

El paisaje cultural de los pai pai, kiliwa y cucapá. Sitios ceremoniales yumanos

Alejandro González Villarruel*

ENAH/INAH

Natalia Gabayet González**

RESUMEN: *Este artículo busca definir lo que consideramos el paisaje cultural de los grupos que la antropología ha denominado yumanos, y quienes comparten efectivamente lazos parentales a través de la alianza, lo que suscita vivencias compartidas sobre una geografía dada. Es a partir de la mitología, el mundo de los muertos, las zonas en que habitan y fiestas de recolección que construyen una vía para describir el territorio simbolizado para siempre en los sentidos que lo expresan los cucapá, pai pai y kiliwa, pueblos originarios de la esquina norte de México en Baja California.*

PALABRAS CLAVE: *Paisaje cultural, yumanos, Baja California.*

THE CULTURAL LANDSCAPE OF THE PAI PAI, KILIWA AND CUCAPÁ. YUMANO CEREMONIAL SITES

ABSTRACT: *This article seeks to define what is considered as the cultural landscape of the groups that anthropology has denominated yumanos, and who effectively share parental ties through their alliance, thus encouraging shared experiences in a given geographical zone. It is through mythology, the world of the dead, the regions they inhabit and their harvesting festivals that the basis for the description of the territory is symbolized forever through the senses expressed by the cucapá, pai pai and kiliwa, the native peoples of the northern corner of Mexico, in the State of Baja California.*

* indiosabe@gmail.com

** ngabayet@gmail.com

Fecha de recepción: 13 de noviembre de 2018 • Fecha de aprobación: 6 de abril de 2019

KEYWORDS: *Cultural landscape, yumanos, Baja California.*

I. MÉTODO DE SITIOS CEREMONIALES

Nuestro trabajo se define como un itinerario que denominamos tras los hechos. Esto supone que se considere primordial lo que nos confiaron los propios agentes sociales, sean kiliwa, pai pai o cucapá, a quienes llamamos custodios culturales, por nombrar lo que a estos grupos les merece atención en cada uno de sus parajes, como base para la demarcación de los sitios ceremoniales.

En primer lugar, definimos que los custodios culturales son, básicamente, quienes fueran hablantes de la lengua, reconocidos y respetados miembros de la etnia, quienes conocieran la historia de su grupo, de los caminos y los ríos, y que tuvieran un amplio reconocimiento por parte de las autoridades y población étnicas. Bajo la supervisión y asesoría de Norma Carbajal, subdelegada de la CDI en Baja California, determinamos convocar a dos custodios por grupo étnico y sólo uno para el caso Jmao.

El trabajo de campo se realizó en cada grupo étnico y con cada custodio; les pedimos que nos llevaran a donde ellos consideraran un “sitio ceremonial etnolingüístico”. La entrevista consistió en que nombraran el sitio en su lengua, que explicaran la razón de por qué lo elegían, qué vicisitudes ocurrían u ocurren y qué otros lugares son importantes, pero que ya no sean utilizados. Los itinerarios fueron marcados por los custodios.

Los datos obtenidos en campo fueron ubicados en la bibliografía de distintos arqueólogos, geógrafos y etnógrafos que se refieren comúnmente a sitios donde los grupos yumanos realizaban fiestas o rituales (aunque su tema de interés no era precisamente éste). Elaboramos un mapa con seis capas relacionadas con los sitios ceremoniales a modo de palimpsesto, con el fin de ubicarlos y descubrir la vinculación de sus relaciones con los asentamientos pasados y presentes.

El marco de referencia que construimos abarca una extensa brecha de disciplinas y de años de estudios, ya que incluimos bibliografía actual e histórica desde la segunda década del siglo pasado hasta el presente, que se refería a la conceptualización de sitios ceremoniales, de organizaciones internacionales, y elaboraciones de arqueólogos y antropólogos. Con lo señalado, realizamos una revisión crítica de todos los conceptos de sitios ceremoniales y paisaje cultural, de tal manera que lo dicho por los custodios nos orientara en la construcción de una aportación teórica apegada a la vida de los grupos yumanos. Esta búsqueda nos llevó a debatir sobre lo que queremos de los sitios ceremoniales yumanos: nuestra propuesta heurística es la de colocar

como eje discursivo el concepto de paisaje cultural que incluye sitios ceremoniales, la temporalidad y el *task-landscape* en el territorio [Ingold 1993].¹ Dicha búsqueda nos orientó a pensar también en que los sitios para el caso de estos antiguos cazadores-recolectores, son marcas en el paisaje que se consideran un *continuum* entre naturaleza y cultura, por un lado; y, por el otro, un adentro corporal y un afuera que se corresponden. Por lo que decidimos ampliar la mirada utilizando ese concepto, ya que sólo denominarlos como sitios ceremoniales reduce la complejidad cultural, la historia oral, el lenguaje y el mundo vívido.

Es conveniente agradecer a todos los habitantes de las poblaciones que recorrimos, especialmente, a los custodios culturales: a los de cucapá, Inocencia y Miguel Sandéz; a los pai pai, Willy Castro y Aarón Castro; a los kiliwa, Leonor Farlow y José Ochurte (+) y, de Jamao, a Jesús Salgado. Aunque quienes escribimos somos los responsables de los errores que puedan hallarse en el trabajo, la mayor parte de los aciertos se deben a los actores sociales yumanos que ya señalamos y a otras personalidades que nos brindaron paciencia e ideas.

II. ANTECEDENTES SOBRE LA IDEA DE LOS PAISAJES CULTURALES

El término paisaje cultural es ampliamente conocido como la descripción de una porción de la tierra que ha sido transformada por la acción humana. En todo caso, el concepto está en construcción y evoca un rango de entendimiento contrastante entre distintas tradiciones científicas nacionales, en disciplinas académicas diferentes y formas de gobierno disímiles. No obstante, veremos los paisajes culturales como una forma de cultura material y construcción de un patrimonio de los pueblos indígenas.

La historia de la idea de paisaje cultural se centra básicamente en dos narrativas dominantes: la primera se inscribe en la materialidad y simbolismo; la segunda, en la distinción entre naturaleza y cultura. Buena parte de las tradiciones que tratan el concepto de paisaje cultural colocan a las personas y a la cultura en paisajes que han sido considerados como naturales —es decir, neutros— y, de algún modo, vacíos, sin vida humana.

La idea de paisaje cultural también es deudora del trabajo del geógrafo estadounidense Carl Sauer, que en 1925 escribió que los humanos se habían convertido en el factor *morfológico* más importante en la transformación material de los paisajes naturales [1965], lo que perduró a lo largo del siglo xx.

¹ Supra, p. 13.

Vale la pena recordar que el trabajo de Sauer revolucionó el determinismo del entorno al reconocer a los humanos y sus actividades como agentes influyentes del paisaje. Para este geógrafo, el paisaje cultural es resultado de la acción de un grupo cultural específico sobre un paisaje natural. De modo tal que la cultura es el agente; el área natural, el medio; y el paisaje cultural, el resultado. Como ha sido largamente argumentado, esta visión de paisaje descansa en la separación de lo natural y lo cultural.

Sin embargo, el giro cultural geográfico y la crítica al respecto derivó en un rango de estudios desde 1980 que, aunque eran diferentes en sus enfoques particulares, buscaron poner por delante una visión mucho más dinámica de la cultura. La cultura fue reconsiderada como un proceso más dinámico, múltiple, contingente y empoderada en nuestra práctica diaria. El paisaje, como argumentan diversos autores, debiera contar con un mayor énfasis humano que incluyera no sólo términos políticos, sino también económicos.

Cosgrove y Daniels [1988] fueron particularmente influyentes en dirigir la atención a la dimensión de paisaje simbólico más que a lo material, como está representado en la iconografía y el arte. El amplio giro cultural dentro de las humanidades y las ciencias sociales trajo consigo más atención para las dimensiones simbólicas y representativas del paisaje, particularmente en disciplinas como antropología y arqueología, donde el archivo material sigue siendo un área fértil de debate.

La gran diferencia en el trabajo reciente es que cambia el registro de materialidad, articulado en las nociones de tierra, naturaleza, o entorno, a la íntima fábrica de la corporalidad. El concepto de *livingness* —lugar habitado y sus geografías híbridas— que propone Whatmore [2007] tienen mucho en común con las discusiones sobre lugares habitados de Ingold [2000]. Ambos han sido influyentes en la intención de ir más allá de las dualidades material-simbólico y cultura-naturaleza.

En la geografía cultural de la última década ha existido un reconocimiento creciente hacia las plantas, animales y otras porciones no-humanas como agentes, las cuales son continuamente referidas como geografías más que humanas, como lo expone Descola [2005].

Es curioso observar que anteriormente, mientras los geógrafos culturales y otros humanistas estudiaban el factor de agente del mundo no-humano, los geógrafos físicos y los científicos naturales estaban constantemente descubriendo a la cultura como agente. Hay una tendencia emergente en algunos estudios ecológicos, particularmente en los históricos, en la utilización del concepto de *paisaje cultural* para reconocer la presencia humana en el paisaje y/o para discutir temas de conservación de biodiversidad en los entornos humanos. Es decir, cada vez hay más posibilidades para que se dé la

convergencia entre las ciencias humanas y sociales con las ciencias naturales. Si la conversación entre ambos campos alguna vez estuvo encaminada hacia direcciones opuestas, actualmente crece el reconocimiento de redes desordenadas de agentes que son múltiples, contingentes y no esenciales, lo que significa que la dicotomía naturaleza-cultura es tema superado.

En nuestra discusión lo que importa es tener un concepto de cultura que no dependa de la evidencia material, sino la que considera la tradición oral, las historias y el simbolismo como consustanciales del paisaje.

Aunque el enfoque de Olwig [1996] era histórico, estos temas continúan en los entendimientos nórdicos contemporáneos y los usos de paisaje, especialmente en relación con la administración del paisaje. Jones y Daugstad [1997] muestran que el paisaje cultural provee un escenario en donde grupos con intereses distintos luchan por influir en la formación de los entornos físicos, recurrentemente manifestados en los conflictos que surgen entre la producción de bienes económicos y de bienes medioambientales. Por ejemplo, la Agencia de Protección Medioambiental de Suecia reconoce que una definición de paisaje se refiere a las unidades territoriales reflejadas en los nombres de las provincias suecas. Usa un concepto de paisaje que incluye ambos fenómenos, los naturales y los culturales, y es definido como el resultado de una relación entre humanos, sociedad y naturaleza.

En contextos nórdicos, el concepto de paisaje cultural es frecuentemente intercambiable con el concepto simple de paisaje. El uso común de este último concepto incluye las dimensiones culturales. A diferencia de la cultura medioambiental americana, que sigue dominada por debates sobre preservación del medio ambiente y de la retención de espacios intocables, la percepción del paisaje alemán ha reconocido ampliamente el impacto humano como parte del orden natural. El énfasis particular se ubica en la evolución de los paisajes cultivados y pastoriles a través de milenios, como base de la cultura medioambiental alemana y su identidad nacional. Esta integración de dimensiones culturales del paisaje es también aceptada dentro de la Convención Europea de Paisaje,² que considera “el paisaje enfocado en la gente”.

Los paisajes culturales están en *interfase* naturaleza-cultura, la herencia tangible e intangible, la diversidad biológica y cultural —ello representa una cercana ola y red de relaciones, la esencia de la identidad y la cultura de la gente—. Los paisajes culturales son un foco de áreas protegidas en un amplio ecosistema contextual, el símbolo del creciente reconocimiento de los enlaces

² Véase: <<http://www.upv.es/contenidos/CAMUNISO/info/U0670786.pdf>>. Fecha de consulta, 6 de abril de 2017.

fundamentales entre las comunidades locales y su herencia, la humanidad y el medio ambiente natural.

Andrews [2006] argumenta que el marco de referencia del paisaje cultural debe contener los valores tradicionales de las personas nativas en lo que respecta a su visión espiritual del mundo “natural” y los valores asociados sobre la tierra, mientras sean comprensibles para los administradores de la tierra y su conservación, donde la visión de mundo está típicamente basada en la educación histórica y científica occidental.

El concepto de paisaje cultural se ha convertido en una parte clave en la agenda de las humanidades, de las reducciones antropocéntricas y eurocéntricas a la cultura, que es igual y opuesta a la reducción de las ciencias naturales en la explicación de la naturaleza.

Para nosotros la fuerza demostrada por el poder humano para transformar los procesos materiales de la tierra, incluyendo la composición de la atmósfera en sí misma, es razón suficiente para mantener el concepto de paisaje cultural vivo, un tiempo más. Provee una vía para hablar sobre nuestra responsabilidad en el daño ambiental y su restauración. Pero, sobre todo, al considerar a la cultura se añade un valor central a los saberes locales, ya que el paisaje es culturalmente construido y significado.

III. EL ESTADO ACTUAL DEL TERRITORIO YUMANO

Hay consistentes afirmaciones de que los cucapá, pai pai, kiliwa y kumiai son grupos étnicos claramente diferenciados; en este caso, diremos por qué los yumanos son una unidad y no grupos étnicos distintos.

La antropología social mexicana tiende a identificar a los grupos etnolingüísticos a través de la delimitación de comunidades, particularmente para la región del sur. De esta manera, hay un isomorfismo entre lengua, grupo y comunidad, a tal grado que se podría encontrar relación entre grupo familiar y variante dialectal al interior de un grupo etnolingüístico. En el caso yumano, la idea de comunidad no se concibe de igual forma como lo es para Mesoamérica. El parentesco, y con mayor precisión, el clan y la familia, han sido y son los delimitadores étnicos; es decir, el apellido identifica a qué grupo étnico se adscriben.

Los grupos yumanos se caracterizan por ser poblaciones nómadas. Los motivos de su migración pueden ser, en primer lugar, poblar la Baja California (en circuitos de largo aliento); en segundo, para la caza y recolección, el crecimiento fotosintético de plantas y búsqueda de presas para la caza; es decir, un asentamiento temporal que se maneja en circuitos anuales; y, por

último, el desplazamiento obligado por la escasez o desaparición de las fuentes superficiales de agua.

Por otro lado, dada la filiación parental que establece linajes patrilineales y, por tanto, una alianza matrimonial exógama con otros clanes del mismo grupo o con otros grupos lingüísticos, la prole pertenecía, siguiendo la prescripción de filiación/alianza, al grupo clánico o lingüístico del padre. Sin embargo, debido a la poca densidad poblacional, la escasez de mujeres y el establecimiento de matrimonios extra yumanos, se fue resquebrajando la prescripción de filiación hasta casi llegar a una de carácter matrilineal.

Esta modificación fuerte en términos de filiación, sucedió paulatinamente por la aparición de madres solteras, la poliginia y las alianzas con mestizos que llegaron a establecerse en el territorio yumano, o bien, por todos estos factores juntos que fueron segmentando la unilinealidad

Observamos que los yumanos tienen tipos de asentamiento disperso con formas de tenencia de la tierra diferentes, ya que no predomina el sentido de comunidad ni de poblado. No hay una organización social ante ejidal y sólo aparece un tipo de jefe tradicional con poco poder sobre los demás habitantes. La única diferencia entre los yumanos se da por grupo familiar, ya sea por la identificación de los ancestros comunes conocidos, es decir, sus muertos; ya por la lengua y con más exactitud por la variación dialectal de la misma. Asimismo, por los sitios donde se asentaron y donde quedaron los restos de sus muertos. Y, finalmente, por la memoria y/o historia oral de sus sitios ceremoniales, fundación de los asentamientos y de los mitos fundacionales. Tenemos así, que las diferencias son el resultado de los procesos migratorios por la búsqueda de sitios de caza y recolección, por la distancia en el establecimiento de alianzas matrimoniales y porque el nombramiento de paisaje desde dentro remite a historias diferentes.

Al respecto, concluimos que un yumano podría decir: yo varón o mujer yumana establezco mi pertenencia por el lugar donde fui educado, la lengua con la que se me socializó y el tipo de paisaje nombrado con el que crecí. Es decir, mi pertenencia se establece por mi asentamiento familiar, aunque dentro de este grupo de filiación migre al morir alguno de sus miembros, bajo el principio de abandonar la casa de un muerto. Puedo casarme con miembros de mi grupo lingüístico que no sean de mi grupo familiar, con otros miembros de otro grupo lingüístico, sea yumano o no y mi prole estará definida en cuanto a su pertenencia por variables que no son ya del parentesco, sino por razones económicas, fundamentalmente; por ejemplo, será necesario migrar de mi asentamiento de nacimiento porque no poseo derechos ejidales o comunales.

Este principio junto con la creencia de objetos antropomorfos-protectores, el establecimiento de mitos delimitadores del paisaje y las prácticas mortuorias, tanto del trato del cuerpo como los ritos funerarios, son características comunes en los yumanos con diferencias sutiles en la mayoría de los casos, por ello concluimos que las diferencias son de lengua y no de cultura y sociedad.

IV. EL PAISAJE CULTURAL DE LOS YUMANOS

En el concepto de *paisaje cultural*, con el cual trabajamos, la dicotomía entre cultura y naturaleza, esbozada desde la filosofía y las ciencias occidentales, parece no funcionar, mucho menos en el pensamiento yumano. Así como lo manifiesta Descola [2005], para las culturas *animistas*, existe un *continuum* entre los seres que habitan el mundo. De esta manera, en el paisaje yumano están inscritas las relaciones sociales que establecen los humanos, desde tiempos míticos con sus semejantes, dioses, animales y muertos. De hecho, estas relaciones sociales se encuentran a menudo inscritas en el paisaje y lo organizan a partir de una lógica de tipo totémica.

No es la descripción comparada de las morfologías de plantas y animales lo que se encuentra en el fundamento del sistema taxonómico yumano, sino las formas de *sociabilidad* que las especies establecen o la manera en que se organizan entre ellas y los espacios que ocupan. Como el caso de los clanes totémicos con nombres de animales de los cucapá, o la *Guerra de Venganza* entre los dioses kiliwas en las que *Meltipa* convoca a los clanes de animales/personas como sus guerreros para pelear contra el clan de su mujer [Meigs 1939; Mixco 1989; Ochoa Zazueta 1978].

Para entender esta continuidad en el paisaje cultural yumano y la importancia de ciertos lugares insertos en él, debemos esbozar las tradiciones culturales de estos pueblos. La literatura histórica y etnográfica de esta región del mundo nos muestra que los yumanos eran cazadores y recolectores que observaban un circuito migratorio regido por las estaciones de frío y calor, las cuales determinaban la aparición de productos vegetales y animales en amplias zonas geográficas. Durante este proceso migratorio, los yumanos “pensaron” y “nombraron” los lugares, delimitando así su territorio a través de una toponimia que incluso perdura hasta el día de hoy. Es gracias a esta temporalidad y las tareas humanas inscritas en el paisaje, como elementos que construyen culturalmente una geografía [Ingold 1993]. Es en este sentido que hemos enmarcado las tradiciones yumanas, que se expresan sobre todo en narraciones míticas, en rituales y en un sistema de organización social

singular. Finalmente, todo ello conforma una topografía sagrada que muchas veces excede lo que usualmente se considera un sitio ceremonial.

De acuerdo con esto, cada grupo humano diseña su comunidad de *existentes*, por lo que es perfectamente posible que el territorio no sea para los yumanos un “espacio neutro”, sino uno signado por el mito y, más generalmente, por la producción de personas humanas, espíritus y divinidades [véase Latour 2007; Viveiros de Castro 2010].

Siguiendo las ideas de Surrallés [2004], los límites de este mapa centrado en el sujeto pueden ser fácilmente determinados por el conocimiento que uno posee de los nombres de los cursos de agua y el conocimiento de la adscripción a cierta familia de cada etnia. El saber común en cuanto a los lugares y sus nombres, en lengua indígena, funciona como un mapa de pertenencia. El punto medular del espacio territorial entre los yumanos era la localización de las fuentes de agua, mismas que determinaban la residencia, por lo que a partir de éstas se establecían los derechos de las familias a ciertos territorios. Y la geografía, en general, más que estar marcada por círculos concéntricos a partir de los aguajes, lo estaba sobre todo a partir de la movilidad por la que se entrelazaban los sitios de recolección, caza y pesca, lo cual terminaba por conformar un territorio. El movimiento es la esencia misma de la percepción, por lo que es mejor hablar de persistencia bajo cambio, veredas y caminos, es decir, el *task-landscape* [Ingold 1993], que más que domesticar el paisaje, tienen sentido como lugares de memoria y señales para los movimientos presentes en el antiguo circuito migratorio anual.

Desde esta perspectiva de la temporalidad y el *task-landscape*, los sitios mitológicos, los asentamientos históricos, los territorios de clanes o familias y los sitios de caza y recolección son los elementos que dibujan el movimiento y la dinámica de este territorio en el paisaje cultural yumano.

Ahora hacemos sobre todo dos distinciones de lugares, aquellos nombrados desde la mitología, toponimia que representa el cuerpo o la gesta de los dioses, pero también los nombres de los clanes y por lo tanto su adscripción a un manantial; y aquellos lugares que han sido vividos y simbolizados a través de la vida ritual, ya sea del universo funerario —como los asentamientos antiguos— o festivo —los lugares de Kuri Kuri, sinónimo de fiesta, debido a ser zonas de recolección del piñón y bellota—, así como también los ritos de iniciación o ritos asociados a la guerra.

LA TOPONIMIA MÍTICA

La toponimia yumana, heredada en muchos casos desde el tiempo de los mitos, ofrece a estos grupos trashumantes señales en el camino, marcas que

disparan la memoria y que, gracias a la relación entre la percepción y la acción, permiten interactuar a los sujetos en este paisaje.

Del mismo modo, los traslados hacia zonas de recolección, o entre un aguaje y otro, entre una ranchería y otra, establecía un tiempo de recorrido que imprimía una noción de tiempo en el paisaje, el tiempo cotidiano. Estos recorridos y sus geografías, eran de los dioses mismos, pues ellos caminaron estas tierras durante los tiempos primigenios.

El camino de los dioses se revive al caminar a través de la toponimia que dispara el mecanismo mnemónico y conduce, de alguna manera, a la reflexión de lo percibido. En este universo, donde pueden confluír diferentes planos de lo real —el mito y el ahora—, ciertos personajes como el coyote y el águila siguen presentes en estos desiertos y cumbres, pero implicados en una construcción simbólica que excede su biología.

Además, la interacción que se establece con estos animales y las relaciones sociales entre las familias yumanas, siguen obedeciendo a la separación de espacios dictada por los propios mitos, siguen marcando el proceso de vida de los yumanos en su territorio, por lo que las relaciones sociales de los mitos son igualmente relaciones espaciales.

Si pensamos que por medio del mito se distribuyó y asignó el paisaje, también lo hizo el proceso de vida —es decir, la alianza y la muerte—, pues igualmente se ha escrito la historia en el paisaje. Lo que menciona Santos [2004: 189-190] como una *escritura topográfica*, que convierte al territorio en un *paisaje memoria*. Es decir, que los mitos, las vivencias y recuerdos de personas, clanes o familias, además de los ritos se convierten en una *escritura topográfica*.

En el caso de los mitos yumanos, el paisaje se transforma en un escenario en el que la temporalidad es soporte de acciones secuenciales, pues los eventos mismos del mito son finalmente una narrativa que podemos leer en el paisaje.

Así pues, los héroes culturales, como Meltipa o Komat, están transformados en los accidentes geográficos del territorio, son propiamente el “paisaje”. Los siguientes relatos ejemplifican la relación mito/territorio para los yumanos. En el primero, encontramos la narración cucapá del “muchacho travieso”, que explica cómo se crearon las dos principales fuentes de recursos: el Río Colorado y el Mar de Cortés.

LOS CLANES Y LOS LUGARES

Las relaciones sociales entre los grupos yumanos estaban expresadas en la conexión entre los lugares de uno u otro. Cada clan yumano estaba asociado

a un aguaje y esta pertenencia generaba derechos de caza y recolección en el territorio, debido a que las visitas tanto a lugares de residencia más estable, así como a campamentos —los yumanos compartían zonas de recolección—, hacía notable el intercambio matrimonial o las alianzas políticas. También los ciclos funerarios marcaban la movilidad social, pues eran los eventos de confluencia de personas, como una excepción, confirmando la teoría de fisión/fusión demográfica que caracteriza a los grupos cazadores-recolectores establecida por temporadas, ya sea por escasez de recursos, ya por abundancia.

LOS LUGARES DE LOS ANTEPASADOS

Cada persona perteneciente a los clanes yumanos y al momento de su muerte, trascendía como presencia fugaz de una trayectoria biográfica, sin embargo, en su construcción simbólica, el paisaje cultural yumano está sembrado de asentamientos antiguos que los descendientes de parientes de filiación directa reconocen y ubican. El abandono de estos lugares, en algunos casos, se debía a la extinción del agua que obligaba a buscar nuevos refugios, pero también estaba ligado a las prescripciones rituales funerarias. Esto obedecía a la traza dejada por los vivos en los objetos, las casas y, de manera más general, en el territorio. Aunque los ritos funerarios intentan desaparecer o borrar el *cuervo presencia*, los muertos están siempre presentes de alguna manera.

Lo que inferimos de los relatos mitológicos, respecto a los ritos mortuorios, es que la muerte de los dioses creadores funda las condiciones sociológicas para una escatología de los grupos yumanos. Pero no sólo eso, también podemos pensar que los actos de los dioses, en tiempos primigenios en el contexto de la creación humana, funcionan incluso como un manual de procedimiento en el que, a través de la acción ritual prescrita, era posible la transformación ontológica de vivos a muertos. Pese a todo, la presencia está latente, quizás en otra calidad, pero sin duda presente sobre el mismo territorio yumano. Es decir, que los muertos residen como presencias mnemónicas sobre ciertas porciones de la geografía, presencias cargadas de recuerdos que son nocivas para los vivos. En estas circunstancias cabe afirmar que los asentamientos antiguos existen en una materialidad paralela, pero absolutamente presente, transformando un espacio natural en un espacio para siempre nombrado, habitado y simbolizado.

LAS ZONAS DE RECOLECCIÓN E INTERCAMBIO PANYUMANO

Es pertinente considerar que ha llegado el momento de proponer una unidad sistémica que reúna en un solo esquema la diversidad cultural de los yumanos. Aunque hablan distintas lenguas, son sin duda un grupo cultural que persiste como tal, no sólo debido a ciertos rasgos culturales, sino también al intercambio matrimonial que ha creado límites difusos entre un subgrupo y otro, además de que, en muchos de los casos, las personas que denominamos desde la antropología, yumanas, son políglotas, lo mismo hablan kiliwa y pai pai, que kumiai y cucapá u otras combinaciones. Sin embargo, al interior, cada persona sabe a qué grupo pertenece y por qué vía, además de que sigue existiendo una diversidad cultural manifiesta y arraigada, sobre todo con respecto a ciertos territorios. Es así que la adscripción de ciertas familias, que se reconocen de un determinado clan y pertenecen a alguno de los linajes que ascienden en línea directa a alguno de los ancestros míticos, son también por vía de la herencia, poseedores de ciertos derechos de caza, recolección y por lo tanto, de zonas de campamento en ciertas porciones del territorio del norte de Baja California. Es verdad que, al establecer intercambio matrimonial entre clanes y linajes, el movimiento de personas, provee relaciones distintas con la geografía, en consecuencia, los usos sociales y simbólicos también adquieren cierta especificidad, pues no es lo mismo regresar al manantial donde creciste en tu unidad doméstica, que en aquella de la familia de tu marido. Es así que el supuesto grupo panyumano, funciona en ciertos aspectos colectivos; y, en otros, va individualizándose de clan a individuo, por lo tanto la relación con el paisaje cultural también esta imbuida de dicha complejidad.

Por otro lado, se sabe que históricamente estos grupos cazadores-recolectores han transformado poco el paisaje. En este sentido, los lugares de recolección del piñón y la bellota funcionaron en la antigüedad como centros de reunión de la población yumana. Se trataba de un tiempo propicio para la fiesta, la música y el canto; para las alianzas matrimoniales y el intercambio, un tiempo de *kuri kuri*. Así que, tanto en las faldas de la Sierra de San Pedro Mártir, como en las cumbres de la Sierra de Juárez, los pai pai, kumiai, kiliwa y cucapá, a quienes ahora proponemos llamar *panyumano*, se reunían en un territorio compartido y reafirmaban esta noción.

V. EL PAISAJE CULTURAL KILIWA

1. INFORMACIÓN BÁSICA DE LOS KILIWAS

Los núcleos principales *kiliwa*, en el estado de Baja California, se ubican en el municipio de Ensenada en la Delegación del Álamo, Valle de la Trinidad, al norte de la Sierra de San Pedro Mártir y al sur de la Sierra de Juárez, en las estribaciones de una sierrita denominada localmente Sierra de los Tecolotes. De todas las familias dispersas, las más representativas son las que habitaban en las rancherías del área de Arroyo de León, llamado por los nativos *chuwuilo nitmí tai*, que en lengua *kiliwa* significa “arroyo de gato grande” [Ochoa Zazueta 1992: 171].

2. SITIOS MITOLÓGICOS KILIWAS

En el registro que hacen diversos autores, como Meigs [1939], Mixco [1983] y Ochoa Zazueta [1978], en voz de los descendientes de los clanes *kiliwas*, hoy identificados con las familias Ochurte y Espinoza, se delimita el territorio *kiliwa* nombrando ciertos aspectos del paisaje desde la gesta que seres mitológicos marcan a su paso, por ejemplo: “El anciano salió de su casa en *Mu'wey*, luego se dirigió al cerro del chamisal (*cuap wey*), para pasar a *waiyukichú*, el lugar donde se edificó la Mansión de Santa Catarina. De ese sitio se dirigió al sur, rumbo a *Ja'sig*, al Valle de la Trinidad” [Ochoa Zazueta 1978: 47].

A) EL CUERPO DE *METÁILKWA'IPAIV* O *MELTIPA*

En los mitos de creación se delimita el territorio yumano. Así, a menudo, el cuerpo de los dioses se transforma en partes del paisaje [Ingold 1993], como es el caso de *Meltipa* que al morir en la *Guerra de Venganza* [Meigs 1939; Mixco 1983; Ochoa Zazueta 1978], su cuerpo queda tirado y se convierte en montañas y arroyos. A finales de la década de los años 20 del siglo pasado, el geógrafo Peveril Meigs registró el mito fundacional del territorio *kiliwa* [Meigs 1939: 72].

Hoy en día, el mismo relato es narrado por los *kiliwas* de Arroyo León:

Ese es su cuerpo, eso es lo que dicen por allá, de acá para Agua Caliente dicen, yo supe todo y entonces por acá esto todo es un cuerpo y allá en Agua Caliente es su cabeza, por eso es que está en Agua Caliente el ejido El Pocito, Agua Caliente queda allá, sí, para allá abajo queda. Entonces la cabeza es en Agua Caliente y

acá es el cuerpo de *Meltipa*, de los brazos no dicen, ni tampoco por allá tienen [José Ochurte, trabajo de campo, noviembre 2013].

La toponimia kiliwa da cuenta de la asociación estrecha entre el topónimo y la descripción del paisaje, y el mito fundante.

CERRO DE LOS PÁJAROS

En los mitos de creación, registrados por diversos autores, los dioses instauran, entre otras cosas, los ritos funerarios [Meigs 1939; Mixco 1983; Ochoa Zazueta 1978]. Al morir *Meltipá* son los pájaros quienes llevan a cabo el *ñiwey*, el primer funeral kiliwa en la montaña que hoy en día se conoce como el Cerro de los Pájaros. En ocasiones al cerro se le llama *Káykesíái*, pero también se le conoce como *Tuwaloñiwey*, que se traduce como “donde lloran los pájaros”, en referencia a este primer ritual fúnebre. Por su parte, los kiliwas de Arroyo León hoy día recuerdan también este relato, José Ochurte cuenta: “Éste que está aquí en medio se llama Cerro el Pájaro *tuwaloñiwey*” [José Ochurte, trabajo de campo, noviembre, 2013].

3. SITIOS CEREMONIALES

EL HECHICERO

Se dice que existen varios sitios ceremoniales, los cuales fungen como entradas y salidas del territorio kiliwa, donde se llevan a cabo ritos de protección y petición, sin embargo, no hay registro en la literatura etnográfica:

Sí, se le piden igual que este, como por ejemplo otra gente si entra, entonces se tiene que pedir permiso, entonces para acá debe de pedir permiso salida y entrada, tiene que pedir eso y aquel también, igual ese, es costumbre del kiliwa todo eso, para entrar como otra persona sí tiene que pedir permiso [José Ochurte, trabajo de campo, noviembre 2013].

EL PIÑONAL, ZONAS DE RECOLECCIÓN Y *KURI KURI*

En las zonas altas donde hay piñón y bellota se realizaban las fiestas de encuentro de los clanes y se hacían los *kuri kuri*. En esta época de abundancia y fertilidad se celebraban intercambios matrimoniales y alianzas políticas entre los clanes. De hecho, el calendario kiliwa incluso dividía el año de acuerdo con el aprovechamiento de las plantas del entorno. El geógrafo estadounidense Peveril Meigs consigna que una temporada del año se

llamaba “*Copá(u) jalá’(u)pa*. When the piñons are ripe”, la cual comprendía los meses de agosto y septiembre.

Por su parte, los testimonios actuales reconocen la importancia de estos lugares de recolección, aunque no siempre hayan acudido ellos mismos.

Esto es parte del piñonal por aquí había un metate muy bonito, en el campo la Pola (Hipólita Espinoza). En estos piñones estuvieron los indios más antiguos, yo no subía aquí, allá arriba sí, está muy trabajoso tiene muchos palos allá arriba para subir. A ellos no les importaba la riqueza antes, su riqueza era esto, su piñón, miel, libres, no les gustaba que los mandara la gente. La gente venía de rancho del Oro, Arroyo de León, de Agua Caliente, vienen aquí de todas partes, donde hay todo, allá también, allá el conejo también, cuesta de chivo, ahí piscaban los paisanos de ahí todo para acá, aquí primero de allá para allá o de allá para acá, también. A veces cuando estaban contentos... agarraban novia de todo, bailaban y cantaban, puro mismo pariente que hicieron baile, ahí no hay otra gente, puro kiliwa y pai pai [Francisco Haro, trabajo de campo, noviembre 2013].

ZONA DE RECOLECCIÓN DE AGAVE BLANCO

En ciertas épocas del año los kiliwa se dedicaban a recolectar agave blanco para distribuir la dieta de cazadores-recolectores. Hoy en día esos sitios son recordados como lugares de los antepasados, donde ocasionalmente pasaban largas temporadas cosechando y tatemando. La temporada comprendía aproximadamente los meses de febrero, marzo y abril y se le conocía como “*Machupám jalá’(u)pa*. When mescal quiote is made. Amál cuchipái, to make quiote” [Meigs 1939: 14].

En la actualidad, los kiliwas recuerdan que:

No, nada más aquí, por aquel lado eran puros trabajos donde vivían para la miel, juntar bellotas, semillas, todo eso, pa’ los venados hasta tomar mezcal, aquí hay lugares, está todavía la cazuela era todavía se mira abajito donde tatemaban mezcal los indios, todavía eso si se mira, qué curioso, así con piedras, ese se puede ir uno, está a la orilla luego, luego, no tenemos que subir cerro ni nada [Leonor Farlow, trabajo de campo, noviembre 2013].

4. ASENTAMIENTOS ANTIGUOS

En los mitos kiliwas se describe la organización social basada en un totemismo y la adjudicación de los clanes a ciertos territorios llamados *maselkwa*.

Los clanes kiliwa descendían directamente del creador *Meltí ?ipá jalá* (u) y de su hijo *Ma'ay kuyak*, la deidad guerrera [Ochoa Zazueta 1978]. El antropólogo Ochoa Zazueta caracteriza la estructura parental a partir de: “1.- niveles de organización, 2.- líneas de descendencia, 3.- ubicación territorial, 4.- identificación totémica, 5.- relación clánica, 6.- asociación con los rumbos del universo, 7.- color personificador, 8.- relación con la raíz clasificatoria y 9.- definición del antecesor común” [Ochoa Zazueta, 1978].

De los múltiples clanes que registra Meigs en 1939 quedan actualmente sólo dos familias, mezcladas entre ellas, pero en las que prevalece todavía el reconocimiento de su linaje patrilineal. Estas dos familias están efectivamente asociadas a ciertos parajes y ciertos territorios; sin embargo, ninguna de las dos son originarias de Arroyo de León, pero sí del territorio kiliwa reconocido desde los tiempos míticos. Pues lo que ha definido en general a la cultura kiliwa es el movimiento dentro de estos límites territoriales.

Los asentamientos en los que han vivido los antepasados de estas dos familias —antiguamente clanes— están localizados en una amplia geografía. El abandono de los asentamientos en el territorio kiliwa obedecía a la desaparición del agua o a las prescripciones rituales del ciclo funerario. Esto último sucedía debido a que los parientes muertos eran considerados peligrosos para los vivos, pues enfermaban a sus seres queridos para llevarlos consigo, debido a la idea de que las acciones de las personas dejaban una huella en los materiales con los que tenían contacto. Así entonces, el territorio kiliwa cuenta con varios asentamientos históricos que son, propiamente, sitios de los muertos. También los panteones, que, aunque rompan con la tradición ritual de los yumanos con respecto al ciclo mortuorio, en la actualidad son considerados sagrados. Estos son La Parra, El Jonuco, El Picacho, entre otros.

VI. PAISAJE CULTURAL PAI PAI

1. INFORMACIÓN BÁSICA DE PAI PAI

Los pai pai comprenden un extenso territorio, desde rancherías y comunidades del desierto de la Laguna Salada, hasta la región de San Isidoro; la comunidad de Santa Catarina concentra la mayor parte de la población pai pai. La importancia de los aguajes, arroyos, y demás fuentes de agua en la conformación del territorio pai pai fue fundamental para los recorridos y los asentamientos temporales. Sin embargo, con las misiones y, posteriormente, con el reparto agrario y la creación de poblado, se trastocó profundamente su forma de vida. Esto sucedió a tal grado que la antigua toponimia

paulatinamente se ha olvidado hasta el día de hoy, junto a la pérdida de movilidad.

2. SITIOS MITOLÓGICOS

JACTUJOL

El mito que tiene lugar en *Jactujol* funda la comunidad de Santa Catarina, el principal asentamiento actual de los pai pai. Un animal mitológico llamado *Jalkutat* era una suerte de monstruo fantástico que fungía como guardián del agua y, en cada ocasión que alguna persona de los clanes necesitaba tomar líquido, se exponía a ser engullido por el monstruo. Es hasta el momento en que un guerrero valiente pelea con el monstruo y logra vencerlo, que se posibilita el acceso al aguaje lo cual permite la fundación de Santa Catarina. El topónimo se registra en varias transcripciones: *Ha'ketepohol*, *Ha'ketepuhol*, *Jacatobojol*, *Jacatobol*, *Jak'tbjol*, *Jactucjol*, cuya traducción es “agua que cae con ruido” o Santa Catarina [Bendímez Patterson 1989: 19-20; Hohenthal 2001: 9; Ochoa Zazueta 1978: 26]. En la actualidad, los pai pai ubican el lugar: “En la viñata vieja, ahí en Santa Catarina, no vivía gente porque tenían miedo a un animal que nombran *Jalkutat* porque se comía o se los podía comer” [Teresa Castro, trabajo de campo, noviembre 2013].

3. SITIOS CEREMONIALES

LOS TRES CERROS DE SANTA CATARINA

En el paisaje que circunda los terrenos de Santa Catarina, tres guardianes protegen a la comunidad. Se trata de tres cerros que se consideran protectores del Santa Catarina. El Cerro *Wuikual* es mencionado sucintamente en las listas de Don Laylander. *Wicualj* cerros al norte de Santa Catarina [Bendímez Patterson 1989: 23].

LA CIMA

De acuerdo con varios testimonios, en La Cima se encuentra una cueva donde viven los *palo cuñado*, el *pañochuch*, que son figuras antropomorfas de madera o barro, que han sido registradas por algunos autores, entre ellos Garduño [1994] y que son el mismo artefacto ritual que el *ñipumjo* de los kiliwas.

Ese *pañochuch* pero esos lo usan los que son que saben muchas cosas que son espíritus, así pues, muy trabajan... dicen que allá por la cumbre del desierto

dicen que está un *pañochuch*, un primo mío, pero ya se murió que venía a caballo para ya en el desierto Agua Caliente pues que por ahí venía y chifló uno y estaba parado ahí oyendo no y se vino otra vez cuando camina otra vez chifla y ya volteó y ya miró la cueva, así que miró unos palos que estaban parados ahí como cruz [Teresa Castro, trabajo de campo, noviembre 2013].

4. ASENTAMIENTOS ANTIGUOS

SAN MIGUEL

El antiguo asentamiento pai pai donde vivían antes de migrar a Santa Catarina, se llama San Miguel, pero se secó el aguaje y todos migraron a donde se encuentra hoy en día la iglesia católica, la escuela y el caserío actual: “Baile de ese lo que tocas puro bule ahí en San Miguel cantan los cantantes viejos, mi papá, Pedro Castro, Eugenio Albañez, Irineo Ceseña, y Loreto Cañedo y Juan Arballo, nomás me acuerdo de ellos, cantaban cuando hace baile” [Teresa Castro, trabajo de campo, 2013].

RANCHO LA PALMITA JACKUACH

Este lugar era el punto de llegada después de cruzar el desierto, pues es el último aguaje hasta Pozo Coyote del lado cucapá. Éste también fue un asentamiento importante y lugar de *kuri kuri* e intercambio: “El último aguaje es *jackuach*, quiere decir última agua, la última agua para agarrar al desierto, de ahí tomaban agua y andando dos días nos tardamos en llegar a caballo” [Willi Castro, trabajo de campo, noviembre 2013].

AGUA CALIENTE

Como un oasis en el desierto este lugar fue un asentamiento muy importante de los pai pai, pues en invierno se movilizaban a esta parte baja, menos fría que la cumbre en Santa Catarina, pero no sólo eso, sino que contaba con aguas termales curativas, que promovían visitas ocasionales de otros grupos en busca de la curación de enfermedades de la piel. En la lista de Don Laylander se encuentra: *Ja carrui* - Agua Caliente [Bendímez Patterson 1989]. O *Jakwedelúí*, Agua Caliente [Meigs 1939].

Y nos venimos así enfermos y nos comenzamos a bañar ahí y luego nos aliviábamos, nos pelamos, muy dolorosa y si nos aliviábamos así nos curábamos nosotros. Pues ahí en el Ranchito donde vivían mis tías en 1928, hacían fiestas, bailaban el *kuri kuri*, bajaban aquí de Catarina, bajaban los kiliwas, cuando se hizo la viñata

y había mucha gente, se hizo la fiesta ahí en el ranchito donde vivía mi mamá, en Agua Caliente, ahí hacían los *kuri kuri*, bajaba mucha indiada, duró muchos años de 1917 al 1935 [Jesús Salgado, trabajo de campo, 2013].

JAMAO

La región de Jamao fue un lugar habitado por los pai pai desde tiempos muy antiguos, pues cuenta con varios sitios de pintura rupestre.

VII. PAISAJE CULTURAL CUCAPÁ

1. DATOS GENERALES CUCAPÁ

Los cucapá se dividen geográficamente entre Estados Unidos y México. Su lugar de origen, compartido con los grupos que están del otro lado de la frontera, se encuentra en un lugar cercano a Tucson, Arizona. Este origen binacional también marca la muerte del creador Sipa, el cual instaurara las tradiciones funerarias centrales en la nación cucapá. Sin embargo, son sus gestas y las de su hermano caníbal las que definen la geografía de las tierras del Golfo de Baja California y Sonora.

2. SITIOS MITOLÓGICOS

SE CONSIDERA QUE EL CERRO DE LOS MOHAVE ES EL SITIO DONDE TODO EMPEZÓ:

De ahí se hizo otra casa grande, ya de ahí, creo que de ahí empezó a soltar la gente, a los grupos de cada tribu, yo creo ¿verdad? Porque como después de la creación pues se dio a cada grupo su clan y la gente esperó para que tenga su clan, o de otra manera se puede llamar... lo que tienen su clan... de cada familia, de cada grupo. Ya teniendo eso pues acá lo dejaron salir a buscar lugar, yo creo para quedarse... Los más grandes se iban más lejos y los más chiquillos se venían quedando allá donde los mohave ...

Los niños más grandes se vinieron para acá, todos venían a la orilla del Río Colorado, que es su fuente de vida ¿verdad? De ahí vivían, tenían su pesca. Se vinieron todos para acá y los cucapá acá estamos, y los demás, los pai pai o kiliwa están más para allá [Nicolás Tamboh, trabajo de campo, noviembre 2013].

El lugar de la muerte de Sipa, el héroe creador, es otro sitio de importancia:

Sipa es el hermano mayor, que eran gemelos, el otra ya desapareció, fue el que quedó allí y ya, dijo, yo creo que pensó que, ya es tiempo de [...] porque ya lo

enseñó todo y ya tiene que ir a buscar un lugar, porque les enseñó todo, dónde o qué comer las comidas, les enseñó, muchos comían de varias cosas, frijoles, de ese tiempo ¿no? Ahora comemos todavía frijolitos blancos, chiquillos así, acá en este lado lo conocen como *tépari*, acá en el sur.

No sabemos el lugar, pero ahí lo cremaron el cuerpo del *Sipa*; hay unos cerros que... atrás de Yuma ahí están los cerros, y ahí lo quemaron el cuerpo de *Sipa*, y ahí estaba el coyote cuando pasó todo eso, estamos pues no sabía que ese cuento ahí iba, pero que... pero están cerca.

Hay un cerro que está por ahí y se mira, se llama el cerro de La Pinta, se llama en cucapá, se dice *wuicnur*, *wic* es de cerro y *nur* de pinta, está aquí donde da algodones, al otro lado, eso está al lado de los gringos, los terrenos son de los Yumas...

Sí porque ahí está arriba, árboles y de ahí, ahí ya estando ahí pues ahí se murió *Sipa*, se murió y ahí mismo lo estaban velando y de ahí, estando ahí de Yuma, así más para acá, hacia donde están los cerros es donde llevaron a cremar el cuerpo.

El cerro que está ahí en Yuma donde se murió, se llama el cerro del Álamo, *wuija* se llama en cucapá y como que ese la gente ya casi no ha hecho nada ahí, lo dejan para el gringo nada más, lo tienen ahí, la gente no reclama, en vez de reclamarlo como un lugar histórico, no lo han, nunca lo han hecho, porque ahí fue que se murió nuestro dios, el creador *Sipa* ahí se murió [Nicolás Tamboh, trabajo de campo, noviembre 2013].

EL CUERPO DE LOS DIOS EN LA GEOGRAFÍA CUCAPÁ

Hay un mito de los hermanos caníbales, uno de ellos águila, en el que entablan una batalla con una ballena. Esta pelea creó la geografía donde habitan los cucapá, tanto la casa del héroe, sus acciones y el cuerpo del lagarto quedaron transmutadas para dar forma a las montañas que se conocen en el territorio. El Cerro del Águila, Cerro Prieto, San Felipe y Cerro Pinto conforman este paisaje que narra esta historia suspendida a través del tiempo, así como la creación del Río Colorado y el Mar de Cortés, a partir de los testículos de *Jalkutat*.

Hay muchos cuentos como este cuento del *jalktat* como es el cuento de los cucapá y hay otros que es de la serpiente que le llaman *jalkutat*, *jalktat* de nosotros aquí el creador del mar y el Río Colorado, es el animal, era un monstruo que estaba echado ahí en la parte de San Felipe, ese fue el que cumplió lo que fue el Río Colorado para los cucapás [Antonia Torres, trabajo de campo, noviembre 2013].

EL CENTINELA

Este cerro se reconoce como un asentamiento antiguo de los quechán —los quechán, del tronco lingüístico yuma, han desaparecido de tierras mexicanas, sin embargo, son un grupo presente y poderoso en el estado de Arizona—, donde se llevaron a cabo reuniones y guerras para apoderarse del territorio. Fue un lugar de celebración y guerra que los cucapá reconocen como sagrado.

POZO COYOTE

El coyote es muy importante en la mitología de los yumanos y en este caso se reconoce que fue este animal el que descubrió el agua. Además de que dicho lugar es el último aguaje en el camino con rumbo a la Sierra de Juárez, uniendo dos puntos de agua para poder cruzar el desierto, según lo narra Miguel Sandez:

Andaba un coyote por aquí muriéndose de sed y escarbó y sacó agua y aquí estuvo un campo pesquero precisamente en el Pozo del Coyote cuando teníamos ahí la laguna llena de agua, aquí empezó el primer campo pesquero... Este es el famoso Pozo del coyote. Aquí enfrente está el cerro el Capirote y ahí más para adelante donde están los pinales, en la Sierra de Juárez, es donde los cucapás iban a esta área, por aquí pasaban para ir a los piñones y ya después los propios cucapás lo tenían como si fuera su como un descanso, llegaban por agua y ese tipo de cosas.

3. SITIOS CEREMONIALES

RITOS DE INICIACIÓN

El paso ritual a la edad adulta entre los cucapá parece haber tenido suma importancia, es por ello que hoy en día perduran los lugares y el significado de la iniciación tanto femenina como masculina.

A) EL LUGAR DE INICIACIÓN FEMENINA

Awiscuayawa, “para enseñarle a las muchachas” [Inocencia González, trabajo de campo, noviembre 2013]. *Wikup awi suwa*, la “cuevita donde alzaban las cosas” quiere decir: para alzar el lodo, y la mano —de mortero— [Antonia Torres, trabajo de campo, noviembre 2013].

Aquí es donde las traían cuando ya se iban a casar, subían aquí para que vinieran a aprender a moler, y ya que aprendían todo eso ya se podían casar. Y aquí también el barro, lo guardaban en esta parte, son unas cuevitas y había más.

Dicen que subían a tres mujeres, y las ponían a moler; y las que molían bien ya esas son las que se podían casar. Y aquí abajo se encuentra el lugar donde guardaban toda clase de... porque ellos utilizaban lo que eran las semillas silvestres, y lo que era también el barro. Las semillas, el barro, todo eso era lo que ellos subían aquí; la pintura también para pintarse también la molían aquí, lo guardaban aquí en esta parte [Antonia Torres, trabajo de campo, noviembre 2013].

B) LA VENTANA, SITIO DE INICIACIÓN MASCULINA

Se reconoce este sitio como lugar de iniciación masculina, donde los jóvenes tenían que mostrar su destreza como flechadores, ya sea para la guerra o la cacería, pero también es un lugar desde el cual los difuntos emprenden su camino a la tierra de los muertos:

Aquí se llama el Centro de Moneda, inicio de los hombres, bueno pues en este lugar nos encontramos...bueno, así le llaman, es un centro ceremonial donde, bueno no nada más se iniciaron aquí los hombres, aquí hacían muchas clases de ceremonias que nosotros no sabemos qué otras cosas, verdad, porque aquí don Juan García Aldama, el señor, el anciano más viejito de la comunidad que murió en 1991, pues el sí que contaba todo esto que se hacía en este lugar...de que cuando iban a iniciar a los hombres ya que llegaban a una edad, como guerreros, ellos los subían aquí en este lugar y aquí les hacían una ceremonia...entonces dicen este que llegaron a perforarles la nariz, llegaron este en las orejas les hacían perforaciones y luego los pintaban, los pintaban de tres colores el cuerpo para bajarlos para la parte baja allá para que ellos pudieran lanzar... porque aquí en esta parte hacia abajo se forma lo que es una ventana... pero subían grupitos y luego los bajaban hacia allá a la parte baja y ya ellos tenían que lanzar su flecha con su arco a cruzarlo; esa flecha tenía que pasar hacia el otro lado, el extremo de lo que era la cueva.

Sí, también cuentan ese... esa historia de este lugar de que cuando la gente muere pues nosotros tenemos dos lugares; los cucapás tenemos a dos lugares donde irnos: está el lugar del meganito donde allá nos sepulta, la gente le hacen la ceremonia cuando muere la gente y los incinera, entonces ellos pasan por este lugar porque van a otro lugar, otra vida, según nosotros los que somos sepultados de los cucapás allá vivimos pobres, somos pobres allá en aquel lugar, los que pasan por acá son la gente rica, la gente que tiene mucho allá en la otra vida y dicen que cuando se acerca el día de muertos ellos vuelven a regresar a visitar

a sus parientes, de sus almas por este lugar [Antonia Torres, trabajo de campo, noviembre 2013].

LOS POCITOS 2

A este sitio se le reconoce como asentamiento antiguo, pues está constituido por un mortero de una sola e inmensa roca, así que también en este lugar había una cueva donde enterraron a un jefe enemigo de los quechán. Lo describe Kelly de la siguiente manera:

Nyiwa cumawaš (“cabellera ablandar”). Al norte de El Mayor, al pie de la Sierra Cucapá. Después de que el cuero cabelludo era removido, los guerreros exitosos, seguían a cierta distancia a aquel que quitaba los cueros cabelludos, se dirigían directamente a un lugar llamado *Nyiwa cumawaš* (cabelleras blandas). Los siguientes cuatro días, asesinos y el removedor de cabellera, sin estar a la vista unos de otro, se dedicaban a ritos de purificación [Kelly 1977: 134].

Nicolás Tamboh, lo narra así:

Así pues, es un triunfo para los enemigos no cuando lo quitan a un enemigo pues le quitan el cuero cabelludo..., el premio de cada tribu o de cada guerrero, verdad, y muchos lo hicieron ahí en el cerro, hay un lugar ahí pero ya no está ahorita, se derrumbó, está una cueva ahí pero ya no está, dicen que ahí lo machacaron el cuero cabelludo de los quechan, los cucapá lo quitaban el cuero con todo el cabello y ahí lo machacaban para quedar el puro pelo para amarrarlo en una lanza cuando lo llevaban, así pues como premio, así lo hacían a sus enemigos, como muchos indios no, así le hacían [Nicolás Tamboh, trabajo de campo, noviembre 2013].

CONCLUSIÓN

Podemos afirmar que, gracias a nuestra investigación, hemos comprendido que la historia de la noción de paisaje cultural ha estado enfocada mayormente en los salientes, accidentes o macizos que conforman el territorio físico, esto es, en las construcciones humanas de la materialidad. Lo que ahora podemos proponer es una desmaterialización del concepto, pues es necesario poner el acento en su carácter simbólico y en la dimensión idealista del paisaje. En el caso nuestro, la información proporcionada por los habitantes-custodios culturales nos otorga un significado que expresa las conexiones entre lo intangible y lo propiamente material. Por lo tanto, podemos

concluir que nuestro esfuerzo ha estado comprometido en demostrar que el término de paisaje cultural es un campo fértil lleno de ambigüedades y hasta contradictorio, si ubicamos desde el uso de ambas expresiones, una de ellas alude a la materialidad, mientras el otro a la idealidad. La noción de paisaje cultural es un proceso que incluye ambigüedades y contradicciones que sólo pueden comprenderse a través del contexto de la investigación etnográfica.

REFERENCIAS

Anderson, Kay y Fay Gale

1992 Introduction. *Inventing Places: studies in cultural geography*, Kay Anderson y Fay Gale (eds.). Longman Cheshire. Melbourne.

Andrews, Gavin

2006 Aboriginal Cultural Landscape Planning of the nsw Coastal Zone. <<http://www.eurocoast.nsw.gov.au/coastal/coastalconpapers/AboriginalCulturalLandscape.pdf>>. Consultado el 18 de abril de 2017.

Ashmore, Wendy y Arthur Knapp (eds.)

1999 *Archaeologies of Landscape: contemporary perspectives*. Blackwell (Studies in Social Archaeology). Oxford.

Bender, Barbara (ed.)

1993 *Landscape: politics and perspectives*. Berg. Oxford.

Bendímez, Patterson

1989 *Historia oral: Benito Peralta de Santa Catarina, comunidad pai-pai*, Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Sociales. México.

Cosgrove Denis y Stephen Daniels (eds.)

1988 *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*. Cambridge University Press. Cambridge.

Commons, Áurea

1993 *Las intendencias de la Nueva España*. IIH-UNAM. México.

Descola, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines. París.

Garduño, Everardo

1994 *En donde se mete el sol... Historia y situación actual de los indígenas montañoses de Baja California*. CONACULTA-Culturas Populares. México.

Haynes, Roslynn

1998 *Seeking the Centre: the Australian desert in literature, art and film*. Cambridge University Press. Cambridge.

Head, Lesley

- 2000a *Cultural Landscapes and Environmental Change*. Arnold. Londres.
- 2000b *Second Nature. The history and implications of Australia as Aboriginal landscape*. Syracuse University Press. Syracuse.
- 2010 Cultural Landscapes, en *The Oxford Handbook of material culture studies*, Dan Hicks and Mary Beaudry (eds.). Oxford University Press. Oxford: 427-439.

Hohenthal, William D.

- 2001 *Tipai ethnographic notes: a Baja California Indian Community at Mid-Century*. Editado por Thomas Blackburn, con contribuciones de Margaret Langdon, David Kronenfeld, y Lynn Thomas. Ballena Press Anthropological Papers (48). Menlo Park, California.

Ingold, Tim

- 1993 The Temporality of the Landscape. *World Archaeology*, 25 (2), Conceptions of Time and Ancient Society, octubre: 152-174.
- 2000 *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skilled*. Routledge. Londres:.

Jackson, Peter

- 1989 *Maps of Meaning: an introduction to cultural geography*. Unwin Hyman. Londres.
- 2000 Rematerializing social and cultural geography. *Social and Cultural Geography*, 1(1): 9-14.

Jones, Michael

- 2006 Landscape, law and justice –concepts and issues. *Norks Geografisk Tidsskrift* (60): 1-64.

Jones, Michael y Karoline Daugstad

- 1997 Usages of the “cultural lanscape” concept in Norwegian and nordic landscape administration. *Landscape Research*, 22 (3): 267-281.

Latour, Bruno

- 2007 *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI. México.

León-Portilla, Miguel

- 2011 *La California Mexicana*, Obras de Miguel León-Portilla, Tomo VIII, UNAM-El Colegio Nacional.

Meigs, Peveril

- 1994 *La frontera misional dominica en Baja California*, Prólogo por Miguel León-Portilla. Colección Baja California: Nuestra Historia 7. UABC. Mexicali.
- 1939 *The Kiliwa Indians of Lower California*. Iberoamericana 15. Berkeley.

Mixco, Mauricio J.

- 1983 *When I have donned my crest of stars*. University of Utah Anthropological Papers (107). Salt Lake City, Utah.

1989 Versión de la *Guerra de la Venganza*. Texto mitológico de la Baja California indígena, en *Tlalocan*, XI: 199-216.

1997 Etnohistoria Paipai en la Baja California, en *Tlalocan*, XII: 249-270.

Mixco, Mauricio J. y Rufino Ochurte

1985 Textos aborígenes en lengua kiliwa, en *Tlalocan*, x: 339-362.

Ochoa Zazueta, Jesús Ángel

1992 [1978] *Los kiliwa. Y el mundo se hizo así*. INI. México.

1979 Distribución actual de los grupos indígenas de Baja California. *Cala a* (4) 1: 10-18.

Olmos Aguilera, Miguel

2002 El origen del mundo en la estética de la música tradicional del noreste de México, en *Anales de Antropología* (36): 135-154.

2005 *El viejo, el venado y el coyote: estética y cosmogonía: hacia un arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México*. El Colegio de la Frontera Norte. Tijuana, Baja California.

Olwig, Kenneth

1996 Recovering the substantive nature of landscape. *Annals of the Association of American Geographers*, 86: 630-653.

Sauer, Carl O.

1965 The morphology of landscape, en *Land and Life: a selection from the writings of Carl Ortwin Sauer* (second edition), J. Leighly (ed.). University of California Press. Berkeley.

Surrallés Alexandre y Pedro García (eds.)

2004 *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA-Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. Lima.

UNESCO

2008 World Heritage Cultural landscapes. Disponible en: <<http://whc.unesco.org/en/culturallandscape>>. Consultado el 10 de abril de 2017.

Tapia Landeros, Alberto

2009 Algunos geosímbolos de Baja California. Identidad y memoria colectiva de la ruralidad. *Culturales*, 5 (10): 139-176.

Viveiros de Castro, Eduardo

2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores. España.

Whatmore, Sarah

2007 "Between Earth and Life". Re-figuring property through bio-resources. *Land, property, resources*, H. Clout (ed.). UCL Press. Londres: 84-95.