

¿Qué hace al kiliwa un *koléew*?

La historia etnográfica subvertida en la esquina norte del país

ALEJANDRO GONZÁLEZ VILLARRUEL Y NATALIA GABAYET GONZÁLEZ

El objetivo central de este artículo es describir el proceso de construcción y creación de una nueva etnicidad entre los indígenas kiliwas de Baja California. Para conseguirlo, nos valemos de la revisión de trabajos anteriores, de la investigación etnográfica original y de la consideración de los propios testimonios de los kiliwas para determinar qué los define aquí y ahora. Además, describimos sus objetos rituales, su orden relacional y la forma en que se construye la territorialización del ambiente natural.

PALABRAS CLAVE: yumanos, identidad, memoria ritual, etnografía, Baja California

What Makes Kiliwa Become *Koléew*? The Subversive Ethnographic History of Northwestern Mexico

The aim of this article is to describe the process of construction of a new identity among the Kiliwa indians from Baja California, Mexico. In order to do this, we make a literary review of previous studies and an original ethnographic research that includes first hand testimonies of members of this ethnic group. To determine what defines Kiliwa today, we describe their ritual objects, kinship and the ways in which the landscape was territorialized.

KEYWORDS: Yuma indians, identity, ritual memory, ethnography, Baja California

ALEJANDRO GONZÁLEZ VILLARRUEL

Museo Nacional de Antropología,
Distrito Federal, México
indiosabe@gmail.com

NATALIA GABAYET GONZÁLEZ

Museo Nacional de Antropología,
Distrito Federal, México
ngabayet@gmail.com

Introducción

¿Por qué los kiliwas desean seguir siendo *koléew* y quizá estén dispuestos a morir por ello?¹ Aunque se han hecho numerosos estudios acerca de la identidad étnica, poco se ha abonado en antropología a los casos urgentes y desplazamientos étnicos. El caso *koléew* nos impone un reto para entender la pertenencia a este grupo étnico de cinco hablantes que se debaten un territorio perdido y una serie de creencias afincadas. Si los hechos son claros, su explicación sigue estando vacía. La identidad, la etnicidad, la relación lengua-cultura son términos que han resultado notoriamente difíciles de definir, casi imposibles de abordar para su análisis. Goffman (1961) es citado en la obra de Martínez para ejemplificar el dilema inicial:

En el caso de México, la etnicidad como identidad grupal [...] suele ir acompañada con un fuerte componente comunitario [...]. Goffman se refiere a este tipo de conformación identitaria como “sobrecomunicada” [...] en el que esta identidad surge únicamente en rituales públicos y ante instituciones que han favorecido la politización de la etnicidad en nuestro país [...]. Entre paisanos, las relaciones de etnicidad prácticamente no aparecen, pues no se da la presencia de contraste cultural (Martínez, 2007: 59-60).

En este ensayo analizamos el caso de un grupo étnico yumano, tratamos la perdurabilidad de su etnicidad y consideramos, como advierte Martínez, que “las

1 En este artículo se expone la decisión de “extinguirse como etnia nativa”, tomada por los 54 kiliwas —cinco son hablantes de la lengua original— que habitan en Baja California. Durante el desfile del 20 de noviembre de 2006, comunicaron dicho acuerdo. Explicaron que la falta de servicios —agua, energía eléctrica—, la ayuda deficiente del gobierno y el despojo de sus tierras los ha convertido en jornaleros y migrantes; por lo tanto, muchos de ellos viven en situación de pobreza y han decidido extinguirse. Disponible en línea: <<http://www.jornada.unam.mx/2006/11/21/index.php?section=estados&article=038n1est>>.

relaciones de etnicidad implican mecanismos asimétricos de socialización que condicionan *habitus* históricos y de clase distintos que dan lugar a estrategias de interacción social y a visiones del mundo también diferenciadas” (2007: 62). Hemos establecido una distinción de *kiliwa*, debido a su oficio como recolectores de miel con alforjas, como una exodenominación en un contexto de relaciones interétnicas.² Por otro lado, utilizamos el término *koléew*, etnónimo de un pueblo definido por un conjunto de valores, rasgos culturales, un mundo de vida y autodenominación (DaMatta, 1986; Horkheimer, 1998).

Nos acercamos a la discusión sobre la identidad étnica *kiliwa* y los elementos que la conforman como una construcción encaminada a mostrarse hacia afuera. También disertamos sobre la definición de lo que interpretamos como epistemología *koléew*, tomando en cuenta que los grupos étnicos son, por un lado, un pueblo o grupo de autoadscripción, y por el otro, de identificación externa, y ambos fenómenos suceden simultáneamente (Barth, 1976). Las identidades étnicas son construcciones culturales que se definen, además, en el transcurso del tiempo y de manera relacional. Se trata de un universo de cinco hablantes de la lengua *kiliwa* y un número indeterminado de personas que se asumen como *kiliwas*, pero que ya no hablan la lengua. En algunos casos, tampoco habitan los antiguos territorios de los *koléew*.³

Los datos y los marcos conceptuales del debate de la antropología clásica resultan anacrónicos y difíciles de abordar. Los términos como *pueblos indígenas, sistemas normativos, usos, costumbres y territorio* no operan en este caso. Por eso exploraremos las ideas y los rituales relacionados con figuras entrañables para los *koléew*: el *mono* y la *trenza* —figura de madera y capa de pelo humano tejido, respectivamente—, objetos asociados a los ritos funerarios, así como a la *agencia* y el orden relacional que dan forma a estas tradiciones.⁴

El debate actual: los *kiliwa*

Cuando hablamos de los límites del grupo *kiliwa*, nos referimos a la construcción o delimitación de las fronteras establecidas por ellos mismos para demarcar su identidad y pertenencia.⁵ Tomamos tres aspectos culturales paradigmáticos para los *koléew* y lo que se entiende por etnicidad:

- a) El parentesco de linajes patrilineales, la residencia patrilocal y la alianza matrimonial exogámica. Existen dos linajes históricos: Espinoza y Ochurte. Por lo tanto, ser *kiliwa* se define por filiación.
- b) La lengua de quienes hablan y fueron educados en *kiliwa*. Cabe señalar que algunos descendientes *kiliwas* no fueron educados en lengua *kiliwa* y no la hablan. La lengua es etnicidad, ya que históricamente, en la antropología mexicana, los grupos indígenas se han definido como grupos etnolingüísticos. Más adelante veremos otras opciones.
- c) La residencia, lugar donde se habita. De los que habitan el actual ejido *kiliwa*, sólo una decena se

2 Durante 2012, los autores tuvimos 40 días de estancia en Arroyo de León. En años anteriores habíamos entrevistado a distintos actores, y durante 2013 y 2014 pasamos una temporada de campo de 10 días. En la actualidad, en la comunidad histórica *kiliwa* sólo viven tres hablantes de la lengua. De los demás habitantes, algunos se afirman *kiliwas* pero no la hablan. El resto son avecindados sin pertenencia étnica. Según el *Censo de Población y Vivienda 2010*, hoy existen 38 *kiliwas* (INEGI, 2010).

3 Recurrimos al concepto de tradición definido por Carlo Severi (2004), en cuanto a la forma que adquieren ciertos contextos rituales para la transmisión del conocimiento y la reflexión sobre éste.

4 Fredrik Barth (1976), en una construcción y delimitación que los *kiliwas* han establecido para marcar su identidad y pertenencia.

5 Trabajo de campo, 2012. Véase la literatura etnográfica: Michelsen y Owen (1967), Meigs (1939), Mixco (1983; 1992), Laylander (2005a).

autoadscribe como kiliwa y existen kiliwas que no residen ahí. Lo étnico no está definido por el territorio, por lo tanto, no todos los habitantes del ejido son kiliwas, pero algunos no residentes sí lo son, ya sea por parentesco o lengua.

La comunidad kiliwa está en riesgo, dada la poca población hablante de la lengua y la cuasi inexistencia de rituales que reditúen en la persistencia étnica. Por ejemplo, no hay actualización de los mitos ni se cumplen ritos de paso determinados. Sin embargo, encontramos un reconocimiento territorial de mapas mentales reflejados sobre todo en el nombramiento de cerros, cañadas y desembosques de afluentes de río. Una toponimia que establece la permanencia de una geografía simbólica de la etnia y que, a su vez, funda un isomorfismo entre parentesco y territorio (Meigs, 1939; Ochoa Zazueta, 1978).

Nos importa definir, más bien, las formas de la tradición que persisten (Severi, 2010), ya que por medio de ellas se transmite cierto tipo de conocimiento, que tiene que ver con los seres del universo *koléew* y el contexto relacional entre ellos. Entonces, es conveniente aclarar el bagaje de categorías socioantropológicas que utilizaremos. Por grupo étnico consideramos a los grupos humanos que mantienen una creencia subjetiva en su descendencia común. En este artículo, las características básicas de los grupos étnicos que consideramos son: comunidad de lengua, religión y memoria histórica (Weber, 1961).

Afirmamos que en cada caso la definición de grupo étnico es procesual y no una construcción en la que pueden utilizarse los elementos para identificarse, como la lengua, las tradiciones, los mitos e incluso la conciencia política. En este caso, el estudio de la etnicidad kiliwa debe pasar del análisis de los rasgos objetivos —por ejemplo, la territorialidad— al de los rasgos subjetivos, como la conciencia de pertenencia, en la que el territorio, la lengua y la historia objetiva no son determinantes. Por eso

emprendemos el camino de definir la etnicidad kiliwa por sus mitos, creencias y tradiciones como osamenta que constituye la cultura kiliwa hoy.

El contexto de la memoria ritual *koléew*

En el mundo *koléew* todos los seres y objetos son parte de una ontología común. Esto define el *estar* en el mundo de los indios que habitan las faldas de la sierra de San Pedro Mártir. Sin embargo, donde mejor se expresa es en la forma de vivir la muerte, durante los funerales y el cabo de año, o de manera más general, en creencias en torno a los muertos. Estos ámbitos de la muerte son contextos rituales que disparan una memoria reflexiva en la que permanecen temas paradigmáticos de la cultura *koléew* y los personajes principales son el *mono* y la *trenza*.

Hasta no hace muchos años, los kiliwas eran básicamente cazadores y recolectores con migraciones estacionarias —la de frío y calor, con la aparición de vegetación y comestibles, así como la de escasez y abundancia de agua—, pues de cierta manera, los mares marcaban su espacio de acción: el Golfo de California, Iñóm en su lengua (Meigs, 1939), y el océano Pacífico, Xa'tay (Mixco, 1983). Los accidentes del territorio servían como referencia espacial a gran escala y permitían ubicar los pisos ecológicos destinados a las actividades de subsistencia. Cada elevación era nombrada ya sea por ser abrigos rocosos, nichos de abastecimiento de miel o especies vegetales. Los agujeros marcaban la estabilidad de los asentamientos y su movilidad, puesto que se trasladaban en un circuito migratorio por los principales lugares donde el agua brotaba. A estos cuerpos de agua se les asignaba un nombre y las más de las veces se convertían en referencias de la toponimia kiliwa. Tanto agujeros como arroyos definían la estabilidad de los asentamientos. El más conocido es Chiuuilonimítai o arroyo del gato grande, literalmente; conocido hoy como Arroyo León (Ochoa Zazueta, 1979: 26).



RICARDO RAMÍREZ ARRIOLA ▶ Jalapa, Guatemala, 2015.

El territorio estaba adscrito a unidades parentales, llamadas *masélkwa*, conocidas como rancherías, situadas a la ribera de las fuentes de agua (Ochoa Zazueta, 1978). Estas unidades hacían referencia al lugar de residencia, coloquialmente “habitantes de” (Meigs, 1939; Ochoa Zazueta, 1978). El territorio *kiliwa* se delimita, entonces, como un circuito migratorio anual de caza y recolección. Aunque también es resultado de eventos rituales —mortuorios—, así como de la aparición de las misiones en Baja California.

Para entender el animismo *koléew* y su expresión en el totemismo como operador lógico (Descolla, 2005), vayamos a los mitos fundacionales, tanto de las formas de parentesco, como de los ritos asociados a ellos. En 1939, Peveril Meigs recopiló mitos en los cuales se narra:

El nombre repetido, basado en parte en el atribuido al ancestro común mítico y del que se dice que fue dado por Metipa cuando se crea el mundo también se usaba. Todos creían que descendían de alguno de los cuatro hermanos, Mañuikuñamá’, Joákuñama’, Upákuñamá’ y Jialkuá’ipai (v)... Vicente Espinoza, con el mismo principio, podría ser llamado Seminjá-pák(a)wa (su *masélkwa*, localidad

-
- 6 “A duplicate name, based in part upon a mythological first ancestor and said to have been given by Metipa when the world was created, was also used. Everyone was believed to have descended from one of four brothers, Mañuikuñamá’, Joákuñama’, Upákuñamá’, and Jialkuá’ipai (v)... Vicente Espinoza might with equal correctness be called Seminjá-pák(a)wa (his *maselkwa*); Jopókel-k(a)wa (his *ichiupu*)” (traducción propia).

de asentamiento); Jopókel-k(a)wa (su *ichiupu*, linaje o grupo parental) (Meigs, 1939: 6-17).⁶

Años más tarde, Mauricio Mixco recopila una suerte de diálogo:

De cualquier modo jugando mató ratas repetidamente, le otorgó el derecho de hijo. El hijo fue dado a su madre. Me dio esto y dijo: “Cométe-lo”, insistió. “¡De acuerdo!”, respondió y se fue recolectando fuego; ella lo arrojó y encendió y comenzó a tostarlo. Cocinó la comida. El pequeño regresó a cada uno y volvió. El padre preguntó: “¿Cómo lo hizo ella? ¿Cómo lo tostó?”. Y le respondieron: “Bien, cuando se lo traje, ella recolectó fuego aquí y allá, lo arrojó y lo encendió. Cuando ella recolectó fuego entonces lo encendió, y cuando ella vio que las flamas declinaban, preparó la comida y lo tostó bien” (Mixco, 1983: 89).

Según la narrativa, es el creador y padre del héroe cultural quien otorga a su hijo la cacería. La madre ofrece la cocción de los animales, además de los piñones y la bellota. Posteriormente, se establece la existencia de clanes y la adscripción hereditaria. Entretanto, estalla una guerra entre los dioses, pues el tío materno intenta matar a su cuñado y a su sobrino:

“Constelación anual de manos sinistras, con seguridad intentará asesinarte, cuida al pequeño” [...]. “¡Ah, ah!”, él dijo, “tengo mejores cosas que hacer”. Era tarde, el sol caía; delineó el camino a casa de su mujer, ¿quién más podría ser, verdad? Después estuvieron estimulándose en la cama por algún tiempo, ¿cierto? Esto sucedió después de medianoche: una violación. Después de un tiempo, el clan Taraiso llegó y encendió los matorrales con cabello de conejo (Mixco, 1983: 55).

Durante esta guerra de los dioses, vemos que los clanes se declaran la guerra, un clan toma mujeres de

otro. Se narra que al clan Taraiso le roban las formas rituales y el conocimiento de las cosas al rival:

“Había uno [hechicero del clan Taraiso] ahí”, proclamó. La forma en que procedía, la forma que andaba alrededor. “¡Va a matarnos! De eso se trata su presencia”, dijo.

“Si ése es el caso, tu coyote [a quien] andas deseoso de matar y comer: mata a él por mí”, exclamó.

“¡Heh! Los coyotes cazaron para él, lo flanquearon de cada lado. Dos o tres de ellos lo rodearon [...]. Lo arrojó hacia las cuatro direcciones sagradas. Creó la enfermedad contra el clan Taraiso”.

“Lo hice yo puesto que se lo merece”, pensó.

Creó enfermedades venéreas, aquella llamada gonorrea, creó el mal pulmonar, creó el veneno de los árboles. Lo hizo contra el clan Taraiso [...].

“¡Huh! Ésta es la forma en que debe hacerse”, el dios pensó de él.

“Ve y espíalos, a aquellos que están en el ritual. Ve y mira cómo lo hacen. Regresa y dime cómo lo hacen”.

“Los puedo oír”, dijo.

No contestó, el clan del hechicero es extremadamente astuto.

“Ve y diles que el augurio del firmamento ha llegado y viene hacerles la guerra” (Mixco, 1983: 55).

La descripción de la guerra de los dioses en la narrativa *koléew* nos permite vislumbrar, por un lado, la noción de humanidad compartida, además de las empresas comunes realizadas por hombres y animales, la guerra y la clasificación de los clanes, de acuerdo con lógicas diferenciales inspiradas en los mitos de origen (Meigs, 1939; Ochoa Zazueta, 1978) aplicadas como lógicas clasificatorias de los segmentos de la cultura kiliwa. Descienden de un ancestro mítico común, pero cada clan está asociado a un animal:

Lo primero que él llamó guerreros fue el venado. De debajo de la tierra llamó a la hormiga roja, las recolectó como sus guerreros.

El lagarto del desierto formó las flechas con el roedor serpiente; el roedor víbora hizo flechas alargadas, y figuró el cielo distante, figuró las cabezas de flecha. Se sentaron haciendo esto cuando hubieron terminado el continuo recolectando guerreros, hasta que pensó que era suficiente.

“Bien”, dijo la figuración del cielo distante, mientras terminaba de recolectar sus guerreros.

“De acuerdo”, dijo, “con seguridad son tantos como los que estamos aquí”.

El miembro del clan estuvo recolectando a los miembros también.

Los guerreros de Dios tuvieron al hombre del clan Taraiso cercado.

Estaban a punto de comenzar a disparar entre ellos. Estaban prestos para pelear.

De repente, el Dios emergió por los aires y dijo: “No están listos aún”.

Colocó, golpeando el aire, como si nadara, y cantó. Cuando él hubo cantado, los guerreros se colocaron en fila y comenzaron a dispararse uno contra el otro. Masacraron al hombre del clan Taraiso, disparándole por todos lados.

Sus guerreros dijeron: “Tu primo materno y tu tío materno están a la izquierda”.

Él dijo: “Eso no me importa”.

Y así terminaron completamente con un incienso azul verdoso.

Tiempo después, uno o dos hombres del clan Taraiso resucitaron, regresaron a la vida.

Se dice desde ese tiempo que la gente se multiplicó. Habiéndolos matado se fue del lugar con la expresión “¡huh!”, y se apartó hacia el norte.⁷

En los registros etnográficos históricos aparecen tres ritos, principalmente: el funeral, el *jamsip* y el *ñiwey* (Meigs, 1939). En las vivencias actuales, los rituales kiliwas de los seres del mundo y sus ideas sobre la muerte⁸ se traducen como funerales, *cabo de año* y *el gran lloro*. El primero es para “correr” al muerto de su lugar de residencia y enviarlo a recorrer su

territorio, a recoger sus huellas, sus cabellos, sus uñas, y borrar su rastro durante un año. El segundo es la despedida formal, pues al final de ese año debe irse definitivamente. El tercero es la ancestralización de los muertos importantes y el pago de deudas entre individuos de clanes distintos.

El mono y la trenza

El *ñiwey* es el contexto de la acción ritual *koléew*. En ésta interactúan una figura antropomorfa de madera, cabellos humanos tejidos con fibra de mezcal, tablas pintadas con pigmento mineral, plumas de halcón y águila, pipas de cerámica y una sonaja hecha con un caparazón de tortuga. Lo que entendimos es la función y construcción ritual de estos objetos, así como las reminiscencias de las creencias entre los *koléew* actuales.

Sobre la *trenza* dicen que “era de un indio, que nadie lo conoció”. Lo definen como un ser humano sin nombre, sin apellido, sin clan, una simple mata de cabello humano trenzado que tiene una intencionalidad humana, pues se refieren a la *trenza* y hacen notar la polaridad de sus acciones. No saben si es buena o mala, su naturaleza es oculta, “pues nunca se sabía nada de él”. Se permite dar detalles de un paisaje de significados complejos, aquellos que van a permitir a la imaginación evocar, prefigurar el resto. Una *trenza* a la cual pedían cosas. Además, se reconoce su pertenencia al lugar desde los tiempos de los antiguos, su casa son las cuevas en los montes del territorio.

Respecto al *mono* se dice que *era de los kiliwas*, “como un guardia”. Un objeto antropomorfo, “como un tipo de mojonera” de madera, colocado en una cueva que contaba con una *trenza* elaborada

7 Trabajo de campo, 2012.

8 Nos referimos aquí al concepto de Alfred Gell (1998), en el sentido de una intencionalidad humana atribuida a los objetos, gracias a la acción ritual específica en la cual fueron instituidos.

con pelo de un “indio de antes”, el cual marca el territorio, los cuida y se le piden cosas. Hasta ahora podemos decir que es un *mono* con una “identidad” humana y poderosa.⁹

Era muy delicado todo, eso no se lo contaba a cualquiera persona. Era de un indio de aquí, de siglos pasados, pero nadie, nadie sabe, pero yo creo que mi abuelo y todos sí sabían pedir o alguna oración que hacían. Mmm... no sé, así, como, no sé con qué, con qué fin, con qué palabra, con qué plática, con qué irían, para ponerlo allá (entrevista con José Ochurte, Valle de la Trinidad, 2012).

Contexto relacional entre *mono* y *trenza*

El *mono* y la *trenza* de las cuevas siguen estableciendo una relación con los *koléew*. La interacción entre ellos no se desarrolla en un contexto ritual, no obstante, conserva una identidad inscrita en su voluntad o intencionalidad humana en los objetos, pero ¿qué marca esta supuesta humanidad? ¿Qué hace a un objeto de madera tallada tener volición humana? Vamos por partes. ¿Cómo se manifiesta la intencionalidad del *mono*? En encuentros fortuitos, el *mono* tiene un efecto muy contundente, pues ejerce un poder en relación con la identidad de quien lo encuentra, es decir, la gente vana, sin poder ni conocimiento, entra en una interacción desigual que aniquila su voluntad y la deja a merced del *mono*. Veamos un ejemplo: la señora Virginia Espinoza, cuando era niña, jugaba en los cerros cercanos a su casa y encontró una cueva. Al entrar, vio una serie de objetos que jamás había visto y tampoco escuchado, pues las personas mayores nunca hablaban de esos temas con los niños:

No sabía nadie del *mono* ése. Nadie sabía del *mono* hasta el día que lo entregué yo. Y llevé a mi hermana Nata, mi hermana más grande, la llevé. “Vente

Nata”, le dije, “vamos a ver al *mono*”. Ella no llegó al *mono*, ya no lo vimos porque, o sea, cuando íbamos subiendo nos *encuilamos*, se nos aflojaron las piernas. Ya no podíamos caminar, ya no llegamos. Y nos bajamos bien asustadas (entrevista con Virginia Espinoza, Santa Catarina, 2012).

El *mono* vence su voluntad, aniquila su capacidad de acción. El objetivo de las niñas se ve frustrado y el *mono* “logra” permanecer oculto. A veces el *mono* se hace presente por el sonido de unas campanitas que toca o por el olor del cigarro que fuma, pues si alguien pasa cerca de la cueva puede olerlo o escucharlo. Los kiliwas consumen *tabaco coyote*, una planta silvestre del desierto que lían como cigarro y que en grandes cantidades puede causar trastornos en la percepción (Winkelman y Finelli, 2006).

El *mono* fuma y se oyen campanitas —el sonido del golpeteo de un palito contra una piedra— adentro de la cueva. El *mono* está vivo y hace cosas como los humanos, pero de tipo especial, ya que cantar se consideraba, al menos tiempo atrás, como acción poderosa, pues Miakhuak creó el mundo cantando (Mixco, 1983), y para curar se cantaba, lo mismo que durante las fiestas anuales de recolección de piñón o en los funerales. De modo que fumar y tocar música son actividades de los hombres mayores, quienes tienen poder, porque han pasado por una iniciación. Así que este *mono* fuma y toca música.

Las vicisitudes del *mono*

Las características básicas del *mono* tienen como función proteger a los kiliwas, en especial a la familia Espinoza. Hay un isomorfismo entre

9 Aunque su función sea de mojonera, la movilidad define a este artefacto ritual, así que marca un territorio, pero puede cambiar de cueva dentro del mismo territorio.



RICARDO RAMÍREZ ARRIOLA ▶ Guatemala, Guatemala, 2015.

linaje-territorio-mono, sin embargo, todos los *koléew* descienden del mismo ancestro común. De modo que la definición de protector de la *masélkwa* —ranchería— nos permite hacer una conclusión preliminar de la relación con *mono protector*, definido por los propios *koléew* también como “mojonera”.

Quiere decir que la antigua tradición de la herencia vía paterna, tanto del protector del clan como de la relación con el territorio, no se repite de la misma manera en la actualidad. Los Espinoza y los Ochurte, según Meigs (1939), descienden del mismo linaje —*ichiupu*— y de diferente ranchería o clan —*masélkwa*—. Los primeros provienen de Paso de San Matías y los segundos de Arroyo Grande. De hecho, el cuidado del *mono* fue heredado de un Espinoza a un Ochurte, pero en realidad todos son parientes y descienden tanto de los Espinoza como de los Ochurte.

Pero los kiliwas hablan del *cambio de lugar* del *mono*.¹⁰ El “espectador” que escucha y no conoce de primera mano esta información, puede imaginar las partes faltantes del discurso, puede evocar y relacionar los elementos *mono-trenza-cueva-protector*. El clan cuida la reliquia de los ladrones y en esta capacidad de acción del *mono* vemos que avisa sobre el peligro inminente y nos descubre que necesita guardianes con conocimiento para tratar o negociar con la potencia del objeto:

Siempre andaba para arriba y para abajo con la kiliwada, no siempre estaba en el mismo lugar. Depende la estación del año, lo tenían que estar cambiando de lugar, se nombraba a la persona más adulta de la comunidad para que lo moviera, pero cierto tiempo nada más y ya tenía que pasar a otro, se turnaban (entrevista con Leonor Farlow, Arrollo de León, 2012).

El *mono* tiene en sus guardianes un tipo especial de hombres con conocimiento y de fuerza interior, no especialistas rituales, pero sí adultos mayores. El *mono*, tan poderoso y sagrado, necesita de los hombres, es protección por protección:

Mi papá y mi tío lo cuidaban ese monito. Nadie, nadie sabía de ese monito. Después se dieron cuenta por la gente más ambiciosa, ¿me entiende? Se dieron cuenta de ese monito. Cuando él se enfadaba —por ejemplo, en este agujero, en esta cueva, el monito se enfadaba—, pasaba por ahí y oía una campana que sonaba y se asustaba la gente. O sea que pensaban que era un muerto, que era un... Entonces, o sea, que mi tío lo oía y él decía: “Ya se enfadó el amigo ahí, lo voy a cambiar. Ya no quiere estar ahí”. Decía: “Corre peligro” (entrevista con Virginia Espinoza, Santa Catarina, 2012).

10 Véase la nota 9.

El *mono* y el parentesco

En la poco abundante literatura sobre los kiliwas, el sistema de parentesco y su organización social han sido insuficientemente entendidos. El ajuste de la población kiliwa a su entorno sigue un cierto patrón. Seguramente, en el pasado, la gente vivía en casas compactas de material vegetal. Hoy son de mampostería. Se dibuja el trazo, ya sea alrededor o serpenteando un arroyo, un aguaje o una superficie de agua. Este trazo reflejaría el tipo de organización social, es decir, a una comunidad le pertenece una fuente de agua. A su vez, un tótem y los distintos subclanes se dividen dependiendo de las fuentes hídricas (Ochoa Zazueta, 1978). La comunidad está dividida en clanes totémicos patrilineales unidos por medio del intercambio exogámico y compuestos por uno o más patrilineajes que pueden ser nombrados. La organización básica es la familia extendida, fundamentada en lo patrilocal y que ocupa una residencia que cuenta con diversos cuartos. Es evidente el uso de una cocina para una sola línea patrilineal. El sistema de parentesco es el elemento más importante de la estructura social, pues todos los que habitan ahí, o fuera, se relacionan por medio de éste.

Si analizamos dos grupos domésticos de linajes distintos unidos por un matrimonio, tenemos que el grupo doméstico de la mujer pierde a una trabajadora económica pero gana a un hombre, relacionado así por alianza. Correlativamente, el grupo doméstico del hombre gana soporte y apoyo económico de la mujer que entra en su grupo. Constatamos que existe la idea de pertenencia a clanes exogámicos. Si revisamos el parentesco actual, se relacionan bajo una alianza matrimonial exogámica. No obstante, en su memoria, recuerdan que las uniones de sus abuelos se mezclaban, dado que los apellidos se tradujeron incorrectamente o que en verdad así sucedía.

El *mono* interfiere en esta lógica, pues se cuenta que una muchacha vaquera, que hacía las tareas

tanto de su sexo como de hombre, le pidió al *mono* un marido no kiliwa:

Ese monito les hacía como milagros. Ésa, esa trenza que tenía, dijo mi tío que fue de una doncella, de una muchacha. Ella no se quería casar aquí con un indio, ella se quería casar con un gringo, y vino el gringo y se casó con ella. Y ella le ofreció la trenza ésa, al monito ése; porque era Espinoza ella, y le ofreció la trenza. Le cumplió el mono ése, pero ella es Espinoza, pues primero está su apellido Espinoza, pues yo creo que es como pedirle así a un santo creo (entrevista con Virginia Espinoza, Santa Catarina, 2012).

Entonces, el *mono* puede dar esposo a quien lo pida. Se da por sentado que debe ser Espinoza para que el *mono* la beneficie. El significado de “ofrecer tu propio cabello” se da también en los funerales. Los kiliwas dicen que sirve para que los muertos se lleven una parte de los vivos, pues el cabello contiene parte de la persona y gracias a que crece, puede ser restituido. Existe una noción de sustitución de la persona. La confusión necesaria consiste en insistir en que, por un lado, el pelo viene de tiempos míticos (Meigs, 1939; Mixco, 1992), pero al mismo tiempo, en que es de mujeres jóvenes y vírgenes. Para hacer notar este hecho, la muchacha vaquera ofrece su trenza y así se evidencia que no necesariamente es el pelo de un ancestro masculino, sino, más bien, que debe ser cabello de una mujer antes de reproducirse. La *trenza* resulta ser una capa de cabello asociada a las mujeres casamenteras.

No podemos dejar de lado otros significados asociados a los cabellos humanos para ubicar el significado y función de estas capas de pelo kiliwas. Laylander (2005a) menciona que los quechán llevaban las cabelleras a la guerra puestas en palos pintados de rojo y blanco, así como los cucapá. Estos objetos equivalían a imágenes antropomorfas. Los cucapá, quechán y kumiai tomaban los cueros cabelludos de los enemigos que habían muerto en batalla para

disponerlos en un tipo de exhibición que contrastaba con la aversión al contacto con los restos de sus propios muertos. Por eso, cuando acababa el periodo de duelo, era imperativo hacer desaparecer, además del cuerpo, los objetos personales, así como el nombre, y borrarlos de su memoria, razón por la cual quemaban las casas y se mudaban a otra ranchería; debían borrar todo recuerdo, puesto que era peligroso.

Laylander (2005a) continúa con la idea de que entre otros grupos las viejas cabelleras de enemigos eran preservadas y llevadas a la guerra como un medio para afectar a sus enemigos. Tan contundente es esta propuesta, que un quechán podría afirmar que el pelo de un cucapá es bueno para matar a un cucapá, dice Laylander citando a Forde (1931). En esta concepción del tratamiento de los restos de muertos, De Sales (1956) reporta que los cráneos de los muertos en guerra eran ceremonialmente dispuestos, pero no especifica si eran familiares o enemigos. Debemos decir que los enemigos podían ser tanto de *masélkwas* o *ichiupu* diferentes, es decir, clanes vecinos a los que pertenecen los familiares de la persona que iba a la guerra o tribus más distantes.

Lo que nos interesa es la combinación peculiar de una doncella que ofrece cabello a cambio de un matrimonio. Así que el cabello de las capas de pelo, hoy llamadas *trenzas de pelo*, podría ser del pelo de mujeres vírgenes que representan a las mujeres casamenteras del clan “enemigo” —idea que se asoma en los textos de Laylander (2005a) y Mixco (1992)— con el cual se intercambia o se pelea, debido al tabú de sus propios muertos, y que tiene un significado más complejo que iremos desentrañando.

Hasta aquí hemos expuesto lo que encontramos sobre el *mono* y la *trenza* entre los kiliwas actuales. Ahora expondremos lo que dice la bibliografía histórica y antropológica al respecto, así como la bibliografía generada por los lingüistas. El objetivo es vislumbrar las permanencias en la memoria kiliwa actual, en la que podemos observar concepciones que no han cambiado con el tiempo y que

podríamos denominar *formas rituales*, en las que, influidos por los acontecimientos en el devenir kiliwa, ciertos contenidos cambian y se reformulan, pero continúan existiendo.

Según Laylander (2005a), testimonios de varios tipos revelan que las prácticas asociadas a la muerte, como los funerales, el destino de las propiedades del muerto, el uso de los nombres y genealogías, así como el uso de las capas de pelo —*pachugos*—, las imágenes antropomorfas, la suplantación de los muertos en las ceremonias y las ideas del otro mundo definen la cultura yumana de la región.

Por su parte, gracias a la información recabada por Manuel Clemente Rojo sobre *el gran lloro* —en su visita a la comunidad indígena pai pai de Santa Catarina, en agosto de 1866, recuperada por Arnulfo Estrada—, conocemos algunos aspectos de las ceremonias fúnebres. Por ello, es posible afirmar que se trataba de un evento en el que participaban otros subgrupos yumanos y que se realizaba a finales del siglo XIX, pues Meigs (1939) menciona en su trabajo que el último *gran lloro* tuvo lugar en 1893, en cabeza de José Feliciano Espinoza.

El geógrafo estadounidense Peveril Meigs registró, en 1929, el *ñiwey* o *gran lloro* kiliwa con los testimonios de sus informantes, quienes asistieron a estos acontecimientos cuando eran pequeños. La parafernalia ritual utilizada incluía figuras de madera, capas de pelo, palos de plumas, tablas y sonajas. Meigs llegó a Janieljá —actualmente Arroyo de León— 36 años después de que se realizara la última ceremonia de este tipo en la región.

Mixco, en sus *Kiliwa Texts...* (1983) y “The Role of Metaphore in Kiliwa Kinship and Religion” (1992), describe a Metipaa como una *persona tierra* que emerge del mundo subterráneo y muere para enseñar a los kiliwas los ritos funerarios. Estas ceremonias son celebradas por los pájaros, representantes de la gente primordial, en la montaña llamada Tuwaluniwey, ubicada dentro del territorio kiliwa. El significado del nombre del cerro es “donde lloran

los pájaros”, en clara alusión al mito. El propósito de la ceremonia era ayudar al muerto a alcanzar su morada final, ya que tenía que cruzar siete océanos al oeste para llegar.

Podemos resumir la ceremonia de esta manera: traían al ídolo y lo paraban sobre la tierra. Todos reunidos, velaban las capas de pelo que eran traídas por hombres que saltaban para esquivar las estrellas fugaces que caían del cielo, se metían en la *tiwa* o ramada y las colgaban sobre las tablas (Meigs, 1939). En medio de ellas estaba el *mono*. Detrás de cada capa se colocaba un palo adornado con plumas y frente a ellas y el *mono* se disponía una ofrenda con semillas y comida en general. Después, el que dirigía la ceremonia cantaba y tocaba la sonaja, llamaba a los muertos regados por el territorio. También nombraba a los muertos ilustres y era poseído por alguno de los espíritus. Ahí hablaban a través de él, resolvían asuntos y eran convencidos de dejar la tierra de los vivos (Meigs, 1939).

Según Laylander (2005a), parecería que esta costumbre es el resultado de una difusión cultural de los cochimí del desierto central y de regiones más sureñas de la península (Aschmann, 1952; Massey, 1955; Del Barco, 1973; Mixco, 1978). Si bien el uso de las tablas de madera de los kiliwas, aunque diferentes en forma y función, se parecen a las imágenes de los muertos cucapá y kumiai (Du Bois, 1908; Waterman, 1910; Davis, 1921; Kelly, 1949; Michelsen y Owen, 1967; Uriarte Castañeda, 1981), podemos concluir que las tablas son cuerpos pintados que, revestidos de las capas de pelo, adquieren la cualidad de persona gracias al espíritu del muerto visitante.

Si seguimos las ideas de Laylander (2005a), Mixco (1983; 1992) y Meigs (1939; 1970), aunque la ceremonia estaba dirigida a los muertos que habían fallecido desde la celebración anterior, se realizaba una remembranza de muertos ilustres. No sabemos si había una “lista de asistencia” de estos muertos ilustres, pero De Sales (1956) dice que las tablas pintadas eran nombres propios con biografías de los

hombres más valientes, los mejores curanderos, el cazador con mejor puntería, los corredores más rápidos y fuertes. El mismo autor, citado por Laylander (2005a), propone que las tablas representan una instancia aislada y sugieren una conmemoración de predecesores, en contraste con los miedos y tabúes de los ritos a los muertos personales recientes. También Estrada, con la información de Clemente Rojo, menciona que en *el gran lloro* de Santa Catarina:

Hablaban los Hechiceros, nombrando a los varones más conocidos de los antiguos, y que ya habían muerto, diciendo:

“Allá están”, y señalaban los espacios por donde habían esparcido el humo de sus pipas, diciendo “Desde allí nos miran y nos llaman para que vayamos con ellos: *Millúmilluca* —Vengan, vengan acá—” (Estrada, 2013: 18).

Por un lado, el *gran lloro* consistía en incorporar a los muertos “nuevos”, que ya habían pasado su *jamsip* —cabo de año individual—, en esta pléyade de ancestros genéricos e inofensivos, ya que el *ñiwey* tenía como objetivo convencerlos para que se fueran de ese lugar del mundo a siete mares de distancia, pero también para que los muertos importantes residieran y permanecieran en ese lejano lugar, nombrados e invitados a la ceremonia.

Según Meigs (1939), el *asiento de los muertos* son las capas de pelo, a las cuales se invitaba a los muertos para acompañarlos, y la finalidad de esta acción era convencerlos de que se fueran para siempre. Podemos decir que, así como se reúnen yumanos vivos, también son invitados los muertos recientes, los muertos genéricos y los muertos ilustres, para los cuales se instaura un soporte material de tablas pintadas. En resumen, están las capas sobre las que se asientan los muertos recientes, están los vivos y sus cuerpos, están los muertos genéricos y están los muertos ilustres, pero ¿qué otra función tiene esta gran reunión clánica?

La función antigua del *mono*

Ahora que ya vimos la función de las capas de pelo y las tablas, concentrémonos en el *mono*. Su nombre en kiliwa es *ñipumjo*. Mixco determina que el significado literal del término es, por principio, “pelo púbico” (1992: 138). Hay una metáfora que vincula el nombre del ídolo con el término de parentesco: *greatgrandparent-child*, el hijo del bisabuelo y sus sinónimos *pierna-pelo*: pelo-pubis. El pelo de la pierna aparece entre los otros yumanos. Hay asociaciones entre los conceptos de pelo, pelaje y ancestro remoto no sólo entre los yumanos, sino también entre grupos del norte de Asia y Sudamérica (Mixco, 1992). Pero Mixco concluye que el nombre es en realidad un término de parentesco y lo traduce analizando las asociaciones de ancestro remoto-pelaje-pelo púbico como dador de esposas. Esto se confirma en la manera en que los *pai pai* nombran a sus propias figuras de madera, denominadas en español como *palo cuñado*. Al respecto, Mixco dice que el término *cuñado* no es literal, sino “una alusión figurativa” (1983: 146).

De hecho, el modo de identificar al *mono* como dador de mujeres se encuentra también en los relatos orales recabados por Mixco. En uno de ellos se narra que dos hombres pidieron al *mono* dos esposas. Después de haberlas recibido, vendieron la parafernalia sagrada, por lo que las mujeres murieron y ellos se convirtieron en los viudos más tristes. Así adquirieron el apodo de *pierna fría*, en clara alusión fálica. Parecería, continúa Mixco, que se evidencia la oposición entre las líneas de descendencias masculinas y femeninas, así como sus convenciones exogámicas (Mixco, 1992: 152).

Por otra parte, también en los funerales *ñiwey* el ancestro juega un rol prominente. En realidad, se trata del retorno de los muertos del clan de hombres que reciben mujeres del otro clan, pues esas almas de número limitado pertenecen al clan materno. De algún modo, la fecundidad femenina es representada por el cabello de las doncellas, que también se utilizaba para

la confección de las capas (Mixco, 1992); en tanto que el *mono*, como dador de esposas, recibe también a los muertos recientes en una suerte de devolución de un bien que ha sido tomado y que debe ser pagado en el más allá. Así, por medio del *ñiwey*, los tomadores de esposas vivos les regresan a los muertos su descendencia muerta, pero viva en espíritu, al clan del cual la tomaron, y los ancestros genéricos del clan dador los recibe en ese otro mundo para seguir permitiendo la circulación y el intercambio.

En esta reunión de clanes en la que participan vivos y muertos, el *mono* o *ñipumjo* es dador de mujeres de otro clan. Tal vez no sea la representación exacta del jefe de otro clan, sino más bien un intermediario entre los clanes, el que negocia con los muertos para obtener mujeres y continuar la línea de descendencia. Sería la representación de un especialista ritual muerto, pues, a diferencia de todos los demás muertos del universo kiliwa, es el único que tiene un cuerpo y está con vida todo el año, mientras que los otros muertos no tienen cuerpo ni deben hacerse presentes, sino cuando los vivos los convoquen para el intercambio, para lo cual montan el contexto ritual del *ñiwey* con las tablas que cuentan vida y el pelo que la otorga, pues el cabello es depósito de energía vital.

En este contexto, el *mono* y el *ñiwey* cumplían a cabalidad la función de intercambiar mujeres dentro del sistema de parentesco y éste era el modelo ideal que la tradición prescribía. No obstante, el caso de la mujer vaquera es una excepción. Actualmente, permanece la noción del *mono* y sus objetos asociados, que construyen su identidad alrededor de la función de “otorgar” pareja a los kiliwas.

El dilema: ¿quiénes son los kiliwa?

En la actualidad sólo quedan cinco o seis hablantes de kiliwa, y como el vínculo entre lengua y cultura no es unívoco, existe la idea de la desaparición de la



RICARDO RAMÍREZ ARRIOLA ▶ Guatemala, Guatemala, 2015.

cultura *koléew*. La imposición de la ley agraria que convirtió en ejido al territorio kiliwa permitió que los mestizos sacaran provecho de la nueva situación, se apropiaran de la tierra y despojaron a sus dueños originarios. Hoy en día, el ejido cuenta con 65 ejidatarios de los cuales sólo 15 se asumen como kiliwas, aunque sólo dos son hablantes.

La situación actual de los *koléew* puede ser entendida como resultado de un acto de discriminación y segregación. Se utilizó —no sólo con ellos, pero probablemente sí con más saña que con otras culturas— un sustrato de prejuicios que arrastra estereotipos desde hace muchos años. En el caso de los kiliwas, para discriminarlos, se destaca el color de la piel y algunos atributos físicos que por lo general son exagerados y se asocian con rasgos de carácter, actitudes y aptitudes, y no son ciertos. Su

lengua fue calificada como dialecto, sus creencias religiosas como supersticiones, sus ritos como prácticas mágicas o brujería, sus técnicas como arcaicas y primitivas, sus artes como artesanía, sus rebeliones como barbarie y su resistencia como terquedad. Esta incompreensión cultural y desprecio por lo diferente, aplicados con exclusión y agravio, convocan a la adopción de una etnicidad derivada como signo de la unidad política de los discriminados para reclamar la exclusión.

Ante esta visión de apocalipsis cultural, los *koléew* reflexionan y asumen una versión propia de los hechos, que no sólo contempla las condiciones histórico-económicas señaladas, sino que, por el contrario, centra su explicación en argumentos cosmológicos nativos. De modo que la causa última de esta situación adversa en la vida *koléew* se debe a

una “maldición” que surgió como consecuencia de las desatenciones al ancestro protector de su linaje. Se dice que algún kiliwa lo vendió o intentó venderlo y provocó así la paulatina desaparición de su familia, pues se trataba de un agravio que atentaba contra el fundamento de la reproducción biológica y cultural *koléew*:

La gente lo empezaron a sacar, para venderlo o yo no sé. Pero dicen que está en Mexicali, unos dicen que está en Mexicali. Lo llevaron para abajo a un americano, ¿no? Allá a un americano se lo vendió... Que por eso fue lo que le pasó muchas cosas a él pues por andar haciendo todo eso. Que por eso, o sea, todos se murieron, todos los *de esa familia* y ya nomás queda uno. Pero mi tío sí dijo ese que ese *mono*, el día que alguien lo vendiera, o alguien hiciera algo, que se iban a morir ellos. Por haberlo vendido. Pero hay muchas cosas de eso, pero yo, yo no creo que vendieron el *mono* (entrevista con Virginia Espinoza, Santa Catarina, 2012).

La maldición del *mono*

Otro dato relacionado con el *mono* y la desaparición de los kiliwas está intrincado en ciertas nociones de la función del *mono* y la *trenza*. Veamos el testimonio:

Una viejita me dijo que aquí había muchos hombres que no se habían casado, y había varios kiliwas porque varios de ellos participaron en esa danza ahí en San Miguel, hacían un pacto con la muerte y le danzaban cuando había luna llena, encuerados toda la bola de indios ahí. Y éstos nunca se casaron, y los pocos que trataron de casarse se murieron, por haberle prometido a la muerte que con ella se iban a casar. Los que no se murieron, se les murió toda su familia. Ahí adoraban monitos, y tenían un monito por aquí así, de madera con cabellera de indio (entrevista con Virginia Espinoza, Santa Catarina, 2012).

Conclusiones

Ya sea debido a la falta de vender al *mono* o por prometerle fidelidad a la muerte, lo cierto es que está en juego una reflexión de su futuro como grupo étnico. Si tomamos en cuenta que son originarios de dos *masélkwa*, de la cuales se desprenden varias familias dispersas por Baja California, y que de éstas, al menos 80 personas son sólo Espinoza, según el testimonio de Guadalupe Espinoza, podemos decir que si bien hoy en día existe una recuperación identitaria encaminada a la recuperación de su territorio, ésta viene acompañada por una reflexión en torno a su etnicidad *koléew*.

Existen pleitos domésticos que comienzan por la migración de un grupo familiar al territorio de otro, así hayan intercambiado mujeres entre ellos. Son conflictos derivados tanto de la escasez de recursos como de la presión poblacional. Las suspicacias respecto al cuidado adecuado del *mono* son simplemente una respuesta a esto. Las propiedades ubicadas dentro del territorio kiliwa se establecen por el acceso al agua y a sitios de recolección de alimento. De ahí se construye la relación ancestro-territorio. Sin embargo, en el contexto ritual se define la identidad del *mono* y de todos los seres presentes, visibles o invisibles, con soporte o sin soporte corporal, pero en el cual las identidades y la interacción relacional permiten que el *mono* sea un operador ontológico continuo. Lo más importante es que la tradición del *mono* de los *koléew* opera como una forma de transmisión del conocimiento sobre los seres del mundo con los que se relacionan, ya sean muertos, ancestros o enemigos.

Afirmamos que los kiliwas delimitan y definen su etnicidad a partir de la comunidad y la zona geográfica que habitan. No obstante, esta etnicidad no puede ser atemporal y aunque es muy seguro que en el pasado se fincara en el linaje o conjunto de linajes ha sufrido transformaciones. El pueblo kiliwa ha seleccionado los rasgos culturales que se adoptan

como emblemáticos de su etnicidad. Danzas, fiestas e idioma forman un conjunto de signos que sirve de estandarte. Por esta razón, nos interesó el cruce analítico entre la etnografía, los documentos existentes y la tradición oral.

Lo que hallamos en la investigación etnográfica es una diversidad de miembros que se adscriben por distintas razones a categorías que comprenden, en primer lugar, la lengua; en segundo lugar, la residencia, y por último, el parentesco, la filiación. Afirmamos en este texto que hay diferencias entre el grupo kiliwa. No existe una unidad cultural cuya continuidad sea descrita en este estudio, aunque algunos rasgos son utilizados por los actores como señales y emblemas de diferenciación, así que encontramos una comunidad en proceso de revitalización cultural.

Si bien la forma ritual que permanece —un *mono* y su parafernalia— tiene como función permitir la circulación y el intercambio, el contenido se adapta a la situación histórica, incluyendo a este ser que habita todavía en las cuevas, en esta modernidad en la que el futuro de los kiliwas es incierto. El culto al *mono* aún existe. El cambio aparente de su función original y sus consecuencias son simplemente la reflexión de la posible desaparición cultural de los *koléew* en sus propios términos, desde su propia epistemología. Como conclusión, identificamos cuatro formas de ser kiliwa: 1) el hablante residente; 2) el hablante no residente; 3) el no hablante residente, y 4) el no hablante y no residente.

LOS QUE HABLAN LA LENGUA Y VIVEN EN ARROYO DE LEÓN

Son los menos. Hablan kiliwa, viven dentro, poseen derechos sobre la tierra y utilizan recursos narrativos sobre los demás para sancionar el abandono del territorio. Es decir, “los demás ya no son tan kiliwas porque se fueron”. Su persistencia es una apuesta

al futuro, se quedan para mantener las cosas. Con todo, sus formas de vida parecen haberse quedado atrapadas en el tiempo, son una suerte de fotografía del pasado. Viven el ser *koléew*, se dedican a la mismas actividades de subsistencia y económicas de siempre. Ahora, además, sobreviven de los recursos públicos, de los apoyos y de los derechos ejidales. Se comunican en kiliwa entre ellos, mantienen la lengua como símbolo de etnicidad y viven en la tierra de sus antepasados. Son los testigos de la desaparición del grupo. No son nostálgicos, tienen una visión de apego a sus límites cercanos.

LOS HABLANTES QUE NO RESIDEN EN ARROYO DE LEÓN

Han abandonado sus tierras por conflictos o necesidad. Vendieron sus derechos ejidales o los abandonaron, pero ahora desean regresar. Su etnicidad se “extravió” al irse y la reconstruyen utilizando la memoria de donde vivieron, los relatos que les contaron y la manera en que, después de todo, consiguen identificar su territorio. Son los profesionales, hablan con extranjeros y cuentan los mitos y los relatos, tienen la memoria más fresca, usan el kiliwa y muestran una reivindicación étnica eficaz. Viven de producir artesanías y vender sus historias como informantes profesionales y son, al final, quienes mejor se han posicionado en la estructura política, ya que hablan español con fluidez y son los agentes de la comunidad.

LOS NO HABLANTES Y RESIDENTES DE ARROYO DE LEÓN

Viven en una comunidad que ya no es mayoritariamente kiliwa, mantienen relaciones con sus parientes de ese grupo étnico y con otros que ya no lo son. Trabajan en actividades económicas tradicionales. Sus padres no les enseñaron la lengua, así que se



RICARDO RAMÍREZ ARRIOLA ▶ Guatemala, Guatemala, 2015.

relacionan con los hablantes que son sus parientes por medio de lazos afectivos. De algún modo, les gustaría que sus hijos hablaran kiliwa. Representan el grupo con más relaciones con el exterior y poseen discursos de reivindicación étnica. Tienen argumentaciones en contra de las políticas del Estado, del abandono y de la pérdida de su comunidad. Son actores del *nuevo kiliwa*, sin nostalgia, con ganas de cambiar su futuro.

LOS NO HABLANTES Y NO RESIDENTES DE ARROYO DE LEÓN

Son los más pesimistas. No hablan la lengua, su vida kiliwa se basa en la memoria, en una selección arbitraria de sus recuerdos. Sobre todo, atienden a las razones de la desaparición del grupo. Se refieren al

grupo que se quedó como los que han padecido la desaparición. Sus opiniones son una mezcla de nostalgia y desapego.



Para entender estas prácticas culturales en términos de relatividad estructural por pertenencia, es necesario un acercamiento a cómo se dramatizan. Dar una explicación de lo que nos desconcierta cuando se juntan pasado y presente. No es relevante señalar si lo acontecido es real o mítico porque lo que entendemos como preeminencia de la emoción es una suerte de combinación entre deseo y pensamiento. Estos significados son relatados, expresados en mitos y en la decoración de su cultura material puestos en circulación.

Los discursos radicales se elaboran y sellan mediante acciones reparadoras, planteadas por líderes, que aparecen como guardianes de la continuidad. La costumbre y la religión se ritualizan en nombre de los antepasados o como reclamo y reivindicación. Operan en el plano simbólico y son formas de recuperación de un espacio social en busca de unidad. Así, reconstruyen su historia y cuentan, autobiográficamente, la búsqueda de la pertenencia como recurso narrativo.

Las cuatro formas de vivir la etnicidad nos permiten ver las conexiones del pasado con hechos culturales contemporáneos en las que algunas áreas de significación son borradas, acentuadas y resignificadas. Hechos seleccionados del pasado se ratifican en el presente. Son descartadas visiones del pasado decadentes y sin aparente significación actual. Se seleccionan aquellas tradiciones que cumplen con la reproducción del orden social contemporáneo, que aseguren la “supervivencia” étnica. A esto se debe que el culto al *mono* sea más acentuado en cierto tipo de kiliwa que en otro, puesto que su distancia estructural con el origen es distinta.

CUADRO 1. FORMAS DE SER KILIWA

<p style="text-align: center;">(+) Hablante (+) Residente</p> <p>Hablan la lengua, viven en el territorio que determina su etnicidad.</p> <p>Niegan la identidad de otros individuos que abandonaron el territorio kiliwa y dejaron de hablar la lengua.</p>	<p style="text-align: center;">(-) Hablante (-) Residente</p> <p>No hablan la lengua ni viven en el territorio kiliwa.</p> <p>La etnicidad reside en los recuerdos y decoración de la cultura material.</p>
<p style="text-align: center;">(+) Hablante (-) Residente</p> <p>Hablan la lengua, pero no residen en el territorio kiliwa.</p> <p>Reivindican su etnicidad por medio de la memoria y los relatos.</p>	<p style="text-align: center;">(-) Hablante (+) Residente</p> <p>Viven en el territorio kiliwa, pero no hablan la lengua.</p> <p>La etnicidad reside en los lazos afectivos con sus parientes y la economía local.</p>

Asistimos —en dos de las cuatro categorías— a una construcción relacionada con la resistencia cultural. Nos referimos en concreto a la revitalización que hacen los kiliwas como interlocutores de sus derechos, como una forma de ciudadanía étnica. No hubo una rendición cultural. Esta resistencia no es la conservación de rasgos objetivos, sino una selección que legitima, elaborada por sujetos sociales y políticos emergentes. De los cuatro conjuntos, dos viven en la comunidad, los otros dos en diáspora. Los últimos forman parte todavía, porque se insertan en una circulación de personas, bienes, dinero e información. Tienen la idea de un regreso que siempre se pospone hasta que las condiciones sean las adecuadas. Mantienen una memoria, una visión o un mito acerca de su lugar de origen, aunque no son totalmente aceptados debido a su lugar de

residencia actual. Su pertenencia se define por la relación que mantienen con la comunidad de origen.

Los que viven en la comunidad tienen una percepción de permanencia en el tiempo. Su identificación los remite a los orígenes, ya sea por el parentesco o por la memoria colectiva. Se vinculan, además, por cómo imaginan su pasado, cómo interpelan a sus ancestros comunes y por la práctica de algunos rituales. Así, quienes viven en la comunidad recurren a la selección, construcción y transformación del pasado en función del presente. Para ello se ponen sobre la mesa tradiciones que tienen que ver con las fiestas de recolección —llamadas *kuri kuri*— en las que la danza, el canto y la manufactura de objetos utilitarios destinados al comercio se convierten en estándares de la etnicidad kiliwa actual. **D**

Bibliografía

- Aschmann, Homer, 1952, *The Central Desert of Baja California: Demography and Ecology*, University of California Press (Ibero-Americana, 42), Berkeley.
- Bahr, Donald, 1998a, *Mythologies Compared*, manuscrito inédito.
- , 1998b, "Easter, Keruk, and Wi:gitaen", en *Journal of the Southwest*, vol. 40, núm. 1, pp. 25-66.
- Barco S. J., Miguel del, 1973, *Historia natural y crónica de la antigua California*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- Barth, Fredrik, 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bois, Constance G. du, 1908, "Ceremonies and Traditions of the Diegueño Indians", en *Journal of American Folk-Lore*, vol. 21, núm. 81, pp. 228-236.
- DaMatta, Roberto, 1986, *O que faz o brasil, Brasil?*, Rocco, Rio de Janeiro.
- Davis, Edward H., 1921, *The Diegueño Ceremony of the Death Images*, Museum of the American Indian/Heye Foundation (Indian Notes and Monographs, vol. 7, núm. 3), Nueva York.
- Déléage, Pierre, 2009, "L'épistémologie des savoirs traditionnels", en *L'animisme parmi nous*, Presses Universitaires de France, París, pp. 147-154.
- Descola, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, París.
- Estrada, Arnulfo, 2013, "Rituales fúnebres yumanos", en *El Vigía*, disponible en línea: <<http://www.elvigia.net/el-valle/2013/11/3/rituales-funbres-yumanos-140108.html>>, consultado el 10 de junio de 2014.
- Forde, Cyril Daryll, 1931, *Ethnography of the Yuma Indians*, University of California, Berkeley.
- Garduño, Everardo, 1994, *En donde se mete el sol-historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Gell, Alfred, 1998, *Art and Agency, an Anthropological Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Horkheimer, Max, 1998, *Historia, metafísica y escepticismo*, Altaya, Madrid.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), 2010, *Censo de Población y Vivienda 2010*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México.
- Kelly, William H., 1949, "Cocopa Attitudes and Practices with Respect to the Dead", en *Southwestern Journal of Anthropology*, núm. 5, pp. 154-164.
- Laylander, Don, 2001, "The Creation and Flute Lure Myths: Regional Patterns in Southern California Traditions", en *Journal of California and Great Basin Anthropology*, vol. 23, núm. 2, pp. 155-178.
- , 2005a, "Ancestors, Ghosts, and Enemies in Prehistoric Baja California", en *Journal of California and Great Basin Anthropology*, vol. 25, núm. 2, pp. 169-186.
- , 2005b, "Myths about Myths: Clues to the Time Depth of California's Ethnographic Record", en *Proceedings of the Society for California Archaeology*, vol. 18: *General Sessions 1, 2, and 4 and Symposium 3: Theoretical Contributions, Rock Art, The Ethnographic Layer, and Northern California*, pp. 65-69.
- Massey, William C., 1955, *Culture History in the Cape Region of Baja California, Mexico*, tesis de doctorado, Departamento de Antropología, University of California, Berkeley.
- Martínez Casas, Regina, 2007, *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Meigs, Peveril, 1939, *The Kiliwa Indians of Lower California*, University of California Press (Ibero-Americana, 15), Berkeley.
- , 1970, "Capes of Human Hair from Baja California and Outside", en *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, vol. 6, núm. 1, pp. 21-28.
- , 1974, "Meigs on Tablas", en *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, vol. 10, núm. 1, pp. 19-28.
- Michelsen, Ralph y Roger Owen, 1967, "A Keruk Ceremony at Santa Catarina, Baja California, México", en *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, vol. 3, núm. 1, pp. 33-41.
- Mixco, Mauricio, 1978, *Cochimí and Proto-Yuman: Lexical and Syntactic Evidence for a New Language Family in Lower California*, University of Utah (Anthropological Papers, 101), Salt Lake City.
- , 1983, *Kiliwa Texts: "When I Have Donned My Crest of Stars"*, University of Utah (Anthropological Papers), Salt Lake City.
- , 1992, "The Role of Metaphore in Kiliwa Kinship and Religion", en *Anthropological Linguistics*, vol. 34, núm. 1/4, pp. 138-158.
- Ochoa Zazueta, Jesús Ángel, 1978, *Los kiliwa y el mundo se hizo así*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- , 1979, "Distribución actual de los grupos indígenas de Baja California", en *Calafia*, vol. 4, núm. 1, pp. 10-18.
- Sales, Luis de, 1956, *Observations on California, 1772-1790*, GlenDawson, Los Ángeles.

- Severi, Carlo, 1994, *Naven, ou Le Donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Centre National de la Recherche Scientifique/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, París.
- , 2004, "Capturing Imagination: A Cognitive Approach to Cultural Complexity", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 10, núm. 4, pp. 815-838.
- , 2007, *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Presses de l'École Normale Supérieure-Rue d'Ulm/Musée du Quai Branly, París.
- , 2010, *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*, sb, Buenos Aires.
- Uriarte Castañeda, María Teresa, 1981, *Pintura rupestre en Baja California: algunos métodos para su apreciación artística*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 2009, *Métaphysiques cannibales*, Presses Universitaires de France, París.
- Waterman, Thomas Talbot, 1910, "The Religious Practices Of The Diegueno Indians", en *American Archaeology and Ethnology*, vol. 8, núm. 6, pp. 271-358.
- Weber, Max, 1961, "Ethnic Groups", en Talcott Parsons et al. (eds.), *Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory*, The Free Press of Glencoe, Nueva York, pp. 305-309.
- Winkelman, Michael y Peter Finelli, 2006, "El kusiyai: chamanismo entre las poblaciones yumanas del norte de Baja California", en *Culturales*, vol. II, núm. 3, pp. 111-131.

Entrevistas

- Guadalupe Espinoza, población pai pai, Santa Catarina, Baja California, 2012.
- Virginia Espinoza, población pai pai, Santa Catarina, Baja California, 2012.
- Leonor Farlow, población kiliwa, Arroyo de León, Baja California, 2012.
- José Ochurte, población mestiza, Valle de la Trinidad, Baja California, 2012.