



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA



POSGRADO EN
DESARROLLO RURAL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN DESARROLLO RURAL
NIVEL DOCTORADO

SER MUJER *JASPUYPAIM*:
IDENTIDADES DE GÉNERO Y AGENCIA FEMENINA EN EL PUEBLO
PA IPAI DE BAJA CALIFORNIA

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORA EN DESARROLLO RURAL
P R E S E N T A

BLANCA ALEJANDRA VELASCO PEGUEROS

DIRECTORA DE TESIS
DRA. GISELA ESPINOSA DAMIÁN

MÉXICO, D.F.

FEBRERO DE 2022

A las mujeres pa ipai, inspiración y fuerza

A mis abuelas, reflejos de vida y reflexión

A mamá y papá, infinito amor que me sostiene

A Monse y Claudia, luz de mi ser

A mis amigas, espejos brillantes

AGRADECIMIENTOS

Gracias: a las mujeres pa ipai que me compartieron sus vidas, experiencias y sueños, sus casas, el cariño de sus familias y su alimento pero, ante todo, su confianza y amistad durante el proceso de esta investigación. Su fuerza, su frescura y su solidaridad han sido una inspiración y un espejo luminoso para mi ser y mi hacer: ¡*ejan!*

Gracias: pequeña y amada familia, particularmente a mi madre y mi hermana, amorosas y solidarias siempre, a papá por su complicidad y a Natalia Monserrat por todo lo que su ser fronterizo y curioso me enseña.

Gracias: Gisela Espinosa, por acompañarme en este viaje académico y de búsqueda personal, por tu escucha, tu mirada y aportes como investigadora y mujer durante este proceso. Agradezco a la vida otro sueño cumplido: tenerte como asesora en esta investigación.

Gracias: Verónica Rodríguez, Jahel López y a mi compañera de generación Sara Duque, mis lectoras de tesis a lo largo de este proceso. Sin duda, sus comentarios, siempre precisos y respetuosos, aportaron enormemente a este estudio y las reflexiones vertidas en él.

Gracias: compañeras y compañeros de la novena generación del Doctorado en Desarrollo Rural, su trabajo, corazón y empeño me ayudaron a verme y a repensar la colaboración, la alegría y la esperanza. Gracias también a todas las personas que hacen parte de este Posgrado, al colectivo de profesoras y profesores y al equipo que lo coordina; ha sido un espacio crítico y solidario que me ha llenado de razones y convicciones para desarrollar investigaciones que incidan en la realidad social. Sin duda, ser parte de este Posgrado ha sido una de las experiencias más bellas y enriquecedoras de mis casi cuatro décadas de vida.

Gracias *ksar*, Roberto Hinestrosa, por embellecer esta tesis y la vida misma con tu mirar. Gracias por tu dedicado e invaluable apoyo en la corrección de estilo, la fotografía de las mujeres y el diseño de esquemas. Con tu espejo, la vida me sigue enseñando su perfección.

Gracias colegas y amigas/os: Elena Ibáñez, Martín Domínguez, Everardo Garduño, Gerardo Buenrostro y Paola Morales por el intercambio de ideas y sentipensares, por sus aportes a esta investigación y las noches de mar y comunidad compartidas en la Baja California.

Gracias: Gilberto González y Samuel Caplan, por compartirme, con generosidad, sus fotografías para este trabajo.

Gracias amigas: Elsa Ayón, Itxaso Hernández, Elvia Chaparro, Ana Camacho, Esmeralda Torres, Agnes Jiménez y Rubí Velázquez, por su paciencia y sus ánimos durante este proceso. Pero, ante todo, gracias por su amistad y por sus seres amorosos e inspiradores.

Gracias vida, por los cierres de ciclo(s).

ÍNDICE

Introducción	1
Contextualizando la investigación.....	1
Situando (me) -en- el conocimiento.....	6
Ir más allá del extractivismo: la búsqueda de una investigación colaborativa.....	9
Las particularidades del caminar con mujeres pa ipai.....	14
Capítulo I. Tejiendo un entramado conceptual para mirar y pensar	18
1.1 Los estudios sobre mujeres indígenas.....	18
1.2 El sujeto mujer o las mujeres como categoría de análisis.....	22
1.3 Por los caminos de las identidades.....	27
1.3.1 El género y la identidad.....	32
1.3.2 Las mujeres y sus identidades.....	35
1.3.3 La interseccionalidad de las identidades.....	39
1.4 La agencia como proceso, poder y proyecto.....	43
Capítulo II. El pueblo pa ipai y la diferencia sexual	49
2.1 El complejo cultural yumano.....	50
2.2 El pueblo pa ipai.....	53
2.3 Santa Catarina y la vida cotidiana.....	56
2.4 El género como categoría analítica.....	63
2.5 El género como ordenador de la vida y la cultura pa ipai.....	69
2.5.1 Cosmogonía pa ipai.....	70
2.5.2 La unidad familiar.....	73
2.5.3 La división sexual del trabajo.....	78
2.6 “Yo no ocupo hombre”: roles y relaciones de género.....	82
Capítulo III. Ser mujer: subjetividades, experiencias y trayectorias de vida de mujeres pa ipai	95
3.1. Subjetividad y experiencia.....	96
3.2 Mujeres diversas, diversos caminos.....	98
3.2.1 Las mujeres del clan kwar.....	99
Adelaida Albañez Arballo.....	102
Gloria Regino Arballo.....	107
María Elena Albañez Arballo.....	112
Delfina Albañez Arballo.....	117

Juana Inés Reza Albañez.....	123
Martha Adela Reza Albañez.....	128
Tatiana Gretel Lizaola Reza.....	132
3.3 Las que salieron.....	136
Esperanza Castro Álvarez.....	136
Mariana Arenivar Hernández.....	141
3.4 Ser mujer (es): coincidencias y discordancias.....	146
3.5 Representaciones de la realidad ligadas al género.....	150
3.5.1 Representaciones y valoraciones sobre el ser mujer.....	152
3.5.2 Representaciones y valoraciones sobre los roles y relaciones de género.....	158

Capítulo IV. Ser *jaspuypaim*: la dimensión étnica de la identidad.....167

4.1 Ser <i>jaspuypaim pa ipai</i>	169
4.2 Ser “india”: auto representaciones y tensiones.....	177
4.3 Las jóvenes y la construcción de su identidad: la celebración de los XV años.....	184
4.3.1 El concurso “Señorita Nativa”.....	187
4.4 Bases culturales de la identidad étnica femenina.....	195
4.4.1 Saberes artesanales: la cerámica y el tejido de palma y pino.....	196
4.4.2 Saberes herbolarios y medicinales.....	204
4.4.3 Las mujeres y el <i>kuri kuri</i>	207
4.5 Identidades femeninas pa ipai.....	212

Capítulo V. Mujeres ¿“todo terreno”? Problemáticas sociales y campos de acción desde las pa ipai.....217

5. 1 Los bienes comunales y las invasiones al territorio pa ipai.....	220
5.2 La violencia de la pobreza: precariedad social y económica.....	227
5.3 La violencia de la “guerra contra las drogas”.....	232
5.4 El desplazamiento cultural y lingüístico.....	237
5. 5 Agencia y campos de acción ante las problemáticas.....	243
5. 5.1 La participación femenina en la vida social y política.....	246
5.5.2 La sororidad pa ipai: redes de apoyo y cuidado.....	253
5.5. 3 Las mujeres como agentes de la revitalización cultural.....	260
5.6 Repensando la agencia femenina desde las mujeres pa ipai.....	268
5.7 ¿Un matriarcado yumano? Los costos del reposicionamiento de las mujeres.....	271

Conclusiones.....	276
Reflexiones finales para un cierre de ciclo.....	281
Referencias bibliográficas.....	285

IMÁGENES

Mapas

Mapa 1. Distribución lingüística de la familia cochimí-yumana.....	51
Mapa 2. Familia etnolingüística cochimí-yumana.....	52
Mapa 3. Comunidades pa ipai en Baja California.....	56
Mapa 4. Variantes lingüísticas con muy alto riesgo de desaparición.....	238

Esquemas

Esquema 1. Elementos que configuran la identidad de género.....	34
Esquema 2. Características de las identidades.....	38
Esquema 3. Dimensiones de la agencia.....	47
Esquema 4. Género como categoría analítica.....	66
Esquema 5. Representaciones de la realidad ligadas al género.....	164
Esquema 6. Relaciones interétnicas.....	175
Esquema 7. Identidad colectiva pa ipai.....	176
Esquema 8. Auto denominaciones y representaciones de mujeres pa ipai.....	213
Esquema 9. Campos de acción.....	245
Esquema 10. Agencia y campos de acción de las mujeres pa ipai.....	270

Genealogías

Genealogía 1.....	101
Genealogía 2.....	137
Genealogía 3.....	142

*Mujer pa ipai, mujer fuerte como el olor de la salvia,
incienso fragante que quita tristezas en el corazón.
En ti depositó Miabkiak la sabiduría de crear:
fuerte, guerrera y valiente
creando descendencia jaspuyipaim pa ipai*

Juana Inés R. Albañez

INTRODUCCIÓN

Contextualizando la investigación

El pueblo pa ipai es uno de los cuatro pueblos indígenas del norte de Baja California quienes descienden de sociedades nómadas, cazadoras y recolectoras que desde hace miles de años configuraron interesantes sistemas culturales acorde a las condiciones de vida que les permitió el clima y la tierra semiárida de la península. Al igual que todos los grupos humanos, en el transcurrir del tiempo y la historia este pueblo ha vivido diversas transformaciones que han impactado en su configuración sociocultural sobre todo a partir de la colonización española que llegó a esta región hacia el siglo XVIII, parte aguas de un relevante proceso de cambio en el que la instauración del sistema misional impulsó importantes modificaciones en la vida y forma de organización nativa ya que de ser nómadas, vivir en *shumules* y dedicarse a la recolección estacional se establecieron alrededor de las misiones en las que aprendieron nuevas prácticas como la siembra en huertas y la cría de ganado así como una nueva lengua y religión, al mismo tiempo que se rebelaban contra un sistema que implacablemente intentaba imponerse “con la espada y con la cruz”¹.

Pero no sólo el sistema colonial ha tenido un profundo impacto en este pueblo, los proyectos políticos y económicos de los gobiernos independentistas y revolucionarios también propiciaron aires de cambio –y dominación- e incidieron en la incorporación, modificación y, en algunos casos, la pérdida de ciertos rasgos de su cultura indígena así como en el acelerado intercambio matrimonial con personas de otras latitudes. Y es que desde la época independentista, después de la expulsión de los dominicos y el fin del sistema misional, el nuevo gobierno repartió las tierras de las ex misiones tanto a la población indígena como a soldados que se quedaron en la región así como a colonos del

¹ Una de estas rebeliones se llevó a cabo en 1840 en la actual localidad pa ipai de Santa Catarina, en donde las y los nativos kumiay, pa ipai y kiliwa se unieron para quemar la misión que llevaba este nombre y de la cual actualmente sólo quedan algunas piezas del basamento. Precisamente, a raíz de este hecho histórico los pueblos yumanos se auto identifican como *jaspuy paim*, es decir, como “los no mojados” o los “no bautizados” haciendo referencia a la rebeldía de sus ancestros/as. Sobre ello ahondaré en el capítulo IV.

interior del país y del extranjero quienes comenzaron a llegar a estas tierras con el auge de la ganadería y la minería². En este proceso, las y los nativos retomaron algunos elementos de la cultura ranchera mestiza como el castellano, la religión católica, la vestimenta, el consumo de alimentos occidentales, el uso del caballo y la mula, además de algunas prácticas como las de vaquero y borreguero (Magaña, 1999 citado por Cruz, 2015).

Por su parte, las políticas integracionistas de los gobiernos post revolucionarios buscaron incluir a esta región a partir de la política de población de 1936 la cual tenía como uno de sus objetivos prioritarios desarrollar esta zona para lograr su integración social y económica con personas oriundas de otros lugares del país. Con el arribo de personas provenientes tanto del sur de Baja California como del resto de México, entre ellas repatriados y migrantes, la población de la península fue creciendo y las/os pa ipai continuaron relacionándose con una diversidad de personas y culturas por lo que tanto hombres como mujeres siguieron estableciendo relaciones afectivas con personas ajenas a su grupo sociocultural. En estos vínculos: “pocas veces el matrimonio con mestizos condujo al establecimiento de la familia dentro de la comunidad y los jóvenes que podían buscar pareja hacia el interior de la tribu no pudieron encontrarla por el hecho de que la práctica endogámica conllevaba la del incesto” (Garduño, 2011, p. 354).

De este modo, y debido a lo poco funcional de la estructura agraria y los conflictos territoriales originados por el reparto de tierras³ así como la falta de recursos y medios de subsistencia en sus comunidades, las y los pa ipai comenzaron a salir de sus comunidades de origen en busca de empleo a localidades cercanas como el Valle de Mexicali, particularmente a partir de la década de los cincuenta, que fue cuando se dio un auge en el cultivo del algodón (Domínguez, 2019), así como a Ojos Negros o el Valle de la Trinidad, en Ensenada. Desde entonces: “fueron forzados a ser partícipes del modelo económico capitalista por medio de la privatización de sus tierras y su explotación, así como también

² Debido a la actividad minera y ganadera a esta zona llegaron personas de nacionalidad inglesa, francesa y árabe.

³ La aridez de las tierras y los pocos recursos en ellas limitaron los beneficios de la figura ejidal en los territorios del norte. Además, debido a la organización territorial y social en clanes de los pueblos yumanos, los intentos de colectivizar la tierra resultaron infructuosos y, más bien, generaron rencillas entre familias (Garduño, 1994). Ello fue aprovechado por personas mestizas quienes comenzaron a apropiarse de los territorios nativos. Sobre esta situación y el caso pa ipai se profundiza en el capítulo V.

por medio de la venta de su mano de obra como jornaleros en los campos agrícolas” (Buenrostro, 2018, p. 87). De esta manera, el trabajo temporal se convirtió en una estrategia frente a la escasez (Garduño, 2007) pero también ante las exigencias económicas de la vida moderna provocando “un fenómeno de expulsión-atracción resultado de la inseguridad legal de la tierra, de la ausencia de programas productivos que los ligaran a ella y a la apertura de nuevos centros de contratación que actuaron como polos de atracción de fuerza de trabajo” (Garduño, 1994, p. 346). Asimismo, el auge de la migración reconfiguró las relaciones entre hombres y mujeres y los roles de género comenzaron a re significarse gracias al aporte femenino al ingreso familiar debido a su empleo en los campos agrícolas o por la comercialización de sus artesanías, pues como indica Everardo Garduño:

Debido al éxodo masivo de varones adultos hacia los alrededores y a los lugares de destino en los EUA, los ejidos yumanos se transformaron en paisajes despoblados con presencia predominante de ancianos, mujeres y niños. Esta situación forzó a las mujeres a asumir nuevos roles económicos, al transformar sus habilidades tradicionales como artesanas en fuentes significativas de ingresos, con lo que se reafirmó la importante función que tienen en la reproducción social de todo el grupo. El éxito de esta actividad ha convertido a la mujer, en muchos casos, en la proveedora principal de la familia, y consecuentemente, en la cabeza del núcleo familiar (Garduño, 2011, p. 177).

Debido a este proceso de transformaciones e intercambios socioculturales en la actualidad el pueblo pa ipai es considerado, al igual que su lengua, en peligro de desaparecer ya que en conjunto no suman más de mil personas y quienes hablan su idioma, según los censos y estadísticas, son menos de cien (Ibáñez, 2015; Leyva, 2014; González, 2020). Ante los impactos que en los últimos años han generado las políticas neoliberales que agudizaron la desigualdad social, la violencia y el desplazamiento cultural y lingüístico, este pueblo se encuentra frente a un doble reto, por una parte, la permanencia de su cultura y su territorio y, por otro lado, la persistencia de su lengua materna. Frente a este panorama me parece necesario indagar, desde la perspectiva de las mujeres, en la realidad que viven y cómo las pa ipai construyen sus identidades de género así como mostrar los significados y representaciones que dan al ser mujer a través de sus experiencias, subjetividades, historias y afectos, a la vez que se develan las problemáticas que las atraviesan según su género,

clase, edad, entre otras dimensiones de análisis, dado que tanto las identidades individuales como colectivas están condicionadas por un contexto social estrechamente relacionado con las dimensiones micro y macro y es, precisamente, en esta “frontera” en la que se encuentran la construcción de las identidades de género (Miranda, 2012).

Por lo tanto, frente los cambios sociales de las últimas décadas y ante las problemáticas y violencias que viven como mujeres indígenas, el problema de esta investigación se centra en analizar cómo han reconfigurado su identidad de género las mujeres pa ipai así como la manera en que ello ha cambiado su posición dentro de las estructuras sociales y su capacidad de agencia, es decir, cómo han configurado y reconfigurado sus identidades y, con ello, nuevos horizontes de sentido y acción así como los costos que esta situación ha tenido en sus vidas. En este sentido, las preguntas que guían esta investigación giran en torno a indagar:

- ¿Cómo construyen y significan las mujeres pa ipai su identidad de género?
- ¿Cuáles son los conflictos y violencias que las atraviesan como mujeres indígenas?
- ¿De qué manera la reconfiguración de sus identidades de género ha modificado su agencia y la generación de campos de acción ante las problemáticas que viven?

El objetivo general se enfoca en analizar cómo viven las mujeres del pueblo pa ipai sus identidades de género, es decir, los significados y representaciones que ellas dan al ser mujer según sus experiencias, subjetividades, historias y afectos a la vez que se develan las problemáticas que las atraviesan así como su agencia y campos de acción ante los cambios sociales y los problemas que enfrentan en sus vidas y en sus territorios. Por su parte, los objetivos específicos buscan:

- Identificar cómo se significa la diferencia sexual en el pueblo pa ipai a partir de las prácticas, representaciones, normas y valores asociados a lo femenino y lo masculino, sus relaciones en distintas dimensiones y sus implicaciones en las identidades de las mujeres.

- Visibilizar el papel y la relevancia de las mujeres pa ipai haciendo eco a sus historias de vida y su agencia.

Con base en estos objetivos y posicionando a esta investigación dentro del eje transversal del posgrado en Desarrollo Rural que es “el desarrollo desde el sujeto”, es decir, el realizar procesos de investigación que acompañen la transformación social de los actores sociales que dan vida a las ruralidades, este estudio parte de las mujeres como actrices sociales tomando en cuenta su diversidad: artesanas, amas de casa, estudiantes, guardianas de la lengua, cantantes y bailadoras de *kuri kuri*⁴, comerciantes, las que trabajan en el corte de palmilla o se emplean esporádicamente en alguna empresa agrícola de localidades aledañas así como algunas mujeres que tuvieron que migrar de su terruño pero que siguen teniendo una relación con su cultura ya que aunque la mayoría de personas del pueblo pa ipai se concentran en la comunidad de Santa Catarina hay quienes radican en localidades cercanas como Ojos Negros, el Valle de la Trinidad, Tecate y la capital de Ensenada.

Si bien este trabajo no parte de una problemática identificada por las mujeres en cuanto mujeres, o sea, por su condición de género, pues la violencia por serlo (por decir alguna de las dimensiones de ésta) no es un problema que las pa ipai identifiquen como tal sino, más bien, cuestiones ligadas a la violencia estructural y económica como la desigualdad social, la falta de empleo y el acceso a ciertos servicios y recursos⁵, durante esta investigación se buscó priorizar sus necesidades y sueños profundizando en las cosas que para ellas son importantes mediante un diálogo constante en el que pude conocer sus anhelos, ideas y propuestas así como la importancia de respetar su organización socio cultural basada en clanes. Así pues, teniendo como brújula el “desarrollo desde el sujeto” y partiendo de una perspectiva feminista que me permitiera visibilizar a las mujeres pa ipai, sus experiencias,

⁴ Cantos y danzas ceremoniales de los pueblos yumanos.

⁵ Me parece interesante mencionar que los problemas que las mujeres de los pueblos nativos de Baja California resaltan en ciertas reuniones o foros están relacionados a cuestiones territoriales o sociales, más que de género. Esta cuestión la pude observar tanto en algunas pláticas con ellas como en el *Foro Nacional de Consulta para la Reforma Indígena* que realizó el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas en julio del 2019 en Maneadero, Ensenada, en donde la mesa dedicada a la cuestión de Derechos de las mujeres, de la niñez y jornaleros/as agrícolas, no fue de interés de las yumanas, pues no estuvo ninguna mujer de estos grupos en ella, pero en la enfocada a la cuestión de las problemáticas territoriales fueron quienes llevaron el diálogo, tomando la palabra en varios momentos.

subjetividades, identidades, problemas y ámbitos de acción, después de tantos años en los que nuestro ser y agencia como mujeres han sido relegados y, en muchos de los casos, invisibilizados, este trabajo parte de un interés genuino por visibilizar, reflexionar y colaborar con las mujeres pa ipai, tomando como excusa el análisis de sus identidades de género. Con base en ello, imaginamos y buscamos crear acciones en conjunto que incidieran y dieran cauce a los cambios que ellas desean en sus condiciones de vida, sobre todo en cuestiones culturales y en cuanto a la comercialización de sus artesanías. Sin embargo, este proceso trajo consigo retos y emociones varias que me llevaron a replantearme la manera de realizar esta investigación así como mi propia práctica tanto en lo profesional como en lo personal, posicionándome dentro de este bordado académico y en mi vida misma.

Situando (me) -en- el conocimiento

Con el propósito de situarme dentro de este proceso de investigación, y en plena afinidad con Sandra Harding en cuanto a la importancia de “estudiar de abajo hacia arriba” y no “de arriba hacia abajo” (Harding, 1988, p. 24) develándonos, a la vez, a nosotras mismas como mujeres e investigadoras íntimamente ligadas a un contexto, historia y experiencias concretas, me parece importante compartir un poco acerca de cómo es que llego a interesarme por indagar sobre las identidades y la agencia de las mujeres del pueblo pa ipai y acercarme a ellas para crear procesos de colaboración, pues concuerdo en que las experiencias y subjetividades de quien escribe e investiga deben mostrarse para trascender “la voz invisible y anónima de la autoridad” y crear la de un “individuo real, histórico, con deseos e intereses particulares y específicos” (Harding, 1988, p. 25) dentro de un proceso que incluya “la intuición y los afectos al conocer la realidad social” (Fernández, 2019, p. 58). De esta manera, se podrá entender mi interés por investigar al respecto así como los hilos que tejen esta investigación en torno al qué, el para qué y cómo.

En este sentido, es menester partir de mi propia historia de vida por lo que me gustaría compartir que mi búsqueda académica y el interés por las identidades tiene que ver con mis

propias experiencias de movilidad⁶, con mi ser de aquí y de allá y, al mismo tiempo, de ninguna y todas partes, mezcla que ha creado la necesidad de profundizar en mi ser y en una exploración identitaria personal que comencé a desarrollar desde la licenciatura en Etnología en donde me interesé por investigar sobre esta temática pero con otros sujetos sociales y desde otras dimensiones de análisis⁷. Precisamente, al término de la carrera surgió la posibilidad de conocer un poco más del terruño del que soy parte y acercarme a los pueblos nativos de la Baja California gracias a un proyecto en el que me invitaron a participar en el 2014⁸. Esa oportunidad me permitió conocer a la líder⁹ del pueblo cochimí del desierto central bajacaliforniano, un pueblo por muchos años considerado extinto, y acercarme a su proceso de revitalización cultural y reivindicación identitaria, así como apoyarles en su objetivo de contar con un estudio antropológico con el cual afirmar su ascendencia indígena y recuperar su reconocimiento como un pueblo vivo y, también, los derechos agrarios de los que algunas familias habían sido despojadas.¹⁰

A partir de la colaboración y acompañamiento con el pueblo cochimí pude acercarme, en ciertos momentos y espacios, a los otros pueblos yumanos¹¹ y conocer un poco más sobre sus culturas y sus problemáticas lo que me llevó a darme cuenta de la relevancia de las

⁶ Nací en Guadalajara pero de muy pequeña mi familia y yo nos fuimos a vivir a Tijuana, en donde crecí, me crié, me creé y viví hasta el 2007, cuando me fui a la Ciudad de México a estudiar la licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Allí estuve viviendo casi siete años hasta que me mudé a Guadalajara, en donde radiqué durante cinco años más. A pesar de estar lejos, en mi corazón estuvieron latiendo siempre Tijuana y la Baja California por lo que regresé a vivir al terruño en diciembre del 2019.

⁷ Campesinos del maguey y colectividades pulqueras urbanas, particularmente.

⁸ Si bien desde hace más de diez años ya me interesaba por los pueblos yumanos y había tenido la posibilidad de ir a San José de la Zorra (2004), una comunidad kumiay, en realidad pude acercarme y conocer más localidades y a algunas personas nativas a partir de una investigación de campo exploratoria que realizamos un colega y yo para el proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México, del INAH. No obstante, por falta de presupuesto, finalmente no se integró el equipo Baja California y en ese entonces (2014) sólo realizamos un recorrido por el territorio y algunas comunidades yumanas, identificando actores y problemáticas clave.

⁹ María de la Luz Villa Poblano, mujer cochimí, incansable en la lucha por su reconocimiento y por los derechos agrarios de lo que injustamente fueron depurados.

¹⁰ Este peritaje cultural fue mi investigación de tesis dentro de la maestría en este mismo Posgrado a la cual ingresé en el 2015. Este espacio académico me abrió las puertas para realizar dicho estudio con la valiosa colaboración de las y los descendientes cochimí, en el que logramos recuperar su memoria y su historia por mucho tiempo invisibilizada y dar cuenta de su existencia a pesar de los cambios socioculturales. La tesis de investigación se titula: *¡Aquí estamos! Identidad, memoria y territorialidad del pueblo cochimí de Baja California* (2017).

¹¹ Desde la antropología y la lingüística se clasifica como yumanos a los cuatro pueblos del norte de la península de Baja California: kumiay, pa ipai, cucapá y kiliwa. Los/as cochimí no se consideran dentro de este complejo cultural, aunque son parte de la misma familia etnolingüística denominada cochimí-yumana.

mujeres en ciertos procesos tanto de revitalización cultural como en la defensa de sus territorios, particularmente en algunos conflictos como la invasión de tierras por personas externas a las comunidades o por su derecho a la pesca, en el caso del pueblo cucapá. Asimismo, algunas representaciones que ciertos medios han creado sobre las mujeres de estos pueblos como “todo terreno” y la existencia de un matriarcado yumano¹² incitaron mi curiosidad por indagar cómo se asumen y viven las mujeres de estos pueblos así como “los valores y prácticas que en realidad se asocian al ser mujer” (Paz Paredes, 2014) yendo más allá de la homogeneización que estas representaciones han hecho de ellas, exotizando sus identidades y velando los problemas reales a los que se enfrentan.

Al mismo tiempo que iba interesándome por estas cuestiones estaba viviendo un proceso personal en mi camino de vida, viéndome y pensándome como mujer y reflexionando sobre la especificidad de mi género a partir de mi encuentro con los feminismos, sus pensamientos y cuestionamientos. Ello me llevó a poner atención en puntos de mi persona y del mundo en los que no había cavilado antes como las desigualdades estructurales, materiales y simbólicas a las que nos enfrentamos y nos hemos enfrentado históricamente las mujeres, el deber ser en torno a la biologización de los sexos y el daño que causa a la diversidad que somos, las relaciones de género y sus toxicidades, mis propias formas de relacionarme, el machismo que nos circunda todo el tiempo y los micro machismos que aún existen en mi misma, así como en las opresiones que he vivido a lo largo de mi vida. Hacerme consciente de todo ello y sus marcas en mi/ nuestras vidas, en nuestros cuerpos y en nuestras experiencias me ayudó a pasar de asumirme como “femenina” a hacerlo como feminista¹³ y desde ese posicionamiento tener un ámbito de acción propio, y a la vez compartido con muchas mujeres más que me permitiera no sólo conocer y analizar cómo funciona el mundo con base en la diferenciación sexual y las múltiples opresiones que ello produce sino buscar la forma de contribuir, desde mis posibilidades, a transformar las desigualdades acompañando a otras mujeres en sus procesos, problemáticas e ilusiones.

¹² Ver: “La región donde las mujeres son las jefas” <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/sociedad/la-region-donde-las-mujeres-son-las-jefas>.

¹³ Es común escuchar a algunas mujeres afirmar ser “femenina pero no feminista”, yo misma, lo acepto, llegué a decir lo mismo hace algunos años, cuando desconocía por completo sobre los feminismos y el movimiento feminista.

Dentro de este proceso que comparto de manera resumida pero que en realidad ha sido un largo recorrido de aprendizajes y re-construcciones, a veces dolorosas, surgió mi interés por acercarme a colaborar con las mujeres indígenas de Baja California por lo que ya encarrilada en la investigación y habiendo encontrado en ella una trinchera digna para mi profesión, además de sentirme en un espacio académico humano y transformador dentro del Posgrado en Desarrollo Rural, decidí participar en la convocatoria de este doctorado con un proyecto de investigación sobre género, etnicidad y resistencia en estas colectividades. Si bien en un inicio me planteé trabajar con mujeres de los cinco pueblos nativos¹⁴, específicamente con las lideresas de algunas comunidades y/o procesos, después de entender que investigar/colaborar con las mujeres de todos los pueblos iba a ser una tarea titánica en la que corría el riesgo de abarcar mucho pero decir poco, durante las primeras visitas y charlas con algunas pa ipai de Santa Catarina me prendí de su fuerza y su frescura y decidí enfocarme a trabajar sólo con ellas. Aunque en un principio enfoqué la mirada de investigación sobre el género en este pueblo originario, la retroalimentación dentro del Doctorado así como una fructífera estancia de investigación que realicé en el Colegio de la Frontera Norte de Tijuana¹⁵ me permitieron re-enfocar el horizonte y retomar a las mujeres como sujeto de estudio, concretamente sus identidades de género, sus problemáticas y su agencia para hacerles frente, buscando crear procesos de colaboración en conjunto más allá de la generación de conocimiento para esta tesis.

Ir más allá del extractivismo: la búsqueda de una investigación colaborativa

Aunque desde un inicio me planteé desarrollar esta investigación partiendo de un proceso colaborativo y dialógico, el acercamiento y las relaciones con las mujeres pa ipai no siempre fue fácil. Y es que particularmente en Santa Catarina existe un tipo de desconfianza y reticencia hacia antropólogos/as pues esta comunidad ha sido visitada por profesionistas de esta disciplina desde la década de los 50, como da cuenta el trabajo de Roger Owen (1962). En un primer momento, fueron antropólogos estadounidenses quienes

¹⁴ Como mencioné en otro pie de página, además de los cuatro pueblos del norte, está el pueblo cochimí en el desierto central de la península, por lo que son cinco los pueblos nativos bajacalifornianos.

¹⁵ De febrero a mayo del 2020.

comenzaron a llegar a las comunidades pa ipai y, como señala Martín Domínguez, estas investigaciones “se caracterizaron por el extractivismo, la no reciprocidad y el pago en dólares por las entrevistas” (Domínguez, 2019, p. 48). Fue hasta las décadas de los ochenta y noventa que antropólogos mexicanos comenzaron a voltear a ver a estas comunidades y desde entonces la comunidad de Santa Catarina, sobre todo, continúa recibiendo visitas de personas dedicadas al campo de la antropología, la arqueología y la lingüística¹⁶. Generalmente, estas investigaciones pocas veces han generado un tipo de beneficio para las personas y, menos, aún, los trabajos han sido devueltos, lo cual ha generado desconfianza y molestia dado que, en algunos casos, consideran que lo que se escribe sobre su pueblo no refleja la realidad. En este sentido, es interesante el testimonio de una mujer pa ipai:

Hasta los profesionales que según deben de saber de nosotros hasta ellos mismos nos critican y nos juzgan por nuestra forma de vivir, por nuestra forma de ser, pero ellos no viven aquí, ellos no saben las luchas que llevamos nosotros a diario o las vivencias, lo que nosotros hemos sufrido, lo que hemos pasado ellos nomás porque les dicen o porque vieron en un libro y ya, ya es eso, nunca se dan a la tarea de venir a vivir con nosotros, de perdida a convivir, están en su oficina, enfrente de su computadora muy a gusto escribiendo sobre nosotros sin saber, eso para mí no está bien [...] hay personas que vienen y nos estudian que hacen y deshacen, se van y ya ni se acuerdan, ya nunca vuelven pues que le vaya bien que Dios los bendiga pero también que escriban la realidad, que no escriban cosas que no son pues, a veces escriben cosas que ni al caso (Delfina Albañez, entrevista mayo 2021).

De este modo, el hartazgo, no sólo de las mujeres sino en general de la comunidad con quienes van de fuera para “sacarles” información, es latente. En general existe una concepción sobre los/as antropólogos/as o investigadores/as como personas que vivimos a costa de los pueblos, de publicar e investigar sobre ellos, es decir, que se les saca una ventaja económica sin que obtengan algo a cambio. De igual manera ciertas prácticas de pagar por la información iniciada por antropólogos estadounidenses, las políticas y proyectos asistencialistas llevados a cabo por instancias gubernamentales así como la precariedad de

¹⁶ De los pueblos yumanos, del pa ipai es, quizá, del que más se ha escrito. Sobre este pueblo existen varias investigaciones, enfocadas a la cuestión de la lengua, las artesanías, así como los ritos, cantos y cuentos. En los últimos diez años, se han realizado alrededor de cinco tesis, desde licenciatura hasta posgrado, sobre diversas cuestiones en este pueblo como la lengua (Ibáñez, 2020 González, 2020) el patrimonio cultural (Buenrostro, 2018), su arqueoastronomía (Domínguez, 2019) y la cuestión territorial, particularmente con las empresas eólicas (García, 2021.)

ingresos en la que viven las personas pa ipai han creado dinámicas que dificultan un acercamiento más profundo basado no sólo en un beneficio económico¹⁷. Al respecto, es importante otro testimonio de una mujer:

Sólo vienen (los no indígenas) cuando nos necesitan, pero cuando nosotros necesitamos de ellos no se aparecen. Mi papá se la pasaba viajando con los del INI para todos lados cuando se lo pedían, pero a veces no le daban nada y nosotros nos teníamos que encargar de sus tierras y cuidar a sus animalitos, pero cuando él se enfermó dejaron de venir, perdimos todo lo que teníamos porque lo vendimos para comprar sus medicamentos, nos quedamos pobres y aquellos (los no indígenas) nunca vinieron a ayudarnos (Adelaida Albañez, citada por Buenrostro, 2018, p. 88).

Las percepciones de la gente pa ipai, su reticencia a “los antropólogos” y el diálogo que he tenido con algunos colegas que también han realizado investigación con este pueblo¹⁸ me han llevado a reflexionar sobre el quehacer antropológico y académico en general y reafirmar la importancia de realizar investigaciones comprometidas y colaborativas, partiendo de las capacidades y posibilidades de cada investigadora/or pero, ante todo, de las necesidades, sueños e ilusiones de las personas con quienes realizamos un estudio. Ello, a su vez, nos hace replantearnos “cómo nos relacionamos, cómo construimos o no vínculos al investigar y cómo nuestra presencia genera efectos que tienen repercusiones entre las familias, pero también en las antropólogas y antropólogos que trabajarán en el futuro” (Domínguez, 2019, p. 319).

En este sentido abogo por realizar investigaciones colaborativas (que no precisamente investigaciones acción-participación o militantes) que nos permitan establecer otros vínculos con las personas y su realidad social, yendo más allá de las prácticas extractivas cuestionadas desde hace décadas por académicos/as de izquierda pero, sobre todo, por los mismos pueblos y comunidades. Sin duda, considero que este tipo de acercamientos y

¹⁷ En lo personal me rehusé a iniciar o mantener una relación de costo-beneficio con las mujeres pa ipai y con la comunidad pues no era mi objetivo llevar despensas, ropa o tener que pagar para poder tener una conversación con alguien, según mi ética profesional y mi propio posicionamiento en la vida, por lo que el acercamiento profundo implicó más tiempo y sólo se logró con algunas personas.

¹⁸ Particularmente con Elena Ibáñez, Gerardo Buenrostro y Martín Domínguez quienes, respectivamente, han investigado en los últimos años sobre la lengua pa ipai, su patrimonio cultural y la arqueoastronomía de este pueblo.

colaboraciones permite una profundidad en las investigaciones y se logra, con el paso del tiempo, contar con datos e información de manera más orgánica lo que tiene una importante repercusión tanto en lo metodológico como en el contenido mismo de las investigaciones pero, también, en nosotras/os mismas/os pues las metodologías cooperativas, en términos de Mora (2008), implican una auto-reflexión y un proceso de identificación y desidentificación a la vez que nos vuelven “compañeros de viaje de los actores sociales con los cuales trabajamos” (citada por Domínguez, 2019, p. 37).

Si bien no utilicé como tal una metodología colaborativa, es decir, creada en conjunto con las mujeres pa ipai, esta investigación parte de un acompañamiento intencionado, es decir, de un proceso dialógico, empático y sororo¹⁹ diseñado no sólo para producir conocimiento sino, también, para aportar de alguna manera a sus vidas tomando en cuenta sus necesidades y propuestas. De esta manera, este estudio abreva de una antropología comprometida con los sujetos sociales (Rappaport, 2015) y de una metodología horizontal y dialógica (Kaltmeier, 2012) privilegiando una “objetividad feminista” que favorezca “la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones y las maneras de mirar” y nos permita representar a las actoras sociales como un agente y no meramente “como una pantalla, un terrero o recurso” (Haraway, 1991) reconociendo, a la vez, mi posición y papel dentro del proceso de la investigación y evitando las posiciones neutrales de la ciencia positivista que pretende ocultar las subjetividades y experiencias de la investigadora/or “mientras manipula las creencias y prácticas del objeto de investigación para poder exponerlo” (Harding, 1987,p. 25).

En lo metodológico este camino comenzó con una inmersión en la bibliografía sobre este pueblo, mientras que las estancias en campo me permitieron acercarme a su cultura y, sobre todo, a las mujeres. Las técnicas que elegí para indagar en sus vidas, en sus percepciones sobre el ser mujer pa ipai y sus identidades de género fueron el registro en el diario de

¹⁹ Marcela Lagarde (1997) se refiere a la sororidad como “un pacto ético político que permite la identificación entre mujeres como pares, la edificación de alianzas, la defensa ante cualquier tipo de violencia, la difusión del discurso feminista y la resignificación de la sexualidad de las mujeres.”

campo, la observación directa, participante y digital²⁰ tanto en la cotidianidad como en ciertos eventos de la comunidad de Santa Catarina así como charlas informales y entrevistas a profundidad semi estructuradas. Por lo tanto, la mirada y la escucha atenta y empática fueron de gran relevancia para acercarme a conocerlas y construir sus biografías, otra herramienta metodológica relevante con la cual busqué acercarme a sus experiencias a partir del relato que hacen de sí mismas visto como “una narrativa argumentada, cribada por la reflexión y la memoria, en cuyas líneas y frases expresan tanto su identidad como su subjetividad” (Castañeda, 2019, p. 39).

La aproximación a los datos autobiográficos entendidos como “expresiones de identidad en tanto tienen como sustrato el relato de lo vivido” (Riquer, 1992, p. 63) me permitió acercarme a la genealogía de algunas mujeres y acceder a los contextos de interacción que han implicado transformaciones importantes para ellas así como la manera en que han reconfigurado su posición en determinados ámbitos de interacción a lo largo de su vida (Riquer, 1992). De este modo, intenté realizar un rastreo biográfico complejo a partir de la identificación de “los hitos, las encrucijadas, las articulaciones y los intersticios” (Sierra, 2002) mediante los cuales se expresan momentos de ruptura con la finalidad de reconocer a las mujeres “que han delineado rutas de salida al silenciamiento” así como “la ubicación de tensiones, el ejercicio de la sospecha y la identificación de los momentos de emergencia en los cuales se perfilan perspectivas de futuro” (citada por Castañeda, 2019, p. 38, 39). De esta manera pude reconocer en sus experiencias algunos elementos derivados de sus condiciones de género, clase y edad así como “representaciones de feminidad emergentes [...] que pudieran estar germinando como disruptivas y por lo tanto, como desafíos a ese sistema de poder que las ha acallado, al impedir que las mujeres sean sujetos sedicentes de su propia identidad” (Riquer, 1992, p. 63).

Así pues, además de profundizar en la elaboración que las mujeres hacen de sus identidades, con base en este procedimiento busqué “encontrar en sus experiencias las fisuras, las contradicciones, las tensiones y las respuestas que han dado a su condición de

²⁰ Dado que algunas mujeres pa ipai suelen utilizar bastante las redes sociales para compartir sobre ellas y sus vidas, el seguimiento virtual se convirtió en una interesante herramienta por medio de la cual puede también seguir en contacto con algunas mujeres a partir de la pandemia por COVID-19.

subordinación para potenciar las posibilidades de cambio en las configuraciones de género que atañen a los individuos y a la sociedad en su conjunto” (Castañeda, 2019, p. 41, 42) por lo que a partir de estas herramientas metodológicas y no obstante la desconfianza a los antropólogos/as y la pandemia por Covid-19, durante estos cuatro años busqué crear un camino en conjunto con las mujeres del pueblo pa ipai. Empero, este proceso no siempre fue fácil.

Las particularidades del caminar con mujeres pa ipai

El acercamiento y el trabajo de campo con las mujeres pa ipai fue un proceso lleno de retos, inquietudes y emociones encontradas pero también de posibilidades para realizar una investigación colaborativa y repensar la colaboración. Uno de los primeros retos fue el acercarme al amplio universo de mujeres que me había planteado al comienzo de la investigación ya que por su propia organización sociocultural este pueblo continua organizándose de manera clánica, en grupos de familias, por lo que sólo pude conocer e interactuar con algunas mujeres de Santa Catarina pertenecientes a tres linajes, además de que debido a las condiciones del lugar no pude realizar estancias prolongadas aunque intenté resarcir esa situación yendo prácticamente desde el inicio del Doctorado, al término de cada trimestre, por temporadas más o menos constantes de entre una semana y diez días²¹.

A pesar de estas dificultades y de una contingencia sanitaria que paró al mundo y, por supuesto, mi trabajo de campo justo cuando había regresado a vivir al norte para estar más cerca de Santa Catarina, al recordar con más claridad el camino andado sé que este proceso dio sus frutos pues el acercamiento honesto, colaborativo y cariñoso con algunas mujeres me permitió obtener el tesoro de su confianza y conocer de sus propias voces acerca de sus vidas, de sus dolores y sus alegrías, permitiéndome realizar un análisis de sus

²¹ Santa Catarina es una comunidad pequeña con poco más de 300 habitantes, sin servicios de hospedaje y o venta de comida, ya que tanto la iglesia, el albergue, como la casa de salud están abandonados. Aunque en la primaria hay un pequeño dormitorio, la violencia que últimamente ha acechado a la comunidad, hacía riesgoso quedarme ahí por lo que Juana Inés Reza Albañez me abrió las puertas de su casa, un espacio pequeño de dos cuartos en donde vive con su marido. Debido a esta situación y buscando incomodar lo menos posible, más que estancias prolongadas realicé varias estancias cortas en campo.

identidades de género y su agencia pero, también, forjar algunas relaciones de cariño y amistad, las cuales valoro inmensamente. Estos vínculos se alimentaron con base en visitas continuas²² y largas charlas en las que intenté ser lo más transparente posible en cuanto a mi interés por acercarme a ellas como en mis posibilidades de acción, compartiéndome como un recurso para apoyarles en situaciones que estuvieran a mi alcance, sobre todo en cuestiones de revitalización cultural y comercialización de sus artesanías.

De igual manera desde el inicio de este proceso me puse a su disposición por lo que conforme fui ganándome su confianza pude acompañarlas en diversas cuestiones, desde realizar trámites para cursar la secundaria en línea o compartir los programas universitarios para que pudieran decidir qué carrera estudiar, hasta llevarles, en alguna de mis visitas, ciertos productos – ropa o maquillaje- que ellas me solicitaban para después vender a sus parientes y gente conocida. En otras ocasiones fungí como un tipo de psicóloga y me dediqué a escuchar sus temores, sus diferencias y sus anhelos en común. Fue así como poco a poco me fueron compartiendo sus historias, sus dolores y sus sueños y yo también les hablé de los míos. En este sentido, cuando alguna me hablaba de sus experiencias de dolor por una pérdida o los abusos vividos, yo compartía mi historia al respecto en uno de mis linajes y la tristeza de mi corazón por la pérdida reciente de mi abuela materna, luz de mis ojos. Si me contaban alguna infidelidad que habían vivido yo también les compartía lo que había sentido cuando pasé por una situación similar.

En esas pláticas y compartir cotidiano, les hablé de los buenos recuerdos que me causaba bañarme a jicarazos, cuando me decían que ahí tocaba bañarse así, debido a que gran parte de mi infancia y adolescencia así lo hice, precisando que venía de una familia trabajadora que me habían apoyado infinitamente, por eso había logrado lo estudiado, no por ser de cierta clase social, como ciertas personas creyeron al principio. De este modo, las pláticas se fueron tornando cada vez más profundas, con más experiencias y subjetividades compartidas desde la intimidad del ser mujer por lo que espejeándonos se lograron crear diálogos y charlas valiosísimas en las cuales pude conocer a profundidad de sus vidas y vivencias como mujeres de un pueblo originario, a la vez que ellas conocieron sobre mi

²² A lo largo de la investigación realicé diez estancias en campo.

persona. Todo ello creó vínculos que van más allá de la investigación, aunque se enmarquen dentro de, generando relaciones de amistad que en la actualidad valoro profundamente y que evocan, también, los afectos y emociones contenidos en los procesos de investigación, específicamente con mujeres, que las teóricas feministas han destacado. Sin duda, la teoría me quedó más clara alguna vez que una jovencita pa ipai me dijo en un mensaje: “Ya sabía que podía contar contigo, te quiero” después de responder a una petición que me hizo.

Esta confianza se afianzó, contrario a lo que temía, durante la pandemia debido a que comencé a apoyarlas a comercializar sus artesanías en Tijuana y San Diego²³. Esta situación permitió que confirmaran que podían contar conmigo y generó un tipo de agradecimiento que me expresaron cuando las volví a ver, un año después de que empezó la contingencia sanitaria. Así pues, el “actuar en reciprocidad” (Domínguez, 2019) me permitió crear lazos de confianza con algunas de ellas mostrando que mi intención al acercarme no era solamente “sacarles información” y no volver más a la comunidad sino co-construir alternativas a sus problemas y sueños. Este intercambio y las experiencias al caminar con algunas mujeres del pueblo pa ipai me permitieron ir tejiendo algunas reflexiones específicamente en torno a las identidades y la agencia femenina.

Estas reflexiones se comparten a lo largo de esta tesis conformada por cinco capítulos en los cuales busco desesencializar a las mujeres pa ipai a partir del análisis de sus identidades de género y sus campos de acción ante los problemas que las aquejan. En el primero de ellos desarrollo algunas premisas acerca de las mujeres como sujeto de estudio así como sobre las identidades, concretamente las de género, mediante los aportes de autoras/es que han reflexionado sobre este campo de estudio con el objetivo de establecer un diálogo que me permita ir tejiendo las bases epistemológicas para develar la configuración –y reconfiguración- de las identidades y la agencia de las mujeres pa ipai. Dado que la identidad de género se construye en un entorno social que determina una normatividad en torno a la diferencia biológica entre hombres y mujeres, en el capítulo dos me acerco al

²³ Aunque la frontera estuvo cerrada debido a la pandemia durante casi dos años, el apoyo de mi familia, particularmente de mi madre y mi hermana, en ello fueron clave ya que mi mamá, al tener la residencia estadounidense pudo seguir cruzando a Estados Unidos y con ella enviaba el trabajo de las mujeres pa ipai que mi hermana, quien vive en San Diego, California, me ayudó a vender entre sus amistades.

pueblo pa ipai a partir de algunos apuntes históricos y etnográficos para mostrar cómo, desde su cosmovisión y cultura, determinan una deontología del género en torno a hombres y mujeres así como la manera en que se expresa en un sistema de género y en ciertos roles y formas de relaciones, para, de esa manera, poder visualizar el contexto geográfico y cultural en el cual se construyen y reconfiguran las identidades de género de las mujeres pa ipai así como sus subjetividades y experiencias.

En el capítulo tres recorro las trayectorias de vida de algunas mujeres pa ipai y con ellas sus subjetividades, experiencias, representaciones y valoraciones en torno a las mujeres y los hombres, intentando realizar un análisis de las diferencias que existen debido a su edad, condición social, clase, educación, entre otros marcadores de diferenciación social, con lo cual ir perfilando sus identidades de género. Sobre ellas se aborda en el capítulo cuatro así como su identidad étnica y las representaciones que tienen sobre sí mismas como parte de un pueblo originario, es decir, como mujeres pa ipai, las bases culturales que dan sustento a su identidad étnica, particularmente las prácticas y saberes artesanales y medicinales, así como las tensiones o conflictos que han vivido debido a su pertenencia, buscando indagar cómo ha ido cambiando su percepción pero, sobre todo, su posición dentro de las estructuras sociales.

Para cerrar esta investigación, en el capítulo cinco se deconstruye la idea de un matriarcado en el pueblo pa ipai –y en los yumanos, en general- y se exponen, desde las preocupaciones de algunas mujeres, los problemas que viven como la precariedad social y económica, el incremento de la violencia por el narcotráfico y el desplazamiento cultural y lingüístico, así como los campos de acción que han generado ante la realidad que enfrentan, reflexionando sobre su agencia pero, también, acerca de los costos de su reposicionamiento en el ámbito social y cultural. Finalmente, con las conclusiones y algunos sentipensares (Escobar, 2014) sobre mi experiencia en este proceso académico, cierro este trabajo de investigación que me llenó de aprendizajes, dichas y amistades entrañables, así como un ciclo de cuatro años de mi vida.

CAPÍTULO I. TEJIENDO UN ENTRAMADO CONCEPTUAL PARA MIRAR Y PENSAR

Como compartí en la introducción esta investigación surge de mi interés por analizar la manera en que las pa ipai viven el ser mujeres indígenas, los procesos y situaciones que han reconfigurado sus identidades de género, así como sus experiencias subjetivas e intersubjetivas y las prácticas, dimensiones y clasificaciones que las constituyen como “sujeto femenino” (Castañeda y Contreras, 2017). En este sentido, y aunque concuerdo con Lorena Paz Paredes en la relevancia de “partir del mundo de vida del sujeto que se interroga y tiene voz interpretativa propia” para desde allí evocar, replantear y debatir algunos conceptos (Paz, 2014, p. 19) considero importante esbozar una tejido conceptual que permita dar cuenta desde dónde y cómo estoy mirando a las mujeres pa ipai y, particularmente, sus identidades de género, para ir más allá de concepciones que imponen una noción uniforme de las mujeres basada ya sea en su concepción como sujeto biológico y ahistórico reducido a la capacidad reproductora y al mandato de género de la maternidad o a la dominación y subordinación masculina (Castañeda y Contreras, 2017).

De este modo, por medio de este capítulo busco acercarme a las mujeres como sujeto de estudio así como al campo de las identidades, concretamente las de género, y a la agencia como categoría analítica para, de esa manera, poder posicionarme con voz y mirada epistemológica propia frente al análisis de las identidades de género de las mujeres pa ipai, los procesos subjetivos que las han originado y su capacidad de acción dentro de su pueblo.

1.1.- Los estudios sobre mujeres indígenas

Los estudios sobre mujeres indígenas en nuestro país tienen ya un camino bien labrado a través de las reflexiones y el andar de académicas y feministas mexicanas (Mercedes Olivera, Gisela Espinosa, Aída Hernández, Margara Millán, Marcela Lagarde, Marta Lamas, por mencionar algunas) quienes desde la década de los setenta comenzaron a crear procesos de colaboración con mujeres de algunos pueblos originarios, sobre todo del sur, a raíz de preocupaciones como la precariedad de la vida en sus comunidades y la

subordinación a la que estaban sometidas. Generalmente, estos trabajos privilegiaron las dimensiones de clase, raza y género haciendo hincapié en las desigualdades y opresiones para las mujeres así como en sus retos sociales, políticos y económicos; otras, enfocadas sólo en la “triple opresión” crearon una imagen homogénea y victimizante de las mujeres indígenas (Hernández, 2001) velando no sólo la diversidad de experiencias femeninas, sino su agencia dentro de los procesos comunitarios. Con el paso del tiempo estas investigaciones se fueron diversificando, surgiendo relevantes estudios que además de revelar problemáticas como la violencia, la discriminación y las desigualdades que viven las mujeres de los pueblos indígenas profundizaron en los retos en cuanto a sus derechos humanos y la equidad de género, las formas de organización y participación política, su liderazgo así como su vital participación en procesos de defensa de la tierra y los territorios.²⁴

Asimismo, algunas estudiosas comenzaron a profundizar en la pertenencia cultural y en las identidades de las mujeres así como en los cambios y continuidades que los nuevos modelos políticos y económicos -como el neoliberal- han implicado en sus vidas y en las relaciones de género. Como bien indica Martha Patricia Castañeda (2019) la investigación feminista sobre las identidades de género ha privilegiado a las mujeres como sujetos de conocimiento, su experiencia “como recurso heurístico” y los recursos metodológicos cualitativos para acceder a ella, teniendo como objetivo:

[...] desesencializar las identidades, todas, en particular las de género, para mostrar tanto la arbitrariedad con la que han sido conformadas como las múltiples posibilidades de cambio que existen cuando se toma en cuenta la capacidad de acción y decisión de los sujetos. Desde esas afirmaciones, las investigaciones realizadas han permitido poner a prueba esos supuestos, presentar nuevos y, sobre todo, mostrar que los principios metodológicos básicos del feminismo, a saber, la visibilización, la desnaturalización y la historización de la experiencia humana nucleada

²⁴Según Sánchez y Goldsmith (2000) los estados en los que más se han realizado investigación sobre y con mujeres son Chiapas, Yucatán y Oaxaca. Asimismo, sobresalen los estudios realizados al respecto en la Sierra Norte de Puebla. Siguiendo a estas autoras, en mayor medida existen estudios sobre las mujeres nahuas, tojolabales, tzotziles, mixtecas, zapotecas, huaves y mazatecas y, en segundo lugar, sobre purépechas, pápagos, totonacas, mazahuas y yaquis.

por el género son recursos potentes para entender las situaciones contemporáneas de mujeres y hombres, además de permitir la percepción de mundos posibles en los que las identidades no sean opresivas (Castañeda, 2019, p. 42).

En este sentido diversas investigadoras se han dedicado a analizar, desde la perspectiva femenina indígena, la organización de las relaciones de género, los efectos que producen los procesos migratorios y de modernización en estas relaciones y en las concepciones de la identidad las mujeres así como la manera en que se han transformado las relaciones de poder y sus posibilidades de influencia (De la Cadena, 1992; Oehmichen, 2005; Meentzen, 2007; Gómez, 2017). Entre estos estudios se encuentra el de Ángela Meentzen (2007) quien en su investigación *Relaciones de género, poder e identidad femenina en cambio. El orden social de los aymaras rurales peruanos desde la perspectiva femenina* analiza la organización de las relaciones de género, los efectos que producen los procesos de modernización en estas relaciones y en las concepciones de la identidad femenina así como la manera en que se han transformado las relaciones de poder y las posibilidades de influencia de las mujeres aymaras del altiplano sur peruano. Por su parte Rosa Xiap (2018), maya k'iche', reflexiona a partir de una investigación- acción participativa sobre las identidades y las relaciones de género, clase y etnia en una comunidad indígena guatemalteca en su libro *Identidades y relaciones de género, clase y etnia en Almolonga, comunidad maya k'iche' de Guatemala* profundizando en los cambios socioculturales de tres generaciones a partir del análisis de sus identidades y las relaciones de clase y género e indagando cómo ello ha repercutido en la vida de las mujeres mayas de esta comunidad. Otro trabajo interesante es la tesis de investigación de maestría de Mariana Miranda *Soy la negra de la costa. La reconfiguración de la identidad de género de mujeres afroamericanas de la Costa Chica* (2012) en la que profundiza sobre la transformación de las identidades de las mujeres afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca a partir de su participación en las organizaciones que defienden y luchan por su reconocimiento y derechos como un pueblo originario.

Aunque estas investigaciones son sólo algunas dentro del vasto y fructífero campo de estudio sobre las mujeres indígenas en el ámbito académico de nuestro país considero que aún falta profundizar en la dimensión identitaria y, particularmente, en las mujeres nativas

de Baja California para tener un acercamiento a otros contextos y pueblos no mesoamericanos pues siguen teniendo una ausencia notable en la investigación académica tanto en el país como en la península bajacaliforniana ya que no obstante los estudios de género y sobre las mujeres son un campo relevante en algunas instituciones de esta región, como El Colegio de la Frontera Norte y la Universidad Autónoma de Baja California, éstos se han enfocado en temáticas como la diversidad sexual, la migración y violencia de género de mujeres urbanas o de mujeres indígenas pero de pueblos del centro y sur de México por lo que poco se ha escrito sobre las mujeres de los pueblos yumanos²⁵ y, hasta la fecha, no existe algún estudio al respecto aunque en los últimos años han surgido varias investigaciones sobre estos grupos²⁶.

De este modo, con este trabajo aspiro, con genuina humildad, contribuir a los estudios sobre las mujeres indígenas, particularmente del norte de México, y aportar a los debates sobre las identidades de género y la agencia femenina pues considero que profundizar en la diversidad de formas de significar y vivir el ser mujer permite acercarnos no sólo a conocer las múltiples maneras en las que las mujeres de los pueblos originarios asumen sus identidades de género, sino, sobre todo, ver la diversidad de respuestas y acciones que generan antes los problemas que viven mostrando su creciente participación pues, sin duda, cada vez más las mujeres indígenas han venido empujando y encabezando procesos de defensa de la naturaleza, del territorio, de la cultura y en fin, de la vida misma. Así pues, me parece relevante acercarnos a las mujeres pa ipai y analizar cómo la reconfiguración de sus identidades de género ha ido transformando las dinámicas en sus localidades y su

²⁵Durante el primer trimestre del Doctorado realicé una búsqueda bibliográfica en varias bibliotecas y sitios especializados en internet así como de ONGs y asociaciones civiles que trabajaran con las mujeres nativas de Baja California pero no encontré ninguna referencia bibliográfica al respecto ni ninguna asociación que colabore en algún ámbito con las mujeres yumanas. Si bien existe un libro titulado “Ni muy tristonaa, ni muy tristonaa. Testimonios de mujeres kumiai y pa ipai de Baja California” (Magaña, 2005) el texto sólo presenta la transcripción de las entrevistas hechas a cinco mujeres de estos pueblos pero no hay, como tal, historias de vida ni análisis al respecto y aunque Everardo Garduño (2007; 2011) ya comenzaba a brindar algunas reflexiones sobre la creciente participación de las mujeres yumanas desde hace más de diez años, no existe alguna investigación al respecto. A mi saber, el único estudio que hasta ahora se ha realizado con las mujeres de los pueblos yumanos, a la par de este proyecto de investigación, es el de Eva Caccavari quien se enfocó en el liderazgo de las mujeres kumiay y actualmente es candidata a doctora en el Posgrado en Ciencias Sociales de El Colegio de Michoacán.

²⁶Durante la organización de un Simposio sobre los pueblos yumanos para el Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, junto a un colega logramos identificar alrededor de 30 personas que han hecho o están haciendo investigación sobre estos pueblos. Sólo una de ellas sobre las mujeres nativas.

capacidad de acción con la finalidad de dar cuenta que “[...] la posición de las mujeres puede ser activamente utilizada por ellas mismas como un sitio para la construcción de significados. Esto es, un lugar desde el cual los significados de feminidad se construyen, y no un lugar en el que están esperando ser descubiertos” (Riquer, 1992, p. 59).

1.2.- El sujeto mujer o las mujeres como categoría de análisis

Fuerza y razón del movimiento feminista, las mujeres han sido el centro del debate entre distintas corrientes de pensadoras. El interés de repensar a la mujer como sujeto tiene su origen en el cuestionamiento que algunas feministas de la segunda ola²⁷ tuvieron a bien hacer en cuanto a que no se nace mujer sino que se llega a serlo (Beauvoir, 1987) y acerca de las imposiciones sociales en torno al considerado, según diversos pensadores a lo largo de la historia como el “sexo débil”²⁸ así como su condición de desigualdad y subordinación basada en su condición biológica. No obstante, como bien indica Florinda Riquer (1992), además de ser un concepto central en la teorización feminista “La Mujer”, como categoría de análisis, ha sido también una noción problemática que ha creado diversas paradojas y acaloradas discusiones entre sus más relevantes corrientes (p. 51). En un primer momento, el feminismo de la igualdad o liberal posicionó a las mujeres como sujetos con capacidades para ser partícipes de la ciencia, el Estado y la economía abogando por su integración al mercado de trabajo, al campo intelectual y político y buscando la emancipación de las mujeres por la vía jurídica además de su libre derecho a la elección sexual y la maternidad la cual fue considerada una de “las molestias del cuerpo femenino” (Riquer, 1992, p. 55). Sin embargo, como bien han dado cuenta los años, la participación de las mujeres en ciertas áreas anteriormente consideradas del dominio de los hombres no han garantizado eficazmente la equidad entre los géneros y ha generado, más bien, una doble o triple carga para ellas así como un sentimiento de estar violentadas al tener que existir, a un tiempo, divididas entre lo que les es propio (atributos y actividades consideradas femeninas) y lo que les es ajeno (atributos y actividades consideradas masculinas) (Ibíd.).

²⁷ Dentro de la cronología del movimiento feminista, esta época se sitúa entre 1960 y 1980.

²⁸ Desde Aristóteles, Platón, San Agustín hasta los pensadores de la Ilustración vieron a las mujeres como seres inferiores, débiles, debido a lo que ellos consideraban una condición biológica.

Por su parte, el feminismo de la diferencia -también conocido como feminismo cultural- retomó “la ideología de una naturaleza femenina o esencia femenina reapropiada por las propias feministas en un esfuerzo por revalidar los desvalorizados atributos femeninos” (Alcoff, 1988, citada por Castañeda, 2019, p. 32.) y partiendo de una universalidad de las mujeres atribuyó cualidades naturalmente asignadas al sexo femenino, como: “ser el vector de la afectividad, la corporeidad, de los sentimientos, de la no violencia, de la dulzura, de la belleza, de la cotidiana reafirmación de la vida” (Rossanda, 1982 citada por Riquer, 1992, p. 41). De este modo las feministas culturales definieron a “la mujer” como sujeto sexuado con genitales “femeninos” que tiene ciertas características de género impuestas por la naturaleza o por la cultura poniendo poca atención en las diferencias de clase, raza y etnia (Páez, 2014). Si bien esta vertiente ha permitido una revaloración de las mujeres como género a partir de ciertos atributos asignados socialmente, llevando, en algunos casos, a una reconciliación consigo mismas (Amorós, 1985), la esencialización ha velado las diferencias entre ellas así como sus distintas posiciones en el entramado social, “diferencias que ponen en duda la posibilidad de ‘aislar’ la esencia femenina común a las mujeres.” (Riquer, 1992, p. 54).

Ante estos enfoques las feministas marxistas de la década de los setenta, partiendo de una crítica al esencialismo del feminismo cultural y a las aspiraciones de igualdad del feminismo liberal, re significaron a las mujeres como una clase social y fueron definidas a partir de sus relaciones sociales, materiales, concretas e históricas. De este modo, centraron el foco de análisis en la opresión y subordinación que históricamente han enfrentado así como en el entrecruce entre dos categorías y posiciones específicas: el género y la clase (Curiel y Falquet, 2005, citadas por Páez, 2014, p. 3). Más recientemente, y aunque las feministas posestructuralistas retomaron “la idea de que la categoría ‘mujer’ es una ficción y que los esfuerzos feministas deben ser dirigidos a dismantelar esa ficción” (Alcoff, 1988, citada por Castañeda, 2019, p. 32.) las feministas críticas post coloniales han destacado la relevancia de pensar al sujeto mujer y su pluralidad de manera compleja alejándolas de cualquier modalidad de esencialismo pues como han hecho notar pensadoras de las llamadas minorías, como la afrodescendiente o indígena, existen diferentes formas de experimentar el ser mujer así como circunstancias sociales, históricas, de clase y género,

entre otras, que inciden en la forma en que una mujer se asume como tal, pero, ante todo, en su posición en el entramado social, por lo que a menudo sus intereses pueden ser contradictorios (Brah, 2011). Empero, a pesar de los diferentes enfoques, el término “mujeres” o “mujer” sigue siendo una categoría de análisis importante que evidencia una relación social específica. Al respecto, Avtar Brah menciona:

Hoy es algo axiomático en la teoría y la práctica feminista que la “mujer” no es una categoría unitaria. Aún así, esto no significa que la categoría en sí misma carezca de sentido. El signo “mujer” tiene su propia especificidad constituida dentro de y a través de configuraciones históricamente específicas de relaciones de género. Su flujo semiótico asume significados específicos en los discursos de diferentes “experiencias de ser mujer” en lo que llega a simbolizar trayectorias históricas, circunstancias materiales y experiencias culturales particulares (Brah, 2011, p. 131).

Pero ¿cómo se construye el sujeto mujer? ¿de qué manera se puede acceder a esa experiencia subjetiva? Quizá revisando a algunas autoras podamos responder a estos planteamientos. Para Linda Alcoff (1989) la definición del concepto mujer es relativa ya que sólo puede determinarse en un contexto que siempre está en constante movimiento dado que “implica una posición en un contexto histórico cambiante así como ser capaz de decidir en qué convertirnos desde dicha posición y de qué manera alteramos ese contexto” (Alcoff, 1989, p. 50) por lo que la posición de las mujeres puede usarse para la construcción de significados, es decir, como un lugar desde el que las mujeres crean significados y no solamente “un lugar donde un significado (el de la feminidad) pueda descubrirse” (Ibíd., p. 51). De este modo, el concepto mujer como categoría de análisis es relacional e identificable sólo dentro de determinados contextos de interacción por lo que la experiencia subjetiva de ser mujer debe ser reconstruida a partir de la posición relativa que tienen en distintas redes sociales y culturales; en este sentido, más que una condición es una posición desde donde las mujeres se construyen como “sujeto sexuado” por lo que su posición tanto en las estructuras como en las relaciones sociales es clave para entender su experiencias y sus identidades (Alcoff, 1989).

Siguiendo a Catherine MacKinnon el término mujer es una categoría política “en tanto que ninguna mujer escapa al significado de ser mujer dentro de un sistema social que define a las mujeres por el sexo [...] ninguna mujer es ajena a la situación de las mujeres” (1995, citada por Castañeda, 2019 p.33). De esta manera no se define sólo por un conjunto de atributos basados en una “ficción simbólica” (Alcoff, 1989) ni debe ser vista como una categoría monolítica sino siempre situada en múltiples experiencias según su posición de clase, raza, preferencia sexual, estilo de vida, entre otras por lo que no se puede hablar de una esencia de la mujer así, en singular, sino más bien de una pluralidad de mujeres que cohabitan dentro de un orden simbólico y un contexto histórico que determinan, en gran medida, su posición, definición y representación dentro de las distintas culturas y sociedades. En este sentido es importante ir más de allá de entender a las mujeres como “una construcción ficcional” o como “seres históricos reales” y partir de sus subjetividades y experiencias concretas así como crear una teoría que permita producir las condiciones para su visibilidad (Lauretis, 1986). Por lo tanto, es menester conceptualizar a las mujeres como sujeto y dar cuenta de sus subjetividades dado que, como bien señala Teresa de Lauretis:

[...] la relación entre las mujeres como sujetos históricos y la noción de mujer producida por los discursos hegemónicos no es una relación directa de identidad, una correspondencia uno a uno, ni una relación de simple implicación. Es una relación montada culturalmente y en la cual el actor no es simplemente personaje sino persona que acciona (Lauretis, 1986, p. 72).

Y es que “la experiencia del ser mujer” está mediada tanto por la construcción histórica y simbólica entre los sexos como por diversas condiciones sociales, económicas y corporales que se yuxtaponen a esta vivencia por lo que es trascendental analizar cómo las mujeres viven su realidad corpórea encarnada en un particular cuerpo de “hembra” pero, también, como internalizan, rechazan o viven la normatividad en torno al género, tanto de manera individual como colectiva, lo que implica tomar en cuenta otras experiencias y circunstancias que les llevan a asumirse como tal, es decir, “devenir en un sujeto generizado como femenino” (Castañeda y Contreras, 2017, p. 15). Por lo tanto, como bien han señalado diversas investigadoras feministas, es necesario conceptualizar a las mujeres

no sólo como víctimas pasivas de la dominación masculina, pues al partir de la noción de subordinación se corre el riesgo de ver a las mujeres “en el mejor de los casos, [como] un fantasma del hombre” (Rossanda, 1982, citada por Riquer, 1992, p. 53) por lo que es importante alejarse de una perspectiva reduccionista e intentar comprender a las mujeres en su diversidad y complejidad.

Así pues, y a diferencia de Camila Páez quien expresa que “el problema no es definir identidades de las mujeres, sino hacer visibles las opresiones y dominaciones en su forma compleja” (Páez, 2014, p. p. 4) considero que el análisis de las identidades de género de las mujeres nos permite develar esas desigualdades y, por lo tanto, visibilizarlas, así como dar cuenta de su agencia y campos de acción. O ese es, por lo menos, mi objetivo en torno al estudio de las identidades de las mujeres pa ipai: no sólo verlas como sujetos oprimidos sino descubrir su capacidad de acción para construirse como actoras sociales “sedicentes de su identidad” (Riquer, 1992) pues como bien indica Martha Patricia Castañeda:

El sujeto femenino es potente en el análisis de las identidades de género, en cuanto nos permite dar cuenta de la variedad de experiencias que implica ser “mujer”. Se trata de una apuesta epistemológica de crear y recrear la experiencia de lo femenino desde la materialidad y particularidad que el cuerpo como base de la subjetividad permite (Castañeda y Contreras, 2017, p. 16).

En este sentido, es relevante puntualizar algunas cuestiones en torno a las identidades y el género.

1.3.- Por los caminos de las identidades

¿Quién soy? Es la pregunta que organiza nuestra subjetividad al vivir.
Y, al vivir, la respondemos, tenemos identidad.
Somos así y no de otra manera.
Somos como y somos diferentes de otros.
El ser es afirmación y negación en acto, semejanza y diversidad.
(Marcela Lagarde, 1996)

Desde su auge como campo de estudio en las ciencias sociales y humanas a partir de la década de los ochenta, la identidad ha sido una categoría de análisis útil para entender la manera en que las personas construyen una representación de sí mismas y le dan sentido dentro del contexto social, histórico y cultural en el que se desenvuelven. Paulatinamente, el interés por esta temática ha ido creciendo conforme los cambios sociopolíticos y económicos han llevado a las y los individuos a recrearse continuamente en un proceso dinámico entre el plano biográfico y el social (Marcus, 2011) haciendo de la identidad una “construcción nunca acabada, abierta a la temporalidad, la contingencia, una posicionalidad relacional sólo temporalmente fijada en el juego de las diferencias” (Arfuch, 2002 citado por Marcus, 2011, p. 109).

Pilar Alberti (1994) clasifica en cuatro los enfoques que se han utilizado para el análisis de la identidad. En primer lugar, desde el enfoque cognitivo, ha sido definida como la manera en que los acontecimientos son organizados subjetivamente, es decir, experimentados, interpretados y juzgados. La postura dialéctica, por su parte, plantea la construcción de las identidades a partir de las significaciones culturales y las elaboraciones que las personas hacen de ellas, cómo las experimentan y, por lo tanto, cómo la complejidad cultural impacta en las identidades. La perspectiva del *habitus*, de Bordieu, también ha sido uno de estos enfoques así como el interaccionismo simbólico, a partir del cual la identidad comenzó a ser vista como una construcción social en la que “el sujeto construye su actuar a partir de referencias culturales que le son dadas por la socialización y aprendizaje, sin

embargo, la relación con el medio, con las instituciones y con los demás individuos configuran su estrategia de acción” (Pilar Alberti, 1994, p. 30, 31).

Si bien es cierto que debido a su constante y variable uso este concepto se ha convertido en un “término nebuloso y omnipresente” que “seduce, pero también confunde” (Restrepo, 2007, p. 24) considero importante retomar su análisis para dar cuenta de las formas en que las personas y, particularmente las mujeres, se construyen y representan, profundizando en el carácter plural, contradictorio y diverso de las articulaciones identitarias. Y es que como bien han resaltado las y los estudiosos de las identidades, ésta no es algo dado por naturaleza, algo con lo que se nace o que viene de la genética sino una construcción enmarcada dentro de un contexto histórico, social y cultural específico que se encuentra siempre en constante transformación. En este sentido, es importante reconocer sus atributos relacionales, procesuales, históricos y subjetivos ya que se construyen dentro de procesos sociales en los que se adquieren hábitos, estructuras, interpretaciones simbólicas, roles de género y prácticas culturales y se encuentran atravesadas por la etnia, la raza, la clase social, la orientación sexual, la profesión, la educación, el sexo- genérico y otras características que la constituyen (Bolio y Guzmán, 2010, p. 27). De este modo, integran un conjunto de “características sociales, corporales y subjetivas que las caracterizan de manera real y simbólica de acuerdo con la vida vivida” y, al mismo tiempo, las identidades son tanto el resultado de la cultura como un producto social que brinda sentido a las interacciones (Castañeda y Contreras, 2017, p. 5).

Siguiendo a Gilberto Giménez, la identidad se puede concebir como el lado subjetivo de la cultura ya que se construye mediante la apropiación de elementos que conforman el complejo simbólico-cultural, es decir, de la interiorización distintiva y contrastante de los rasgos culturales que ayudan a delimitar las fronteras (Giménez, 2002). Este autor la define como un:

Conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (Giménez, 2002, p. 38).

Sin embargo, la mera existencia de este conjunto no genera en sí una identidad, pues ésta, como ya mencioné, no es algo esencial, algo dado. Para que la interiorización de dichos atributos culturales sea distintivos de las personas debe existir en éstas la voluntad de diferenciarse socialmente pero también el reconocimiento de los “otros” con quienes se interactúa. Esta cuestión nos remite a una de las características de la identidad y es que sólo existe en relación con el *alter*, es decir, en y para sujetos, en y para actores sociales y en la interacción de las relaciones que se desarrollan en marcos específicos que determinan la posición de los individuos a la vez que “orientan sus representaciones y acciones.” (Giménez, 2002, p. 39). De esta manera, la identidad es a la vez objetiva, en el sentido de los roles y posiciones asignados por los demás, y subjetiva en tanto los actores sociales la construyen, es decir, interiorizan ciertos elementos culturales para identificarse y diferenciarse. Otra característica importante es su persistencia, “[...] la capacidad de perdurar- aunque sea imaginariamente- en el tiempo y en el espacio” aunque “más que permanencia, habría que hablar de continuidad en el cambio, en el sentido de que la identidad a la que nos referimos es la que corresponde a un proceso evolutivo, y no a una constancia sustancial” (Giménez, 2002, p. 43). Para Avtar Brah (2011) las identidades:

[...] se inscriben a través de experiencias construidas culturalmente en las relaciones sociales [...] están marcadas por una multiplicidad de posiciones de sujeto que constituyen al sujeto. Por lo tanto, la identidad no es fija, ni una; más bien es una multiplicidad de relaciones en constante transformación (Brah, 2011, p. 152).

De este modo, pueden ser vistas como un “proceso por el cual la multiplicidad, la contradicción y la inestabilidad de la subjetividad se significa como dotada de coherencia, continuidad y estabilidad, como poseedora de un núcleo que se enuncia en un momento dado como el Yo” (Brah, 2011, p. 152) En tanto práctica significativa, las identidades son polifónicas puesto que ninguna supone un significado estable y compartido por todos los individuos y colectividades de forma homogénea ya que en la práctica social “las identidades acarrearán múltiples, contradictorios y, en ciertos aspectos, inconmensurables sentidos” (Restrepo, 2007, p. 31). Esta cuestión nos lleva a su constitución discursiva, la cual “establece las condiciones de posibilidad de percepciones y pensamientos” además de las experiencias, las prácticas y las relaciones (Ibíd. p. 27). No obstante, es importante ver a

la identidad no sólo como un discurso producto de una narración falsa o fantasiosa del yo, ya que “las formaciones discursivas son tan reales y con efectos materiales sobre cuerpos, espacios, objetos y sujetos como cualquier otra práctica social” (Restrepo, 2007, p. 33).

Por lo tanto, la identidad no es meramente una auto representación estática o un discurso sobre sí misma/o sino una reconfiguración continua que las y los individuos realizan para diferenciarse en el marco de las relaciones e interacciones sociales puesto que tiene que ver con la mismidad pero también con la otredad, con esas y esos otros que se nos muestran como espejo para ver qué de ellos/as tenemos y en que nos diferenciamos. La identidad, pues: “remite al ser y su semejanza, su diferencia, su posesión y su carencia” (Lagarde, 1996, p. 1) y se convierte en el “territorio fronterizo por excelencia” dado que “se constituye por la marca, el límite, el perfilamiento, la exclusión” (Serret, 2011, p. 91). Siguiendo a Estela Serret la identidad, tal como la comprendemos, es una auto percepción que se elabora en el nivel de las imágenes compartidas socialmente, organizadas por códigos que la colectividad reproduce, sanciona y acepta y se produce en la intersección entre hetero/auto percepción “y actúa por los sujetos organizándose en distintos niveles de discurso, narrativamente” (Serret, 2011, p. 71). Según esta autora, estas imágenes se encuentran en un proceso de constante transformación en la medida en que los propios códigos sociales se van modificando por lo que en un sentido amplio la identidad debe comprenderse como “el lugar de encuentro de la autopercepción y la percepción social que una persona o incluso una colectividad consigue de sí misma” (Serret, 2011, p. 81).

No obstante, la identidad no se define únicamente a partir de esta sanción colectiva sino que en ella interviene de una manera igualmente importante la forma como los sujetos se auto perciben “recuperando ciertamente la mirada externa, pero reelaborándola a partir de su propia vivencia” (Serret, 2011, p. 72). De esta manera supone “una serie de prácticas de diferenciación y marcación de un ‘nosotros’ con respecto a un ‘otros’” (Restrepo, 2007, p. 27) por lo que no sólo tiene que ver con la diferencia, sino también con la desigualdad y la dominación:

Las distinciones de clase, de género, de generación, de lugar, raciales, étnicas, culturales [...] establecen taxonomías sociales [...] son inmanentes a los ensamblajes históricos de desigual distribución y acceso

a los recursos y riquezas producidos por una formación social específica, así como de sus tecnologías políticas del sometimiento. En términos de Stuart Hall, las identidades “[...] emergen en el juego de las modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente construida [...]” (2003:18). Así, las identidades no sólo están ligadas a principios clasificatorios, sino también a prácticas de explotación y dominio (Restrepo, 2007, p. 27).

Recapitulando y abrevando de los planteamientos que estudiosas/os de la identidad han puesto sobre la mesa, considero a ésta como una auto representación, una narrativa que cada quien hace de sí partiendo del plano biográfico y de las experiencias construidas culturalmente en las relaciones sociales, la cual se actualiza en contextos sociales y de poder específicos por lo que, en tanto proceso históricamente determinado e individualmente inacabado, permite identificar “lo que constituye al individuo desde lo social” siendo “una puerta de entrada a los procesos subjetivos que constituyen al sujeto desde su existencia material-corporizada y situada” (Castañeda y Contreras, 2017, p. 5). En este sentido, más que una esencia o un producto discursivo, es un posicionamiento en la vida (Hall, 1998) que se encuentra en constante producción y reproducción mediante la diferencia siendo una categoría útil para dar cuenta de cómo los actores y actrices sociales se representan frente a otros/as y de qué manera construyen sus especificidades en un momento histórico, dotando de sentido al mundo dentro de las interacciones sociales, “recuperando ciertamente la mirada externa, pero reelaborándola a partir de su propia vivencia” (Serret, 2011, p. 92).

Empero, la identidad también están mediada por otras estructuras o sistemas de significado por lo que para profundizar en las identidades de las mujeres pa ipai es necesario retomar su vínculo con el género pues además de ser un ordenador social, una construcción colectiva e histórica, éste es también un atributo generador de identidades (De Barbieri, 1995) pues en tanto “experiencia creadora de subjetividades” ordena la estructura social que deriva en imposiciones, reglas, normas y formas de vivir y ser mujer u hombre ya que “toda identidad, social o subjetiva, se halla atravesada por la marca de género” (Serret, 2011, p. 91).

1.3.1.- El género y la identidad

Como bien indica Marcela Lagarde (1996) desde el momento del nacimiento, al ser nombrado, nuestro cuerpo recibe una significación sexual que lo define con base en una normatividad, generalmente masculina o femenina, que le acompaña en el desarrollo de su historia personal. Por lo tanto, las referencias y contenidos genéricos son “hitos primarios” en la conformación tanto de los sujetos como de sus identidades ya que sobre ellos se organizan y conjugan otros elementos de la identidad como la adscripción a un grupo según la edad, las preferencias, las actividades y ciclos de vida y, en general, “todo lo que agrupa o separa a los sujetos en la afinidad y en la diferencia” (Lagarde, 1996, p. 12).

Estos contenidos simbólicos se transmiten y subjetivan desde muy temprana edad por medio de la interacción en el entramado social en donde se aprenden -y aprehenden- “las pautas y prácticas de socialización que se diferencian para niños y niñas y de las expectativas que la sociedad tiene acerca de los roles y las responsabilidades que le toca cumplir a cada género” (Meentzen, 2007, p. 31), es decir, un conjunto de asignaciones relacionadas con la manera de ser, sentir y actuar establecidas como propias de cada sexo por lo que tanto la femineidad como la masculinidad son construcciones colectivas que condensan la experiencia de muchas generaciones y contienen una compleja red de prescripciones y proscripciones para la subjetividad y la conducta (Jiménez, 2007). Asimismo, estas construcciones se incrustan en distintos ámbitos de interacción de las sociedades abarcando diversos espacios, instituciones y estructuras que organizan la vida de hombres y mujeres a lo largo de sus vidas, así como el contenido de sus aspiraciones y deseos (Lagarde, 1997) pues como indica Marcela Lagarde:

La representación del orden genérico del mundo, los estereotipos sociales y sus normas, son fundamentales en la configuración de la subjetividad de cada quien y en la cultura. Se aprenden desde el principio de la vida y no son aleatorios, son componentes del propio ser, dimensiones subjetivas arcaicas y en permanente renovación, por ello son fundantes. Están en la base de la identidad de género de cada quien y de las identidades sociales asignadas y reconocidas al resto de las personas (Lagarde, 1996, p. 6).

De este modo el vínculo entre género e identidad nos permite ver a “la identidad subjetiva y la construcción de la identidad genérica, relacionada con actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales, históricamente específicas” (Cornejo, 2009, p. 47) ya que es una categoría que no se puede separar de la identidad por lo que es necesario tomarlo como parte de una interacción de factores socio-psico-políticos interconectados con otros niveles de experiencia pues como categoría de análisis “éste no tiene sentido si no se toman en cuenta todos los factores que inter e intra-actúan diferenciando y transformando las identidades” (La Barbera, 2010, p. 66) dado que se encuentra “interconectado de manera inextricable desde su origen con las demás condiciones de identificación y discriminación social” (Ibíd., p. 63). De ello deriva la importancia de analizar el entrecruce del género con otras categorías como la pertenencia cultural o religiosa, la clase, la raza y la edad, por mencionar algunas, puesto que “son inseparables empíricamente y se imbrican concretamente en la producción de los distintos actores sociales” (Viveros, 2016, p. 10). Al respecto Sandra Harding menciona:

Lo masculino y lo femenino son categorías que se producen y aplican dentro de una clase, una raza y una cultura particulares, en el sentido de que las experiencias, deseos e intereses de mujeres y de hombres difieren en cada clase, raza y cultura. Pero de la misma manera, clase, raza y cultura son siempre categorías dentro del género, puesto que las experiencias, deseos e intereses de mujeres y hombres difieren precisamente de acuerdo con su clase, raza y cultura (Harding, 1987, p. 22).

Estas referencias están ligadas a la cultura, al igual que las identidades de género, lo que nos permite dejar de asumir concepciones biologicistas al respecto pues, siguiendo a Marta Lamas (2000): “Tener identidad de mujer, posición psíquica de mujer, sentirse mujer, y ser femenina [...] no son procesos mecánicos [...] contar con ciertos cromosomas o con matriz no implica asumir las prescripciones del género y los atributos femeninos; ni viceversa, en el caso de los hombres” (p. 16) por lo que la interiorización de los atributos que los grupos culturales asignan a las mujeres o a lo femenino no es inherente al hecho de tener un cuerpo sexuado como tal y una identidad como hombre o mujer. De este modo, la identidad de género puede ser entendida como una construcción cultural que subraya el carácter de contraste para definir a los sujetos sociales según su sexo biológico la cual se construye

mediante procesos simbólicos y está condicionada tanto históricamente como por la ubicación que la familia y el entorno le dan a una persona a partir de la simbolización cultural de la diferencia sexual (Lamas, 1996).



Esquema 1. Elementos que configuran la identidad de género
(Elaboración propia con base en premisas de los y las autoras)

Para Estela Serret (2011) la identidad de género “es una percepción que se elabora en el nivel de las imágenes socialmente compartidas, organizadas por códigos que la colectividad reproduce, sanciona y acepta” (p. 92) y cambia constantemente según los códigos sociales se vayan modificando. En este sentido, tanto el género como la identidad son categorías dinámicas susceptibles de transformaciones y procesos de negociación según las coyunturas y cambios sociales, económicos, políticos y culturales por lo que los hombres y las mujeres, a lo largo de su ciclo de vida, contribuyen con sus acciones y actuaciones a la modificación de las identidades de género histórica y contextualmente construidas y, de esta manera, crean “el transfondo de las posibilidades y de las formaciones significativas que hacen sobre su subjetividad y sobre la construcción de nuevos deseos, identidades y posibilidades

de acción” (Castañeda y Contreras, 2017, p. 19). Así pues, y con el propósito de no caer en visiones esencialistas o idealizadas sobre las mujeres pa ipai, tomo a la identidad de género como un cristal, parafraseando a Amaranta Cornejo, tanto para acercarme a ellas como para hablar de ellas (Cornejo, 2009, p. 47).

1.3.2.- Las mujeres y sus identidades

El estudio particular de las identidades de las mujeres proviene de un interés teórico, de investigación y político que surge de la incomodidad de algunas filosofas, investigadoras y militantes feministas acerca del reduccionismo de la mujer como categoría y su vínculo al ámbito reproductivo, quienes plantearon la necesidad de re codificar y renombrar al sujeto femenino “como una entidad que se divide una y otra vez en un arcoíris de posibilidades aun no codificadas” (Braidoti, 2000 citada por Mayobre, 2007, p. 8) A partir de este malestar y a lo largo de su desarrollo, la investigación feminista acerca de las identidades de las mujeres se ha enfocado en verlas como sujetos o actoras sociales con la finalidad de desesencializar sus identidades y así mostrar “tanto la arbitrariedad con la que han sido conformadas como las múltiples posibilidades de cambio que existen cuando se toma en cuenta la capacidad de acción y decisión” abriendo, de esta manera, la percepción a “mundos posibles en los que las identidades no sean opresivas” (Castañeda, 2019, p. 42).

Para el estudio de las identidades de las mujeres Marcela Lagarde señala la importancia de tomar en cuenta la condición de la mujer, es decir, el “conjunto de circunstancias, cualidades y características esenciales que definen a la mujer como ser social y cultural genérico, como ser para y de-los-otros” y la situación vital de las mujeres, o sea, “el conjunto de características que tienen a partir de su condición genérica, en circunstancias históricas específicas” (Lagarde, 1990, p. 2) ya que “el sujeto mujer no puede definirse únicamente como identidad ni con base en sus roles” como la feminidad, esa “distinción cultural históricamente determinada que caracteriza a la mujer a partir de su condición genérica y la define de manera contrastada, excluyente y antagónica frente a la masculinidad del hombre” (Ibíd., p. 13). En este sentido, las mujeres comparten en torno a la normatividad de género una condición histórica que es, a la vez, una síntesis de sus determinaciones socioculturales aunque también difieren en sus particularidades, modos de

vida y concepción del mundo así como en los niveles de opresión y experiencias. Para esta antropóloga, la identidad de las mujeres puede ser definida como:

El conjunto de características sociales, corporales y subjetivas que las caracterizan de manera real y simbólica de acuerdo con la vida vivida. La experiencia particular está determinada por las condiciones de vida que incluyen, además, la perspectiva ideológica a partir de la cual cada mujer tiene conciencia de sí y del mundo, de los límites de su persona y de los límites de su conocimiento, de su sabiduría, y de los confines de su universo. Todos ellos son hechos a partir de los cuales y en los cuales las mujeres existen, devienen (Lagarde, 1990, p. 1).

Siguiendo a Florinda Riquer (1992) esta identidad no debe ser abordada solamente a partir de los atributos adjudicados a la feminidad o de las actividades que realizan sino desde la posición particular que tienen en determinado contexto de interacción a lo largo de su ciclo de vida. De este modo, las identidades de las mujeres no se pueden ver como algo a priori, innato o esencial dado que:

La identidad femenina es relativa a la posición que ocupe la mujer en un determinado contexto de interacción, la cual se modificará a lo largo del ciclo vital y en los distintos niveles de las relaciones sociales, por lo cual ésta transita entre niveles diferentes de poder y autoridad (Riquer, 1992, p. 60).

Asimismo, es relevante analizar las identidades de las mujeres en su doble posición: como conciencia individual y como interacción social, la manera en que ambas están determinadas por los contextos sociales y los discursos que en ellos significan al género dado que cada mujer recurre a objetos socio simbólicos de la estructura social “en tanto seres sexuados” y los retoma a lo largo de su vida siempre en interacción con otros/as (Riquer, 1992). Sin embargo, esta posición suele modificarse a lo largo de estas interacciones por lo que, en realidad, nunca termina por concretarse puesto que, como se ha mencionado anteriormente, el nacer con un cuerpo sexuado como masculino o femenino y los roles de género asignados y aprendidos en una cultura no generan automáticamente una identidad, en la medida en que las personas en general y las mujeres, concretamente, pueden modificar su posición puesto que “[...] la subordinación más que una *condición* se

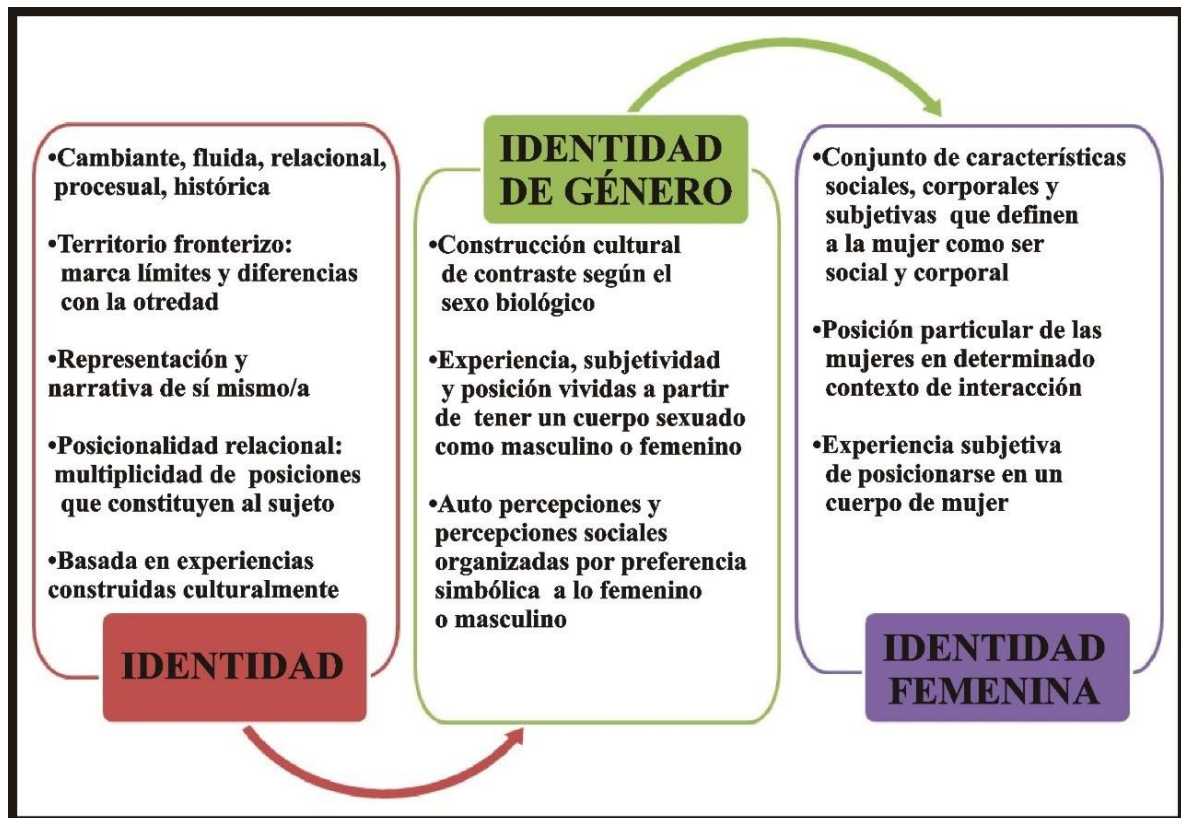
concibe como una *posición* que tiene la mujer en determinado momento de su ciclo vital, pero no necesariamente la única” por lo que pueden vivir distintas posiciones de autoridad, subordinación o equidad (Riquer, 1992, p. 60). De este modo, analizar las identidades de las mujeres como posicionales más que como un conjunto de atributos permite rescatar el papel que estas tienen “si no ya para trascender la subordinación, por lo menos para hacer algo más que aceptar, deprimidas, ser sujetos para otros” (Riquer, 1992, p. 60).

Entonces son dos las cuestiones que hay que considerar en el análisis de las identidades femeninas: por una parte, su característica relacional en determinados contextos y por otra el hecho de que la posición que ocupan las mujeres puede ser utilizada para construir nuevos significados “esto es, un lugar desde el cual los significados de feminidad se construyen, y no un lugar en el que están esperando ser descubiertos” (Riquer, 1992, p. 58, 59). Al respecto, Riquer menciona:

Cada mujer tiene algún tipo de conciencia (psicológica), es decir, autoconocimiento de sí, de otros sujetos y del mundo social en el que habita. Esto la hace poseedora y portadora de un saber sobre su propia identidad de género y de los poderes, por pequeños que éstos sean, relacionados con tal saber. Al haber conciencia de sí, de otros y del mundo social (conciencia posicional para Sartre), la mujer existe, es decir, tiene un "yo soy" que nos abre la puerta hacia cómo es ese yo. Al abrir esta puerta podríamos penetrar en los aspectos de su existencia en tanto potencia y devenir. Esto es, ir más allá de su identidad ligada a los atributos y capacidades asignados socialmente al género femenino, para descubrirla en su "para-sí". Lo cual quiere decir, en una identidad que si no trasciende estos atributos y capacidades socialmente asignados, sí puede utilizarlos activamente para construir diversos significados de la feminidad (Riquer, 1992, p. 62).

Si bien es cierto que hablar de feminidad o de identidades femeninas podría llevarnos a caer en un esencialismo o naturalización de las bio mujeres, en términos de Paul Preciado (2008), y que los debates en torno a los estudios sobre el género han impulsado interesantes reflexiones sobre la importancia de ir más allá de los binarismos y esencializaciones de los sexos, sobre todo a partir del desarrollo y las reflexiones del pensamiento transfeminista y las teorías queer, considero que sigue siendo relevante ahondar en esta categoría en espacios como las comunidades indígenas en donde generalmente las identidades y las relaciones de género se expresan de manera binaria en

términos cosmogónicos de dualidad y/o complementariedad, o, por lo menos, es así en el pueblo pa ipai. Por lo tanto, y retomando a las autoras, en lo personal defino la identidad de las mujeres como la experiencia subjetiva de posicionarse dentro de un cuerpo signado de mujer o como femenino en un determinado contexto social e histórico, es decir, como un modo de ser, estar y actuar *generizados* en el entramado sociocultural y político.



Esquema 2. Características de las identidades
(Elaboración propia con base en premisas de los y las autoras)

Sin embargo, la identidad no se conforma de un único referente sino a partir de diversos ordenadores sociales e identitarios como la pertenencia étnica, la raza o el credo religioso, por mencionar algunos. En este sentido, aunque haya semejanzas en los roles que la sociedad asigna a hombres y mujeres éstas “no son una realidad monolítica, sino que dependen de múltiples experiencias y de múltiples variables que se superponen como la clase, la raza, la preferencia sexual, el estilo de vida, etc.” (Braidoti, 2000 citada por Mayobre, 2007, p. 8) por lo que su posición en la estructura social las hace diferentes entre

sí, ya que la diversidad de experiencias pluraliza y particulariza el significado de ser mujer. Por lo tanto, no se puede hablar de ellas como unidad homogénea sino en su condición socioeconómica, cultural y étnica (Bifania, 2003 citada por Páez, 2014, p. 13) debido a que las experiencias y las biografías son diversas y distintas “y cada cuerpo es una situación y constituye una manera distinta de estar en el mundo y de enfrentar o asimilar los mandatos del sistema de género en el que se vive” (Castañeda y Contreras, 2017, p. 4).

Así pues, es importante atender al proceso de definición que las mujeres hacen de sí mismas no desde la permanencia de su singularidad sino desde un espacio de proyección en que el ser mujer está en constante transformación (Astudillo et al, 2020, p. 245) y en el que la producción de las narrativas que reproducen sobre sí mismas modifican los límites de las posibilidades identitarias y las oportunidades de explorar la diversidad de modos de serlo. Dentro de este proceso es relevante también tomar en cuenta la interseccionalidad de las identidades.

1.3.3.- La interseccionalidad de las identidades

Al ser también una posición, la identidad se entrecruza continuamente con diversas clasificaciones sociales por lo que es menester analizar cómo se articulan distintas experiencias del ser en la construcción del yo, es decir, la “intersección de diversas identidades, todas ellas constitutivas del sujeto” (Castañeda, 2019, p. 41). En este sentido es relevante tomar en cuenta la relación dialéctica entre las identidades, y, ante todo, su interseccionalidad para, de esa manera, entender las características sociales, temporales y espaciales de las mujeres pa ipai y poder realizar un análisis procesual, contextualizado y dinámico, que reconozca “la interconexión entre diferentes identidades y estructuras jerárquicas” puesto que la articulación de diversas clasificaciones sociales puede producir diferentes trayectorias o experiencias así como subordinación para las mujeres (Magliano, 2015).

Sin duda, un enfoque que en los últimos años se ha utilizado para analizar la diversidad de mujeres así como los distintos factores que inciden en la heterogeneidad de sus opresiones, es el de la interseccionalidad. Como ha sido ampliamente documentado, el término

interseccionalidad fue acuñado en 1989 por la abogada Kimberle Crenshaw dentro de un caso jurídico en el que intentaba mostrar las múltiples dimensiones de opresión que vivían las trabajadoras afroestadunidenses de la compañía General Motors. Con él, Crenshaw se refería a “procesos -complejos, irreductibles variados y variables- que en cada contexto derivan de la interacción de factores sociales, económicos, políticos, culturales y simbólicos” (La Barbera, 2010, pg. 63), es decir, al entrecruce de distintos sistemas de subordinación vividos por las mujeres y cómo éstos definían sus posiciones y opresiones, revelando las desigualdades producidas por estas interacciones.

Aunque, en sus mismas palabras, su objetivo o pretensión nunca fue crear una teoría generalizada de la opresión de las mujeres, sino un concepto legal práctico, éste fue cobrando auge en las investigaciones feministas y paulatinamente se fue convirtiendo en una perspectiva teórica y metodológica para dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder (Viveros, 2016) centrándose en las desigualdades sociales y analizando “las interacciones entre estructuras sociales, representaciones simbólicas y procesos de construcción de la identidad que son específicos de cada contexto y están vinculados a la praxis política” (Winker y Degele, 2011 citado por La Barbera, 2016, p. 113).

Esta mirada ha puesto énfasis en el dinamismo de los procesos y en la deconstrucción de categorías normalizadoras y universalistas así como en la relevancia de examinar el entrecruce de diversos niveles de subordinación interrogando las interacciones entre ellos para poder indagar en las desigualdades que genera y qué implicaciones tienen en las vidas de las mujeres. De este modo, se ha intentado indagar en la situación y las múltiples experiencias de mujeres de ciertas minorías étnicas a partir de la imbricación de distintos sistemas de dominación que atraviesan sus vidas pero también en la manera que ello las lleva a construirse como sujeto. Sin embargo, la imbricación de estas experiencias no se realiza entre sistemas sino entre relaciones por lo que las experiencias ligadas a estas condiciones se articulan entre sí y condicionan la percepción que los sujetos tienen de sí mismos (Brah, 2011).

Para dar cuenta de esa diversidad y evitar su homogeneización, la interseccionalidad considera relevante dar cuenta de las diferencias entre las mujeres y su diversidad situada, es decir, cómo se constituyen de distintas maneras en relación a ciertas estructuras sociales, familiares, legales, etcétera (Mohanty, 1996). En este sentido, me interesa abordar la intersección de las identidades de las mujeres pa ipai para identificar las diferencias entre ellas, tanto en sus identidades de género como en sus capacidades de agencia, que me permitan, a su vez “definir posiciones distintas y problemáticas particulares para las mujeres, así como la constitución diferenciada de su subjetividad femenina” (Crenshaw citada por García y Solís, 2018, p. 7). Y es que la identidad siempre está *etnizada, generizada y racializada* (Magliano, 2015) por lo que se vincula íntimamente a la condición de clase, raza, etnicidad y sexualidad de mujeres y hombres por lo que estas clasificaciones sociales son cruciales en las vivencias de las personas y, por lo tanto, en sus identidades dado que el género, la clase, la raza y la pertenencia étnica se encuentran delimitadas por ciertos marcos de significados, acción e instituciones configurados dentro de estructuras socioculturales más amplias como los sistemas económicos, políticos y patriarcales hegemónicos (Brah, 2011).

De este modo, la interseccionalidad se torna relevante para realizar un examen a profundidad de las diferencias entre las mujeres pa ipai e indagar en la formación y la transformación de sus identidades desde una noción desesencializada (La Barbera, 2016) así como para analizar “cómo la identidad, a partir de la configuración de la subjetividad, está signada por las estructuras de desigualdad que se construyen mutuamente” (Miranda, 2012, p. 40). Al respecto, Mara Viveros menciona:

La apuesta de la interseccionalidad consiste en aprehender las relaciones sociales como construcciones simultáneas en distintos órdenes, de clase, género y raza, y en diferentes configuraciones históricas que forman lo que Candace West y Sarah Fentersmaker llaman “realizaciones situadas” es decir, contextos en los cuales las interacciones de las categorías de raza, clase y género actualizan dichas categorías y les confieren su significado. Estos contextos permiten dar cuenta no solo de la consustancialidad de las relaciones sociales en cuestión, sino también de las posibilidades que tienen los agentes sociales de extender o reducir una faceta particular de su identidad, de la cual deban dar cuenta en un contexto determinado (Viveros, 2016, p. 12).

Así pues, y si bien la interseccionalidad como enfoque busca, más que el reconocimiento de las identidades, un profundo acercamiento a los sistemas de subordinación que atraviesan a las mujeres y la implicación del entrecruzamiento de éstos en sus vidas, considero que retomar algunos elementos de esta mirada me permitirá desencializar las identidades de las mujeres pa ipai así como mostrar los problemas a los que se han enfrentado, y viven en la actualidad, tomando en cuenta varias dimensiones de análisis como su pertenencia étnica, la generación, la educación, la migración, entre otros, que me permitan, a su vez, prestar atención a las “nuevas diferencias que pueden generar desigualdades significativas y dominación en la vida social” e incorporar y tomar en cuenta “otras fuentes de desigualdad social en el mundo contemporáneo” (Purtschert y Meyer, 2009 citado por Viveros, 2016, p. 14).

De este modo, y tomando en cuenta las críticas que se le han hecho²⁹, pretendo ir más allá de romanticismos y generalizaciones y dar cuenta de la variedad de formas de ser, vivir y asumirse como mujer pa ipai pero también de las desigualdades y discriminaciones a las que se enfrentan y han enfrentado en la imbricación de las distintas clasificaciones y posiciones sociales que han configurado sus identidades y experiencias como mujeres. En este sentido, el propósito de analizar esta intersección tiene la finalidad de de-construir los imaginarios que se han creado sobre ellas los cuales, considero, no reflejan realmente las situaciones que afectan sus vidas y, más bien, “reducen la complejidad de las relaciones entre los actores” (Rodríguez, 2015). Así pues, ahondar en la interseccionalidad de las identidades, entendidas como una construcción del yo generizado y como una posición resultante de las experiencias y relaciones sociales, coadyuvará a analizar tanto las auto representaciones que tienen las mujeres pa ipai sobre sí mismas como las problemáticas u opresiones que han enfrentado además de sus acciones de resistencia, es decir, los puntos de fractura con el orden de género patriarcal prevaleciente y la creación de nuevos modos de ser, trascendiendo la victimización y mostrando cómo las acciones de las mujeres

²⁹ Entre esas críticas está el que pareciera que la interseccionalidad o la idea de intersección fragmenta las dimensiones y clasificaciones sociales para después unirlas cuando éstas se encuentran, en realidad, en correlación constante además de que generalmente se ha caído en la “tentación del mantra multiculturalista” que sólo se avoca al análisis de la raza, la clase y el género (Wendy Brown, 1995, citado por Viveros, 2016, p. 14) sin tomar en cuenta otras categorías de diferenciación social.

pueden promover el cambio social (Martínez, 1992) haciendo de la identidad una agencia potencializadora (Brah, 2011).

1.4.- La agencia como proceso, poder y proyecto

Además de indagar en la producción de narrativas que reproducen y transforman los límites de las posibilidades identitarias y las oportunidades de explorar la diversidad de modos de ser mujer (Astudillo et al, 2020, p. 245) el estudio de las identidades de género nos permite, asimismo, “reconocer los momentos de ruptura en los cuales se gestan las posibilidades de cambio social” (Castañeda, 2019, p. 38, 39). Y es que, como bien indica Castoriadis (2002), la identidad es el elemento que concretiza en vida cotidiana el imaginario social y, por lo tanto, no sólo refiere al orden simbólico o interpretativo de la realidad sino, al mismo tiempo, al ámbito social y a los márgenes de acción de los sujetos (citado por Arrieta, 2009, p. 15). Por lo tanto, más que una búsqueda coherente, la práctica identitaria puede ser vista como un elemento politizante de la cotidianidad que se encuentra entre la teoría de la cultura y la teoría de los actores sociales así como ante el dilema de la determinación de la estructura y la agencia (Mouffe, 2003 citada por Arrieta, 2019, p. 15).

Y es que la identidad es un ámbito de lucha en el cual, según Ainara Arrieta, se ponen en juego al menos tres dimensiones definitorias de la subjetividad de los individuos: la norma (deber ser), la vivencia (ser) y el sueño (proyecto de ser) (Arrieta, 2019, p. 17). Estos tres componentes permiten la reflexión de las relaciones de género y de las identidades femeninas desde la posición relativa de las mujeres en una cultura y contexto específico. Particularmente el sueño o proyecto permite expresar nuevos sentidos e imaginarios de futuro que se confrontan con las normas existentes y el sentido común del colectivo al que se pertenece. En este sentido, las acciones cotidianas están ceñidas a la normatividad interiorizada, aunque no se encuentran reducidas a ésta, existiendo una distancia entre la identidad que se asigna, la que se construye y se vive, dado que es pensada y sentida desde la propia acción. De este modo la identidad de las mujeres “no sólo refleja la posición subordinada sino que encierra en sí elementos de valor, poder y sentido subjetivo” puesto que “las mujeres conjugan en su identidad distintas dimensiones de la dominación, pero al

mismo tiempo expresan y contienen distintos rostros de la resistencia” (Arrieta, 2019, p. 26).

Dado que en esta investigación también busca dar cuenta de la capacidad de acción de las mujeres pa ipai, tanto en la reelaboración de sus identidades como frente a los problemas que viven en el día a día, me parece pertinente mostrar qué estoy entendiendo por agencia y desde qué autores/as estoy retomando esta categoría para el análisis del accionar de las pa ipai en distintos contextos relacionales, espaciales y temporales. En este tenor es relevante retomar a Mustafa Emirbayer y Ann Mische quienes partiendo de un enfoque transaccional, es decir, considerando “las relaciones entre términos o unidades como dinámicas por naturaleza, como procesos en constante desarrollo y en curso, en vez de lazos estáticos entre sustancias inertes” (Emirbayer, 2009, p. 294) entienden a la agencia como un proceso dinámico y continuo que permite a los sujetos sociales responder a diversas situaciones “cambiantes y/o emergentes” la cual, a su vez, se encuentra enmarcada y delimitada por contextos específicos. Estos autores resaltan particularmente el *contexto relacional* el cual refiere a transacciones concretas entre las entidades en contextos culturales, estructurales sociales y psicológicos sociales, el *contexto espacial*, es decir, un espacio geográfico específico, y el *contexto temporal* mismo que se relaciona “con el flujo del tiempo en el que se inserta la agencia y que corresponde al pasado, presente y futuro” (Emirbayer & Mische, 2009, p. 289).

De esta manera “la agencia es un proceso dialógico por medio del cual los actores inmersos en la duración de la experiencia vivida se involucran con otros en contextos de acción organizados colectivamente, en lo temporal como también en lo espacial” por lo que nos remite a “la participación de actores de ambientes estructurales diferentes [que] reproducen y que también transforman esas estructuras como una respuesta interactiva a los problemas planteados por situaciones históricas de cambio” (Emirbayer & Mische, 1998 citados por Flores, 2019, p. 27). En este sentido, “los individuos, personas o sujetos siempre están integrados en redes de relaciones, bien de afecto y solidaridad, bien de poder y rivalidad, o, con frecuencia, una mezcla de ambas” por lo que, “las personas nunca son agentes libres, no solo porque no tienen la libertad para formular y lograr sus objetivos en un vacío social, sino también porque carecen de la capacidad para controlar por completo

las relaciones para alcanzarlos” puesto que “como seres verdadera e inexorablemente sociales, sólo funcionan dentro de muchas redes de relaciones que conforman sus mundos sociales” (Ortner, 2016, p. 175).

Precisamente una de las características de la perspectiva transaccional es que “concibe a la agencia como un *continuum* entre lo micro y lo macro” que se encuentra integrado. De este modo, “lo micro-individual y lo macro-estructural se complementan para comprender cómo los actores median con diversas situaciones emergentes en contextos estructurados, logrando en algunos casos transformar sus relaciones con tales contextos mientras que en otros sólo los reproducen” (Flores, 2019, p. 28). Por su parte, para Sewell Jr (1998):

La agencia surge del conocimiento del actor respecto a los esquemas culturales y su habilidad de aplicarlos creativamente a nuevos contextos [...] difiere en su alcance entre sociedades y dentro de cada una de ellas, así, las diferentes posiciones sociales, definidas por cuestiones como el género, la clase, la etnicidad o la educación, entre otros, le da a las personas distintos recursos y acceso al conocimiento de esquemas culturales, lo cual incide en sus posibilidades de acción transformativa (Sewell Jr, citada por Espinoza, 2019, p. 33).

Por lo tanto, ser agente o tener agencia implica “ejercer cierto grado de control sobre las relaciones sociales en las que uno/a se ve envuelto, lo que implica determinada habilidad de transformar estas relaciones” (Espinoza, 2019, p. 33). Sin embargo, la capacidad de agencia, no se determina a priori, sino que depende de la posición del agente en la estructura y del acceso a los recursos que permitan actualizar esa capacidad. (González, 2018, p. 14). Aunque generalmente los/as estudioso/as de la acción social y la agencia han privilegiado la dimensión colectiva de ésta, es decir, desde la organización o movilización de un pueblo o grupo con el fin de transformación de las estructuras sociales, me parece que la agencia como capacidad de acción y decisión, es decir, como capacidad socialmente determinada de actuar, debe enfocarse, también, a las cotidianas -y a veces invisibles- acciones y aportes de las mujeres y hombres a su realidad y a los problemas que viven.

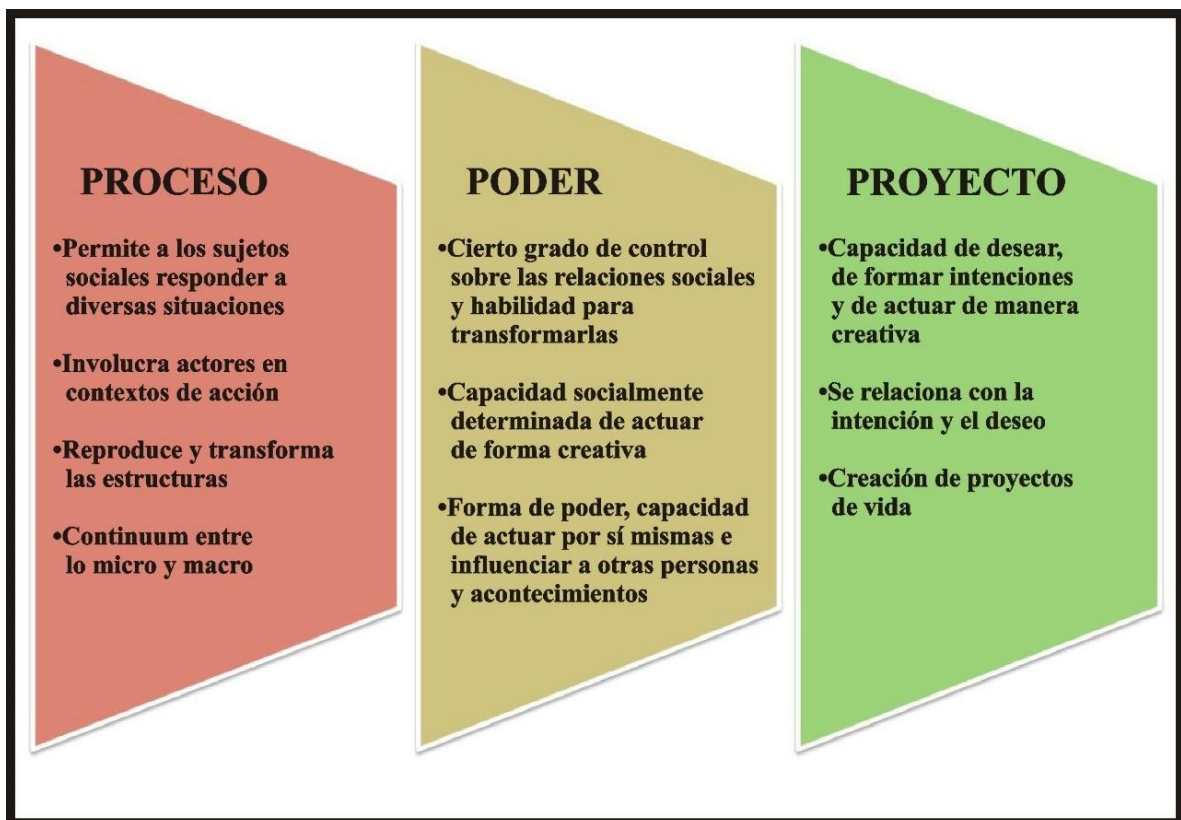
En este sentido, la agencia también puede definirse como una forma de poder en sentido positivo, de empoderamiento, pues siguiendo a Ortner (2016), “los "agentes equivalen a sujetos empoderados” (p. 175), por lo que es importante entender el poder más allá de un

sentido negativo y verlo como una cualidad que permite el empoderamiento del sujeto, aunque no hay que perder de vista que también puede originar dominación hacia la otredad dado que “la agencia se relaciona con ideas de poder, incluidas la dominación y la resistencia”. Así, la capacidad de transformación de los agentes “es sólo una de las dimensiones del funcionamiento del poder en los sistemas sociales” y funciona también como dominación, es decir, como “la integración del poder en estructuras objetivadas como instituciones y discursos”. (Ortner, 2016, p. 160) pero, de igual manera, como resistencia, por lo que se encuentra en una relación dialéctica con la dominación, siendo también una forma de “poder-agencia” (Ibíd. p, 166). Sin embargo, como bien indica Mahmood (2008), la resistencia como acción no implica, necesariamente, el fortalecimiento de la agencia “ya que, si bien ésta es una respuesta a las relaciones de poder, ello no significa que se direcciona de manera única a subvertir las normas, sino que también es posible performarlas y habitarlas de otras maneras” (Citada por González, 2008, p. 14). De este modo, la agencia, entendida como capacidad de acción y transformación, está íntimamente ligada al poder por lo que suele ser “un sinónimo de las formas de poder que las personas tienen a su disposición, de su capacidad de actuar por sí mismas, tener influencia en otras personas y en los acontecimientos, y ejercer cierto control de sus vidas” (Ortner, 2016, p. 166).

Asimismo, la agencia se vincula “con la intención, los proyectos (culturalmente constituidos) de los individuos en el mundo y su capacidad de sostenerlos y representarlos” (Ibíd.), Parte de la “agencia de proyectos”, la intencionalidad, engloba las formas en que la acción se dirige cognitiva y emocionalmente a un propósito dado que “incluye un amplio rango de estados cognitivos y emocionales, en varios niveles de la conciencia, que se dirigen a un fin determinado” y se puede expresar en planes, objetivos, deseos, ideales y necesidades tanto individuales como colectivos. (p. 156). De esta manera, la intencionalidad se da en dos niveles distintos: las necesidades y los deseos de las personas y “el pulso de las fuerzas colectivas” (J. y J. Comaroff, 1992, p. 36, citado por Ortner, p. 154) ya que “tiene que ver con personas que tienen deseos que surgen de sus propias estructuras de vida, incluidas, y en un lugar central, las estructuras de desigualdad” (Ortner, 2016, p. 170).

Así pues, es importante tomar en cuenta a la agencia como una forma de poder y como una intención, un deseo ligado a la búsqueda de objetivos y proyectos tanto individuales como colectivos, y no perder de vista su proceso, dado que “sus dos ´caras´, (la que persigue) ´proyectos´ o (la que ejerce o se resiste al) ´poder´, se combinan o se yuxtaponen o conservan su carácter distintivo pero se entrelazan” (Ortner, 2016, p. 161). En este sentido:

Es importante insistir en que la agencia ejercida por distintas personas dista de ser uniforme, que la agencia difiere enormemente tanto en su tipo como en su alcance. Los tipos de deseos que pueden tener las personas, las intenciones que pueden formar y las clases de transposiciones creativas que pueden realizar varían sustancialmente entre un mundo social y otro. Las estructuras empoderan a los agentes de modo diferencial, lo que implica que encarnan los deseos, las intenciones y el conocimiento de los agentes también de modo diferencial. Las estructuras, y las agencias humanas que otorgan, están cargadas de diferencias de poder (Sewell, 1992: 20-21, citado por Ortner, 2016, p. 160-161).



Esquema 3. Dimensiones de la agencia
(Elaboración propia con base en premisas de los y las autoras)

Mediante este tejido epistemológico, a lo largo de esta investigación me propongo profundizar en la diversidad de formas en las que las mujeres del pueblo pa ipai experimentan y viven sus identidades y su agencia, analizándolas como un mapa de similitudes y diferencias que se intersecciona (La Barbera, 2016), para visibilizar tanto su heterogeneidad como su construcción y posición dentro de distintas estructuras y clasificaciones sociales, las implicaciones que ello ha traído a sus vidas así como las acciones que generan y han generado, ya sea en lo individual o colectivo, frente a las vicisitudes del vivir cotidiano. Después de haber compartido los hilos que tejen mi mirar para llevar a cabo el análisis de las identidades de las mujeres pa ipai y su agencia como una potencia transformadora, me parece importante mostrar las particularidades de este pueblo y cómo determinan la normatividad sociocultural en torno a los cuerpos sexuados y en las relaciones y roles de género, dado que tanto las identidades de género como la agencia se llevan en cabo en contextos sociales, culturales e históricos particulares. Sobre el pueblo pa ipai y su sistema de género profundizo en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO II. EL PUEBLO PA IPAI Y LA DIFERENCIA SEXUAL

Dado que la identidad de género se produce dialécticamente en los contextos y estructuras macro/micro sociales, en este capítulo abordo algunos componentes del género en el pueblo pa ipai como la cosmovisión, la división sexual del trabajo, las relaciones entre hombres y mujeres y los roles de género, así como la espacialidad que la significación de la diferencia sexual ha configurado particularmente en la comunidad de Santa Catarina. Como indiqué en el tejido conceptual, el género supone un conjunto de prácticas, creencias, representaciones y reglas sociales que surgen en función de la simbolización de la diferencia anatómica entre hombres y mujeres (Lamas, 2000). Y es que cada grupo humano inscribe y escribe, sobre las distinciones sexuales, un discurso social y simbólico por lo que cada sociedad entiende estas diferencias de manera diversa y otorga distintos sentidos al ser mujer y hombre y, por lo tanto, a lo femenino y lo masculino (Bolio y Guzmán, 2010). Este orden cultural define la vida y la normatividad social, la división del trabajo, las prácticas rituales, el ejercicio del poder y establece características propias para uno u otro sexo (Lamas, 2000) configurando las subjetividades e identidades de las y los individuos.

De este modo, además de un ordenador de la vida social, el género es un referente indispensable para el análisis de las identidades puesto que “las ‘personas’ sólo se vuelven inteligibles cuando adquieren un género ajustado a normas reconocibles de inteligibilidad de género” (Castañeda, 2019, p. 33) ya que la identificación de los sujetos se construye a partir de una primera clasificación genérica y, por lo tanto, sus referencias y contenidos son hitos primarios en la construcción tanto de los individuos como de sus identidades (Lagarde, 1996). En este sentido, en las siguientes páginas me acerco al pueblo y la cultura pa ipai mostrando algunos elementos históricos y geográficos sobre el complejo cultural yumano (Garduño, 2011) del norte de la península de Baja California que me permitan contextualizar las especificidades de este grupo cultural y su imbricación con la construcción del género.

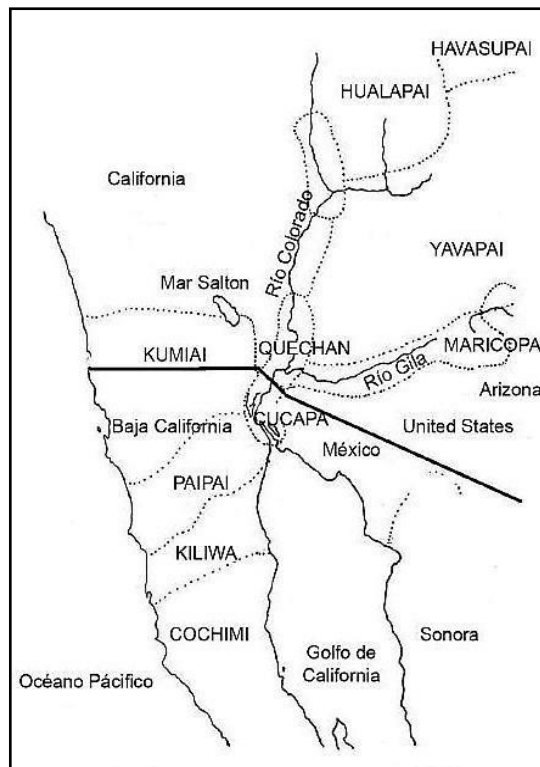
2.1 El complejo cultural yumano

Desde hace miles de siglos, el norte de lo que hoy conocemos como Baja California fue habitado por sociedades cazadoras-recolectoras que configuraron interesantes sistemas culturales acorde a las condiciones de vida y el clima de Aridoamérica. Estas sociedades comenzaron a habitar esta región hace alrededor de doce mil años a raíz de la movilidad que algunos grupos de la zona conocida como el Gran Sureste³⁰ realizaron para cubrir las necesidades de abrigo, agua o comida de sus integrantes. Miguel León-Portilla, sin duda uno de los estudiosos más relevantes en el estudio la Gran Chichimeca -como también se le conoce a esta magnánima área cultural- aduce las primeras migraciones hacia la península debido a “una serie de oleadas de penetración de grupos portadores de elementos propios de los pobladores prehistóricos del sur de Alta California y del suroeste de Arizona y de la cuenca baja del Río Colorado” (1978, citado por Wilken 1993, p. 136).

La árida geografía del territorio les llevó a tener una vida seminómada, dependiente de los ciclos estacionales y del alimento que pudieran obtener según cada temporada por lo que a diferencia de los pueblos mesoamericanos que hicieron de la agricultura su principal modo de vida, los grupos aridoamericanos se caracterizaron por su constante movilidad. Su organización se basaba en el *shumul*, un tipo de unidad social ampliada que reunía a individuos que reconocían su ascendencia por medio de la línea paterna la cual regía la organización de estos grupos tanto en la patrilocalidad como en la patrilinealidad (Michelsen, 1991). No obstante, los *shumules* no eran una agrupación lingüística uniforme y unida “sino comunidades que tenían derecho a cierto territorio, vía parentesco y que [lo] defendían si era necesario” (Laylander, 1987 citado por Morales, 2016, p. 73) además de que cada banda tenía su propio líder, generalmente varón. Si bien en estas sociedades existía un dirigente por cada clan, no había como tal un gobernante sino una persona con poderes sobrenaturales que solía fungir como el curandero o guía espiritual, además de que su cosmovisión no era dualista y la división sexual del trabajo era más flexible (Morales, 2016).

³⁰ La cual comprende las geografías de los actuales estados de Baja California y Sonora, en el norte de México y California y Arizona, en el sur de Estados Unidos.

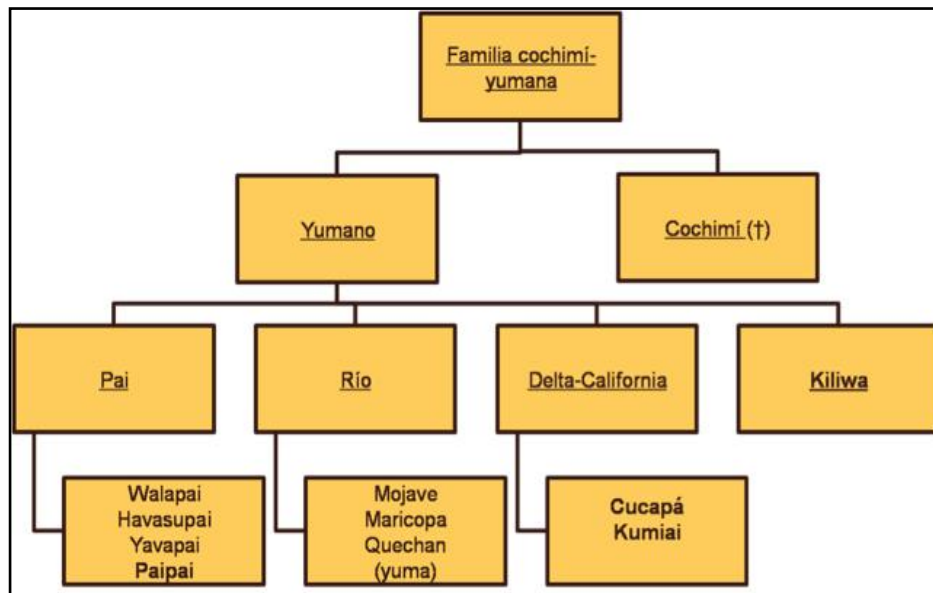
A partir del reacomodo y la eliminación que algunos de estos grupos hicieron de otros para asegurar su subsistencia, entre las sierras, costas y desiertos del norte de la península bajacaliforniana se configuraron, hace alrededor de cuatro mil años (Garduño, 1994), los pueblos kumiay, paipai, kiliwa, cucapá y sus respectivas lenguas, o lo que Everardo Garduño define como el “complejo cultural yumano” (Garduño, 2011).



Mapa 1. Distribución lingüística de la familia cochimí-yumana

Fuente: Garduño (2010)

Los idiomas hablados por los pueblos nativos de Baja California son parte de la familia cochimí-yumana, una de las once familias etnolingüísticas del país, y está conformada por dos grandes grupos: las cochimí -ya extintas- que se hablaban en el desierto central y el sur de la península y las yumanas, clasificadas por Kroeber (1943) en cuatro grupos: 1) Arizona con las lenguas paipai, walapai, havasupai y tres dialectos de yavapai, 2) Río Colorado con hahave, kavelchadom, maricopa y yuma, 3) Colorado Delta de donde proviene la lengua cucapá y 4) California en donde se encuentran las lenguas kumiay y kiliwa (Ibáñez, 2015, p. 3).



Mapa2. Familia etnolingüística cochimí-yumana

Fuente: Leyva (2014)

En la actualidad, este complejo cultural está conformado por menos de dos mil personas de los diferentes pueblos y, además de ciertas prácticas culturales en torno a las artesanías de cerámica, pino y palma, los cantos y danzas denominados, en su lengua, *kuri kuri*, algunas prácticas de recolección de plantas medicinales y frutos silvestres como el piñón y la bellota, son parte de sus culturas las cuales comparten entre sí, a pesar de existir también ciertas diferencias entre ellos. Asimismo, en algunos casos son pueblos binacionales y comparten una historia y origen en común con sus parientes del sur de Estados Unidos, particularmente de California y Arizona³¹, como es el caso del pueblo pa ipai.

³¹ Además del pueblo pa ipai, los/as kumiay, que habitan en comunidades de Ensenada, mantienen un vínculo con sus parientes kumeyaay mientras que los y las cucapá, en el desierto de Mexicali, tienen un lazo con el pueblo cocopah de Arizona.

2.2.- *El pueblo pa ipai*

Mi tío siempre me decía que el verdadero paipái [sic] se encontraba en el norte, pero lo que yo quisiera saber es si ellos salieron de aquí y fueron para allá o si nosotros salimos de allá y llegamos acá

Benito Peralta (citado por Wilken, 1993)

Gente viva o gente inteligente es como se denomina a sí mismo el pueblo pa ipai³² (*pa*, gente, *ipai* inteligente, vivo) uno de los cuatro pueblos del norte de la península bajacaliforniana. Como mencioné anteriormente la rama *pai* es un subgrupo de la familia etnolingüística yumano-cochimí y agrupa cuatro lenguas que se hablan tanto en el norte de México como en Estados Unidos, específicamente en Arizona. Del “otro lado” se encuentran los grupos yavalapai, javasupai y hualapai en algunas reservas indígenas del sur de este estado mientras que en Baja California el pueblo pa ipai se concentra mayoritariamente en el municipio de Ensenada.

Las razones de su establecimiento en los valles y montañas peninsulares y su separación de los demás grupos de esta gran familia aún es incierto. Mauricio Mixco (1984) aduce un éxodo relativamente reciente “gracias a una migración en la que los paipai se separaron del hogar yavapai, yendo hacia la comarca donde posteriormente arribaron los españoles” (Mixco, 1997, p. 249), aunque Roger Owen (1962) estima su arribo entre 200 a 600 años antes. Por su parte, en la historia oral de este pueblo se encuentra presente el recuerdo de una batalla que hubo entre distintos bandos, situación por la que las personas de este grupo tuvieron que confinarse a las montañas de la Sierra Juárez:

[...] el momento llegó cuando había mucha gente para ser soportada por la tierra, y ellos empezaron a tener problemas entre diferentes clanes [...] Las peleas escalaron hasta guerras formales entre los diferentes grupos hasta que el jefe los tenía que separar. Cada grupo fue enviado a un área

³² Aunque en la información que encontré sobre este pueblo su etnónimo es registrado de tres distintas maneras: *pai pai*, *paipai*, *paipái* y los nombres de los grupos de esta familia en Arizona se suelen escribir en una sola palabra, sin separación de la terminación *pai*, yo he decidido respetar la manera en la que las personas pa ipai con quienes interactúe durante la investigación escriben el nombre de su pueblo, que es separando el *pa* del *ipai*: *pa ipai*.

diferente de acuerdo a sus talentos especiales- algunos para ser agricultores sembrar maíz- algunos para ser cazadores y algunos (los Hualapai) para ser corredores. Un grupo fue enviado a la tierra que ahora es llamada Baja California (Wilken, 1992, p. 32).

Esta explicación en torno a su separación concuerda, de alguna manera, con algunas versiones de sus parientes de Arizona:

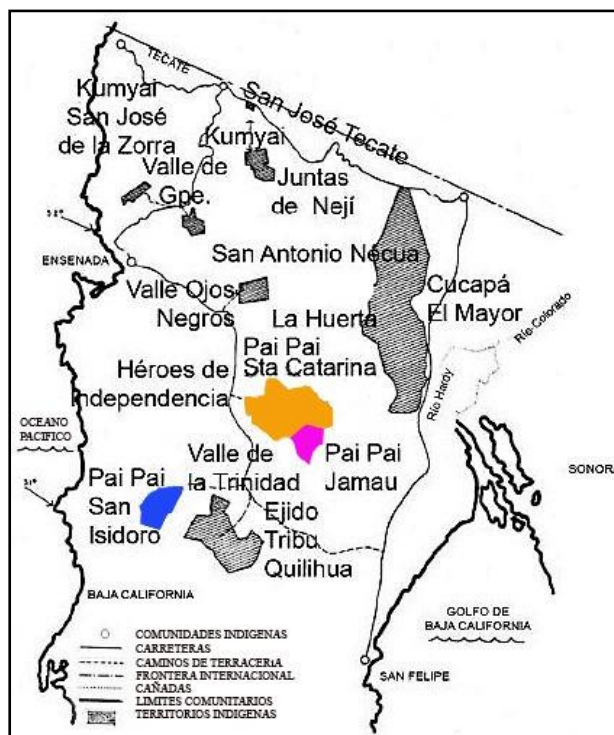
La gente vieja de nuestra tribu decía una historia sobre un grupo que se separó del nuestro hace mucho, mucho tiempo. Todo empezó porque había una joven pareja que se enamoró, pero la tribu no podía permitir que se casaran porque eran primos. Así que fueron corridos, pero algunos de sus parientes fueron con ellos porque sabían que la joven pareja se encontraría con una muerte segura si eran dejados solos. El grupo vagó por todo el bosque hasta que llegaron a la tierra de los Hualapais. Se les permitió quedarse por un tiempo, el suficiente para que el nuevo grupo se mezclara y hasta se casara con los Hualapais. Pero eventualmente los Hualapais tuvieron que pedirles que se fueran porque se dieron cuenta que la presencia del nuevo grupo podía provocar la guerra con los Yavapai. Así que el grupo encaminó hacia el oeste hasta que llegaron a las tierras de los indios Mojave. Otra vez se les permitió quedarse por un tiempo, mezclándose con los Mohave y quizá casándose, pero eventualmente les pidieron que se fueran por temor a represalias de los Yavapai. Finalmente llegaron al Río Colorado, donde construyeron un bote y navegaron hacia el sur. Esto fue lo último que supimos hasta hace unos años, cuando oímos que había un grupo de indios en las montañas de Baja California que casi hablan el mismo lenguaje que nosotros (Esther Scott, yavapai citada en Wilken. 1993, p. 143-144).

Otro de los motivos que aducen su éxodo a esta región se relaciona con un suceso climático, una gran inundación, en la que a pesar de que mucha gente se perdió y murió, algunos ancianos yavapai consideran que quienes pudieron sobrevivir a la catástrofe llegaron a la península y se establecieron allí. Precisamente personas mayores de este pueblo se refieren a sus paisanos en la parte mexicana como *Aha bawamma abaja* “las gentes que fueron arrastradas por el río” (Wilken, 1992). Don Laylander, por su parte, sugiere dos hipótesis: “un movimiento paipai del norte de Baja California hacia Arizona occidental, o una migración intrusiva por grupos kumiay, cucapá y/o quechanos ahora separándose de Arizona y miembros de la familia pai de Baja California” (Laylander, 1985, citado por Wilken, 1993).

A pesar de lo incierto de las razones de su arribo, lo que es un hecho es que este grupo se dispersó entre los valles y montañas del sur de la sierra de Juárez hasta la desembocadura del río Colorado (Gifford, 1933). Dentro de este vasto territorio se acomodaron los linajes pa ipai y, según la disponibilidad de los recursos, con el paso del tiempo y las movi­lidades se fueron estableciendo en distintas rancherías como Jamau, San Miguel, San Vicente, San Isidoro y *Ja'ktubjol* (o *Jactobjol*, agua ruidosa o lugar donde el agua suena), como se le denomina en pa ipai a Santa Catarina, dedicándose, durante muchos años, a la siembra, la colecta de miel y a la recolección de semillas como el piñón y la bellota. En ese tiempo las personas subsistían de lo que podían conseguir de la naturaleza y ocasionalmente se acercaban a los centros urbanos para proveerse de algunas cosas o, de paso, cuando iban de camino a fiestas de las otras comunidades yumanas (las que duraban varios días, según cuentan) por lo que su contacto con la población mestiza era esporádico.

En la actualidad, el pueblo pa ipai está integrado por no más de mil personas quienes viven entre sus comunidades de origen y localidades aledañas debido a la necesidad de trabajo asalariado impuesta por la modernidad. Su cultura se expresa en algunas de sus prácticas ancestrales como la organización en clanes o familias, los cantos y danzas, la recolección de piñón, bellota y plantas medicinales así como en ciertos elementos que han retomado de la cultura vaquera que desde el auge de la ganadería de finales del siglo XIX impera en la región como la cría de ganado, la vestimenta, la música de conjunto norteño y los rodeos. Aunque son tres las comunidades oficialmente reconocidas como pa ipai: Jamau, San Isidoro y Santa Catarina, ésta es la comunidad en la que viven más personas pues Jamau (sin agua, en su lengua) se conformó como un ejido mestizo sin incluir a las/os nativas/os por lo que las familias pa ipai fueron expulsadas de su territorio ancestral ya que a raíz del reparto agrario las invasiones de personas ajenas a las comunidades se volvió una problemática constante³³.

³³ En el capítulo V se abordan a profundidad las problemáticas territoriales del pueblo pa ipai desde la perspectiva de las mujeres.



Mapa 3. Comunidades pa ipai en Baja California
(Adaptación de Garduño, 2010)

En San Isidoro vive sólo la familia de Chon Duarte conformada por pocas personas, ya mayores, dado que la mayoría migraron hacia otros lugares como Ensenada, Mexicali o al Valle de la Trinidad, localidad vecina del territorio pa ipai en donde comenzaron a encontrar empleo temporal como jornaleros/as en la agroindustria que se estableció en esta zona por ahí de los ochenta. Por lo tanto, mi trabajo de campo estuvo enfocado sobre todo en Santa Catarina, comunidad sobre la que comparto a continuación.

2.3.- Santa Catarina y la vida cotidiana

Describir a Santa Catarina, hablar de su gente y su cotidianidad supone todo un desafío pues requiere despojarnos de los imaginarios de comunidad que se han construido desde una romantización de los pueblos indígenas del centro y el sur del país como unidades armónicas, unidas, y voltear a mirar –e imaginarnos- otras geografías y formas de ser y habitar el mundo: las de los nortes de México y sus pueblos originarios. Según la memoria colectiva el territorio de esta comunidad fue conquistado por un antiguo cazador que venció

a *jalkutat*³⁴, un temido animal que durante muchos años no permitió que se asentara ninguna persona, pues cualquiera que se acercara era devorado entre sus fauces:

Y mucho más antes, nadie se arrimaba por aquí, ni los animales. Por [muy] peligroso [...] Mucho más antes nadie se arrimaba por ese animal. Nadie sabe cómo se llamaba ese animal. Ni ellos mismos saben [lo que era] ese animal horrible [que] se encontraba aquí. Se tragaba a la gente o a cualquier animal, pero cuando el hombre ese [lo mató], ya vino la gente a habitar aquí. Ese animal dicen que se llamaba Jalkutat [...] Hoy en día se llama Jaktvxoł (agua que retumba). Antes se llamaba así (Benito Peralta, citado por Mixco, 1997, p. 261-263).

Su nombre en castellano proviene de la fundación de la misión de Santa Catalina Virgen y Mártir³⁵ y aunque después del incendio de la misión por parte de varios grupos yumanos que se unieron para rebelarse al sistema misional en 1840³⁶ este lugar quedó abandonado, casi un siglo después fue re habitado debido a que el arroyo del que tomaban agua las familias que vivían en la rancharía de San Miguel se secó, por lo que en la década de los cuarenta del siglo XX migraron unos kilómetros hacia el sur para establecerse en este lugar y proveerse del agua de este riachuelo que, en su lengua, inspiró el nombre de este asentamiento: *ja ktubjol*. Al respecto, Everardo Garduño (1994) menciona:

Después de la destrucción de la misión de Santa Catalina, algunos pa ipai retornaron a su antiguo territorio en San Isidoro y a Jamau, en las proximidades de Catarina; otros continuaron viviendo alrededor de la ex misión, asentados principalmente en un lugar que identifican como El Volcán, en donde se asentaron por la existencia de un aguaje al que llamaron “Aguaje hinchado”; posteriormente se trasladaron a San Miguel, en donde pudieron aprovechar la existencia de tierra propicia para la agricultura, hasta el día en que el arroyo dejó de abastecer agua suficiente al lugar; fue entonces cuando los pa ipai se trasladaron al actual poblado de Santa Catarina. (Garduño, 1994)

³⁴ Tanto las fuentes orales como escritas se refieren a éste como un animal amorfo, de gran tamaño, pero no se precisa de qué tipo o cómo era.

³⁵ Aunque el nombre de la misión era Santa Catalina, con el paso del tiempo cambió a Catarina y así es cómo actualmente se nombra a la comunidad.

³⁶ Fundada por frailes dominicos en 1797.

Desde entonces, los tres cerros guardianes, el *wikwal* (cuero de piedra), el *wibnat* (cerro de la palmilla) y el *kulimaw* (lugar donde bailan las liebres) fueron testigo del establecimiento de las primeras familias y de aquellos tiempos en los que se sembraba una amplia variedad de cereales, frutas y verduras, como maíz, trigo, calabaza, frijol, sandía, chile y otros frutos que eran la base de su alimentación sobre todo durante la década de los cincuenta cuando, por cierto, llegó la religión cristiana a Santa Catarina en una época en la que, según doña Adelaida Albañez, había mucha pobreza en la comunidad, la mayoría de las personas andaban descalzas y muy pocas sabían leer o escribir pues un alto porcentaje era monolingüe, sólo se hablaba el pa ipai. Gloria Regino, de la misma generación que Adelaida, menciona que había ocasiones en que sólo echaban un par de comidas al día: frijoles, tortillas, café y generalmente no cenaban, pues la comida no alcanzaba por lo que tocaba esperar hasta el día siguiente para brindar un poco de alimento al organismo. Sin embargo, además de instruirles en la religión cristiana y de enseñarles a leer, escribir y matemáticas básicas a algunos/as niños/as, los nuevos misioneros llevaban comida y ropa para las familias por lo que los productos envasados comenzaron a llegar a la comunidad y paulatinamente fueron modificando su dieta habitual (maíz, frijoles, semillas, frutos y hortalizas, café) por alimentos con una gran cantidad de azúcares, harinas, grasas y conservadores lo que, a su vez, incidió en el surgimiento de enfermedades antes no conocidas como la obesidad o la diabetes.

Con el reparto agrario el territorio pa ipai fue reconocido legalmente en 1972 como bienes comunales³⁷ con una extensión de 69,043 hectáreas de terreno de agostadero y cerril³⁸. En una pequeña extensión de este gran territorio se encuentra el núcleo central en donde actualmente viven alrededor de 300 personas³⁹ en pequeñas casas de block o adobe construidas sobre el suelo pedregoso de los valles, generalmente a una distancia

³⁷ Durante el reparto agrario en Baja California sólo tres comunidades pudieron proteger sus territorios como bienes comunales y no como ejidos: Santa Catarina, Juntas de Nejí, territorio kumiay en Tecate, y Cucapá el Mayor, localidad cucapá en Mexicali.

³⁸ Tierras con capacidad para producir forraje para el ganado y animales silvestres.

³⁹ Debido a su constante movilidad es difícil precisar un número de habitantes en la comunidad. El INEGI (2010) registra 56 pero sólo toma en cuenta a personas que hablan la lengua mientras que otras cifras estimadas por investigadores oscilan entre 131 y 300 personas. Por su parte, los censos hechos por personas de la comunidad calculan entre 500 y 700 personas, aunque ellos/as sí cuentan a quienes viven fuera de sus comunidades de origen.

considerable entre ellas, organizadas en familias que, de alguna manera, continúan reproduciendo la organización social clánica de su ancestralidad cazadora-recolectora⁴⁰. Esta dispersión geográfica ya había sido señalada por Hinton y Owen en 1955 y se aduce a una continuidad de factores históricos heredados de su organización social en linajes, en el que cada uno ocupaba una parte del territorio que controlaba el *shumul* para no disputarse los escasos recursos de los que dependía su alimentación (Garduño, 2004). Otras casas vacías y golpeadas por los estragos del tiempo se pueden observar a la par del paisaje: son los hogares que fueron abandonados por la constante migración o incendiados cuando alguien de allí falleció pues uno de sus rituales en torno a la muerte consiste en quemar las pertenencias de la persona; anteriormente se incluía también la casa aunque en los últimos años sólo se quema la ropa y algunos objetos de valor para el o la difunta y se cierra el hogar en el que vivió mientras que sus parientes se mudan a otro lugar o construyen otra vivienda, además de vestir de negro por un año, en señal de luto (Yee, 2010).



Cerros de Santa Catarina

Foto: Juana Inés Reza (2016)

⁴⁰Me parece importante mencionar que no todas las familias pa ipai viven en la comunidad ya que alrededor de Santa Catarina radican también alrededor de una docena de personas en rancherías dispersas (Yee, 2010) y otras más en el ejido Héroe de la Independencia y El Llano, como le llaman al punto que conecta a éste con la carretera que después de ocho kilómetros lleva a la comunidad. No obstante, debido a la cercanía continúan yendo a Santa Catarina periódicamente a visitar a algunos familiares, para asistir a alguna reunión que consideren importante o al funeral de algún miembro de este pueblo; es decir, el lazo con la comunidad continúa presente.

En cuanto a los servicios básicos, la comunidad pudo contar con energía eléctrica hasta el 2007, lo cual evidencia la marginación estatal en provisión de servicios⁴¹. Hasta entonces pudieron contratar, por sus propios medios, un sistema de agua potable para canalizar agua del arroyo a sus casas. Sin embargo, son pocas las viviendas que tienen agua entubada y debido a que carecen de drenaje, las letrinas se encuentran generalmente a unos metros de los hogares. El servicio de recolección de basura es prácticamente inexistente por lo que las personas suelen quemar los desechos en sus patios o, a veces, en los fogones de leña que también usan para cocinar y preparar deliciosas tortillas de harina.

Si hay una característica que defina a esta localidad es la quietud pues al ser un lugar pequeño y con poca población, la tranquilidad es parte de la vida diaria. La cotidianidad transcurre apacible, el paisaje montañoso brinda más calma y pocas son las voces o sonidos que se escuchan en el transcurrir del día así como pocas las personas que se ven andando o interactuando por la comunidad. Durante el tiempo de la palmilla⁴², el día comienza desde muy temprano, por ahí de las 4 o 5 de la madrugada, que es cuando los grupos destinados para el corte inician el recorrido hacia el monte para buscar la yuca. Las niñas y niños se preparan para ir al kínder Benita Arballo o a la primaria bilingüe Benito Juárez y los/as adolescentes a la Telesecundaria no. 31⁴³ mientras que algunos hombres que trabajan en ranchos ganaderos o agrícolas cercanos salen hacia su jornada laboral y las mujeres, en general, se dedican al trabajo de la casa, de la familia y, en alguno de sus tiempos libres, a uno de sus saberes más importantes y preciados: la artesanía de cerámica, palma y pino; algunas también atienden su negocio de venta de dulces, cigarros y abarrotos.

Por la tarde, niños, niñas y jóvenes suelen interrumpir el silencio y salen a jugar y a correr en la cancha de tierra de la comunidad, actividad que alternan con la televisión pues este aparato es parte de la cotidianidad de las familias pa ipai ya que en la mayoría de las casas

⁴¹ Esta cuestión se aborda a profundidad en el capítulo V.

⁴² Un pequeño árbol que se da en el territorio (*yucca schidiger*). Su tronco es vendido a ranchos cercanos para su procesamiento y exportación a EUA. Aunque la SEMARNAT establece temporalidades y permisos para poder realizar su corte que va, generalmente, de agosto a octubre, se suele cortar clandestinamente en otras épocas del año sobre todo por personas externas a la comunidad, por lo que cada vez peligra más su reproducción y, con ello, el ingreso que genera anualmente para las familias pa ipai.

⁴³ Si bien en el nivel preescolar y primaria las clases suelen darse cotidianamente, en la secundaria sucede lo contrario: los profesores van de vez en cuando y son pocas las veces que se ve a los jóvenes en la única aula de la Telesecundaria.

se puede observar una antena de la empresa Sky o Ve TV. Asimismo, hace no más de cuatro años se instaló una antena de la empresa de telefonía Movistar, que es la señal que llega a Catarina, aunque suele fallar constantemente. Desde entonces, el uso de celulares tanto en adultos como en jóvenes, niños y niñas es una constante.

La vida social en Santa Catarina no es muy dinámica. Aunque existen lazos de parentesco entre prácticamente todas las familias las personas no suelen convivir muy seguido y hay un tipo de vida bastante sedentario pues la mayoría se mueve de un lugar a otro en troka,⁴⁴ incluso por distancias cortas, ya sea para ir a la casa de algún familiar o a la tienda de abarrotes, más aún cuando van a Héroes de la Independencia, el ejido con el que la comunidad colinda al oeste (a ocho kilómetros) en donde suelen abastecerse de gasolina y productos varios que no se venden en las contadas y pequeñas tiendas de Catarina. En este sentido, son pocos los espacios y momentos de socialización, no existe como tal una plaza, un centro o un mercado que marquen la pauta para el encuentro y aunque hay un par de iglesias en la comunidad: una católica y otra cristiana, la primera, construida aproximadamente en 1986, está prácticamente abandonada y la segunda, aunque un poco más activa, no siempre abre sus puertas más que los domingos en los que además de la liturgia siguen ofreciendo despensa o ropa para las familias. Empero, “a pesar de que en la actualidad la vida religiosa de estos grupos se encuentra plétórica de elementos católicos y protestantes, pocos son quienes en realidad se asumen como partícipes de alguna religión definida, pues afirman que ‘somos creyentes nomás’” (Yee, 2010, p. 283); incluso es común encontrar personas que asisten a las ceremonias o eventos de una u otra religión.

Quizá, uno de los pocos momentos de reunión social se lleva a cabo en la fiesta tradicional de la comunidad⁴⁵. Generalmente se hace en el verano, julio o agosto, y suelen invitar a los otros pueblos nativos para compartir el *kuri kuri*, es decir, los cantos y las danzas⁴⁶ que dan

⁴⁴ Camioneta tipo *pick up*.

⁴⁵ Aunque ya lleva un par de años que no se realiza debido a la muerte de personas de la comunidad, pues suelen guardar luto por varios meses.

⁴⁶ Los cantos pa ipai -y en general los yumanos- están enfocados hacia la naturaleza, a los animales; son interpretados solamente con un bule o sonaja (jalma, en su lengua) y suelen ser cantos con palabras repetitivas que se acompañan de una danza en la que las personas se acomodan en filas y, a ras del piso, van moviendo sus pies de enfrente hacia atrás.

vida y sentido a la cultura e identidad actual de los pueblos yumanos, y por supuesto, al pa ipai. Otro motivo de reunión suele darse en torno a la celebración de fiestas como XV años, bautizos, cumpleaños o el día de las madres y, también, cuando hay alguna cuestión sobre la comunidad que es importante dialogar para lo cual suelen reunirse en el salón de bienes comunales, a unos metros de la entrada de la comunidad y a poca distancia de ambas iglesias.



Vista panorámica de Santa Catarina
Foto: Alejandra Velasco (2018)

Como intento dar cuenta a través de estos apuntes etnográficos, el territorio y la forma de vida del pueblo pa ipai es una configuración distinta a la idea de una comunidad agrupada, no fragmentada, que comparte formas y relaciones socioeconómicas y culturales que cohesionan la vida cotidiana de manera continua y uniforme. En este sentido, si se parte de una idea romántica de comunidad vista como “una entidad geográfica” y “culturalmente delimitada”, como comunidades geolocalizadas “portadoras de una cultura” o “identidad étnica específica” auto reguladas por medio de “relaciones de igualdad social” y solidaridad simétrica entre sus individuos, el pueblo pa ipai sería, más bien, “no-comunitario” (Garduño, 2011).

No obstante, ello no significa que no se organicen y tomen decisiones colectivas cuando así se requiere, aunque es cierto que el apoyo es más común dentro de las propias familias. Aunque anteriormente se nombraba a una autoridad tradicional, desde la muerte de don Juan Albañez en el 2006 -el último en ser reconocido como tal- no ha vuelto a surgir esta figura, por lo que no existe una estructura indígena organizativa más que la del

Comisariado de Bienes Comunales aunque esporádicamente surgen algunos pequeños grupos, habitualmente de mujeres, que se conforman para atender cuestiones relacionadas a programas sociales gubernamentales como becas a sus hijos e hijas y apoyo a adultos/as mayores así como asuntos en torno a la venta de su artesanías y acciones para la revitalización cultural y lingüística, generalmente impulsados por instituciones del Estado como el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas o el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas⁴⁷. Así pues, tanto las condiciones geográficas e históricas como las especificidades socioculturales del pueblo pa ipai han configurado una construcción propia en torno a la diferencia sexual, pues toda cultura produce un sistema de pensamiento sobre lo masculino y lo femenino que estructura un orden socio- sexual de larga duración y prescribe formas ideales de ser hombre y de ser mujer interiorizadas y llevadas a la práctica por sus integrantes (Meentzen, 2007). Sobre cómo se significa y vive la diferencia sexual en este pueblo bajacaliforniano tratan los siguientes apartados.

2.4.- El género como categoría analítica

Al igual que las identidades, el género no es una categoría estable, estática, ni tampoco algo que tenemos por naturaleza (Meentzen, 2007). Más bien, es una categoría relacional, pues alude a las relaciones entre los sexos y es variable, dinámica ya que cambia de cultura en cultura y de contexto en contexto además de que posee la condición de multiplicidad debido a que las personas están determinadas por varios elementos como la pertenencia étnica, la edad, la clase social, la religión y la orientación sexual (Bolio y Guzmán, 2010). En este sentido, el género es considerado una construcción social, cultural y/o simbólica producida por los grupos humanos. Para la historiadora Joan Scott el género “implica un proceso de construcción social y cultural que opera para clasificar a los individuos en categorías sociales según su sexo biológico” (1996, p. 289) y comprende tres elementos interrelacionados: símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples, conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos (educación, religión ciencia, leyes, nociones políticas y referencias a las instituciones y organizaciones sociales, mercado de trabajo, educación, política) e identidad

⁴⁷ Al respecto profundizaré en el capítulo V, en donde se aborda la agencia y los campos de acción de las mujeres.

subjetiva (biografías); ninguno opera sin los demás por lo que es importante reconocer las relaciones entre ellos. Sobre este conjunto de relaciones y normas “el arbitrario cultural tiende a valorar lo masculino por encima de lo femenino, y a convertir las relaciones entre los sexos en una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott, 1996, p. 292). De este modo, Joan Scott “concibe al género como una cuestión de la sociedad y no sólo de los individuos y sus identidades [...] introduce la corporeidad en la acción social [...] y considera al género como relación de poder” por lo que “abre la posibilidad de comprender que, internamente, la relación social género es dinámica, capaz de cambiar y de generar transformaciones” (Barbieri, 1995, p. 13). Así pues, en tanto relación de poder, es menester tomar a esta categoría como “[...] una construcción social de la diferencia sexual que permite analizar la subordinación de la mujer, así como las relaciones socioeconómicas, políticas y culturales, jerárquicas y asimétricas que se establecen entre hombres y mujeres” (Paz Paredes, 2014, p. 13).

Por su parte, la antropóloga Marta Lamas, sin duda una de las pioneras de los estudios del género en nuestro país, hace hincapié en el aspecto psíquico y simbólico de esta categoría. Para ella el analizar cómo se han inscrito, normado y representado la feminidad y masculinidad implica, por consiguiente, llevar a cabo un análisis de las prácticas simbólicas y de los mecanismos culturales que reproducen el poder a partir de la diferenciación anatómica entre sexos ya que ello produce una simbolización específica en cada cultura y efectos en el imaginario (Lamas, 2000, p. 1):

La cultura marca a los sexos con el género y el género marca la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano [...] Al sostenimiento del orden simbólico contribuyen hombres y mujeres, reproduciéndose y reproduciéndolo. Los papeles cambian según el lugar o el momento pero, mujeres y hombres por igual son los soportes de un sistema de reglamentaciones, prohibiciones y opresiones recíprocas (Lamas, 2000, p. 4).

Esta clasificación cultural determina no sólo la división del trabajo, las prácticas rituales y el ejercicio del poder, sino que asigna características a uno y otro sexo. En este sentido se puede ver al género como una construcción simbólica establecida sobre los datos biológicos de la diferencia sexual y, a su vez, como un sistema de relaciones culturales entre los sexos

“resultado de la producción de normas culturales sobre el comportamiento de los hombres y mujeres, mediado por la compleja interacción de un amplio espectro de instituciones económicas, sociales, políticas y religiosas.” (Lamas, 1996, p. 12) y se puede definir como un “conjunto de prácticas, creencias, representaciones y prescripciones sociales que surgen entre los integrantes de un grupo humano en función de una simbolización de la diferencia anatómica entre hombres y mujeres” (Lamas, 2000, p. 3). Por otra parte, hay quienes definen al género como un sistema normativo que genera posiciones y experiencias desiguales entre hombres y mujeres, como un sistema configurado por un aparato semiótico (De Lauretis, 1991):

Es un sistema de representación que asigna significado (identidad, valor, prestigio, ubicación en la estructura de parentesco, estatus en la jerarquía social, etcétera) a los individuos dentro de la sociedad [...] la construcción del género es tanto el producto como el proceso de su representación (citada por Barbieri, 1995, p. 12).

Gayle Rubin destaca la importancia de “distinguir entre la capacidad y la necesidad humana de crear un mundo sexual y los modos empíricamente opresivos en que se han organizado los mundos sexuales” (Rubin, 1996, p. 46) para poder entender cómo estas producciones culturales crean relaciones y normatividades que varían de sociedad en sociedad conformando un sistema sexo-género, es decir “un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanas son conformadas por la intervención humana y social y satisfechas en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de las convenciones” (Rubin, 1996, p. 44). Según su planteamiento, es ahí donde se origina la opresión y la discriminación hacia las mujeres y las minorías sexuales.

Sin embargo, más allá de ser una categoría, para Marcela Lagarde el género es “una teoría ampliada que abarca categorías, hipótesis, interpretaciones y conocimientos relativos al conjunto de fenómenos históricos construidos en torno al sexo” (Lagarde, 1996, p. 11) que nos permite indagar acerca de las mujeres y hombres como sujetos históricos, producto de la organización social del género, dar cuenta de las relaciones de producción y reproducción social así como observar lo que cambia y lo que permanece, cómo sucede y de qué manera. De este modo, concibe al género como una construcción simbólica

contenida en un conjunto de atributos diversos (biológicos, físicos, sociales, psicológicos, entre otros) que se asignan a las personas a partir de su nacimiento y según su sexo. Para esta académica feminista, el género está asentado en el cuerpo, es decir, en “el cuerpo histórico, y cada quien existe en un cuerpo-vivido” (Ibíd. p. 13) y su vivencia implica: a) actividades y creaciones del sujeto (el hacer del sujeto en el mundo), b) la intelectualidad y la afectividad, c) la identidad del sujeto, d) los bienes del sujeto, e) el poder del sujeto y f) el sentido de la vida (Lagarde, 1996. p. 12). En este sentido es menester entender al género situado en un momento histórico concreto “determinando los procesos por los que la política construye el género y el género construye a la política” (Ibíd. p. 11).



Esquema 4. Género como categoría analítica
(Elaboración propia con base en premisas de los y las autoras)

A pesar del uso extendido de esta categoría de análisis, su desarrollo y aplicación no ha estado exenta de críticas ya que si bien en sus inicios se convirtió en una poderosa herramienta para dar cuenta de las desigualdades sociales derivadas de la diferencia sexual

también hay quienes consideran que el auge de los estudios de género terminó creando un “significante vacío”, es decir, un concepto ambiguo y confuso dotado de una multiplicidad de significados que se convirtió en “un botín discursivo del que cualquier actor o sujeto se apropia en la lucha por participar en el espacio público” (Palomar, 2016, p. 36). Según Cristina Palomar (2015), la ambigüedad polisémica del género parte de “su misma estructura terminológica, ligada a los campos de la biología y de la lingüística” ya que “al traerlo al español, su traducción dificultó comprender automáticamente el sentido que en inglés tenía como referencia directa a lo masculino y lo femenino” cobrando “mayor opacidad y complejidad” (Palomar, 2016, p. 36). Ello se puede observar en la variabilidad de tratamientos que se le han dado al término: como concepto, como categoría, objeto o sistema, como adjetivo, como indicador o como perspectiva. Además, su uso indistinto en diversas jergas especializadas lo habrían alejado “de su contenido filosófico feminista y de sus contenidos teórico-políticos” homologándolo al término mujer (Lagarde, 1996, p. 8). De esta manera, el género se habría convertido en un “significante vacío” (Palomar, 2016). Al respecto, Teresita de Barbieri menciona:

Algunas académicas feministas han llamado la atención sobre el uso del concepto para no nombrar y ocultar a las mujeres y los procesos de subordinación, así como el carácter despolitizador del proceso de apropiación-expropiación (Díaz Roenner, 1995). Otros autores ven el uso indiscriminado e impreciso de la categoría de género como sinónimo de mujeres, o de varones y mujeres en relaciones de desigualdad y conflicto, un intento más o menos sutil de opacar o tender a la desaparición del conflicto de clases y los procesos específicos de la explotación en las condiciones actuales del capitalismo globalizado y globalizador (Barbieri, 1995, p. 5).

Otro de los puntos a debate ha sido su concepción binaria y estática lo que ha derivado en una fructífera reflexión y crítica hacia los discursos dominantes de la sexualidad y de la organización política de la sociedad por parte de filosofas como Judith Butler para quien el sexo es ya una categoría dotada de género, un medio discursivo por el cual la “naturaleza sexuada” o el “sexo natural” se establece y produce como previo a lo social, por lo que el mismo hecho de hablar de género reproduce en sí los fundamentos que dan origen a éste

concepto (Butler, 1999, citada por Brunet, 2008, p. 21). No obstante, si bien el género es causa de confusión y críticas, también crea “un espacio para lo posible”:

Dicho vacío crea el espacio en el cual puedan verse, analizarse y comprenderse, en su fugacidad y ambigüedad, los relatos, los imaginarios, las construcciones y las ficciones que se producen y se fijan a veces, en torno a la diferencia sexual, a la sexualidad y al deseo: las categorías, las normas, los símbolos, los discursos, etc. [...] Pero también es el vacío que daría lugar a un espacio para inventar nuevas posibilidades para la subjetividad y para su advenimiento (Palomar, 2015, p. 29).

Por lo tanto para evitar significantes y análisis vacíos es necesario verlo como parte de una interacción de factores socio-psico-políticos interconectados con otros niveles de experiencia (La Barbera, 2010) puesto que el género “se construye como inherentemente interseccional por la concurrencia de condiciones interconectadas de subordinación, que son experimentadas de manera diferente dependiendo de la raza y etnia, cultura y religión, nivel educativo y ocupacional de las mujeres” (La Barbera, 2010, p. 63) ya que “el género está interconectado de manera inextricable desde su origen con las demás condiciones de identificación y discriminación social” (Ibíd., p. 66).

En este sentido, y a pesar de la diversidad de miradas y posturas alrededor de esta categoría, considero que esta herramienta de análisis nos permite profundizar en los sistemas de ordenamiento socio genéricos de diversas colectividades así como en las reglas, valores y prácticas que se asocian a lo femenino/masculino e influyen la configuración de las identidades de género y las posiciones en la estructuras sociales. Debido a ello en los próximos apartados intento esbozar un análisis del género en el pueblo pa ipai mediante ciertos elementos ligados a la diferencia sexual y cómo ésta se expresa en las vidas de los hombres y las mujeres, pues concuerdo con Lorena Paz Paredes en que el género nos brinda una rica y relevante “visión del mundo y una herramienta crítica” para abordar y visibilizar los orígenes sociales, culturales e históricos de lo que se entiende como propio de los hombres y propio de las mujeres, es decir, cómo se viven y representan estas experiencias y de qué manera constituyen, o no, estructuras sociales jerárquicas (Paz Paredes, 2014, p. 13).

2.5.- *El género como ordenador de la vida y cultura pa ipai*

Como indiqué anteriormente el género no es una construcción estática ni tampoco algo que tenemos por naturaleza o algo que somos en sí, sino “algo que hacemos” (Hagemann-White, 1993, citado por Meentzen, 2007, p. 29). Todos los grupos humanos elaboran cosmovisiones sobre los sexos de manera que cada sociedad, cada pueblo originario, cada colectividad y todas las personas poseen una concepción particular basada en su propia cultura y entienden la diferencia sexual de manera diversa otorgando distintos sentidos a lo que es ser mujer y ser hombre y, por lo tanto, a lo femenino y lo masculino, creando conceptualizaciones propias en sus sistemas de valores y creencias (Lagarde, 1996) así como un ordenamiento social “a partir del cual los individuos se encuentran y reelaboran sus vidas concretas” (De Barbieri, 1995). De esta manera, el género se convierte en un ordenador de la vida social a partir de la creación de normatividades, instituciones, valores, prácticas y representaciones colectivas que se establecen tomando en cuenta la diferencia biológica y de este modo “ordena la sexualidad, es decir, el intercambio erótico y la posibilidad de acceso sexual”, la reproducción humana, la división del trabajo y, en fin, todas las relaciones sociales. (De Barbieri, 1995, p. 16). A su vez, estos ordenamientos y elaboraciones culturales en torno a los sexos suelen constituir un sistema de prestigio a partir de la preeminencia de los varones en la esfera pública y el relegamiento de las mujeres al espacio privado (Ibíd.). Según Teresita de Barbieri, estos elementos están íntimamente interconectados y funcionan como un sistema por lo que también se les puede definir como sistemas sexo género, es decir:

Conjuntos de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que las sociedades elaboran a partir de la diferencia sexual y que dan sentido a la satisfacción de impulsos sexuales, a la reproducción de la especie y en general al relacionamiento entre las personas (Barbieri, 1984, p. 25).

Estos sistemas de género son un elemento constitutivo de las relaciones sociales y se manifiestan en distintos niveles o dimensiones como la normatividad, mecanismos de poder y dominación, en la identidad subjetiva, en la división del trabajo y en reglas que,

generalmente, se sustentan en jerarquías de prestigio y, también, en símbolos culturales y representaciones sociales como los mitos de origen y la cosmovisión (Meentzen, 2007).

2.5.1.- *Cosmogonía pa ipai*

Uno de los elementos que nos permite entender al género particularmente en los pueblos originarios es sin duda su cosmogonía pues en ella podemos observar, entre otras cosas, los elementos y personajes relevantes de las tramas que, según su cosmovisión, dan origen al mundo y, a su vez, nos permite profundizar en las relaciones y representaciones de lo masculino/femenino así como en el papel que las mujeres han tenido en diversas culturas en los orígenes de la humanidad. En el pueblo pa ipai, al igual que en prácticamente todas las culturas indígenas, existe un mito que da cuenta del origen del mundo en donde el papel masculino es preponderante ya que son dos hombres quienes lo crean cuando sólo había agua:

[...] Dos hombres vinieron al mundo. Antes había solamente agua. Ellos estaban pensando y buscando cómo hacer todo [...] dos hombres emergieron del mar. Uno era ciego. K'chúsepá, el hermano más grande, vive ahora bajo la tierra todo el tiempo. Cada vez que se endereza hay un terremoto. El hermano más joven, Mayipá, vive en el cielo. Primero el más joven vino e hizo a la gente y a todas las cosas (Meigs, 1977, citado por Garduño, 1994, p. 287).

Me parece interesante que este mito no involucra una pareja heterosexual en la creación del mundo, como ocurre en algunas cosmogonías de los pueblos y culturas mesoamericanas y andinas, por mencionar algunos,⁴⁸ sino a dos varones. Si bien en la mayoría de sus mitos la presencia masculina es preponderante, como el que narra la aparición del sol y del por qué

⁴⁸ Sobre esta cuestión, ciertas investigadoras indígenas (Lorena Cabnal, Aura Cumes, Rosa Xiap, entre otras) han cuestionado el que a pesar de que en su ontología y saberes existe la dualidad femenino/masculino como eje rector del mundo y del cosmos, en la práctica no existe un equilibrio real ni una armonía entre los sexos, pues las mujeres padecen diversas desigualdades dentro de sus comunidades, por lo que se torna urgente repensar ciertas prácticas y las relaciones de género para develar las relaciones de poder que en ellas existen y crear, más bien, las condiciones necesarias para que la dualidad, el equilibrio y la armonía sean una realidad y no un imaginario de un pasado remoto. Y es que más allá de lo mitológico, esta división cosmogónica configura roles y relaciones que en la práctica suponen una fuerte carga social, cultural y psicológica para las mujeres, pues a pesar de la dualidad/complementariedad de ciertas culturas, aún existen algunas comunidades y pueblos indígenas en los que las mujeres son subordinadas y su valía se basa en un sistema de género que controla sus vidas y sus cuerpos.

de la muerte cuando el padre de *Miabkiak*⁴⁹, por consejo del coyote, decidió irse a vivir al cielo para no seguir siendo molestado por sus enemigos en la tierra, convirtiéndose en el astro solar después de brindar dones a los animales (Olmos, 2014), y aunque la presencia femenina no está muy presente en los mitos cosmogónicos pa ipai, en algunos cuentos y relatos se puede observar un tipo de agencia de las mujeres como en una leyenda en torno a un par de piedras que se encuentran dentro del territorio de este pueblo.

Según cuentan, hace mucho tiempo existía una pareja de brujos, hombre y mujer, quienes tenían grandes poderes pues poseían un tipo de bola de cristal con la que podían mover al mundo. Tenían, también, una hija adolescente que no estaba de acuerdo con lo que hacían pues generalmente utilizaban este artilugio para hacer daño a las personas. Debido a ello, decidió robarles la bola y escapar para que ya no pudieran seguir usándola y causando mal pero cuando sus progenitores se dieron cuenta de que había escapado con su instrumento de poder produjeron varios fenómenos climáticos para interrumpir su camino: primero viento, después una gran helada y posteriormente una fuerte tormenta, pero nada paró su andar. Molesto, el padre hizo una flecha, la madre prendió fuego, la calentó y éste, a lo lejos, le disparó a su hija pero la flecha se clavó en un gran lunar que la muchacha tenía en la pantorrilla. En ese momento la mujer y el hombre se convirtieron en piedra, quedando sobre una montaña del territorio pa ipai para la posteridad. Desde entonces, la tranquilidad llegó, por lo menos durante un tiempo⁵⁰, para las y los pobladores de estas tierras.⁵¹

En un cuento llamado “Las hijas del tecolote” se narra que seis muchachas se convirtieron en estrellas (las Pléyades) como una manera de huir del coyote:

Hace mucho tiempo, en esta tierra, andaban seis muchachas muy bonitas. Entre ellas andaba el coyote; como era muchacho y joven, no las dejaba en paz; jugaba con ellas y las piropeaba diariamente, hasta que un día las muchachas se enfadaron y, a escondidas, subieron al cielo. Al perderlas de vista el coyote estuvo buscándolas por todas partes, pero no las halló por ningún lado. ¿Qué pasaría con ellas? Pensaba. Cierta día al andar

⁴⁹ Es conocido como el creador de todo cuanto existe, la fuerza suprema, el espíritu divino. Hay quienes también lo nombran Dios.

⁵⁰ Sobre las cuestiones de violencia en la comunidad reflexiono en el capítulo V.

⁵¹ Este cuento me fue narrado por Keneth Reza, joven pa ipai, mientras íbamos de camino al Valle de la Trinidad. Registro en diario de campo.

buscándolas, las escuchó gritar. Volteó para todas partes, pues no supo de dónde salió el grito. Luego volvieron a gritar y se dio cuenta de que el grito provenía del cielo; miró hacia arriba y vio que allá estaban las muchachas. Son seis estrellas juntas, ellas son las hijas del tecolote que están en el cielo. Luego de verlas pensó: ¿cómo le haré para subir? Y se quedó parado mirándolas muy triste. Al verlo parado, las muchachas dejaron caer un cinto para que, colgado del mismo, subiera. Y ahí va el muchacho, agarrado del cinto, sube y sube. Su viaje duró varios días. Cuando ya estaba cerca de las muchachas, emocionado gritó: ¡jalén más rápido para llegar pronto! Las muchachas jalaban y jalaban. Poco le faltaba para llegar a nuestro amigo y, cuando estiró la mano para llegar con ellas, una de las muchachas cortó el cinto y el muchacho empezó a caer. Y ahí venía, venía y venía. Cuando llegó a la tierra, estaba completamente seco. Puros huesos cayeron al suelo y se desparramaron. Muerto, ya seco, volvió a la tierra. En la tierra tenía una abuelita, ella solita lo buscó por todas partes pero no lo encontró. Hasta que un día se topó con los huesos y los vio: estos huesos son los de mi nieto, no hay de otra, pensó. Luego se puso a recogerlo hasta reunirlos en un pequeño montón; después los molió, hizo algunas bolitas con el polvo, las colocó en una olla de barro, la tapó y empezó a llorar. Lloró toda la noche y en la madrugada escuchó sorprendida, el aullido de muchos coyotes. ¿Qué sucede? se dijo, mi nieto era el único coyote y está muerto ¿de dónde saldrían estos? Dejó de llorar, se puso de pie y destapó la olla de barro, dándose cuenta que el polvo ya no se encontraba ahí. El polvo de los huesos había escapado de la olla, convirtiéndose en una gran manada de coyotes que se dispersó por toda la tierra. Por eso hay coyotes en el mundo (Peralta, 2002).

Otro relato relaciona la existencia de los celos debido al pleito entre dos estrellas:

En este cielo hay dos estrellas que siempre están juntas. Nosotros, los indios, las llamamos: “Las estrellas que pelearon por celos”. Debido al gran pleito por celos entre estas dos estrellas, los celos se desparramaron en nuestro mundo. A causa de este pleito, los hombres y las mujeres de la tierra conocieron el sentimiento de los celos y por ello a veces se pelean. Como el relajo fue de noche, alrededor de las estrellas se juntaron muchas más. Algunas fueron a tratar de evitar la riña y otras sólo a divertirse. A un lado de todas estas estrellas está una que va acercándose al grupo, alumbrándolo con su luz. Lleva por eso un pequeño tizón, ya que viaja de noche. Se ve con mucha claridad pues a su lado tiene una estrella rojiza. La estrella del tizón llegó a calmar a las estrellas celosas, dándoles buenos consejos y haciéndolas olvidarse, con buenas palabras, de la causa de su riña. De las estrellas mironas algunas se enojaron y otras se rieron

bastante. De ahí nacieron los pleitos por celos. Para nosotros los pa ipai, cada estrella tiene su nombre, todas tienen un significado (Peralta, 2002).

No obstante la poca presencia y agencia femenina en la cosmogonía pa ipai, ello no significa que las mujeres sean tratadas como inferiores o no tengan un papel relevante en la vida sociocultural y dentro de este pueblo se habla de una horizontalidad complementaria entre hombres y mujeres en el sentido de caminar lado a lado, aunque no existe una estructura cosmogónica al respecto⁵². Dado que este tema es amplio y conlleva profundidad, es momento de ir hacia el análisis de otros elementos que configuran un sistema sexo género en el pueblo pa ipai con los cuales seguir develando cómo se significa y vive la diferencia sexual en esta pequeña colectividad, como la unidad familiar, la división sexual del trabajo y la espacialidad del género.

2.5.2.- *La unidad familiar pa ipai*

Para entender la constitución del género en el pueblo pa ipai me parece pertinente abordar su unidad familiar que si bien no es una unidad doméstica campesina⁵³ nos permite pensar cómo se configuran los espacios y las relaciones de género en lugares en los que no hay milpa. (Buenrostro, 2018, p. 38) En este sentido, es importante profundizar en su estructura familiar pues, parafraseando a Michelsen (1991), la ancestral residencia de diferentes clanes en Santa Catarina nos remite a un microcosmos de antiguas y extensas relaciones que han dado pie al surgimiento y persistencia de varios linajes, algunos de ellos parte de clanes antiguos⁵⁴. Sin embargo, el pueblo pa ipai “no se puede entender con base en un

⁵² En el último apartado de este capítulo profundizo en las relaciones de género en el pueblo pa ipai.

⁵³ Es decir, un “[...] espacio constituido generalmente por un grupo familiar (nuclear o extenso) que desarrolla una actividad económica diversificada (generalmente la agricultura de granos básicos es el eje), sobre la base de una pequeña parcela y organiza su actividad en función de la cantidad y tipo de la fuerza de trabajo familiar de que dispone (según sexo y edad), pese a que eventualmente contrate trabajo asalariado, así como de la cantidad de tierra y medios de producción con que cuenta” (Espinosa, 1999, citada por Rodríguez y Diego, 2002, p. 5).

⁵⁴ Bendímez (1989), Meigs (1928) y Michelsen (1977) han identificado una serie de linajes o shumules pa ipai: “[...] los Ksaks que se sentaban en la costa del pacífico; Qshaqsh en San Vicente y Rincón de La Poza; Kual juat en Agua Caliente; Kweljwat en San Miguel y Agua Caliente; Cueb pai en Cañón de Los Dolores; Kuwe pai al norte del Valle de la Trinidad; Kwei pai y Kwatl wirr en Arrollo de los Coches; Juatsh en La Berrenda; Iwa (ch) en Arroyo Carricito; Xwatch, Xamsulch y Kwei pai en Arroyo Seco; Jaser pa kawa al oeste del Valle de la Trinidad y parte de Arroyo el Carricito; Xa’sa’er’ en Arroyo El Carricito y oeste del Valle de la Trinidad; Hek (e) wa en San Isidro y Poza González; Kwatl wirr en La Grulla y Santo Tomás; Jamsulch en San Isidoro y los Xamsulch en el Arroyo de San Rafael desde la base de San Pedro Mártir hasta la playa”. (Bendímez, 1989, citada en Buenrostro, 2017: 91).

pasado colectivo puesto que cada linaje nómada tenía su propio territorio de caza y recolección –o pesca- y actualmente continúan reproduciendo cierta reticencia a organizarse como las sociedades históricamente sedentarias” (Buenrostro, 2018). Al respecto, Everardo Garduño señala:

El verdadero motor de la acción social no es la comunidad sino el linaje, o bien, como este concepto no existe ya entre ellos, se puede decir que el verdadero motor de la acción social es la familia extensa. Ya que el mundo social de cualquier indígena es en términos inmediatos la familia nuclear y posteriormente el linaje o aquel grupo cuyos miembros comparten con él el apellido materno o el apellido paterno (Garduño, 1994, p. 192).

Cada familia suele especializarse en ciertas actividades productivas, laborales y/o culturales y se distribuyen territorialmente por linajes. En este sentido, aunque en su organización sociocultural “no está solidificada la noción de comunidad como un todo auto-contenido” sí se auto regulan mediante un “sistema de linajes complejo que ellos dominan” (Buenrostro, 2018, p. 95). Siguiendo a Garduño (2011), estos linajes son “un grupo reducido de personas unidas por tres factores: sus vínculos basados en los abuelos paternos, un lugar de origen común y la creencia de un mítico ancestro compartido” (p. 76). Debido a esta antigua estructura socio parental, aún con sus cambios en el devenir, las y los pa ipai suelen apoyarse sobre todo entre su familia extensa⁵⁵. Como menciona Martín Domínguez: “estos lazos familiares se retroalimentan a partir de la lógica del intercambio y la reciprocidad a pesar de experimentar momentos de tensión. Son justamente estas lógicas las que permiten sobrevivir ante la pobreza, el desempleo y la desigualdad” (Domínguez, 2019, p. 152). De este modo:

Cada familia nuclear intenta estar cerca de sus seres queridos y buscan asentarse de manera contigua, por ende, si bien no están peleados con otros linajes, que bien podrían ser su familia extendida o lejana, tampoco es común que mantengan estrecha colaboración con ellos en su vida cotidiana más allá de lo necesario, aun cuando exista algún grado de

⁵⁵ Lo que ha dificultado una organización más colectiva. Una prueba de ello es que la mayoría de proyectos de corte comunitario que se han impulsado desde las instituciones o algunas organizaciones, generalmente han fracasado. Las mismas artesanas prefieren trabajar sólo con mujeres de su familia cuando se han intentado desarrollar proyectos artesanales comunitarios (Cruz, 2015).

parentesco simbólico, como matrimonios o compadrazgos (Buenrostro, 2018, p. 92).

A pesar de los lazos de parentesco las familias no siempre viven cerca y si bien en ocasiones las nuevas parejas se quedan a vivir en casa del padre, de la madre o ambos, hay quienes sólo avisan a la comunidad y construyen sus viviendas en algún lugar que hayan elegido; otras parejas se mudan a vivir en las frías casas construidas por la antigua Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en la última década⁵⁶. De este modo, las y los miembros de familias como la Albañez, Mariscal, Cañedo, Castro, Aguiar, Arballo y Flores generalmente se agrupan en torno a su núcleo familiar y contiguamente suelen construir cuartos en donde viven sus hijas e hijos ya sea con sus parejas o sólo con su descendencia, la cual pasa a ser responsabilidad también de la cabeza del hogar que muchas de las veces suele ser una mujer.

Como en todos los pueblos y comunidades, existen divisiones internas entre las familias y relaciones de poder basadas, sobre todo, en el acceso que algunas de ellas tienen a ciertos recursos tanto económicos como culturales, lo que les da un tipo de prestigio (Buenrostro, 2018). Me refiero, específicamente, al ganado con el que se cuenta, a los ingresos generados por el corte y la venta de palmilla, a los beneficios por los contratos de arrendamiento para la generación de energía eólica en su territorio y el ser o no “derechoso”, como se refieren a las personas que tienen derechos agrarios⁵⁷. Incluso, el capital cultural de cada familia les brinda un posicionamiento tanto dentro de la comunidad como fuera de ella pues hay familias que son reconocidas por llevar a cabo ciertas prácticas

⁵⁶ Aunque se construyeron este tipo de casas para prácticamente todas las familias de Santa Catarina, generalmente las personas siguieron viviendo en sus antiguos hogares. Las nuevas construcciones se usaron como bodega o, como mencioné, fueron habitadas por los hijos e hijas.

⁵⁷ Un ingreso económico que algunas familias reciben cada cierto tiempo es el pago por su asociación con la empresa eólica estadounidense Asociados PanAmericanos, la cual es parte del proyecto Eléctrica del Valle de México, en el istmo oaxaqueño, con la que el pueblo pa ipai acordó ceder parte de su territorio para la instalación de aerogeneradores y celdas solares productores de energía eléctrica (Yee, 2010). Sin embargo, sólo las personas y/o familias que tienen derechos agrarios son las que reciben este beneficio y un pequeño porcentaje queda para arreglos que se necesiten hacer en la comunidad, lo que ha generado tensiones entre las personas que tienen certificado de derechos agrarios y las que no cuentan con él. Al respecto profundizo en el capítulo V, en donde se aborda la cuestión de las mujeres y los derechos agrarios así como su participación social y política, particularmente en el Comisariado de Bienes Comunales.

como los cantos, danzas y cuentos, la artesanía de cerámica, pino y palma o el conocimiento herbolario. Esta “especialización” les brinda un tipo de prestigio con agentes externos, sobre todo con instituciones gubernamentales, y la posibilidad de salir de sus comunidades a mostrar sus conocimientos y vender sus artesanías. En este sentido y siguiendo a Gerardo Buenrostro, las relaciones de poder entre las familias pa ipai se expresan en tres dimensiones: 1) en lo étnico, en cuanto a su diferenciación clánica y de linaje, 2) en lo económico, particularmente en la inequidad del usufructo y beneficio de los recursos colectivos como la palmilla y la energía eólica y 3) en lo territorial, concretamente sobre los derechos agrarios (Buenrostro, 2018).

Dado que la unidad doméstica pa ipai se establece en pequeños espacios constituidos por grupos familiares, es relevante tomar en cuenta la espacialidad del género pues los espacios están atravesados por estas relaciones y son organizados a través de prohibiciones y adscripciones (Jiménez, 2016). Al respecto, Paula Soto indica:

El espacio es donde se actualizan y ponen en juego las nociones culturales de género, que se concretan en actividades, prácticas y conductas realizadas cotidianamente, que están estrechamente ligadas con una concepción del mundo y con la construcción subjetiva del sujeto. El género entonces se erigirá como elemento relevante en la producción de imaginarios geográficos imbuidos de simbolismos, poder y significados donde es posible localizar a uno y otro género (Soto Villagrán, 2003, p. 88).

Sin embargo, en la unidad familiar pa ipai la generización del espacio es un tanto difusa pues debido a que las casas son muy pequeñas es importante aprovechar todos los lugares. La cocina, por ejemplo, no es un lugar reservado sólo para las mujeres y aunque ellas suelen ser las encargadas de preparar el alimento para la familia, si no alcanzan a hacerlo, el esposo, hijos o hijas cocinan para sí, sin necesidad de esperar que sea la madre quien lo haga por lo que este espacio es utilizado tanto por hombres como por mujeres pues los varones también suelen utilizar la estufa de leña para cocinarse o preparar café cuando es necesario⁵⁸. Asimismo, los hijos e hijas son instruidos desde pequeños a valerse por sí

⁵⁸ Según consideran algunas mujeres, ello se debe a la forma de vida que tienen que llevar los hombres “vaqueros” pues como se ausentan varias temporadas por el monte, se vuelven más autónomos en cuanto a su propio cuidado y alimentación.

mismos, a lavar su ropa y apoyar en las tareas del hogar y tanto a las jovencitas como a los varones adolescentes se les impulsa a ello y se les enseña a conducir para que sean independientes y puedan llevar a sus madres o abuelas a algún mandado en el ejido Héroes de la Independencia o al Valle de la Trinidad. Así, pueden contar con su apoyo en ocasiones que se requiera y las mujeres tienen un poco más de tranquilidad al saber que si por alguna razón ellas no pueden preparar la comida su familia no pasará hambre, aunque en realidad la madre es la que generalmente está pendiente de su descendencia hasta que “forman pareja” es decir, se juntan e, incluso, a veces también continúan cuidando a los nietos y nietas.

De este modo, el hecho de que los miembros de la familia no dependan completamente de la figura femenina brinda una mayor independencia y configura una espacialidad más dinámica pero, a pesar de ello, al igual que en las unidades domésticas campesinas en la unidad familiar pa ipai “las mujeres desarrollan actividades que van más allá de lo netamente doméstico pues en sus largas jornadas están unidos el trabajo doméstico con el trabajo: doméstico artesanal [...] doméstico pecuario, etcétera [...]” es decir, “lo doméstico desborda el hogar” (Rodríguez, 2015, p. 147) ya que debido a la falta de empleo en la comunidad las mujeres no pueden “limitarse a un ámbito privado y limitar su actividad al ámbito reproductivo” pues deben “trabajar tanto fuera como dentro del espacio doméstico” (Jiménez, 2016 p. 276). Por lo tanto, la utilización de los espacios y la asignación de las tareas en las familias responde más a las necesidades de sus integrantes que a reglas o prescripciones y no hay una división espacial en torno al género bien definida pues se pasa de un lugar a otro dependiendo de las actividades que se requieran realizar, por lo que sus miembros transitan entre varios espacios, como ocurre en la división sexual del trabajo.

2.5.3.- La división sexual del trabajo

Otro elemento importante para entender cómo se construye socioculturalmente el género es la división sexual del trabajo. No obstante, como bien indica Ignasi Brunet (2008), no es en sí esta división lo que explica la subordinación de las mujeres, sino que es la desigualdad entre los sexos lo que se incorpora como factor estructurante en las relaciones de producción. De este modo, “son las desigualdades de género las que determinan la posición que hombres y mujeres ocupan en la producción de la existencia” (Brunet, 2008, p. 30). En cuanto a la división sexual- y social- del trabajo, la precariedad así como la difícil situación laboral en Santa Catarina han impulsado que las personas tengan que realizar diversas actividades para llevar “la papa”⁵⁹ a su familia. Los hombres ocasionalmente se dedican a trabajar como vaqueros en ranchos cercanos o, durante ciertas temporadas, en trabajos de construcción de caminos y/o en campos agrícolas del Valle de la Trinidad, a unos treinta minutos de distancia. Aunque también las mujeres suelen emplearse como pizcadoras o “burreras”⁶⁰ en la agroindustria generalmente suelen dedicarse a diversas actividades como las tareas del hogar las cuales combinan con la venta de ciertos productos en sus casas como dulces, cigarros, *sodas*⁶¹, papitas y algunas venden también gasolina en galones.

Otras trabajan en las escuelas de la zona ya sea en los comedores escolares, como conserjes, cocineras y las pocas que pudieron estudiar como maestras en la escuela de la comunidad y localidades aledañas. Algunas más se consideran “comerciantes independientes” pues suelen vender desde dulces, papas fritas, objetos y ropa “de segunda”⁶² a domicilio, hasta productos por catálogo como Avon, Marie Kay y Tupper Ware. Las mujeres que tienen la posibilidad de hacerlo, pagan en ocasiones a otras mujeres

⁵⁹ De esa manera se dice coloquialmente en México cuando se quiere expresar que se busca el sustento o alimento.

⁶⁰ Se conoce como pizcadoras a las mujeres que cosechan frutas y verduras en los campos agrícolas aledaños. “Burreras” se les llama a las mujeres que llevan diariamente comida a los trabajadores del campo; se les nombra así porque anteriormente iban montadas en burro (Yee, 2010, p. 93)

⁶¹ Refrescos.

⁶² Así se le dice a ropa que ya ha sido usada. En Baja California, particularmente en Tijuana y Ensenada, son muy conocidos los “sobre ruedas”, tianguis que además de la venta de productos de la canasta básica se caracterizan por una amplia y variada oferta de muebles, ropa, zapatos, electrodomésticos, objetos antiguos, entre muchas otras cosas de “segunda mano” que son traídas, generalmente, de Estados Unidos y que se consiguen a bajo costo.

para que les ayuden a lavar, planchar y a realizar el aseo de sus casas o el arreglo de su ropa mientras que las que aprendieron el arte de la cerámica o la cestería obtienen de vez en cuando un ingreso en algún evento o festival o si, esporádicamente, alguien va directo a la comunidad en busca de las bellas piezas de cerámica que algunas de ellas realizan, además de los canastos, broches, medallones y aretes de pino. De este modo, generalmente tanto hombres como mujeres suelen tener un aporte a la economía y al trabajo familiar y entre ambos suelen sufragar los gastos que suponen los servicios básicos como la luz, el pago “del cable”⁶³ así como la alimentación y la crianza de los hijos e hijas de cada unidad familiar, aunque las tareas reproductivas siguen recayendo en las mujeres.⁶⁴

Una de las actividades económicas más relevantes para las familias ocurre año con año durante la temporada del corte de palmilla, un trabajo más o menos reciente⁶⁵ que involucra tanto a hombres como mujeres, incluso, a jóvenes y mujeres. Con hachas y machetes, ya sea en solitario, en pareja y, en ocasiones en familia, mujeres y hombres –aunque más hombres que mujeres- van diariamente durante alrededor de cuatro meses⁶⁶ “al monte” a buscar la planta, un pequeño árbol al que cortan las ramas para quedarse con el tronco el cual es vendido por toneladas a ranchos cercanos que los procesan para su uso en el estado o para exportar a Estados Unidos⁶⁷. Una tonelada de palmilla equivale aproximadamente a llenar la caja de una camioneta tipo Pick up y, para lograrlo, se lleva a cabo un trabajo físico fuerte “ya que, además de cortar la palma con hachas y limpiarlas posteriormente con machetes, se debe cargar hasta la caja de la camioneta que algunas veces, por motivos de difícil acceso, se debe estacionar a unos 30 metros, los cuales se deben recorrer bajo

⁶³ Servicio de televisión por paga.

⁶⁴ Sobre los costos del reposicionamiento y el aporte de las mujeres reflexiono en el capítulo V.

⁶⁵ La palmilla se empezó a explotar en la región a partir de la década de los ochenta. Su tronco se exprime y se extrae en un líquido que es utilizado para producir medicina naturista, saborizantes para alimentos para mascotas y por la industria avícola, porcícola, bovina y acuícola así como para mejorar los suelos y para el tratamiento de desechos orgánicos y aguas residuales (Buenrostro, 2018, p. 98).

⁶⁶ Debido a cuestiones de regularización ambiental, deben contar con un permiso para poder cortar la yuca el cual les es brindado por la SEMARNAT pues por disposiciones oficiales se debe dejar un tiempo de recuperación para la planta y evitar, de esa manera, que se extinga. Este permiso se renueva anualmente.

⁶⁷ A unos cuantos kilómetros de Santa Catarina, al pie de la carretera que lleva al Valle de la Trinidad se encuentra “Rancho viejo”, una empresa que cuenta con grandes plantíos de yuca o palmilla creando un monocultivo de esta planta, la cual es un gran negocio para los grandes caciques de la región, sobre todo para la familia Loperena. Aquí también se compra y procesa la palmilla para exportarla a Estados Unidos y es tanta su demanda que lograron comprar más tierras cerca del territorio pa ipai, frente a las hectáreas que tienen, del otro lado de la carretera, en donde se puede observar ya anuncios de propiedad privada.

temperaturas elevadas o muy bajas, según sea la época del año” (Buenrostro, 2018, p. 98). A veces se tiene que viajar hasta lugares de difícil acceso para poder encontrarla y después de cortarla, la transportan a Santa Catarina donde es pesada en una balanza que se encuentra en el campo de beisbol de la comunidad; el precio que les pagan por tonelada suele ser de alrededor de seis mil pesos (Ibíd.).

Sin duda, este ingreso supone un relevante alivio económico para las familias, incluso hay jóvenes que, aunque viven fuera de la comunidad, dado que salieron a estudiar a Ensenada, regresan durante esta temporada para poder obtener un ingreso que les ayude a mantener sus estudios y su estancia en la ciudad. Sin embargo, “La competencia por el control de la explotación, compra y venta de la palma ha provocado que se generen divisiones de trabajo incipientes al interior de Santa Catarina” (Buenrostro, 2018, p. 96) pues las ganancias no se redistribuyen de manera igualitaria entre los diferentes linajes, dado que:

[...] las ganancias obtenidas por el usufructo de la compra- venta de la *Palma* [...] es controlada por una persona al interior de la población, quien se la compra a los jornaleros de Santa Catarina [...] y luego la vende a compañías como Rancho Viejo o Agroin Baja Agro International, las cuales pertenecen a la poderosa familia ganadera Loperena, quienes pretenden controlar el mercado y producción de esta planta en Baja California (Buenrostro, 2018, p. 97).

Aunque la explotación de la palmilla es temporal, pues está sujeta tanto a los permisos de corte brindados por las instituciones ambientales⁶⁸ como por la oferta y la demanda nacional e internacional, particularmente del mercado asiático⁶⁹, el ingreso que les aporta les ha impulsado a cortarla durante casi todo el año. Ello, a su vez, ha generado la explotación a gran escala de este tronco (Domínguez, 2019, p. 181) lo que además de implicar un cambio en el paisaje y el ecosistema del lugar, ha propiciado la entrada de personas externas de la comunidad al territorio pa ipai, pues han visto en él también un nicho para explotar.

⁶⁸ La SEMARNAT ha establecido regulación mediante permisos para su corte pues debido a su creciente explotación, la palmilla corre el riesgo de escasear o extinguirse ya que se corta de manera continua y, en ocasiones, con prácticas que la derriban desde sus raíces, lo que impide que la planta pueda recuperarse rápidamente.

⁶⁹ No obstante, sus productos tienen presencia comercial en 45 países de América, Europa, Asia, Oceanía y Medio Oriente (Buenrostro, 2018, p. 99).



Camioneta cargada de palmilla

Foto: Martín Domínguez (2019)

Así pues, con base en los trabajos que realizan, considero que en el pueblo pa ipai existe una división sexual y social del trabajo relativamente flexible pues frecuentemente se da un intercambio de roles o éstos se comparten, ya que algunos son vistos como complementarios. Sin embargo, existe una mayor maleabilidad en el ámbito productivo que reproductivo pues a pesar de la independencia que aprenden desde pequeños y pequeñas, las mujeres son las que continúan encargándose de las tareas del hogar como cocinar, lavar ropa y atender a los hijos e hijas y los hombres tienen un papel de proveedores, aunque muchas de las veces las mujeres aporten un importante ingreso al gasto familiar. Por lo tanto, las tareas relacionadas a lo femenino o propias de las mujeres “son mucho más amplias en cuanto a responsabilidades y deberes” (Fritz, 1989, p. 113). Empero se podría decir que tanto en la unidad familiar pa ipai, en la división sexual del trabajo como en la espacialidad del género “es difícil distinguir el binomio antagónico hombre-mujer que sugiere tanto el modelo universal como el local” (Rodríguez, 2015, p. 152) pues además de que la migración de hombres y mujeres pa ipai ha propiciado nuevas formas de relaciones distintas a las establecidas por los modelos culturales tradicionales en los que sólo los hombres eran visto como los proveedores, las actividades relacionadas en torno a los sexos no están rígidamente diferenciadas, son dinámicas y, en ocasiones, compartidas. En este

sentido, es relevante revisar cómo se viven las relaciones de género entre hombres y mujeres.

2.6.- “Yo no ocupo hombre”⁷⁰: roles y relaciones de género

¿Cómo se relacionan los hombres y las mujeres pa ipai? ¿Cómo viven el amor? ¿Cómo se expresa el poder en estas relaciones? Buscando responder a estas preguntas en este apartado me interesa mostrar cómo se desarrollan las relaciones de género en este pueblo y qué relaciones significantes de poder generan, parafraseando a la ya clásica Joan Scott. Siguiendo a Ángela Meentzen (2007), los roles y las relaciones de género se basan en los modelos de percepción, pensamiento y acción prevalecientes de cada cultura y no están establecidos definitivamente sino que se configuran y modifican mediante la interacción y la praxis. Dichos modelos se interrelacionan con aspectos políticos, económicos y sociales por lo que las relaciones y roles de género suelen configurarse gracias a un sistema de prestigio basado en un modelo de interpretación y en una forma de pensamiento que nos permite reconocer las diferencias entre los sexos y sus relaciones, es decir, como un sistema de diferenciación social y de distinción (Ortner y Whitehead, 1981, citadas por Jiménez, 2016). Estos modelos, a su vez, crean relaciones sociales de poder con base en la diferencia sexual y están generalmente sostenidos por el honor que “rige los ámbitos de acción de las mujeres de tal manera que puede contribuir tanto a motivar su acción, como a limitar los espacios en que actúan, e igualmente puede estimular su permanencia como su aceptación al cambio” (Meentezen, 2007, p. 60, 63). Pero ¿ocurre así en el pueblo pa ipai? para responder a esta cuestión es menester profundizar sobre los roles y las relaciones de género en este grupo yumano.

En la deontología del género⁷¹ pa ipai los roles se expresan sobre todo en ciertas prácticas; las actividades femeninas están ligadas a la cocina, a mantener la limpieza de la casa, a

⁷⁰ El título de este apartado surge de una charla con una mujer de la comunidad, en la que me contó que cuando se separó de su marido una hermana le aconsejó que se buscara un compañero para que le ayudara con sus hijos/as, a lo que ella le respondió “yo no ocupo hombre” (para salir adelante). Desde que la escuché, me pareció una respuesta muy poderosa e interesante para indagar sobre las relaciones entre hombres y mujeres en este pueblo.

atender a sus hijas/os y a tener “bien lavados y bien planchados” (mujer pa ipai, charla informal)⁷² a sus maridos aunque de vez en vez algunos hombres lavan ciertas de sus prendas a mano. Las mujeres suelen levantarse por la mañana a preparar “el lonche” que llevarán los hombres que van a trabajar al monte o a algún campo agrícola del Valle de la Trinidad u Ojos Negros. Si bien generalmente son ellas las que preparan la comida para la familia no siempre les sirven o recogen y lavan los platos que ellos ensucian. A los hombres, por su parte, les corresponde ir por la leña y prender la primera lumbre de la mañana aunque las mujeres también lo hacen cuando se requiere, pues como dice una mujer pa ipai: “las mujeres somos muy independientes, los hombres nomás nos arriman cosas”⁷³ por lo que son considerados los encargados de proveer lo básico para la familia, aunque algunas de las veces las proveedoras son las mujeres o ellas aportan una parte significativa al ingreso familiar.

Si bien el trabajo reproductivo está asociado a las mujeres también es cierto que los hombres saben preparar comida -incluidas tortillas de harina- y, de hecho, lo hacen cuando es necesario sin que ello suponga un detrimento para su honor sino todo lo contrario pues un hombre que no sabe valerse por sí mismo es visto como un hombre que no vale la pena, al igual que una mujer floja. Una anécdota que compartió Leticia Flores Castro mientras cocinábamos una tarde de verano da cuenta de ello: según contó, cuando su nieto mayor era pequeño le gustaba estar junto a ella en la cocina y cuando preparaba las tortillas de harina siempre le pedía que lo dejara hacer una pero ella no accedía por miedo de que se fuera a quemar. Sin embargo, su hijo, padre de su nieto, una vez le dijo que le diera aunque fuera un pedacito de masa para que pudiera aprender y no se quedara como un “bueno para nada”. Cuando el niño hizo, por fin, su primera tortilla, le dijo emocionado: “¿Ves abuelita? ¡Ya soy un hombre!” a lo que ella y el padre contestaron con agrado “Sí hijo, ya eres todo un hombre”⁷⁴. En este sentido se podría decir que si bien suelen vivir los roles de género de manera convencional, las prácticas en torno a ellos suelen ser flexibles.

⁷¹ Parto de la definición ontológica, definiendo a la deontología según los deberes que cada persona tiene consigo misma y con los demás. En este caso, la deontología del género sería el deber ser que cada sexo asigna a su condición biológica, según la cultura en la que se desenvuelve.

⁷² Registro en diario de campo.

⁷³ Charla informal, registro en diario de campo.

⁷⁴ Registro en diario de campo.

De este modo, algunos padres pa ipai suelen enseñar a sus hijas a ser independientes; incluso las apoyan para que aprendan todo lo relacionado con el trabajo de rancho, los animales y la ganadería por lo que no es una actividad reservada sólo para ellos. Sobre esta cuestión, Mariana Arenivar, joven pa ipai, menciona:

Tengo amigos que se admiran de mi casa en lado bueno porque me dice “oye tu papá te deja hacer lo que él hace” pues sí les digo pues mi papá no ha tenido hijos hombres y pues siempre nos decía ey vengan y ayúdenme y aprendan a hacer esto y lo otro y dijo “pues qué suave nunca me había tocado ver” yo no quiebro leña pero Alondra sí y cuando vieron a Alondra “ay, sabes cortar leña” y dijo “si, mi papá me enseñó” y “ay qué padre nunca me había tocado ver a una mujer que hiciera eso” y cuando vienen y mi papá les platica lo que nos ha enseñado a hacer “ay qué chilo⁷⁵, qué suave papá tienes”. Mi papá siempre nos ha enseñado porque mi papá siempre nos dijo tienen que estudiar para que nunca dependan de un hombre y yo las voy a enseñar a hacer de todo para que ustedes no dependan de un hombre para que no ocupen a un hombre ni para poner un bloque para que sean ustedes así que si el día de mañana te toca un hombre ay no tienes esto por mí no, ni madres, porque yo les enseñé, mi papá me enseñó a cómo hacer las cosas (entrevista, junio 2021).

A lo largo del trabajo de campo he podido darme cuenta que tanto los hombres como las mujeres pa ipai se relacionan libremente; es decir, suelen unirse o separarse de una pareja cuando sienten que ya “no hicieron vida” y es común que hayan tenido más de una relación. Sin embargo, parece que ello no es una característica contemporánea pues aunque en generaciones anteriores “la unidad del matrimonio era la monogamia, resultaba común que todas las personas casadas de edad más avanzada hubieran vivido previamente con distintas parejas hasta en seis ocasiones” (Garduño, 1994, p. 189). En esas épocas, cuando se pedía “la mano” de la novia (después de que la pareja se conociera, generalmente en algún baile pues hasta la fecha continúan siendo espacios de reunión y búsqueda de pareja) y si ésta accedía “el hombre tenía que ofrecer regalos a la familia de ella, pero en todos los casos existía la posibilidad de rechazo por parte de la pretendida” (Gifford, 1928, citado por Garduño, 1994, p. 303).

⁷⁵ En Baja California se suele utilizar la expresión chilo en vez de chido.

Aunque en la actualidad ya no existe esta dote, aún se continúa usando la “pedida de mano” ya sea al padre, al hermano o a la madre de la novia, y la mujer sigue teniendo la última palabra en torno a la decisión. Empero cada vez es más común la unión libre por lo que cuando una pareja se atrae y deciden vivir en conjunto sólo se lo hacen saber a la familia; algunas veces un embarazo es el que lleva a las parejas a empezar una nueva vida, como fue el caso de una de las mujeres que son parte de esta investigación:

Mi esposo y yo estamos en unión libre, ya vamos a cumplir 18 años en unión libre, buenas, malas y de todo pero ahí andamos, nunca me quise casar la verdad ¿por qué? no sé, nunca me ha llamado la atención casarme porque si en algún futuro él quiere hacer vida con otra persona o que no nos llevemos bien ya él agarra su camino yo agarro el mío y ya, más que nada eso y él sabe que tiene responsabilidad si quiere la va a tomar y si no pues no me va a hacer falta [...] gracias a mi amá que hemos sabido salir adelante, ella siempre fue así y así somos nosotras también si ellos no quieren pues a la fregada como decía mi abuelo (Mujer pa ipai, entrevista mayo 2021).

De esta manera, más allá de si se realiza o no una ceremonia por lo civil y/o por la iglesia, el matrimonio se considera la mera unión entre las personas y la pareja tiene la libertad de moverse a vivir donde prefiera, ya sea con el padre de él o ella, con los abuelos, o a un rancho cercano (Yee, 2010). Debido a la libertad de relacionarse afectivamente es común que mujeres y hombres hayan tenido más de una pareja e, incluso, que tengan hijos/as de hasta tres o cuatro parejas distintas. De igual manera, la edad no es un impedimento para los vínculos sentimentales pues mujeres y hombres suelen relacionarse con personas algunos años menores, aunque esto es más recurrente entre los varones quienes en algunos casos les llevan más de diez años a sus compañeras. La infidelidad dentro de las relaciones de género sí suele ser mal vista aunque suele ser una constante por parte de ambos. Si bien algunas mujeres justifican a los hombres por hacerlo por el hecho de “ser hombres” no todas suelen aguantar y algunas hasta han corrido de sus casas a su pareja cuando se dieron cuenta que las engañaban, como da cuenta la narración de una mujer pa ipai:

Yo le pregunté: fulanita ¿tú andas con él?, “No - me dijo- yo no ando con él” porque si andas con él dime, la verdad yo te lo traigo con todo y

ropa a mi no me andes con que a chuchita la bolsearon , no creas que te pregunto porque lo ando peleando no, si tú me dices que sí, con todo y ropa te lo mando, te traes la ropa de él de una vez [...] a él le dije: está bien pues si andas con ella yo a fuerzas no te tengo aquí y si te encontraste algo mejor adelante, a mi no me perjudica pero eso sí, si yo mirara que tú te fijaras en alguien mejor que yo, uuuta, me hubiera dado mucha vergüenza, me iba a dar la vuelta e iba a desaparecer de tu vista pero pues como estás agarrando lo peorcito, yo con la frente muy en alto porque me siento muy chingona, yo como mujer me siento chingona (Mujer pa ipai, entrevista mayo 2021).

Si bien al parecer hay un cambio generacional en la edad casadera, las y los chicos suelen comenzar a relacionarse en la adolescencia. Desde entonces les es permitido platicar afuera de sus casas y salir con el novio/a y amigos/as a fiestas o rodeos, una de las actividades más gustadas por la juventud y en general por la gente pa ipai. En este sentido, considero que tampoco existe un estricto control de los/as jóvenes ya que se les permite salir, beber cerveza e incluso fumar en ciertas ocasiones frente a sus familiares, sin que ello suponga una afrenta. Aunque no hago una apología del consumo de este tipo de sustancias me parece interesante que en este sentido tampoco existe un tipo de control hacia la juventud siendo, más bien, cada familia quien lo establece y lo regula. Digamos, pues, que la prohibición no es una “política” recurrente para las mujeres ni para los y las jóvenes de este pueblo.

En cuanto a la sexualidad, suelen iniciar su vida íntima en la adolescencia y tener descendencia también a temprana edad, aunque en algunas familias esto ha ido cambiando. Las madres o tías -por lo menos en las familias con las que pude acercarme- suelen hablar abiertamente con sus hijas e hijos acerca del sexo y cómo “cuidarse” pues a pesar de que muchas de ellas se embarazaron jóvenes, entre los 15 y 17 años, en la actualidad las madres y las abuelas impulsan a sus hijas –e hijos- a que estudien, a que “sean alguien en la vida” y después formen una familia⁷⁶, elemento de suma importancia para el pueblo pa ipai debido a su organización sociocultural en grupos de familias o clanes. Temas que generalmente son tabú en nuestra sociedad como la menstruación, las relaciones sexuales o los métodos anticonceptivos son hablados con cierta libertad entre las mujeres de la familia; incluso

⁷⁶ Charlas con mujeres pa ipai; registro en diario de campo.

mujeres mayores, maduras y jóvenes suelen bromear de vez en cuando en torno a la sexualidad, al deseo y sobre la virilidad de los hombres.

Sin embargo, los vínculos sexoafectivos no siempre se dan con personas de su misma cultura. La regla exogámica y la baja demografía en este pueblo han llevado a hombres y mujeres a buscar pareja en personas externas a su clan, a su comunidad, pueblo y cultura, aumentando cada vez más las uniones entre pa ipais con personas mestizas y de otros pueblos o comunidades nativas como los/as kumiay, kiliwa y cucapa⁷⁷. Particularmente, las relaciones con hombres “mexicanos” empezaron a darse desde que personas de otros lugares del país y de otras nacionalidades comenzaron a llegar a colonizar la región, sobre todo a partir del fin del sistema misional y durante las políticas de población de Lázaro Cárdenas así como el reparto agrario, situación que se fue agudizando con la migración en las últimas décadas del siglo XX. Al respecto, Everardo Garduño (1994) señala:

Hacia los setenta, dada la escasa población indígena, los matrimonios con mestizos en todas las comunidades se hicieron cada vez más frecuentes; las mujeres indígenas encontraron pareja en las poblaciones no indígenas cercanas, al tiempo que los mestizos encontraron en las comunidades indias pareja y derechos agrarios que podían usufructuar, o cuando menos encontraron allí un sitio donde podían sobrevivir (p. 343).

En la actualidad las uniones con personas externas son bastante comunes pues al ser un pueblo pequeño son pocas las posibilidades de relacionarse amorosa y sexualmente con alguien de su misma cultura por lo que el matrimonio con gente de fuera de la comunidad no es criticado ya que las líneas de parentesco son muy estrechas y aunque sean de diferentes familias, en algunos casos existen vínculos de parentesco cercanos o relaciones de compadrazgo o comadrazgo lo cual imposibilita ciertas relaciones. En la opinión de algunas mujeres pa ipai las uniones con “mexicanos” o “blancos”, como se refieren a los mestizos, produjo una serie de cambios en las relaciones de género y la introducción de la violencia doméstica y la discriminación debido a su pertenencia cultural, aunque también existen relaciones más equitativas en las que las mujeres no son violentadas sino apoyadas,

⁷⁷ Originando lo que, en términos de Juana Inés, mujer pa ipai, serían las familias kumi-pai, cuca-pai o kili-pai, dependiendo de la combinación de culturas nativas en los vínculos.

sobre todo en los vínculos con hombres pa ipai pues algunas consideran que las relaciones con los hombres de su mismo pueblo son más horizontales:

Yo me junté con un muchacho de aquí de la comunidad y pues he vivido a gusto, él ha sido buen compañero, buena persona me ha apoyado mis locuras porque yo soy bien loca qué hago y qué no hago, voy y vengo pero él siempre ha estado ahí para mí, me ha apoyado en todo y pues lo agradezco infinitamente porque para encontrar a alguien que te siga las locuras (Mujer pa ipai, entrevista julio 2018).

En este sentido me parece interesante compartir algunos detalles de la relación entre una pareja joven de la comunidad y el rol que tomó el compañero en ella cuando se juntaron, según me platicó su madre:

Yo miraba que él le daba agua sentada porque ella no se paraba y yo le hablaba y no me contestaba ella, bueno, pues solamente ellos saben qué show [...] y ya cuando se juntaron, cuando llegué ¡nombre!, dije, mi hijo ha de estar batallando mucho. Pues sí, yo miraba que le daba comida sentada, él hacia todo, nunca dije nada, me volví a ir. Cuando me volví a venir otra vez ya miré diferente, ella lavaba, él también, entre los dos lavaban, uno lavando calcetines y otro lavando calzones, que hacían comida, yo hago tortillas, tú guisas la comida yo voy a tirar, tú haces esto así entre los dos. Nunca pensé que fueran a ser así pero ya después se llevaban re bien, bueno, yo nunca miré que se pelearan, nunca oí que se dijeran cosas que no, él le pintaba el pelo a ella, le sacaba la ceja, se la delineaba, todo el tiempo la andaba pintando. Hasta a mí una vez llegó y me miró toda canosa, iba a ser 10 de mayo, me acuerdo, “amá píntate el pelo”, ay no mijo, le dije, me da mucha flojera. No me dijo nada, en la noche que va llegando con la pintura me dijo: “vengo a pintarte el pelo”, pa’ que no anduviera toda así el día de la fiesta. Con ella así lo hacía y él le compraba del color que él quería, iba y le pintaba el pelo (Mujer pa ipai, entrevista mayo 2021).

Asimismo, otra mujer comparte que en su relación con un joven pa ipai ella es libre de hacer lo que desee:

Cuando no ando aquí ando allá, cuando no me enredo en una cosa me enredo en otra, cuando no me enredo en uno me enredo en el otro (risas) [...] con él ya tengo rato, ya tengo años pero así que pues él se iba y no venía, así se la pasaba y yo también ni en cuenta pero ahora ya tiene mucho que no se va, que ya se la pasa aquí [...] Yo nunca me he ido pa’ su casa ni me voy a ir tampoco, de antemano lo sabe todo mundo ¿no? a

mí me vale, yo voy a los bailes, yo bailo yo hago lo que yo quiera a él no le gusta ir al baile, él es bien serio, no sale o de repente se sale y se va (Mujer pa ipai, entrevista mayo 2021).

Delfina, cantante de *kuri kuri* de la comunidad, también tiene en buena estima a su compañero pa ipai con quien tiene más de tres años en unión libre. Después de recapitular sobre sus relaciones con algunos “mexicanos”, reflexiona: “mi compañero nunca me deja abajo y sigue mis sueños y todo lo que yo hago, siempre está ahí al pie del cañón y digo yo hújole, la andaba regando allá con los mexicanos ¿qué andaba haciendo yo allá?” (Entrevista, mayo 2021).



Mujeres y hombres pa ipai en reunión de cumpleaños

Foto: Delfina Albañez (2016)

Empero, las relaciones de género no sólo refieren a vínculos heterosexuales por lo que es relevante abordar, aunque sumariamente, cómo son vistas las personas que asumen identidades y relaciones distintas a las asignadas a lo biológico. En este sentido la diversidad sexual en el pueblo pa ipai es un secreto a voces, pues las relaciones entre personas del mismo sexo son mal vistas a pesar de la libertad que existe en torno al comportamiento sexual. A las personas que les gusta alguien de su mismo sexo, concretamente a los hombres, se les suele llamar “jotos”. Esta cuestión surgió en una de

mis estancias en campo pues había fallecido un hombre pa ipai quien muy joven salió de la comunidad para vivir en Tijuana y allí cambió su nombre e identidad por el de una mujer. A pesar de que vivió fuera durante muchos años, cuando falleció su familia lo llevó a enterrar al panteón de la comunidad lo cual generó varias opiniones desde quienes mencionaron que no sabían el por qué lo iban a enterrar allí hasta quienes comentaron que iba a “salar” al espacio y a los muertos, augurando un mal para la comunidad⁷⁸.

Durante una charla con una mujer de no más de treinta años⁷⁹ me platicó que si alguien de sus hijos/as le salía "joto o "jota" seguramente le correría de su casa, pues considera que no soportaría algo así, menos de una hija puesto que “Dios dejó muy claro en la biblia que la pareja es una mujer y un hombre” y que en todo caso entre hombres “pasaba” pero entre mujeres “no, gúacala”, ni siquiera se imaginaba cómo podían tener intimidad, pues eso “no podía ser”. En otra plática, una mujer ya de cincuenta años comentó que un par de hombres pa ipai que se drogan con cristal "se hicieron jotos" debido a la droga, lo que les llevó a “meterse en eso de la homosexualidad” pues antes no solía suceder en la comunidad. Y aunque las personas mencionan que “cada quien su vida” y que “hay que respetar” es un hecho que la homosexualidad no es bien vista, aunque sea tolerada. No obstante, en ello también influyen las diferencias generacionales y las creencias religiosas así como el nivel de escolaridad y el dinamismo de las interacciones con otras personas y culturas.

Siguiendo a Garrido (20021), en las relaciones entre hombres y mujeres el poder “se pone en acto” pues éste y la producción son dos ejes de suma relevancia sobre los que giran las relaciones intergenéricas ya que: “son relaciones de fuerza y del resultado de estos juegos de fuerza resultarán los posicionamientos sociales, culturales y subjetivos de cada género” (p. 54). Al respecto, Martha Castañeda menciona:

El poder no es sólo capacidad ni se manifiesta únicamente en las relaciones sociales: también está firmemente anclado en la distribución de los espacios, en el acceso a ellos y en las posibilidades de moverse en ellos. Ahí coloca Celia Amorós (2005) una de las principales diferencias entre mujeres y hombres, derivada de su relación de género con la

⁷⁸ Charlas con mujeres; registro en diario de campo.

⁷⁹ Registro en diario de campo.

identidad y la igualdad, en la que la primera actúa como una ideología para anular las diferencias (Castañeda, 2019, p. 36).

Al respecto me parece importante traer a colación algunas expresiones de poder en las relaciones sexoafectivas entre hombres y mujeres pa ipai pues como es sabido “los roles desempeñados por varones y mujeres están signados por los modelos de comportamiento sexual impuestos por la sociedad y por la forma en que esa sociedad ha estructurado sus esquemas de poder” (Garrido, 2001, p. 51). En este sentido, y a pesar de que considero que la libertad que viven las mujeres pa ipai en sus vidas y en sus relaciones se debe, en parte, a que la normatividad en torno al género en este pueblo no es tan rígida pues el honor de los hombres no gira en torno al control de los cuerpos de las mujeres como objetos de intercambio, una característica relevante en los sistemas de género de algunos pueblos mesoamericanos o andinos, como bien han documentado diversos estudios (Meentzen, 2007, Xiap, 2018), ello no significa que no existan prácticas machistas o violentas en las relaciones de género pues además de sus propias estructuras patrilocales y patrilineales, a partir de los intercambios, relaciones e interacciones que han mantenido con otros contextos y culturas, las mujeres y hombres pa ipai han interiorizado elementos e ideales promovidos por los medios de comunicación como la idea del amor romántico así como ciertas desigualdades y violencias que ello genera.

Una de estas violencias se expresa en el control hacia las parejas sobre todo en torno a cuestiones como la ropa que usan las mujeres o su corte de pelo, por poner un par de ejemplos que me ha tocado escuchar, pero también en el control de su acciones y deseos como me tocó presenciar en alguna ocasión, cuando una joven de 16 años se debatía entre si bailar o no en la fiesta de XV años de una prima pues su novio le había pedido que no lo hiciera dado que él no sabía bailar norteño. Aunque finalmente decidió bailar algunas piezas con su primo mayor, ello desencadenó una pelea con su joven pareja; en otros casos que he conocido algunas mujeres siguen atendiendo, de alguna manera, a los padres de sus hijos cada que éstos llevan algo de dinero pues consideran que sólo así logran que, de vez en cuando, cumplan “con su obligación con sus hijos” a pesar de que ya no sean pareja. Por su parte, algunas mujeres, sobre todo las jóvenes, piden a sus compañeros que se estén comunicando constantemente con ellas y buscan que no haya secretos entre sus parejas por

lo que suelen pedir y brindar las contraseñas de sus teléfonos como una prueba de amor y confianza. De este modo, existe un tipo de control sutil en las relaciones y una romantización de los celos que lleva tanto a hombres como a mujeres a realizar acciones que encarnan un control sobre las prácticas y formas de ser y/o vestir de sus parejas⁸⁰.

Asimismo, entre pláticas varias veces ha surgido algún episodio de golpes entre parejas. Las razones son variadas aunque la infidelidad es una situación que desencadena constantemente peleas entre hombres y mujeres. Incluso, algunas han golpeado también a la mujer que le “bajó al marido”, además del marido mismo. Aunque algunas mujeres mencionan que los hombres pa ipai no son violentos y mujeres de generaciones anteriores no recuerdan que su padre golpeará a su mamá e infieren que la violencia de género llegó con las uniones con “mexicanos”, sí reconocen que los hombres pa ipai suelen ser infieles. Si bien es importante e interesante que las mujeres suelen no dejarse violentar o suelen defenderse, ello me lleva a reflexionar en el tipo de relaciones que construyen, en las distintas violencias que se reproducen dentro de las relaciones de género y cómo afectan no sólo a las mujeres sino a los hombres, jóvenes, niñas/os y a las familias y el tejido social en general. Y es que en ocasiones esta violencia es vista por niños y niñas por lo que crecen naturalizando este tipo de comportamientos y, por supuesto, genera un impacto en ellos/as. De esta manera este tipo de relaciones “tóxicas”, como las denominan incluso algunas pa ipai, se siguen reproduciendo y continúan dañando no sólo física sino emocional y espiritualmente a las mujeres, niños y niñas pero también a los hombres, quienes también experimentan el control y los golpes, según algunos casos que he conocido.

Ya sea con o sin pareja pa ipai o “mexicana” las mujeres han tenido que buscar la fuerza para sacar adelante a sus familias, muchas de las veces solas. Sin duda, ello ha logrado re significar y dinamizar las relaciones de género llevándolas a tomar la batuta del mantenimiento de sus familias, poniendo en jaque la dependencia económica e, incluso, emocional hacia los hombres pues no son pocas las mujeres que se separan de su marido y crían a sus hijos/as como madres solteras. Frente al creciente papel de las mujeres en diversos ámbitos de la comunidad algunos hombres se quejan de que ellas son las que

⁸⁰ Registro en diario de campo.

llevan los procesos y “sólo los ponen a cargar como burros”. Otros, en tono de broma comentan que “las pa ipai son tremendas” y que también ellos tienen derechos. Quizá, detrás de ello exista un tipo de agobio ante el reposicionamiento de las mujeres por lo que más que romantizar las relaciones de género pa ipai habría que profundizar al respecto para ver si las mujeres sufren violencia física por parte de sus compañeros⁸¹. Y es que, sin duda, cada vez más las mujeres afrontan la vida solas pues prefieren eso que seguir con alguien que las engaña o maltrata además de que no son mal vistas si se separan de sus parejas y establecen otra u otras relaciones. Empero, aunque la mayoría de historias que hasta ahora he escuchado son de mujeres que deciden “no aguantar” ya que a partir de su independencia económica no sólo se convirtieron en un pilar importante para sus familias sino que fueron dejando de permitir ciertas cosas que sus madres o abuelas permitieron y comenzaron a tener más voz y voto por lo menos en torno a sus vidas, ello también ha repercutido en su salud emocional pues el salir adelante solas y cuidar de su descendencia no ha sido algo fácil⁸².

Afortunadamente algunas han encontrado apoyo en sus familias pues sus madres y/o padres cuidan de sus hijos/as mientras ellas no están o vuelven a ser recibidas de nuevo en el hogar pues culturalmente no hay problema alguno en recibir a las mujeres que se han separado o que son madres solteras dado que, como indiqué anteriormente, no hay un férreo control sobre sus vidas y sus cuerpos además de que tampoco existe una normatividad que les exija quedarse con una persona o buscar a un compañero sólo para que alguien las mantenga, para sentirse “completas” o para guardar el qué dirán. En este sentido, el honor, como dimensión moral, es decir “como respeto, prestigio, reputación y autoestima” vinculado a “la decencia, el recato y el sentimiento de pudor ligado directamente al cuerpo humano” (Jiménez, 2016, p. 64, 65) no es un valor que gire en torno a la apropiación y control de los cuerpos y vidas de las mujeres pa ipai. En este sentido, y buscando ser cuidadosa de no romantizar al pueblo pa ipai, pues es cierto que también existen matices familiares y generacionales, me parece que estamos ante un sistema sexo-género sin rígidos valores en torno a las mujeres, en donde el honor no gira en torno a sus cuerpos como objeto, por lo

⁸¹ Sobre las ideas acerca de las relaciones con los hombres pa ipai profundizo en el capítulo III, en el apartado “Representaciones y valoraciones sobre los roles y relaciones de género”.

⁸² Sobre los costos del reposicionamiento de las mujeres pa ipai ahondo en el capítulo V.

que concuerdo con Gayle Rubin en que: “hay sistemas estratificados por género que no pueden describirse correctamente como patriarcales” (Rubin, 1996, p. 47) por lo que es importante “mantener la distinción entre la capacidad y la necesidad humana de crear un mundo sexual y los modos empíricamente opresivos en que se han organizado los mundos sexuales” (Ibíd. p. 46).

Sin embargo, es importante mencionar que las mujeres de ahora viven en distintas condiciones que las mujeres de generaciones anteriores pues, como sabemos, ni los pueblos ni las relaciones de género son algo estático, anclados a una estructura fija. En este sentido, la libertad de decisión y acción que en general viven no viene de relaciones idílicas y horizontales sino que ha sido conquistada a través de varias generaciones de mujeres, de sus deseos pero también de sus dolores pues si ahora tienen más ámbitos de acción en torno a sus vidas, ha sido porque ellas mismas han tenido que abrirse camino. Y es que, a algunas, la vida las ha golpeado tanto que han tenido que buscar la manera de abrirse paso, muchas de las veces a costo de dobles jornadas, auto descuido, vejaciones y mucho dolor. Al respecto profundizaré en el último capítulo de esta tesis pero antes considero importante acercarnos a conocer las trayectorias y experiencias de algunas mujeres pa ipai con la finalidad de acercarnos a sus vidas y mostrar, desde sus subjetividades, las diferentes formas en las que interpretan los roles y relaciones de género, la feminidad y a sí mismas como mujeres indígenas.

CAPÍTULO III. SER MUJER: SUBJETIVIDADES, EXPERIENCIAS Y TRAYECTORIAS DE VIDA DE MUJERES PA IPAI

Después de exponer algunos elementos en torno al género en el pueblo pa ipai es menester acercarnos a las subjetividades, experiencias y trayectorias de vida de algunas mujeres de este pueblo originario. En este sentido, y dado que la identidad de género se constituye en un proceso en el que la propia biografía es interpretada y reconstruida según “el horizonte de significados y conocimientos disponibles en la cultura en un momento dado” (Martínez, 1992, p. 72), en este capítulo comparto algunas historias de vida de mujeres pa ipai para conocer, partiendo de sus experiencias y subjetividades, acerca de ellas mismas. Y es que al ser parte del plano biográfico, la identidad está íntimamente ligada a la subjetividad y a las experiencias que las mujeres tienen a lo largo de sus vidas pues son ellas las que crean y actualizan constantemente su auto representación así como su posición en las estructuras sociales. De este modo el acceder a sus biografías nos permitirá reconocer las experiencias que han vivido, las valoraciones que hacen sobre sí y sobre los hombres y las relaciones con ellos así como las posiciones en las que han estado y cómo han reconfigurado sus identidades puesto que: “los datos autobiográficos son, en sí mismos, expresiones de identidad en tanto tienen como sustrato el relato de lo vivido” (Riquer, 1992, p. 60).

A partir de este análisis y acercamiento a sus trayectorias busco reconocer el carácter plural de las mujeres de este pueblo, profundizando en las posiciones que han ocupado en diferentes contextos y momentos, los actores con quienes han interactuado y de qué manera han influido estas interacciones en la definición que hacen y han hecho de sí mismas (Riquer, 1992) así como profundizar en las características que las diferencian dependiendo de su edad, estado civil, clase, nivel educativo, entre otros elementos de análisis, ya que cada mujer vive su condición y construye su identidad de manera distinta de acuerdo con el lugar que ocupa en el sistema de diferenciación en tiempos y espacios socio históricos concretos (Cervantes, 1993).

3.1.- Subjetividad y experiencia

Puesto que esta investigación se centra en las mujeres pa ipai como sujeto de estudio adentrarnos a su subjetividad es una tarea vital y, por lo tanto, a sus experiencias ya que ambas, como procesos semióticos, se encuentran en permanente interconexión y configuran a los sujetos como seres sociales y psíquicos (De Lauretis, 1990). Al ser una expresión de lo único e irrepetible que distingue a las personas: “hablar de subjetividad es hablar de la condición de los sujetos, de su índole, de su peculiaridad, de aquello que los delimita y distingue del mundo de los objetos” por lo que se podría definir como “el destilado del encuentro de los impulsos primitivos del ser humano con las exigencias de su entorno social” (Ruíz, 1998, p. 143). En este sentido, permite a las personas tomar conciencia de su condición, de su sensibilidad y potencial reflexivo por lo que se encuentra íntimamente ligada a la pertenencia de los individuos y es continuamente influenciada por las instituciones e interacciones sociales por lo que nunca adquiere una forma definitiva sino que siempre está en permanente modificación “dando acomodo a nuestras pulsiones en esa compleja dinámica social que también cambia con nuestras acciones” (Ibíd., p. 154).

Partiendo de la relación entre los signos y la semiótica para Teresa de Lauretis la subjetividad se construye mediante un proceso continuo basado en la interacción con otros y con el mundo por lo que como experiencia generizada, historizada y mediada discursivamente se puede entender como “un complejo de efectos de significado, hábitos, disposiciones, asociaciones y percepciones, resultantes de la interacción semiótica del yo y del mundo externo” (Lauretis, 1996, p. 26) así como un producto, más que de ideas o valores, “del compromiso individual con las prácticas, los discursos y las instituciones que dan significado a los sucesos del mundo” (Lauretis, 1984, p. 59). De esta manera, siempre está situada en un contexto temporal y social concreto por lo que tanto hombres como mujeres tienen la capacidad de transformarla a través de su actuar dado que la subjetividad puede ser reelaborada a partir de la reflexión y la conciencia que los sujetos tienen de sí mismos y del mundo por lo que su posicionamiento cambia a lo largo del tiempo (Lauretis, 1984).

De este modo, la subjetividad implica pensar cómo se constituyen los significados y se resignifica la realidad vivida así como la manera en que dichos significados se encuentran determinados por experiencias configuradas en la intersección de distintos factores como el género, la raza, la sexualidad, por mencionar algunos (Fernández, 2019). Al configurarse dentro del mundo de lo social la subjetividad está determinada por las experiencias de cada persona ya que a partir de ella se articulan “las representaciones colectivas sobre los seres humanos diferenciados sexualmente con la manera en que estas representaciones son vividas e interpretadas por sujetos individuales a la luz de las vivencias acumuladas, decantadas y convertidas en representaciones sociales” (Riquer, 1992, p. 61). En este sentido entre experiencia y género también existe una relación de significación recíproca pues si bien “el género es más general que la experiencia, ésta goza de un estatuto más amplio porque explica lo que es ser mujer cuando el género intersecciona con toda la multiplicidad de variables en una geografía social concreta” (Castañeda, 2019, p. 39). Y es que todas las personas tenemos vivencias en el curso de nuestras vidas que, de acuerdo a nuestra propia subjetividad, son interpretadas según la posición y el contexto en el que un hombre o una mujer se desenvuelven por lo que por medio de sus experiencias es posible indagar “en el carácter de la relación individuo sociedad en la cual se gestan procesos de adopción, aplicación, innovación, creación y recreación de los contenidos identitarios, concebidos como históricos, contingentes y revisables.” (Ibíd., p. 37).

Dado que las experiencias están siempre producidas y afectadas por los dispositivos de género (De Lauretis, 1990) también pueden ser entendidas como “el espacio de expresión de las mujeres como sujeto de género” por medio del cual pueden generar conocimientos y actuar, llevando a la práctica decisiones que definan sus vidas (Castañeda, 2019, p. 39). De esta manera, la experiencia como categoría social, histórica, intrapsíquica e intersubjetiva (Alcoff, 1984) aporta importantes elementos para entender las subjetividades de las mujeres pues además de la individualidad en la que se condensan emociones y decisiones personales, nos remite hacia lo social para profundizar en “las formas colectivas de vivir una condición y situación de género enmarcadas en la historia” así como en las relaciones de poder, pues las experiencias siempre están significadas y mediadas por éste (Castañeda, 2019, p. 38). Para Joan Scott (2009) las experiencias de las mujeres:

Son un recurso valioso que nos permite visibilizar algo que hemos vivido, sentido y experimentado a lo largo de nuestro entramado histórico y que nos permite releernos, repensarnos y mirarnos a nosotros mismos y a otras mujeres, con lo que alcanzamos a mirar la diversidad de subjetividades femeninas en lugar de caer en los reduccionismos falaces de pensar que hay una identidad femenina que aglutina a todas las mujeres de todas las edades, estratos socioeconómicos, contextos sociales, políticos, raciales (citada por Castañeda y Contreras, 2017, p, 15).

En este sentido, y dado que la subjetividad y la experiencia femenina se encuentran social e históricamente construidas a partir de modelos societales productores de identidades de género (Santarelli, 2016) y siempre en constante cambio, transformación y disputa (Arrieta, 2009) es relevante enmarcarlas dentro de un proceso dialéctico –y conflictivo– entre lo interno y lo externo “pero que fundamentalmente resurge de lo interno: de la voluntad transformadora de las mujeres” (Arrieta, 2009, p. 16). Así pues, las experiencias y las subjetividades son centrales en la construcción de la identidad de género, por lo que es menester visibilizar, analizar y comprender lo que las mujeres pa ipai han vivido ya que en sus experiencias de vida es en donde “emergen otras formas de sentirse y ser mujer indígena” (Espinosa, 2009, p. 12).

3.2.- Mujeres diversas, diversos caminos

Quienes encarnamos uno, sabemos que “tener cuerpo de mujer permea nuestra presencia (o ausencia) social” (Martínez, 1992, p. 68) puesto que las experiencias ancladas en la corporeidad están íntimamente entrelazadas entre lo subjetivo y lo objetivo y forman parte de la construcción que las mujeres hacen sobre sí mismas a lo largo de sus vidas. En este sentido, y siguiendo la recomendación metodológica de Sandra Harding (1988) de “empezar por la vida de las mujeres” para visibilizar sus experiencias como un proceso significativo en su constitución como sujetos sociales, en este apartado se comparten los relatos de vida de algunas mujeres pa ipai pues, como bien señala Florinda Riquer (1992): “el análisis de la experiencia de vida de un conjunto de mujeres permite extraer los aspectos recurrentes de dicha experiencia, como configuración de una identidad social” y a la vez hace posible “rescatar las formas singulares en que esta identidad es expresada por cada

mujer” permitiéndonos explicar cómo cada una reelabora los marcos socioculturales para identificarse como tal (p. 62).

De esta manera pretendo realizar un rastreo biográfico complejo, como sugiere Teresa Sierra (2007), partiendo de su genealogía y de la búsqueda de hitos, articulaciones e intersticios en los que se expresan momentos de ruptura en la vida de cada mujer así como la identificación de tensiones, momentos de aceptación y de respuesta (Ibíd.). Con base en ello me interesa hacer una recuperación de su *experiencia generizada* que, a su vez, me permita identificar e indagar en las transiciones importantes en sus vidas como sujetos sexuados, los actores involucrados en estos contextos, los conocimientos que circularon en esas interacciones así como la normatividad y los valores en torno a ello para reconocer “la elaboración y reelaboración de estos conocimientos, normas y valores en relación con la posición de la mujer en determinados contextos de interacción a lo largo de su ciclo de vida” (Riquer, 1992, p. 63) y poder contrastar sus experiencias con las imágenes estructurales sobre los géneros.

3.2.1 Las mujeres del clan kwar

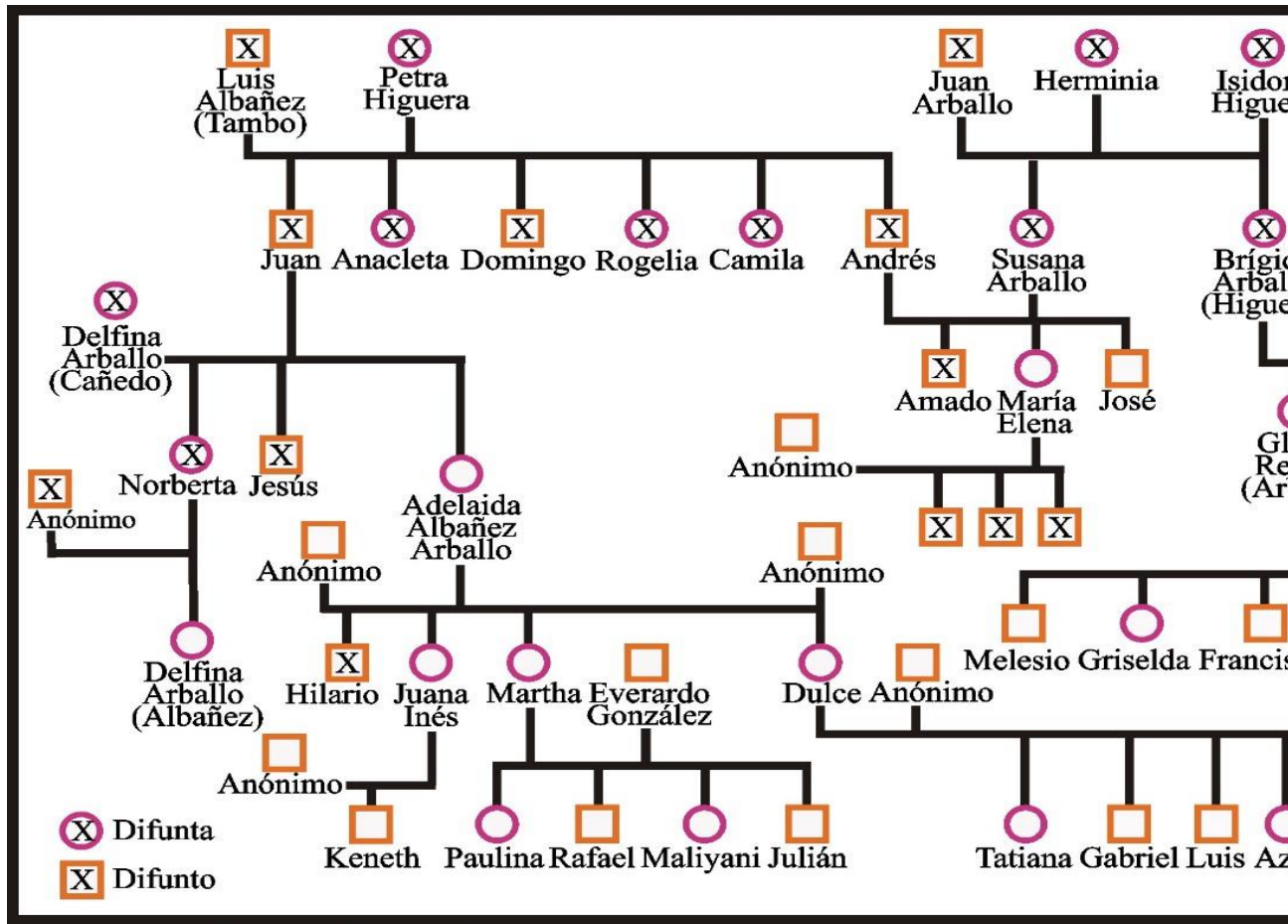
Como mencioné en el capítulo anterior, la organización social del pueblo pa ipai se basa en grupos de familias con una filiación en común según su pertenencia a alguno de los clanes míticos de este pueblo, herencia de su ancestralidad cazadora-recolectora. Aunque la figura de los antiguos *shumules* se ha modificado con el paso del tiempo las y los pa ipai continúan agrupándose en torno a linajes conformados por distintas familias y la mayoría tienen una relación de parentesco. No obstante “comparten una serie de prácticas culturales en común, ellos mismos se distancian unos de otros por medio de la apropiación del espacio, especialización de oficios y jerarquías sociales que tienen que ver con el campo de lo simbólico” por lo que cada familia suele especializarse en ciertas actividades o prácticas culturales, como la palmilla, las artesanías y los cantos (Buenrostro, 2018, p. 94).

Aunque al inicio de esta investigación mi deseo era acercarme a distintas mujeres de los tres clanes que actualmente se reconocen en el pueblo pa ipai⁸³, el largo receso en el trabajo de campo durante la pandemia limitó mi acercamiento y colaboración con más mujeres por lo que sólo pude establecer vínculos profundos con quienes descienden del linaje *kwar*, particularmente de las uniones entre personas de la familia Albañez Higuera y de mujeres, sobre todo, de la familia Arballo, en las que se han venido transmitiendo los saberes en torno a elementos culturales como las artesanías, los cantos y la medicina tradicional. Al no poder acercarme al universo de mujeres que me había planteado y buscando reenfocar la investigación en tiempos pandémicos decidí llevar a cabo un acercamiento a mujeres de distintas generaciones del clan *wkar* con la finalidad de identificar las especificidades de cada una así como las diferencias y concordancias en torno a sus experiencias, su acceso a la educación, el trabajo, la maternidad y, en fin, en la vida misma.

Partiendo de el enfoque de Mannheim (1993), entiendo a las generaciones como “procesos históricos y sociales vividos por quienes, perteneciendo a las mismas categorías de edad, comparten una ideología, una forma de comprender la realidad”(citado por Martín y Tobío, 2018, p. 42) De este modo, retomo lo generacional como “un fenómeno que caracteriza, por un lado, a la sociedad y, por otro, a la familia en modos distintos, pero ligados estrechamente” (Donati, 1991, p. 3) ya que las generaciones se definen tanto dentro como fuera de la familia precisamente en las relaciones entre estos dos ámbitos, cada uno con sus respectivos sistemas de valores, normas y regulaciones de distinto tipo (Ibíd., p. 10) por lo que es importante analizarlas a lo largo del tiempo. En este sentido, me centro en las historias de abuelas, madres e hijas del clan *kwar* entendiéndolas como generaciones históricas, resultado de las dinámicas micro y macrosociales (Martín, T. 2018). Sin más preámbulo, en las próximas páginas se comparten las trayectorias y experiencias de vida de nueve mujeres de entre 18 y 65 años, todas ellas parte, de alguna u otra manera, de la trama de este clan.

⁸³ Bendímez (1989), Meigs (1928) y Michelsen (1977), identificaron alrededor de 18 clanes distribuidos a lo largo del territorio pa ipai durante el siglo pasado. En la actualidad en Santa Catarina las mujeres me hablaron de tres: *kualjuat*, de donde provienen las familias Cañedo, *miawkiak*, clan de las familias Castro y *kwar*, de donde son las Albañez y Arballo.

CLAN KAWR⁸⁴



Genealogía 1. Clan Kwar (elaboración propia con base en su memoria)

⁸⁴ Genealogía hecha con base en la memoria de algunas mujeres pa ipai. Debido a ello, sólo pude identificar las líneas de p anteriores a la actual.

Adelaida Albañez Arballo

Hija de Delfina Arballo Cañedo y Juan Albañez Higuera (considerado el último jefe tradicional pa ipai), quienes comenzaron su noviazgo en 1949 a partir de las constantes visitas que él hacía a su madre que vivía “por el lado del desierto”, Adelaida vio la luz de este mundo una tarde del 6 de agosto de 1956. Su madre es hija de Eulalia Arballo, quien le dio sus apellidos pues su padre desapareció cuando ella nació; Don Juan, su padre, fue registrado por Luis Albañez y es hijo de Petra Higuera quien tenía un vasto conocimiento para curar algunos malestares del cuerpo con plantas medicinales. Aunque nació en Santa Catarina creció y vivió hasta los ocho años en un rancho cercano, con su querida y querido abuelo:

Yo crecí allá con mis abuelos en un rancho nomás que ya por las escuelas nos vinimos a vivir acá con mi mamá en Santa Catarina. Ese rancho se llamaba Rancho El Rincón, ahí crecimos [...] y ya a la edad de 8 años pues ya vine porque ya empezaron a llegar los maestros y todo para entrar a la escuela porque antes no había escuela en Santa Catarina. Nosotros íbamos a la escuela en una casita donde vino un maestro que se llamaba Cesar Urrachea que venía de Ensenada pero a mi casi no se me acercaba mucho el maestro todavía porque era la más chica, entonces el maestro platicando con mi papá le dijo que si podía entrar como de oyente y dijo que sí [...] en ese tiempo las escuelas apenas los estaban llevando pa llá pa Catarina, esa escuela estaba en San Miguel más antes y luego por esa casa nosotros teníamos que regresar a Santa Catarina para entrar a la escuela pero los maestros llegaban cada mes allá o cada 15 días porque no había nada en Santa Catarina, no había carretera era pura terracería pues, era una vereda que bajaba por San Miguel para llegar al camino al Álamo, porque aquí en Llano colorado no había nada, había como cinco casitas nada más, puro mezquites entonces.

En aquel tiempo vivían alrededor de 300 a 400 familias en la comunidad y los sembradíos de frijol, maíz, calabaza, sandía, jitomate, cebolla, chiles, ajo, entre otras frutas y verduras, eran parte del alimento diario de las familias. Si bien la siembra era una práctica común, la caza y la recolección seguían siendo parte de sus prácticas alimenticias, y con lo que obtenían de estas actividades, así como del ganado que algunas familias tenían, complementaban su dieta:

Se comía el mezcal de maguey tatemado y luego comían las biznagas, tuna, más las pingüicas, el quiote [...] comíamos conejo y luego venado, carne de borrego todo eso, de todo comíamos. A mí me gustaba más la carne de conejo, codorniz también y eso era lo que se comía en aquellos tiempos lo que yo me acuerdo y luego sembraban [...] mi apá sí sembraba, nosotras fuimos muy sembradoras, siempre atrás de ellos cuando teníamos así de vacaciones y luego araba mi apá con una yegua y con un caballo las tierras, una parcelita que tenía abajito de su casa, iba y echaba el agua en una acequia o un canalito, por ahí corría el agua en ese tiempo pero qué tranquilidad, qué bonito estaba en ese tiempo porque donde querías ir podías andar bien a gusto, sin temor, sin nada [...] antes sembrábamos todos, salía tanto maíz pero ya no nos dejaban [a los pequeños/as] porque echábamos mucho pues se siembran dos o tres semillas en los surcos pero cuando no me veían a mi agarraba y tiraba ahí (risas) cuando uno está chico hace lo que no debe.

No obstante, a pesar de que Adelaida ya recuerda “haber conocido los zapatos” y andar siempre vestida pues para ese entonces algunos religiosos iban a llevarles “la palabra de Dios” y les regalaban ropa y despensa, también recuerda que en la comunidad había carencias y es que como aún ocurre ahora, los recursos no eran suficientes para alimentar a las familias. Debido a ello su madre se dedicaba a vender comida y algunos productos además de que, al igual que otras mujeres de la comunidad, elaboraba artesanías y atendía cuestiones relacionadas con ciertas enfermedades y “cosas de mujeres”:

Mi madre con las pomadas, las yerbas distintas, sobaba [...] [curaba] mujeres que abortaban porque después del aborto se hinchan, quien no pueden tener hijos, frialdad de mujeres jóvenes, menstruación de las mujeres, mujer joven, niñas a señoritas como por primera vez que le baje su regla [...] donde vivíamos nosotros ahí siempre era una casa humildemente pero siempre había cosas que vender, mi madre era una de esas mujeres que le gustaba como yo estoy haciendo ahorita, vendía sus hierbitas, vendía cigarros, cerrillos, café, azúcar, harina todo básico entonces ella vio que llegaba la gente por fuera, buscaban qué comer como los maestros y venaderos y toda esa gente que pasaba y ella hacia tortillas de harina para vender, cocía frijoles, hacia tacos de frijoles para vender y así iba juntando su dinerito y ya empezó a comprar carne y a hacer sus tamalitos para vender.

En aquella época las casas se alumbraban con lámparas de petróleo y debido a la falta de energía eléctrica los profesores que empezaban a ir no se quedaban en la comunidad. Fue

hasta que Don Juan, su padre, trajo un par de quinqués de Ensenada para que pudieran iluminarse y que su madre comenzó a hacer comida para venderles, que los docentes comenzaron a realizar estancias más prolongadas y las y los niños de ese entonces aprendieron “algunas letras”. Sin embargo, Adelaida recuerda que no fue algo fácil para ella, pues era monolingüe:

Yo lloré mucho porque no le entendía, porque el maestro ¿cómo me va a hablar en pa ipai? pues no, yo lloraba mucho porque no le entendía al maestro lo que me decía pero mi hermana estaba más grande que yo ella sí hablaba un poco y ya en la casa me enseñaba a mí: “quiere decir esto y esto” y a mi mamá también y ya poco a poco iba entendiendo el español o el idioma pero ya mi apá decía “tienen que defenderse mija, tienen que aprender a hablar en idioma mexicana y su idioma nunca se les olvide tienen que defenderse porque el mexicano siempre va a venir a enseñarnos”[...] “algun día- dice- si llegan más lejos pues a lo mejor si van a saber, vas a hablar esas dos lenguas la del mexicano y la del pa ipai pero ahorita no, tienen que venir los mexicanos a enseñarnos” porque a él también le enseñaron a hablar, le decían: “mire don Juan esto está bien porque usted se puede defender de sus tierras, de lo que haces mañana pasado vas a llevar algo y tienes que salir a enfrentarte con los presidentes, con los diputados, con todo eso” y le enseñaban: “tienes que hablar bien, saludar y ser buena gente, platicar con ellos porque todos somos iguales aunque ustedes tengan sangre de indio” que a veces se avergüenza o a veces te desprecian.

A pesar del apoyo de su padre y madre para que tanto ella como sus hermanas y hermanos estudiaran y aprendieran español sólo aprendió a escribir, leer y contar lo básico pues no existían las condiciones suficientes para que siguiera estudiando. En medio de estos saberes y los transmitidos por su abuela y su madre en torno a las artesanías y las plantas medicinales Laya, como le dicen sus hijas, nietos y nietas de cariño, vivió en Santa Catarina su infancia, adolescencia y parte de su juventud. Durante todo ese tiempo convivió con sus familiares en las fiestas que se realizaban en la comunidad:

A mis tíos les gustaba tocar guitarra, cantar canciones rancheras [...] una vez hubo una fiesta a la que vinieron muchas gentes de otras comunidades como San Antonio Nécua, de San José de la Zorra, Nejí, Pena Blanca, kiliwa, cucapa, tepehuanos de Durango, indios de Sonora, indios de Nayarit [...] las señoras empezaron a bailar *kuri kuri* con muchos cantantes, Josefina Ochurte, Manuela Aguiar, Teresa Aguiar, Florentina

Albañez, Delfina Arballo, Asunción Castro, Felicitas Domínguez, Brígida Arballo, doña Anacleta Albañez.

En medio de estas mujeres y hombres fue creciendo hasta que a sus casi 20 años tuvo a su primer hijo, Hilario Cañedo Albañez, fruto de su unión con un hombre pa ipai con quien la relación no trascendió, en parte, influenciada por su propio padre quien, cuenta, nunca estuvo de acuerdo con ella e incluso la impulsó a irse a trabajar a Tecate, en donde estuvo viviendo durante un tiempo. Más adelante volvió a Santa Catarina, puso una tienda y se hizo de un poco de ganado, pues platica que siempre le gustó ser independiente. Fue en esa época cuando conoció al padre de sus tres hijas: Juana Inés, Martha Adela y Dulce Hilaria, un “mexicano” de quien sólo menciona que “nunca hicimos vida” pues Adelaida es muy reservada en cuanto a su vida personal, concretamente sobre sus relaciones sentimentales. Durante el tiempo que compartió con el padre de sus hijas vivieron en distintos lugares; algunas temporadas en Santa Catarina, otras en Ojos Negros, en el Valle de la Trinidad o San Felipe, dependiendo donde hubiera trabajo pues salían a “buscar la papa”⁸⁵ en la pizca de los campos agrícolas que ya comenzaban a establecerse en estos valles o en las empacadoras de mariscos en las zonas costeras. Después de un tiempo viviendo fuera regresaron a Santa Catarina de nuevo y cuando sus hijas tuvieron que estudiar la secundaria se mudaron al Valle de la Trinidad. Fue entonces cuando decidió dejar finalmente a su pareja y sacar adelante a sus hijas sola, por lo que se quedó a vivir en el ejido Héroes de la Independencia⁸⁶ apoyándose de su hermana Norberta y trabajando como cortadora y empacadora de cebollín en el Valle, a donde iba y venía diariamente.

Con la intención de alejar a sus hijas de los peligros que consideraba poco a poco comenzaban a existir en Santa Catarina y con el deseo de poder brindarles mejores condiciones de vida, hace más o menos veinte años ella y su descendencia cohabitan en este ejido, particularmente en una zona conocida como El Llano. En este lugar su familia fue creciendo y en la actualidad tiene diez nietos/as, motor de su vida y su razón de ser, a quienes sigue transmitiendo su conocimiento en torno a la lengua pa ipai, las plantas y las artesanías. Asimismo, continúa elaborando cerámica, tejiendo el pino y la palma y

⁸⁵ El sustento.

⁸⁶ A 8 kilómetros de Santa Catarina y 40 del Valle de la Trinidad.

practicando, cuando alguien que conoce de sus saberes va a buscarla, la medicina tradicional.

Sin una jubilación digna y con una diabetes que le diagnosticaron hace algunos años, son pocos los ingresos que obtiene día a día sin embargo cuenta con el apoyo de sus hijas e, incluso, de su nieto mayor quien ha vivido con ella prácticamente toda su vida. A sus 65 años anhela poder crear un museo en el terreno que su nieto compró y en donde le construyó una casita después de muchos años en los que estuvieron pagando renta, con la finalidad de mostrar algunas piezas que se han encontrado en territorio pa ipai, así como vender las artesanías que ella y mujeres de la comunidad producen. De esta manera sueña con que la abundancia llegue tanto a su familia como a las de los demás linajes pa ipai y que su lengua y su cultura no queden en el olvido.



Adelaida Albañez Arballo
Foto: Roberto Hinestroza (2021)

Doña Gloria, prima hermana de Adelaida, es una de las artesanas más reconocidas de la comunidad, saberes que aprendió al ver a su madre Brígida Arballo Higuera y a otras mujeres pa ipai con las que compartió su vida desde su nacimiento, un 7 de septiembre de 1957. Es hija única de la unión de Brígida con Cristóbal Regino, un hombre kumiay de Juntas de Nejí, de quien su madre se separó (con el apoyo total de su abuelo⁸⁷) cuando Gloria estaba muy chiquita aunque después su madre tuvo dos hijas más: Rosa y Lucía, con un hombre kiliwa. En Santa Catarina creció al lado de su madre, de su abuelo –su abuela falleció cuando su mamá tenía 15 años- y sus tíos Benito Peralta y Josefina Ochurte, viéndoles sembrar una diversidad de alimentos entre los que predominaba el maíz, aunque también platica haber vivido cosas difíciles durante su infancia, como pasar hambre y sentir frío, sobre todo en los inviernos, pues cuando era pequeña había muchas carencias en la comunidad por lo que solía andar descalza en la nieve y en ocasiones sólo comía frijoles y café un par de veces al día:

 Mi mamá hacía canastas, ollas de barro y las vendía y cuando se llegaba el tiempo de tatemar mezcal ella iba a tatemar el mezcal y se ponía a vender el mezcal, bien dulce, cuando está sazón el quiote sabe bueno, bueno. Había veces que lo cambiaba por mandado [...] Nosotros nos criamos así sin comer tortillas, cuando mi hermana ocupaba hacer algo en la casa, ayudar, le daban harina o maíz, nomás ponía el nixtamal, con el nixtamal hacía tortillas, hacía atole para darnos de comer y bien que nos llenábamos.

Doña Gloria fue parte de la generación en la que no había escuela en Santa Catarina por lo que sólo aprendió a leer y a escribir lo básico, cuando algunas personas de Estados Unidos iban a predicar alguna religión y a llevarles despensa: “Cuando yo estaba chiquita no estaba la escuela, nada, todos ahí burros [...] cuando yo iba a la escuela era cuando venían unas señoras cristianas, eran americanas y ellas me enseñaban a escribir, a leer”. Sus primeros años los pasó muy cercana a doña Josefina y don Benito a quienes solía visitar seguido, pues le gustaba estar y aprender de ellos. También se acompañó de una de sus primas,

⁸⁷ Es interesante que en varios casos que he conocido, cuando las mujeres deciden separarse son apoyadas por su padre para hacerlo, a veces, incluso, más que por las mismas madres, aunque éstas también suelen arropar a sus hijas si no hacen vida con alguien.

Antonia, quien fue como una hermana para ella. Sin embargo, a sus 15 años la vida le cambió después de conocer a Alfonso Mariscal, un hombre pa ipai con quien la comprometieron en matrimonio sin ella estar enterada pues aunque platica que él solía visitarla constantemente y llevarle regalos o dulces y que sí sentía una atracción por él “pero no de acercarme a él, tampoco, nomás de lejos” no pensaba que existiera una relación entre ambos, pues nunca le pidió que fuera su novia:

Él venía a caballo venía de allá y bajaba y yo no salía afuera, de adentro en la ventana me le quedaba mirando, seguramente ya era mi novio y yo no sabía (risas) [...] y ya seguramente le dijo a mi mamá, le pidió la mano que ya se iba a casar conmigo y pues yo ni en cuenta yo me fui a vivir allá con don Benito, con Toña, doña Josefina allá estaban ellos arriba hasta allá de aquel lado donde está el pedregal blanco, por ahí tenían una casa [...] y fuimos al arroyo a lavar, mi tía siempre calentaban agua en una olla grandota y ahí lavaba [...] luego mi tía se fue: “se apuran” dijo “para que me hagan tortillas”, estábamos chiquitas nosotros, 15 años, muchachas, y ya dijo Toña “sí, ahorita vamos” [...] Y ya nos fuimos y cuando íbamos a medio camino vimos un trokotote de allá de Alfonso, de su tío y todas las mujeres venían arriba y dijimos “yo creo va a haber baile, nunca se dijo nada, nunca supimos que iba a haber baile ¿dónde va a ser o qué?” íbamos diciendo nosotras. Ya llegamos, nos apuramos y ya me puse yo a tortear y estábamos ahí cuando mi tía dijo: “allá viene tu mamá pero viene qué tan recio”, dijo, tenían una ramada grandota ahí estaba sentada la tía, esperando. No pues va llegando mi amá y nos encuentra ahí en la cocina y dijo Toña: “a ver qué dice tu mamá, yo creo viene a invitarnos al baile, a lo mejor el baile va a ser ahí con ellos” y dije “si cierto, cállate, cállate” le dije, no pues que “vengo por mi hija que me pidieron su mano y ya viene allá a hacer la fiesta, ya se va a casar, ya la entregué” y yo sin saber, ni sabía yo.

A pesar de su asombro y de que su tío y su tía se opusieron a que la casaran, argumentando que aún estaba muy chica, su madre insistió en que el compromiso ya estaba hecho y el novio ya tenía lista la fiesta. Aún con reticencia se fue con su madre y las mujeres que ya habían confeccionado su vestido de novia, tomando como referente el de Daria, media hermana de su futuro marido quien, menciona, tenía un cuerpo similar al de ella. Su mamá fue también la encargada de hablar con Juan Albañez, la autoridad tradicional en ese momento, para avisarle del casamiento y pedirle que él los uniera en una ceremonia pa ipai, pues no se casaron por ningún rito religioso. Con temor y vergüenza llegó al lugar en donde sería el enlace matrimonial, en donde las y los invitados ya la estaban esperando:

Casi me zurraba del miedo porque yo no sabía, yo ni sabía que me había pedido, ni me dijeron tampoco como yo me fui para allá [a casa de sus tíos] y a lo mejor él venía pero no se animaba a ir allá con mi tío, nunca llegaba pa' llá y pues no sabía, nunca dijo nomás cuando vinieron que ya formaron el pachangón [...] cuando llegué estaba el trokonón, había gente ya habían invitado seguramente, hasta el vestido me trajeron [...] me daban ganas de llorar y no entrar pa dentro ¿y ahora que voy a hacer? dije yo, tanta gente qué vergüenza, mucha vergüenza tenía no quería ni pasar y pues tuve que pasar, me metí al cuarto y ya no salí, me dieron el vestido era la tela blanca con dibujos como de flores negras, pa mi mala suerte (risas) y me pusieron el vestido las mujeres. Ay no, hasta lloré, yo no quería [...] y ya pues en la noche el baile, no me quería ir y me llevaron y para completar un señor que ya falleció de aquí salió con una pitadera, me llevaron pitando, pasaron por aquí como tres vueltas y ya me llevaron con la abuela de él, llegamos ahí y él ya me llevó al Valle porque ahí vivía su mamá. Ay no, fue algo terrible.

En el Valle de la Trinidad estuvieron viviendo alrededor de tres años en un rancho en el que le ofrecieron empleo a su esposo. Allí tuvo a dos de sus cinco hijos y aprendió a hablar español, pues hasta sus 15 años, que fue cuando se casó, se había comunicado en la lengua pa ipai. Sin embargo, ciertos problemas con su marido la llevaron a regresar a vivir a Santa Catarina, en donde fue recibida y apoyada por su madre. Allí, sacó adelante a sus hijos y tuvo tres más, después de que regresó en varias ocasiones con su esposo; según platica un par de veces dio a luz en solitario, recibió a sus bebés, les cortó el ombligo y los echó a un hormiguero, como solía hacerse anteriormente:

El viejo ya con el tiempo se hizo muy tomador, muy mujeriego se la pasaba por allá y nosotros solos aquí [...] se quedaba, parecía la mera verdad y uno creída ahí se va a quedar y no, cual, pero tan tonta también uno, me da coraje ahora [...] no me arrepiento de haberlos tenido, ya lo que haya pasado pues ya tuve a mis hijos gracias a Dios ahí andan. Todos mis hijos fueron de parto natural, en mi casa me alivié. Una vez estaba nevando, era 14 de diciembre la casa estaba toda así deshilachada con las ramas bien enfrascadas, agarré mucho frio porque se me hincharon bien mucho mis pechos, no los podía tocar, cómo me dolían [...] se me reventaron [...] pero dijo mi amá que era porque había agarrado frío, estaba nevando pues pero ya me compuse con el tiempo [...] fue el frio el que me hizo daño, recién aliviada me levantaba pero el frío estaba fuerte y como era casa de rama...

Hacerse cargo de sus hijas e hijos prácticamente sola no fue una experiencia fácil, a pesar del apoyo que tuvo de su madre con quien nunca les faltó qué comer y aunque en algún momento una de sus hermanas la animó a que se fuera a trabajar al Valle de la Trinidad al *fill* (campo) en donde, le dijo, podría conocer a una pareja con quien comenzar de nuevo una relación para que viera por sus crías, ella prefirió quedarse en la comunidad a cuidar de sus hijos e hijas con la ayuda de doña Brígida y los ingresos, aunque pocos, de las artesanías de barro, pino y palma que ya comenzaba a hacer:

Mi hermana Rosa trabajaban allá en Ojos Negros me decía “pues vámonos para que trabajes allá, ahí en el *fill*, yo trabajo ahí”, “nooo- decía yo -mis chamacos”, “te los llevas” me decía, “no, mejor aquí estoy bien, ahí comen en la escuela y van a la escuela aquí”, “déjalos con mi amá, vente conmigo ahí a lo mejor te encuentras a alguien que de veras te quiera, te valore, tú estás joven”, “uy no”, le dije, “yo no quiero saber nada si una vez así casi a la fuerza me llevaron al matadero (risas) ya no, hasta la fecha ya no más matadero” dije yo, olvídate ahí muere todo, yo ya aprendí, ya otro ya no, así estoy bien, gracias ya no más matadero[...] Yo sufrí mucho pero ahorita ya no, ya de perdida tengo arroz o sopa ya si paso hambre es porque tengo flojera de hacer y antes no tenía nada, nada [...] A los chamacos tenía que buscar la comida, yo me conformaba con que desayunaran y comieran, no le hace que no comieran mucho en la noche porque yo no comía, no tenía nada, a veces me iba con mi amá, mi mama me decía “¿ya comiste hija?” y yo le decía que si y cuál, no había tragado nada. Desde entonces yo padezco mucho de gastritis [...] A veces llegaba yo a la pura hora que ella estaba haciendo comida y me daba: “come, hija” y si agarraba un taco y yo decía preferible no haber comido este taco, se me hinchaba la panza de aire, me sentía tan mal porque no comía nada pues y el taco que comía pues me caía mal al estómago, una vez estuve a punto de picarme con un cuchillo porque sentía mi panza bien hinchada.

Después de casi 50 años de entrar al “matadero” doña Gloria continúa con su esposo quien, asegura, ya es más tranquilo. En su terreno en Santa Catarina vive con algunas de sus hijas, nietos, nietas e incluso, ya bisnietas/os quienes, por cierto, son de las más entusiastas en el aprendizaje del *kuri kuri* y el saber artesanal. Allí también tiene un pequeño cuarto en el que guarda las artesanías que va realizando y la tierra que usa para realizar las bellas piezas de cerámica que crea, de las cuales obtiene un ingreso cuando sale a vender o cuando

alguien acude a la comunidad en su búsqueda. Asimismo, cuenta con un pequeño huerto en el que siembra algunas plantas que utiliza de vez en vez, cuando alguien recurre a sus saberes medicinales para que le sobe o cure de empacho o, incluso, si alguna mujer necesita dar a luz pues este conocimiento que heredó de su madre, quien además de artesana era partera y curandera, sigue presente en su memoria aunque esta práctica está dejando de ser una opción para parir en Santa Catarina. Con el apoyo económico de sus hijos e hijas y la venta de sus artesanías, dulces, cigarros y refrescos, doña Gloria vive día a día en la tranquilidad de su hogar y su terruño resguardando los saberes de las mujeres pa ipai.



Gloria Regino Arballo
Foto: Roberto Hinestroza (2021)

María Elena Albañez Arballo

Prima de Adelaida Albañez y Gloria Regino, Nena, como la llaman sus familiares, nació un 2 de abril de 1965 en Santa Catarina. Es hija de Andrés Albañez Higuera y de Susana Arballo Albañez, a quien no conoce “ni en foto”, pues su madre murió cuando ella tenía apenas poco más de un año. Debido a la dificultad de cuidarla a ella y sus dos hermanos, Amado y José, su padre decidió dejarles con sus hermanas mayores, hijas de otro enlace matrimonial pero al poco tiempo de eso, de un momento a otro, se fueron misteriosamente y dejaron de saber de ellas, por lo que don Andrés les llevó al hogar de su abuela Petra Higuera, con quien crecieron y de quien aprendió lo que hasta ahora recuerda sobre el poder medicinal de las plantas y el arte de la cerámica, aunque ya no es algo que ella realice recurrentemente. Sobre esta época de su infancia, recuerda:

Dice mi apá que él cuidaba borregas allá por el lado de la Misión, por allá lejos se iban a caballo y dice que esa vez mi papá vino y estábamos solos nosotros en la casita de rama que teníamos pero que estábamos llore y llore, que estaba nevando, estábamos solos en lo oscuro, no había nadie más que nosotros tres. Ya se quedó con nosotros él esa noche y al día siguiente ya no regresaron las mujeres y ya nos llevó con mi nana Petra Higuera, ella sí era artesana de hueso colorado [...] antes sufríamos mucho, pasábamos hambre porque no había donde vendían, porque yo me acuerdo que mi nana una vez agarró mucho dinero, muchos dólares porque vino un americano y le compró, “Nana -le dije yo- ¿y qué vamos a comer?” “Pues nada -dijo- porque no ha venido tu papá para ir a comprar mandando” no supe yo hasta donde iban, a lo mejor iban hasta el Álamo y tenía dinero pero no teníamos mandado [...] a veces mi nana lloraba y yo le preguntaba “Nana ¿por qué lloras?”. Yo creo que mi nana sufrió tanto por nosotros que teníamos hambre [...] Ella sembraba todo el terreno, en tiempo de siembra preparaba la tierra, ha de haber estado bien fuerte porque con una yegua, un caballo y le ponía el arado y ella con la mano agarrando el arado [...] y cuando se llegaba el tiempo de la siembra ya cuando había que tomate lo comíamos como comer fruta. No pues bien a gusto ahí dormíamos entre el tomate, ahí nos dormíamos con mi nana.

Aunque a María Elena ya le tocó que hubiera escuela primaria en Santa Catarina su familia no quiso que ella estudiara. A pesar de ello y debido a que, según sus palabras, siempre ha sido “bien atrabancada, bien desentendida”, se interesó por aprender y lo hizo a escondidas de su familia y con el apoyo del maestro, quien le regaló un cuaderno y un lápiz que le

guardaba en la escuela, dado que no podía llevarlos a su casa pues se darían cuenta de que estaba yendo sin su permiso:

Antes qué esperanzas que encontraras una hoja o una bolsa pa escribir, nada, tenías que comprarte un lápiz y un cuaderno y a mí nunca me compraron porque no querían que yo fuera a la escuela, ¿pa' qué iba a estudiar si no le iba a servir a mi gente? pero yo me iba huyendo de ellos, me salía a escondidas, llegaba con el maestro y el maestro ya sabía que yo no venía con permiso y a mí me enseñaba sola [...] él me traía unas hojas que él compraba y hacía un cuadernito y tenía mi lápiz pero yo no me los llevaba, yo los dejaba allá con el maestro, así fue como aprendí yo [...] Ya cuando no iba y duraba muchos días me decía “¿No tuviste tiempo?”, “No, es que no me dejaron”, él quería como que yo siguiera yendo a la escuela pero en la casa no me dejaban [...] Lo que yo no entiendo donde aprendí español porque desde que yo me acuerdo yo les enseñaba a las chamacas que no sabían hablar español, yo les enseñaba pero no sé dónde aprendí porque yo desde que me acuerdo hablo español, el pa ipai nunca lo hablé yo, puro español, con ciertas personas sí como con Toña, que en paz descance, con ella siempre hablamos en pa ipai, con Chonita, con varias personas ya mayores nunca hablé español con ellos, puro pa ipai y con mi papá también pero también español.

Ante el poco impulso para estudiar se juntó por primera vez muy joven, a la edad de 15 años, con un hombre de la comunidad y se fue a vivir a casa de la familia de él, en donde fue muy bien tratada por su suegra y sus cuñadas con quienes mantuvo una relación muy cercana, iban a los bailes que se realizaban en la comunidad y en rancherías aledañas o comunidades nativas y la apoyaron durante su primer embarazo, a pesar de que se separó de su compañero, pues la infidelidad se convirtió en un problema mientras ella convivía feliz con su nueva familia. Cuando se enteró decidió dejarlo y durante alrededor de un par de años no quiso estar cerca de ningún hombre:

No me acuerdo porque vivía yo con él, no sé, no fue tanto por decir ay, lo quiero, yo creo que no, nunca lo quise, yo creo fue por agradecimiento porque me compraba dulces, me compraba lo que yo quería pues yo bien contenta porque ¿quién? nadie [...] él fue bien mujeriego, cuando no andaba con una andaba con otra y puras de esas, pero que yo dijera me separé de él y después anduve con él no, nunca más. Él me buscaba mucho porque yo estaba embarazada y cuando yo estaba embarazada de mi hijo, del primero, cómo me daban asco los hombres, uy no, se me

acercaba y decía quítate, no te me acerques porque tenía muchas ganas de deponer y así fue como lo aborrecí, ya no quise nada yo con él, nada.

La muerte de su primer hijo a los tres meses de nacido fue parte de una sucesión de pérdidas de gran magnitud en la vida de Nena. Un par de años después conoció a un hombre kiliwa y con él tuvo dos hijos más; el primero de ellos cuando tenía 17 años pero justo a los diecisiete días de nacido falleció de pulmonía fulminante debido a un descuido de la persona que lo estaba cuidando. La tristeza se convirtió en su compañera desde entonces y en algunas ocasiones intentó quitarse la vida, sin, afortunadamente, lograr su objetivo. La esperanza volvió a iluminarla cuando a los 20 años dio a luz a su “gordo”, su tercer hijo a quien crió sola, pues debido a problemas con el padre de éste decidió sacarlo adelante sin su presencia, a pesar de que él buscó reconocerlo y apoyarles. Para lograrlo, durante sus primeros años de vida se fue a vivir con su hijo a Ensenada en donde estuvo laborando en varios lugares; primero en una empacadora pesando calamar y camarones y durante casi tres años con su hermana en un puesto de comida, actividad que alternaba con su trabajo en un restaurante-bar. Sobre esta época de su vida, platica:

En Ensenada iba y me venía, a veces me quedaba tres o cuatro meses, a veces duraba días y me venía pa cá, así me la pasaba pero a veces yo no me podía venir pues nomás iba gente y a veces me venía y ya no regresaba pero como tenía que trabajar pues ni modo pero ya cuando entró a la escuela mi hijo ya definitivamente me quedé aquí ya no salí, ya no me fui [...] Luego él cumplió 18 años y ya fue cuando yo le dije hijo ¿sabes qué? tú no tienes obligación conmigo, mira tú eres un muchachito recién salido del cascarón, tienes que divertirte, tienes que salir, mirar por ti, cómprate ropa, compra lo que te haga falta porque para eso trabajas, yo me voy a ir de aquí porque voy a trabajar, no quiero que te hagas responsable de mi y que estés todo amargado al ratito, tú ya eres mayor de edad ya puedes hacer lo que quieras menos lo que tú ya sabes, las cosas malas [...] si cierto soy tu mamá pero eso no significa que te voy a quitar todo o que me vas a dar todo o que estés preocupado por mi o por estar conmigo no, a mi déjame, le dije, yo me voy a ir, yo voy a trabajar para mi sola yo donde quiera, contigo era diferente tenía que trabajar pa darte, ahora voy a trabajar pero para mí yo como quiera salgo adelante tú te vas a quedar en tu casa y aquí puedes trabajar, lo único que yo si te pido no quiero que entre fulanita, que entre sutanita no, respeta tu casa y la mujer que va a llegar aquí esa mujer es la que va a ser tu señora.

A los pocos meses de dejar a su hijo para que se hiciera más independiente María Elena regresó a Santa Catarina y él ya se había unido a una muchacha de otro linaje pa ipai, con quien tuvo dos hijas. Ella se incorporó a la vida en la comunidad y comenzó a emplearse en distintas actividades como lavar y planchar, coser ropa o hacer el aseo en casas de algunas mujeres que se lo solicitaban. También se dedicó a terminar de estudiar la primaria con el apoyo de una profesora de la comunidad quien la instruyó para presentar su examen y le entregó su certificado de primaria en una ceremonia de graduación de niños y niñas, algo que recuerda con emoción. Asimismo, se encargó de cuidar a su papá cuando enfermó y hasta su muerte. Durante ese tiempo, y desde que su hijo tenía 10 años, mantuvo una relación con un mexicano con quien duró casi dieciocho años, hasta que se enteró también de una infidelidad de su parte. No obstante, ello no le dolió tanto como el asesinato de su tercer hijo, luz de sus ojos, en abril del 2018, debido a lo que ella considera fue una equivocación. Desde entonces, un malestar se incrustó en su corazón:

A veces quisiera salir corriendo es algo que me duele tanto, que me duele todo el pecho lo que más me duele que yo no pude hacer nada por él, siempre estuve con él y cuando pasó eso no, eso es lo que más me duele, él era todo para mí. Yo desde entonces aquí dentro de mí siento un hueco que yo sé que nada ni nadie va a llenar ese hueco, como que me arrancaron algo muy dentro de mí [...] cómo me duele nomás de pensar ¿por qué de esa manera? él no era malo [...] ahora me pongo a pensar, no sé cómo estuve en el velorio, di de comer porque ahora pienso y me dan ganas de salir corriendo pero ya me controlo yo sola y digo bueno yo sé que Dios me ha ayudado para salir adelante y él sabe porque hizo las cosas así porque yo no, por más que le busco no le hallo, uno como mamá es algo que no.

Aun en medio de su dolor, María Elena busca día a día salir adelante auto empleándose en donde le es posible mientras cuida de su hermano menor “Chaco” a la vez que comparte lo que llega a sus manos con más personas de su comunidad como despensa, medicamentos y ropa que parientes que viven en otros lugares o personas externas envían, al igual que lo hacía su abuela. Al mismo tiempo que cuida y comparte la vida y el sustento con sus familiares mantiene una relación con un joven de Santa Catarina con quien platica sentirse a gusto y en libertad, pues aunque a veces se queda durante temporadas en su casa ella tiene

muy claro que no le gustaría irse a vivir con él pues si bien se precia de compartir tiempo a su lado y de que la apoya en diversas labores: “tampoco lo necesito, soy bien orgullosa”:

A veces sí me preocupo que si tengo esto, que si tengo lo otro pero para mi hermano porque yo donde quiera voy y lavo y me dan un plato para comer pero él no, es una gran responsabilidad para mí [...] a veces no quiero saber nada, me hago tontita pero aquí estamos gracias a Dios [...] que ya hago yo una cosa, que no falta quien nos traiga una cosa, gracias a eso nunca nos ha hecho falta y así le he hecho.

Si bien en su ser a veces se asoma la tristeza por la muerte de sus hijos, en su orgullo por salir adelante sin pedir nada a nadie, pero sobre todo en su risa y alegría, resuenan la fortaleza y la independencia de la que tanto hablan las mujeres pa ipai.



María Elena Albañez Arballo
Foto: Roberto Hinestroza (2021)

Delfina Albañez Arballo

Cantante de *kuri kuri*, artesana, promotora cultural y comerciante, Delfina nació en Santa Catarina el 7 de mayo de 1981. Su madre, Norberta Albañez Arballo, quien sabía curar con las plantas y era “médico de corazones”, decidió ponerle sus apellidos y el nombre de su abuela, doña Delfina Arballo Cañedo. Aunque su padre biológico no se hizo cargo de ella ni de su hermano, el cual falleció cuando estaba pequeño, suplió el cariño de padre -como ella lo nombra- con su abuelo Juan Albañez Higuera quien fue uno de los cantantes más reconocidos en la región. Acerca de su vida durante su infancia, recuerda:

La vida era muy bonita antes. Cuando yo era niña todos eran más unidos, mi abuelo era el jefe tradicional de aquí de la comunidad y con él llegaban muchas personas a pedir ayudas, a pedir consejos. Yo desde niña siempre andaba apegada a él, siempre escuchando las pláticas de los mayores, por ahí andaba jugando parecía que no escuchaba pero todo me estaba grabando pues, éramos bien felices. Mi abuela se llamaba igual que yo, era una señora grandota, muy limpia cuando uno se levantaba en la mañana ya olía rico la comida, mi abuelita y mi mamá preparaban las dos tortillas de harina, hacían frijoles caldudos y hacían arroz y queso. En la casa siempre hacían queso porque mi abuelo tenía muchas vacas entonces ordeñaban y hacía queso, mi abuelo sembraba donde yo vivía, ahí abajo en la casa enfrente sembraba maíz, sembraba frijol, calabaza, sembraba sandías y tenía otro huertito chiquito donde sembraba tomates, cebolla, ajo y pues todo el verano teníamos alimentos.

Debido a ello y a que su abuelo era muy trabajador ella no careció de nada pues al ser la única niña y la más pequeña de la familia era muy consentida y le brindaban prácticamente lo que ella deseaba aunque, eso sí, dice, también les enseñaban a ganarse las cosas. Además de vivir su infancia con su madre, su abuelo y su abuela, compartió parte de su vida con Hilario, a quien reconoce como su hermano, aunque en realidad era su primo, hijo de su tía Adelaida Albañez. Entre sus recuerdos más preciados están los días en los que su abuelo les contaba algunos cuentos mientras les enseñaba sobre las estrellas o las fiestas en las que sonaban los bules del *kuri kuri* y la música norteña:

Mi infancia fue la más feliz del mundo. En la noche mi abuelo nos enseñaba a mí y a mi hermano Hilario cantos, cuentos; en los veranos dormíamos así en el patio, en el suelo y dormía mi abuela, mi abuelo, mi amá hacíamos nuestros tendidos y con las estrellas él me decía que mira

allá estan las hijas del tecolote, que el mu, el borrego cimarrón, nos contaba cuentos, a veces nos cantaba hasta que nos dormíamos entonces para mí fue súper feliz rodeada de mis tíos, los hermanos de mi abuelo Ángel, Marcelino, Celedonio y Félix [...] ellos tocaban las guitarras también y a mi desde chiquita siempre me llamó la atención todo lo que tenía que ver con la música, desde niña.

Sin embargo, la felicidad que vivió durante su infancia comenzó a desdibujarse a partir de una serie de fallecimientos muy cercanos. El primero de ellos y el que cambió su mundo, como ella lo expresa, fue la muerte de su abuela Delfina debido a cáncer en el útero así como el cambio de residencia que hicieron siguiendo los antiguos ritos funerarios pa ipai que consistían en guardar luto por un año cuando alguien moría y quemar las pertenencias y la casa de el o la difunta:

Ahí fue donde cambió mi mundo porque éramos una familia súper feliz porque ahí en la casa todo mundo iba a comer, a tomar café, mi abuelo fue el más fiestero del mundo, él contrataba nortños cuando no cantaban kuri, nortño y a darle [...] yo la casa siempre la recuerdo llena de fiesta, de gente, de muchas personas y al morir mi abuela cambió nuestro mundo porque pues ella era el pilar de la familia también, me acuerdo que fue la primera vez que yo vi llorar a mi abuelo [...] de ahí tuvimos que salir, nos fuimos a San Miguel por las tradiciones de cerrar las casas, quemamos todo y yo no entendía por qué, me costó mucho tiempo darme cuenta de que ella ya no iba a estar [...] Nos quedamos nomás mi abuelo, mi mamá Berta y mi hermano Hilario y yo, nos fuimos a San Miguel más hacia abajo de la comunidad y empezaron a sembrar allá y allá duramos como tres años yo creo, tres, cuatro años y de ahí regresamos a Catarina pero ya mi apá ya había hecho otra casa, pero más hacia arriba, e íbamos y veníamos a San Miguel porque allá sembraban.

En Santa Catarina estuvo hasta los 14 años, allí estudio la primaria y una parte de la secundaria hasta que su familia y ella se mudaron al ejido contiguo Héroes de la Independencia debido a que su hermano enfermó de reumatoide juvenil y pese a que buscaron la cura con doctores de diferentes lugares de la región, no la encontraron. Dada la delicada situación decidieron quedarse en esta localidad pues ahí, por lo menos, tenían más cerca un centro de salud. En ese tiempo su madre comenzó a trabajar con un mexicano emigrado⁸⁸ de Estados Unidos apoyándole en las labores del hogar y con quien terminó

⁸⁸ Así les llaman a personas mexicanas con ciudadanía estadounidense.

casándose a pesar del inicial disgusto de ella y su hermano. Conforme fueron conociendo al esposo de su madre, se encariñaron con él y Delfina terminó viéndolo como un padre, a quien acompañó hasta sus últimos momentos. Aunque en el ejido continuó estudiando la secundaria, a los pocos meses de terminarla se hizo novia de un mexicano y a los 15 años se juntó con él debido a la insistencia de su madre en su afán de cuidarla:

Bien morrita me junté con un fulano [...] estaba bien chamaca y ahí me di cuenta de que el mundo no era color de rosa [...] Mi mamá, como se dice, ella me juntó, me casó que porque no quería que anduviera yo pa'riba pa'bajo que no sé qué, pues bueno [...] Me acuerdo que todavía jugaba a las muñecas cuando me junté, todavía jugaba a las barbis [sic] cuando él se iba a trabajar [...] él tenía hermanas chicas y yo jugaba con ellas [...] Fuimos novios como dos meses nomás, era yo una morrilla no sabía yo gran cosa pero siempre sí duré muchos años con él.

A pesar de su relación, Fina, como le dicen de cariño, siempre buscó generar sus propios ingresos a partir de la venta de ropa, refrescos y papitas así como continuar transmitiendo y difundiendo su cultura y los cantos que su abuelo le enseñó. Este saber compartido y heredado de su papá, como también reconoce a Don Juan Albañez, le permitió salir de su comunidad para difundir la cultura pa ipai así como conocer varias regiones, pueblos y culturas de México sobre todo a partir de que ella y su prima Juana Inés participaron en el disco “Lluvia de Sueños. Cantantes y poetas indígenas” editado por el, en aquel entonces, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA):

Cuando yo ya crecí pues yo ya aprendí los cantos de él y de otros cantores entonces me fue gustando, la gente me fue conociendo, me invitaban, desde los 18 años yo creo, 17, 18 años me empezaron a invitar a viajar, a salir a la Ciudad de México, a Puebla, a Chiapas a todos los estados entonces me acuerdo que la primera vez que le dije a mi apá, fue en la noche, y él estaba acostado le dije “voy a ir a México” me dijo: “¿qué?” y se volteó, “que voy a ir a México”, “¿y a qué vas?” “pues a cantar kuri” le dije, “que vas a cantar si tú no sabes nada” me dijo, “¿cómo que no sé nada si tú me enseñaste?”, “no, no sabes nada” me dijo, y ya se volteó y ya me dijo “pues que te vaya bien” pero a mí eso me dio a entender que de verdad uno no debe de creerse muy fregón porque ya te sabes dos tres canciones ya eres la gran cosa si no que tienes que estar aprendiendo día con día.

Por esa época tuvo la posibilidad de irse a vivir a Tijuana ya que una abogada le ofreció trabajo en una consultoría sobre los pueblos indígenas del norte de México. A partir de ese momento sintió que su mundo se abrió:

En Tijuana estuve como tres meses, no aguanté mucho [...] ahí fue cuando como que empecé a despertar y a darme cuenta de que qué hacía yo allá encerrada si el mundo estaba tan grande y ya pues fue otro rollo, ya me rebelé [...] como a los 18 años fue cuando empecé a salir, iba a eventos, ahí fue cuando empecé a tomar más en serio y a querer aprender más y todo eso de los cantos y a viajar y a mirar que había otras cosas, otros rumbos [...] y ya después decidí venirme otra vez para acá y yo seguía con el mismo fulano porque todavía batallé mucho, como hasta los 20 años, él no quería dejarme, batallé un montón hasta que al último lo logré, al fin.

Después del corto tiempo en la frontera regresó a vivir de nuevo a Héroes de la Independencia en donde volvió a experimentar fuertes pérdidas: la de su abuelo y, unos años más adelante, la de su madre, a quien le dio un derrame cerebral que Delfina atribuye a todas las cargas que durante años tuvo en torno al cuidado de las personas de su familia, lo cual la dejó en coma y provocó su muerte en el 2013. A pesar del dolor por la pérdida de su mamá, sacó fortaleza de los diálogos que había tenido con ella para cuando ese momento llegara y se encargó de llevar a cabo el rito funerario pa ipai. Al respecto, recuerda que su madre le decía:

“¿Sabes qué, hija? cuando yo me muera no quiero verte llorar, no quiero verte con la boca abierta ni histérica ahí pegándote de trancazos porque no quiero que la gente te tenga lástima porque tú no eres la única que vas a perder a tu madre, así como me vas a perder a mi yo perdí a la mía y sobreviví y salí adelante y tú también tienes que hacer lo mismo porque tú ya eres una mujer todavía dijeras que eres una niña pero ya eres una mujer hecha y derecha y eres capaz de muchas cosas entonces yo no te quiero ver llorando” y cuando la miraba en el cajón tenía muchas ganas de llorar pero decía: no tengo que llorar porque ella me dijo que no llorara y me tuve que aguantar y si se me salía una que otra lagrimilla pero me aguantaba, también le canté y todo el rollo pues ya ni modo, pero ahora viene el otro chingadazo, mi hermano.

Y es que la muerte de doña Berta impactó fuertemente a su hermano Hilario, para quien ésta también había sido una madre, y a los pocos meses de su fallecimiento dejó este plano terrenal. Con el fuerte dolor de las pérdidas pero con la fortaleza que su mamá le había

enseñado, se dedicó a cuidar a la última persona que le quedaba de su entorno familiar inmediato: su padrastro. Debido a sus casi cien años de edad tuvieron que irse a vivir a Ensenada para que pudiera estar mejor atendido con servicios médicos cerca y de calidad⁸⁹. Allí, a la vez que cuidaba de él, seguía con su actividad como comerciante, apoyándose en sus parientes pa ipai:

Cuando pasó lo de mi mamá yo me tuve que ir a vivir a Ensenada y vivíamos de su pensión aparte que siempre me han gustado las ventas y todo eso entonces yo iba y vendía ropa a Nécula y venía a vender aquí a Catarina, cuando le daban la pensión yo ya tenía que hacerme cargo de pagar la renta, pagar la luz, sus doctores, la medicina, la comida y pagaba a dos señoras para que lo cuidaran, a Camelia, ella me ayudaba y doña Eloísa entonces yo les pagaba por mes y techo y comida y cuando yo salía a vender ellas me lo cuidaban, nunca lo dejé solo, siempre estaba él cuidado [...] Estuve como 2 o 3 años hasta que el murió allá, más que nada de edad, el murió ya a los cien años.

Después de ese tiempo y al quedarse prácticamente sola, volvió a vivir al ejido Héroes de la Independencia y al poco tiempo regresó a Santa Catarina, en donde vive desde hace tres años con su compañero de vida, Melesio, pa ipai hijo de doña Gloria Regino, con quien lleva una muy buena relación y a quien considera un cómplice que la apoya en todos sus sueños y locuras. Aunque la maternidad no ha figurado en su horizonte, ello no es algo que la haga sentir incompleta ni tampoco se siente juzgada por no serlo, así que día a día disfruta su vida, sus andanzas y continúa con sus labores como promotora cultural enseñando a las y los niños los cantos, las danzas y los cuentos, haciendo artesanía de palma y pino y continúa, también, con la venía familiar como comerciante vendiendo ropa de segunda mano y productos como refrescos, dulces y papitas de casa en casa.

A sus 40 años es una de las pocas mujeres cantantes de *kuri kuri*, no sólo en el pueblo pa ipai sino de todos los pueblos nativos bajacalifornianos, saber que además de permitirle viajar por varios estados de la república y conocer personas de distintas culturas, la ha llevado a participar en diversos eventos y hacer eco a la voz de su pueblo en foros como el Palacio de Bellas Artes y la Cámara de Diputados. Después de todo lo vivido, más que

⁸⁹ Para conocer un poco más sobre la trayectoria de Delfina y concretamente sobre este momento de su vida recomiendo ver el corto “El bule y la guitarra” en <https://vimeo.com/142217066>.

riquezas anhela seguir transmitiendo su cultura a las y los niños, dejar una semillita en la niñez y buscar la manera de seguir apoyando y generando acciones en su comunidad:

Mis sueños a futuro es disfrutar hasta donde Dios me de licencia y dejar algo para los niños, para los jóvenes, para mi pueblo, no tanto lo material sino yo no quiero que se pierdan los cantos, los cuentos [...] y pues estar en paz con todo lo que me rodea, estar lo más tranquila y aprender más cosas de mi comunidad porque pues uno todos los días aprende cosas y pues generar empleos en mi comunidad, mi sueño del ecoturismo y eso que algún día de tanto que lo deseo yo sé que algún día se me va a hacer y no lo quiero nada más para mí, para yo hacerme rica o para tener mucho dinero yo lo que quiero es que las mujeres de mi comunidad tengan un lugar donde vender su artesanía, donde más que nada los niños que son los que siguen que canten ,que dancen, que aprendan más de su cultura, que se sientan bien orgullosos como yo [...] No anhelo riquezas ni nada de eso sino que ayudar en lo que yo pueda a mi comunidad y pues trabajar porque a mí me gusta ganarme lo que yo quiero.

Y aunque Delfina considera que sus sueños son simples y sencillos, en ellos se encuentra, en gran medida, el futuro de la cultura pa ipai.



Delfina Albañez Arballo
Foto: Roberto Hinestrosa (2021)

Juana Inés, quien lleva ese nombre debido a que nació un 14 de diciembre de 1983 y era el nombre que marcaba el calendario gregoriano (según cuenta su mamá, además de que “salió igual de estudiosa”), es hija de Adelaida Albañez Arballo y de un mexicano de Durango. Si bien creció en Santa Catarina, nació en el centro de salud del Valle de la Trinidad a donde su madre fue a dar a luz en una clínica, a pesar de sus conocimientos sobre la partería. Su infancia la vivió en Catarina con su abuelo y sus tías y tíos maternos pero sin su abuelita, quien falleció cuando ella tenía apenas un año de edad:

Yo soy originaria de Santa Catarina, ahí crecí toda mi niñez, fue parte de mi niñez y mi juventud [...] yo empecé a tener noción de lo que ocurría a mi alrededor como a la edad de cinco o seis años, más o menos, era vivir en la casa de mi mamá y luego ir a la casa de mi abuelo [...] y era mi vida me gustaba mucho ver cómo mi abuelo sembraba la tierra, a él le gustaba mucho sembrar maíz, frijol, calabazas, sandía [...] como en el 89, 90 era esa época que todavía se sembraba, mi abuelo siempre andaba con un tío mío que se llamaba Ángel ellos preparaban la tierra, yo no sé quien le enseñó a usar un tractor pero mi tío sí usaba y recuerdo mucho que mi abuelo nos ponía a deshierbar la siembra de él o el lugar donde él sembraba y nos pagaba con una *soda* y unos churros. Saliendo de la escuela todos andábamos deshierbar y eran buenos recuerdos porque imagínate lo contenta que uno se pone que ya va a ser el tiempo de comer elotes, que calabazas y era llegar a la casa de mi abuelo y una tortilla de harina con su taco de maíz con calabaza, frijolitos cocidos, fue más bien la comida de uno de chiquillo [...] tomarse un vasito de refresco y ya pa tu casa otra vez o a jugar por ahí.

Además de la siembra y sus sabores, creció rodeada de mujeres fuertes, trabajadoras, a quienes recuerda hablando en pa ipai, realizando artesanías y asistiendo a la iglesia:

Me impresionaba ver a las mujeres muy fuertes, muy trabajadoras [...] sus vestidos eran muy bonitos de tela de esas que venden pero con flores, otras con puntos blancos, sus faldas algunas no tan largas y sus blusas del mismo color y se ponían pañuelos en la cabeza como gorrito pero en vez de que el pañuelo fuera atrás iba acá enfrente [...] Algunas pues siempre como muy independientes, trabajando, dedicadas al hogar, a hacer comida a lo que sea pero también tenían su trabajito de artesanías, mi tía Berta hacia ollitas yo me acuerdo y según ella me platicaba en ese tiempo que le enseñó su tía Anacleto, hermana de mi abuelo Juan, y a ella le gustaba

mucho y mi mamá llegaba y pues le ayudaba [...] Y todas siempre platicando mucho en pa ipai, la mayoría yo sí recuerdo de ver a las mujeres mayores siempre platicando en pa ipai, dedicadas a sus hogares [...] en ese tiempo como que llegaban muchos hermanos de religión y casi todas se hicieron cristianas [...] yo tengo recuerdos de niña de haber ido a la iglesia cristiana y había muchachos que tocaban en la iglesia y por eso era lo que llamaba la atención ver que cantaban coros y así y ya después salías acá afuera y entre los niños empezamos a imitarlos y te burlabas y hablabas de ellos.

Junto a mujeres y hombres de su comunidad pasó su infancia jugando entre las piedras y el arroyo, siempre acompañada de sus hermanas, primos y primas. Allí pudo cursar la educación básica en el kínder y la primaria que ya para ese entonces existían en Santa Catarina. Sin embargo, para estudiar la secundaria su familia tuvo que salir al Valle de la Trinidad pues aunque en El Llano, más cercano a Catarina, recién habían establecido una secundaria, su madre y padre consideraron que era mejor que estudiara en una secundaria técnica. En esta localidad vivieron durante aproximadamente dos años pues al comenzar el tercer grado Juana Inés se embarazó y a pesar de su corta edad aceptó el reto de ser madre soltera, como ella lo define, a los 15 años por lo que decidió –en parte por pena- ya no continuar estudiando. Para ese entonces su mamá y papá se separaron definitivamente y ella, su madre y sus hermanas pensaron regresar a su terruño pero terminaron quedándose en el ejido Héroes de la Independencia en donde vivía su tía Norberta, hermana de su madre, con quien, menciona, ésta se sentía más protegida. Ya con su hijo en brazos tuvo que empezar a buscar trabajo mientras su mamá la apoyaba con el cuidado de su primogénito y único hijo hasta ahora:

El primer trabajo que tuve era un empaque de cebolla en Ojos Negros me iba a las 9 am entraba a las 11 y salía a las 11 de la noche de ese mismo día y regresaba a la 1 de la mañana, dormía hasta las 6, 7 para estar lista antes de las 9 para irme otra vez. Fueron tiempos bien difíciles pero yo como estaba joven se me hacía nada pero hoy me acuerdo de tantas cosas ¿cómo le hacía yo parada todas esas horas, empacando? Primero me pusieron en la parte de la sorteadora enfrente dónde vas acomodando la cebolla y no me gustó y ya me fui a empacar cortando mazos, agarrabas tres con una mano tres con otra [...] ese era mi trabajo y me gustaba nomás que como era temporal pues la compañía se iba a Mexicali [...] y ya después me invitaron ahí mismo de ese empaque a trabajar y empecé a

trabajar de noche en el cuarto frío pero si era muy pesado ganaba mas pero sí era súper pesadito por decir son cuatro horas de cuarto frio y ya te sacaban media hora para que se estabilizara tu cuerpo en la temperatura normal y otra vez vas para adentro [...] si era muy pesado porque un cuarto frio como si vivieras congelada, me acuerdo que era el mes de mayo, junio, julio que duraba el trabajo te daban unas gripas horribles porque imagínate salir del cuarto frio te decían “espérate que tu cuerpo agarre tu temperatura” pero te salías y afuera un calorón y otra vez al ratito vienes y te metes al frío. Ya después terminó ese trabajo y me tocó irme al *fill*, a trabajar en el campo, trabajé tapeando cebolla de la grande, trabajé deshierbando brócoli, deshierbando lechuga en el Valle ahí me fui a Valle de la Trinidad y nos íbamos, de aquí venia un camioncito y nos íbamos y ahí íbamos todos en la madrugada, todos los días un tiempo me vine para acá otra vez y de aquí me iba a trabajar en la tarde y así pero pues tenía qué, ni modo que quien.

Además de lo pesado del trabajo Juanita platica que esta etapa fue muy difícil dado que el sueño que tenía desde su infancia por estudiar y prepararse académicamente se truncó. Esta situación conllevó un momento de tensión en su vida pues desde pequeña le gustaron los libros e, incluso, menciona que en ocasiones se ponía debajo de la mesa con la luz de una vela a leer lo que le “caía” en las manos, desde periódicos, historietas y libros en inglés, a pesar de que su familia la regañara por ello o le echara carrilla por ser estudiosa. Ese gusto y deseo la impulsó, años más adelante y ya con Keneth (su hijo) más grande, a concluir la secundaria en el INEA. Entre la escuela, el trabajo y la crianza durante algunos años acompañó a su prima Delfina en los viajes que realizaban para presentar el *kuri kuri* en diversos eventos de pueblos originarios o ferias del libro, pues ella también aprendió a tocar el bule gracias a su abuelo Juan Albañez aunque lo fue dejando poco a poco conforme fue retomando y comprometiéndose con su educación. Sin embargo, reconoce la relevancia de estas experiencias en su vida, pues le permitieron convivir con personas de otros pueblos originarios y, a su vez, reconocerse como una mujer distinta no sólo en la lengua y la cultura sino en el carácter y en la forma de ser.

Hace alrededor de doce años volvió a encontrarse con Nicolás López, de familia ko'al-pa ipai⁹⁰, y aunque durante mucho tiempo estuvo sin una relación se enamoró y decidió irse a vivir con él a Santa Catarina, por lo que volvió a su comunidad. Nico, como le dice, la ha apoyado en su deseo de seguir estudiando además de que es una persona tranquila, que la respeta y la considera aunque como en toda relación “de repente surgen problemitas”. Precisamente, animada por su compañero y su sueño de infancia y con la información que una de sus primas le había dado sobre la preparatoria en línea de la SEP, decidió inscribirse. En pareja los gastos son menores o, por lo menos, se comparten, así que mientras cursaba la preparatoria en línea ella y su pareja se dedicaron al corte y venta de palmilla. Con ese dinero, el de su empleo en una de las pocas tiendas de abarrotes de la comunidad, propiedad de un matrimonio kumi-pai, y el de otras actividades que iban surgiendo como el arreglo de caminos vecinales (por lo que recibía un pago del gobierno) u ocasionalmente cuando salía a algún evento a convivir y vender sus artesanías, se apoyó económicamente durante sus estudios y pudo ir a la ciudad de Ensenada a presentar el examen, lo cual considera un gran logro en su vida.

Para ella esta experiencia ha sido trascendental pues le abrió toda una veta de conocimientos para reflexionar acerca de lo que pasaba en el mundo a partir de los módulos que cursaba y las tareas que le dejaban. Aunque no continuó estudiando la universidad inmediatamente debido a diversas circunstancias, hace tres años decidió retomar su sueño:

Yo quería prepararme académicamente, yo ya estaba preparada en la vida porque la vida así te hace, tú vas agarrando experiencia a lo largo de lo que haces y yo podía haberme quedado así y decir ya con esto que viví estoy más que bien servida y yo me regreso a mi comunidad y ya no espero nada, pero no [...] A veces yo me digo ¿cómo sucedió mi vida? pero todo es experiencia, todo es aprendizaje, yo lo bueno y lo malo que me ha pasado lo he tomado tal y como es, como aprendizaje.

Ese aprendizaje que le ha dado la vida ha hecho de Juana Inés una mujer incansable. Además de estudiar y leer, le gusta la poesía y desde hace algunos años escribe poemas que

⁹⁰ En Santa Catarina también viven familias del pueblo ko'al, a quien se les relaciona con el pueblo kumiay. Hablan su lengua, del mismo nombre, aunque también suelen hablar el pa ipai o tener algún pariente de este pueblo.

hablan del coyote, del pájaro azul, de las estrellas, de su comunidad y sus mujeres y a pesar de que ella ya no habla bien la lengua -aunque entiende algunas cosas- su madre la ayuda a traducirlos al pa ipai. En este sentido, sigue “terqueándole” para hablar su idioma ya que dice con orgullo que los cantos y todo lo que la hace ser pa ipai es algo que no piensa dejar. En la actualidad, además de cursar en modalidad semi escolarizada⁹¹ la licenciatura en Derecho en la Universidad Autónoma de Baja California, en el campus de Ensenada, da clases a niños y niñas sobre lengua y cultura pa ipai, mantiene algunos proyectos con mujeres de su familia y organiza ciertas cuestiones en torno a programas sociales que llegan a Santa Catarina: “Y voy por más”, dice. De esta manera, entre la escuela, los libros, su hijo, su familia, el amor y el deseo de realizar acciones para revitalizar su cultura, la vida de Juanita transcurre inspirada por el sueño que motivó y comparte con Sor Juana Inés de la Cruz: dedicarse y generar conocimiento aunque, en su caso, para su amado pueblo y comunidad, *Ja ktubjol*.



Juana Inés Reza Albañez
Foto: Roberto Hinestrosa (2021)

⁹¹ Juana Inés se encuentra cursando el 6to. semestre de la carrera. Las clases son los viernes y sábados durante jornadas de 6 horas.

Martha Adela Reza Albañez

Mamá, comerciante y artesana, como se define a sí misma, al igual que su madre y sus hermanas Martha nació en Santa Catarina, un 30 de julio de 1986. Allí vivió y estudió la primaria hasta que ella y su familia se fueron al Valle de la Trinidad, pues su hermana mayor ya requería ir a la secundaria y sus padres, Adelaida Albañez Arballo y un “mexicano”, decidieron que era mejor que estudiaran allá pues consideraban que la calidad de la educación era mejor que en la comunidad. En su memoria guarda gratos recuerdos de su infancia: los baños en el arroyo, la siembra del abuelo, lo dulce de las sandías que cosechaba y las papitas y sodas que ella y sus hermanas se “robaban” de la tiendita que su abuelo tenía. Allí aprendió a realizar artesanía, algo que disfruta mucho hacer y que valora como oficio, viendo desde pequeña a su madre y a su tía Berta hacer ollas y canastas así como en las clases que algunas mujeres de la comunidad impartían en la primaria de Santa Catarina:

A mí me tocó que me diera clases doña Manuela Aguiar y doña Josefina Ochurte y también Tirsa, Celia, ellas estaban un poquito más jóvenes, doña Maggi Castro nos enseñaron a hacer ollitas de barro y las canastas y eso también ahí fue que llegaron a dar un curso, ellas mismas nos enseñaron [...] me acuerdo que la primera artesanía que hice fue una como canastita con uvas fue de mi imaginación porque a mí me gustan muchos las uvas y yo decía cuando yo sea grande voy a comprar una canastota así grande de uvas y la hice en barro [...] cuando estábamos chiquitas llegaban gringos ahí en la iglesia y yo corría con las ollas que hacía mi amá en aquel tiempo ya cuando estuve más grande pues ya yo ya hacía pero en ese tiempo yo estaba poquito más grande que Mali [su hija de 7 años] y yo corría con mis artesanías y las vendía a veces no sabía ni en cuanto pero me daban que 10, 15, 20 dólares pues yo así las vendía y me regresaba. Yo fui una de las que siempre le ayudé mucho a mi amá en la casa, mi amá hacía tamales también para vender, pues yo me iba a vender tamales.

Para ella tanto su madre como las personas mayores con las que convivió durante su niñez son sagradas, como lo es también su abuelo Juan Albañez a quien recuerda como “un poco corajudo” pero que siempre las apoyó y le enseñó muchas cosas sobre su cultura como cantos, cuentos y tocar el bule aunque más que los cantos a ella le gusta hacer artesanías.

Debido a estos vínculos y al cariño por su comunidad le costó trabajo salir de ella en los inicios de su adolescencia, cuando su familia se mudó a vivir al Valle de la Trinidad:

Yo mi infancia la viví con ellos y pues era bien bonito. [...] cuando salí de la comunidad yo lloré mucho, no quería, yo digo que si hubiera estado mi abuela yo no me voy, me quedo ahí con mi abuelita. Yo no la conocí pero yo oía que decían que mi abuela era así, que mi abuela era asa, yo me imaginaba a mi abuela y yo decía uy si yo tuviera a mi abuela yo no me iba de aquí de Catarina.

Durante su estancia de un par de años en el Valle, como le dicen coloquialmente los lugareños, cursó la escuela secundaria hasta segundo año pues su madre se separó de su padre y decidió irse con sus hijas a vivir al ejido Héroes de la Independencia. En El Llano retomó sus estudios y terminó la secundaria pero a los pocos meses conoció a un muchacho “de fuera” quien vivía también en el ejido y comenzó a pretenderla. Si bien su deseo era seguir estudiando hasta convertirse en profesora de primaria al poco tiempo de conocerlo se embarazó, a sus 16 años, aunque prefirió no casarse con él sino vivir en unión libre:

Yo la verdad le tenía mucho miedo a mi amá porque como ella siempre nos ha criado sola pues siempre había el miedo de decir hójole qué va a decir pero ya después se lo conté a mi amá pero no lo tomó así como digamos que otra cosa de otro mundo pues no y el papá pues sí me respondió [...] Yo nunca me imaginé tener estos hijos que tengo, yo tenía otros planes pero ándele, ahí andaba de... (risas) Yo soñaba con ser maestra, me gustaba también la cocina, cosas así como de cocinar [...] pero más que nada mi sueño era como ser maestra, eso era lo que a mí me llamaba mucho la atención.

Aunque sus sueños se vieron truncados con su primer embarazo Martha y su compañero asumieron la responsabilidad de conformar una familia desde que tuvieron a Paulina, su primera hija. Cuatro años después llegó su segundo hijo, Rafael y la que pensaban la tercera y última, Maliyani, nació hace 7 años, cuando estaba por llegar a los 30. Si bien desde el nacimiento de sus hijas e hijo –todos por parto natural, dice- se ha dedicado de lleno a su crianza y su compañero ha sido el proveedor del hogar, ella también ha buscado la manera de generar ingresos vendiendo desde golosinas, productos por catálogo y, por supuesto, las artesanías, sobre todo de pino y palma, que aprendió a realizar desde pequeña, pues el comercio es algo que le gusta mucho además que no le gusta ser “atenida”:

Yo nunca me he dejado, desde que yo me junté con Everardo él era un simple trabajador, él trabajó en el campo en ese tiempo ganaba 700 pesos, a veces no nos alcanzaba eran pañales, leche y lo que sobraba era lo poquito de la comida pero a mí siempre me gustó mucho el negocio, me gustaba mucho vender para también ayudar, o sea, no soy mujer así que no hay pues no, yo le busco. A veces también yo tengo mis propias cosas, yo no me atengo porque no sabe uno, a veces uno está bien a veces no, pero el negocio siempre me ha gustado mucho, he vendido raspados, he vendido de todo y aparte mi artesanía que nunca la he dejado.

En medio de la crianza de sus hijos y la venta de productos se decidió, impulsada por su compañero y ya cuando su hija pequeña era más independiente, a estudiar la preparatoria en línea pues quería seguir preparándose. Durante casi dos años además de atender las labores del hogar y del cuidado de sus crías, por las noches se conectaba a la plataforma en línea para poder realizar sus tareas a pesar de que ello suponía desvelarse hasta la una o dos de la mañana y levantarse al día siguiente muy temprano. No obstante la mala calidad del internet en la zona sacó adelante la preparatoria y se graduó con 8.3, lo cual la hace sentir un gran orgullo. Aunque uno de sus objetivos era seguir estudiando una carrera universitaria como Mercadotecnia, ya que le interesa echar a andar proyectos sobre su cultura y saberes con su familia, la sorpresiva llegada de Ñaipa Julián, su bebé más pequeño, cambió el rumbo de sus objetivos por lo que por ahora continúa dedicada de lleno a las necesidades que un ser de esa edad requiere y atendiendo su hogar y su familia.

A sus 35 años lo más importante para Martha son sus hijos e hijas así como Adelaida, su madre, a quien siempre ha tratado de tener cerca y apoyarla, a manera de reciprocidad, dado que siempre las sacó adelante a ella y sus hermanas. Entre sus sueños se encuentra el deseo de que su madre viva muchos años más y ver a sus hijos/as y sus sobrinas/os realizándose, pero también tiene el anhelo de hacer algo para que su cultura siga existiendo, se conozca y reconozca:

Yo admiro mucho a mi mamá y digo que es bien fuerte, el día en que ella no esté pues no sé que vaya a pasar me voy a ir yo creo de aquí a otras partes, donde nadie me conozca [...] también tengo mucha ilusión de hacer algo ahí en la comunidad, pero estar ahí, por ejemplo hay cosas que puede hacer uno para que visiten la comunidad, que nos conozcan que sepan que todavía existimos aunque ahorita ya no tenemos mucho lo de la

lengua pero sabemos muchas cosas que otra gente no sabe [...] Tantas cosas por hacer, qué más quisiera uno como hermana, como mamá pero pues no se puede, a veces te enfocas mucho en querer ayudar a los demás y te abandonas tú como mujer y eso es lo peor que puedes hacer porque mientras no estés bien tú los demás tampoco. Ya me tocó a mí eso y digo no, ahora soy yo, después yo y después yo y todo el tiempo yo porque si no está canijo, si no estás bien tú contigo misma pues no, nunca vas a poder ayudar a nadie ni ayudarte.

Así pues las experiencias, encuentros y desencuentros de la vida la han llevado a entender, sabiamente, que en su bienestar se encuentra, a la vez, el de las personas que quiere.



Martha Reza Albañez

Foto: Roberto Hinestrosa (2021)

Tatiana Gretel Lizaola Reza

A diferencia de Adelaida, su abuela, y Delfina, Juana Inés y Martha, sus tías, Tatiana no nació en Santa Catarina sino en la ciudad de Ensenada hace poco más de 18 años, un 7 de julio del 2003. Dulce, su madre, y su padre, un mexicano, la engendraron siendo muy jóvenes, él a la edad de 15 y ella apenas con 13. Sus primeros dos años los pasó en el ejido Héroes de la Independencia pero cuando nació Gabriel, su primer hermano (justo cuando ella tenía dos años de edad) los gastos para sus padres incrementaron por lo que dejaron este ejido y se fueron a trabajar a El Porvenir, aproximadamente a una hora y media de El Llano. Allí, su padre encontró empleo en un rancho y su mamá como trabajadora doméstica en la casa de la familia dueña del rancho. Sin embargo, un desacuerdo sobre un viaje a la Ciudad de México, al que su familia ya había sido invitada para representar los cantos y las danzas, fue el motivo de la separación de sus padres cuando Tatiana tenía apenas cuatro añitos:

Quando fuimos para allá me acuerdo de muchas cosas, es muy bonito, nos quedamos en un hotel bien bonito y fue mi primera vez en avión recuerdo que mi mamá estaba muy nerviosa [...] después nos vinimos a vivir, nosotros teníamos nuestra casa y mi mamá empezó a trabajar y yo me acuerdo que a veces nos quedábamos con mi nana, casi siempre y me gustaba mucho jugar. Luego como a los 5 años, al año después de que nos devolvimos a vivir aquí yo entré al kínder, mi mamá me dijo un día antes "vas a ir a una escuela" y yo me imaginaba que nada más iba a ir por un día y me dijo "metete a bañar" y me metí a bañar y todo y yo estaba muy feliz porque iba a ir a la escuela que era el preescolar y yo estaba muy feliz pero pensaba que sólo era un día, como un campamento y no, resulta que era todos los días y a veces como a mitad del día yo ya me quería ir.

En Héroes de la Independencia estudió el kínder y la primaria y vivió la mayor parte de su infancia, por lo que convivió poco en Santa Catarina. Por lo tanto, son pocos sus recuerdos de la comunidad y de su bisabuelo Juan Albañez, quien falleció cuando ella era muy pequeña, y a su bisabuela, Petra Higuera, nunca la conoció:

Yo de chiquita no recuerdo haber ido a Catarina a lo mejor sí pero no recuerdo. Yo recuerdo que cuando empecé a ir a Catarina fue como a los 7 años como mi nana tiene una casa ahí a veces íbamos los fines de semana, ella ya no vivía ahí, ya hacia muchísimo tiempo que no, mi bisabuelo ya

había muerto, el falleció cuando yo tenía como 4 años, lo recuerdo un poco pero no mucho [...] Y estaba bien suave porque la casa de mi nana tenía un árbol grande que daba una muy buena sombra y siempre que íbamos llevábamos a veces sopa maruchan, llevábamos como un día de campo, íbamos y ahí nos sentábamos en la sombrita, las mayores platicaban y todos los niños Kenneth, Pao, Gabi, yo jugábamos mucho con los niños de ahí de la comunidad porque nos conocíamos, éramos parientes, primos o algo. A veces nos íbamos a jugar con ellos o entre nosotros nos íbamos a las piedras, para nosotros era un gusto ir a las piedras una que otra anécdota de que alguno se caía y nos reíamos o a veces íbamos llorando todos o así pero bien suave porque era de mis pasatiempos favoritos de que nos íbamos a las piedras y era algo bien feliz para nosotros irnos a las piedras y mirar todo desde ahí o ir y jugar.

Si bien el pa ipai no fue una lengua presente en su cotidianidad, desde pequeña aprendió a tocar el bule, a cantar y danzar sobre todo por inspiración de sus tías Juana Inés y Delfina, quienes les enseñaban a ella y sus primas/os lo cantos y las danzas que habían aprendido de su bisabuelo, algo que hasta la fecha disfruta mucho hacer:

Yo siempre desde chiquita bailando bailando *kuri kuri*, siempre, siempre había veces que mi tía Delfina nos llevaba a un rancho a un arroyo grande, está más retirado de Catarina y ahí íbamos a un arroyo y a veces nos metíamos a nadar ahí y ahí íbamos a ensayar y nos enseñaban cómo tocar el bule, cómo cantar, ahí fue cuando nosotros empezamos a aprendernos las canciones como desde los 7 años [...] desde chiquitas nosotras empezamos a bailar, desde chiquitas, siempre, siempre y ya hasta nuestros vestidos teníamos y a veces cuando veo a Mali y a Azul [su prima y su hermana, respectivamente] así me recuerda a nosotras, a mí y a Paulina [una prima de su misma edad].

Aunque de pequeña vivió en varias localidades con su madre quien “siempre cargaba con nosotros para todos lados”, pudo crecer cerca de su abuela Adelaida, aprender algunas palabras en pa ipai y escuchar cuentos que su “nana” les narraba, ya fuera por las noches que se quedaban a dormir con ella o en las mañanas en las que compartían el desayuno y el café, acerca de *jalkutaat*, el temible monstruo que acecha el arroyo de Santa Catarina, o de las estrellas y la broma que le hicieron al coyote, lo cual, según la cultura pa ipai, originó que éste se multiplicara en la tierra. Entre los cuentos, los cantos, la escuela, las idas a Santa Catarina y algunos cambios de casa cuando su mamá conoció a los padres de sus otros dos hermanos y hermana más pequeña, Tatiana creció admirando la figura de su linaje

materno y contando con su apoyo a pesar de los problemas que empezó a tener en la adolescencia.

No obstante vivió durante una corta temporada con su papá, finalmente regresó al hogar materno pues él ya tenía otra familia con la que no logró tener una buena relación. Debido a ello, a sus 15 años su tía Martha (hermana de su madre) y su pareja la arroparon en su casa en el ejido Héroes de la Independencia, al igual que a Gabriel, un hermano dos años menor que ella⁹². Desde entonces la apoyaron para seguir estudiando la secundaria en El Llano y la impulsaron a continuar con la preparatoria en el Valle de la Trinidad, la cual concluyó hace poco. Fueron ellos quienes le cumplieron uno de sus más grandes sueños: la celebración de sus XV años, para lo cual organizaron una fiesta que duró toda la noche y que recuerda como un gran momento en su vida. A pesar del apoyo que su familia materna le ha brindado, desde muy joven Tel, como le dicen, ha buscado la manera de obtener un ingreso para sus gastos personales empleándose como cajera en tiendas o vendiendo algunos productos, particularmente maquillaje. Más que casarse pronto o ser madre, sueña con poder estudiar una carrera universitaria en Idiomas. Además, anhela viajar y ser una mujer independiente, comprarse una casa y, de ser posible, un rancho en el cual poder tener animales. Pero no sólo piensa en ella sino en su cultura, su familia y la comunidad que aprecia, a pesar de no haber nacido ahí. En este sentido, comparte:

Idiomas me gusta porque me gustaría viajar mucho y por ese lado si empiezo a viajar y todo eso obviamente va a haber personas que me van a preguntar o igual yo les puedo comentar yo sé hablar, yo soy de una comunidad indígena y pueden de ahí surgir cosas, proyectos para la comunidad, también para mí, siento que puedo hacer muchas cosas hasta un libro del pa ipai. Y por otro lado me gustaría tener mi rancho, mi ganado, vacas, caballos porque a mí me gustan mucho los caballos y me gustaría tener ganado por otro lado es algo completamente diferente porque si estuviera en mi rancho me dedicaría totalmente a mi rancho, que a las vacas, que los veterinarios, que las chivas, que los caballos, que los cochis, darles de comer ponerles toda mi atención y también sembrar y ya no tendría tiempo de viajar.

⁹² Aunque actualmente tiene tres más: Luis, de 10 años, Azul de 5 y José de 2.

En esta disyuntiva se encuentra a sus 18 años pero lo que sí tiene claro es que a pesar de que tanto su madre como sus tías fueron mamás muy jóvenes, para ella, quien se define como “100 % pa ipai”, el matrimonio y la maternidad no es algo prioritario aunque mantiene una relación con un joven mexicano de el Valle de la Trinidad a quien considera el amor de su vida y con quien, más adelante, sí le gustaría formar una familia:

[...] de chiquita si pensaba que ya cuando estuviera grande me gustaría tener una niña y un niño, a lo mejor sí en algunas circunstancias de edad pero la verdad no me siento capacitada para ser mamá porque tengo bien poquita paciencia aunque se me hace algo como muy tierno pero no me veo cuidando y luego aparte [...] me gustaría hacer primero mis planes, primero vivir mi vida y ya después la vida de mamá porque me gustaría de perdida tener algo para ofrecerles a mis hijos, no me gustaría que llegaran al mundo sin nada o así batallando, me gustaría tener las comodidades posibles y ofrecerles algo, más que nada una casita.

Sin duda, las situaciones difíciles que ha vivido la han hecho madurar pues además de la dulzura, a su corta edad la caracteriza su madurez. Actualmente Tatiana está por entrar a la licenciatura en Idiomas en la Universidad Autónoma de Baja California, en Ensenada; se dedica a trabajar maquillando o poniendo uñas y pestañas postizas mientras espera el momento para comenzar a cumplir su sueño de estudiar “para ser alguien en la vida”.



Tatiana Lizaola Reza
Foto: Roberto Hinestrosa (2021)

3.3. *Las que salieron*

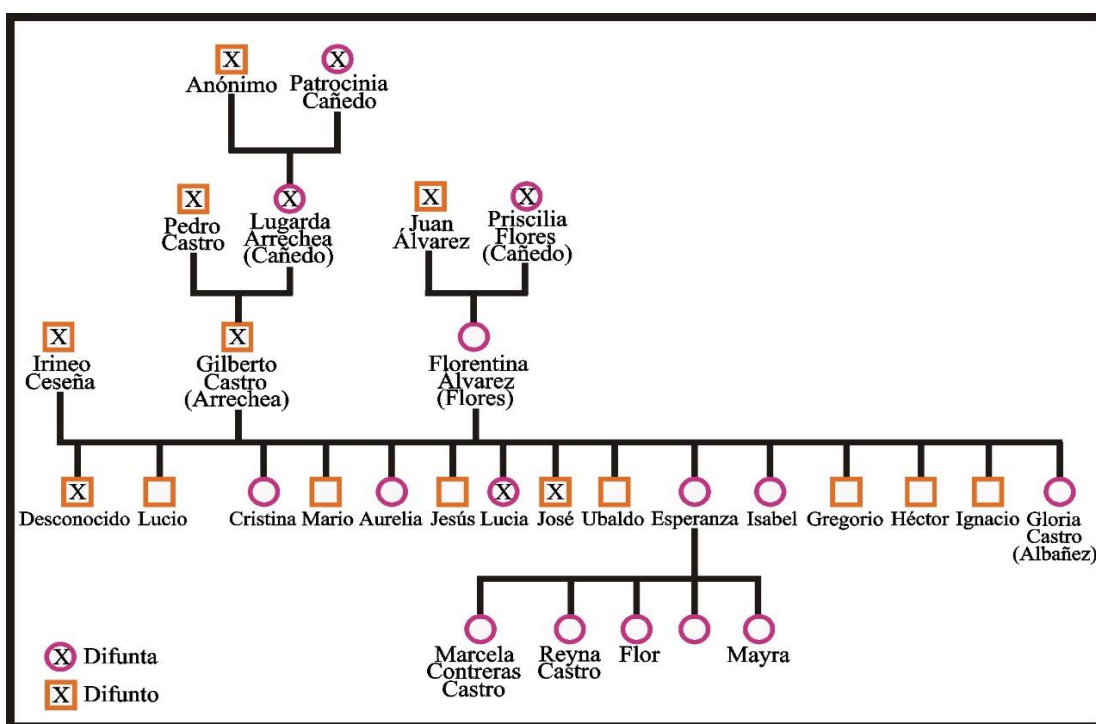
Como diversas son las mujeres pa ipai, variadas son las razones por las que algunas de ellas han tenido que salir de sus comunidades para vivir en otras localidades de Baja California, como Tecate o Ensenada. Aunque la movilidad en el pueblo pa ipai no es algo nuevo, este fenómeno se agudizó debido a la búsqueda de oportunidades laborales sobre todo a partir de la década de los 80, impulsada por la precariedad laboral y educativa o, en el caso de la comunidad de Jamau, por la invasión a su territorio⁹³. En este sentido, me parece importante acercarnos también a las trayectorias de algunas mujeres que han migrado de sus comunidades pero que siguen manteniendo un vínculo con ellas y un orgullo por su pertenencia y cultura. Siguiendo este objetivo, en este apartado se exponen algunos relatos de la vida de Esperanza Castro Flores, de otro linaje de Santa Catarina, y de Mariana Arenivar Salgado, joven perteneciente a una familia de la comunidad de Jamau. Si bien tienen una relación de parentesco con las mujeres del clan *kwar*, ambas son de distintos linajes, así como disímiles son sus historias y experiencias. Debido a ello, me parece importante hablar de ellas dado que “cada historia ha de contarse desde distintas voces, incluyendo la de las propias mujeres migrantes, no como una historia acabada sino como un fragmento de una realidad que permanentemente se complejiza y amplía cada vez más” (Klein y Vázquez, 2013, p. 36).

Esperanza Castro Álvarez

Esperanza, de 63 años y brillante cabellera larga, nació en Santa Catarina el 16 de abril de 1958. Su padre, quien murió cuando ella tenía 11 años, se llamaba Gilberto Castro Arrechea y su mamá, Florentina Álvarez Flores, quien aún vive. Su familia es parte del linaje *miaw kiak* que significa “gente que vive en la montaña alta, gente de la montaña o los que viven en la montaña”; de allí viene las y los Castro. En esta comunidad pasó su infancia en las tierras sembradas por su padre, disfrutando el rocío de la mañana y la bruma que envolvía a la comunidad en el invierno:

⁹³ Más adelante, en la historia de Mariana Arenivar, de esta comunidad, se habla más al respecto así como en el capítulo V, en el apartado sobre los problemas territoriales desde la perspectiva de las mujeres pa ipai.

Mi papá sembraba maíz y hacia adobes siempre estaba trabajando y mi abuelo Pedro también sembraba, era agricultor él siempre estaba sembrando y siempre andaba arreglando las acequias [...] también eran cazadores, se dedicaban en esos tiempos a la cacería y luego ordeñaban, sembraban, nosotros éramos ricos siempre teníamos queso porque la gente ordeñaba y hacia queso, teníamos leche, mi mamá hacia pan llenaba tinajas de pan mi papá trabajaba mucho, tenía animales y pues guardaba la comida para el invierno, comíamos calabazas de esas grandotas mi papá tenía un almacén en aquel tiempo se me hacía muy grande porque yo estaba chica, nos ponían a desgranar el maíz. La gente ahí sembraba.



Genealogía 2. Esperanza Castro Álvarez (elaboración propia con base en su memoria)

Muchos son los recuerdos de esta mujer orgullosa de sus orígenes y de todo lo que vivió de pequeña en Santa Catarina, desde los juegos de infancia con sus hermanos y hermanas, sus quehaceres de apoyo al hogar, y la luna y las estrellas que de noche observaba desde el techo de su casa:

Mi casa era mitad de adobe y mitad de piedra y techado con sotol [...] yo me acuerdo en ese techo que mirábamos las estrellas cuando estaba el cielo estrellado, en los hoyitos buscábamos nosotros las estrellas en la noche cuando nos acostaban temprano y no nos queríamos dormir ahí nos tenías buscando la luz de la luna y las estrellas [...] y fui creciendo y yo

pues ayudaba en la casa, lo que hacía era acarrear agua [...] en la tarde mi hermana Isabel y yo teníamos la encomienda de buscar a los borregos [...] nos íbamos nosotros a buscar a los borregos, ese era nuestro trabajo a veces se nos hacía tarde por andar jugando y los borregos ya estaban echados en una ladera y no se oía la campana y nosotros nos guiábamos por el olor de ellos [...] Mi mamá tenía muchas gallinas, patos, guajolotes y sembraba plantas de olor, alrededor crecía el toronjil y la yerba del manso crecía tan grande que ahí nos escondíamos, me gustaba mucho ir a rodar por la ladera entre la hierba del manso [...] ahí jugábamos bien a gusto nos subíamos a los arboles [...] mi papá hizo como un represo chiquito y ahí no la pasábamos bañándonos [...] me acostaba boca arriba a mirar el cielo así en el agua flotar y por aquí bajaba la pata con sus patitos, iban nadando y no se iban [...] Había mucha agua en ese lugar.

Esperanza creció escuchando y hablando el pa ipai. Aunque no fue a la escuela aprendió a contar, leer, escribir y hablar español gracias a las y los misioneros estadounidenses que llegaron a la comunidad por la década de los sesenta quienes, platica, llegaban en avioneta. Como ella menciona, en aquel entonces no existía una preocupación por la pérdida de las tradiciones, pues las personas las realizaban día con día, continuaban hablando en su lengua, recolectando el piñón, bailando *kuri kuri* y las y los mayores compartían sus enseñanzas por medio de los cuentos que les narraban entre juegos o en las noches alrededor de la fogata:

Nos sentaban alrededor de la fogata y nos contaban cuentos que tú calladita estabas escuchando pero te estabas dando cuenta de quien estaban hablando [...] como el tecolote hizo esto y al rato te das cuenta de que te están regañando y al final te das cuenta te puedes ir de ahí avergonzado o también te puedes ir con el cuello alto [...] aprendes muchas cosas con los animalitos que te dejan un mensaje, es muy efectivo porque estás en el ambiente, estás en el espacio. Me acuerdo que nos hacían jugar carreras mis abuelitos con sus manos todas reseca por el frío en invierno y nosotros nunca nos enfadábamos porque siempre tenían un juego para nosotros [...] Esa fue la etapa que yo viví con la gente que cuidaba las plantas, que platicaba con los animales, los viejitos a veces los escuchabas por ahí hable y hable pues iban hablando con un coyote que pasó, con un cuervo, con los animalitos de la casa y pues era muy bonito. Yo no supe cuando se perdió todo eso, yo creo que yo misma cuando ya me hice adolescente y que miraba a las del ejido vestirse de otra manera y todo eso por ahí quise yo cambiar, no ser india.

Justo al entrar a la adolescencia, a sus 11 años, su papá se enfermó y su vida y la de su familia cambió por completo. Si bien su madre hizo todo lo posible por encontrar una cura a los malestares de su esposo y fue hasta Tecate en búsqueda de unos curanderos pa ipai que se habían ido a vivir a este poblado y también buscó en la medicina occidental de las clínicas de Ensenada, todo fue en vano:

Cuando mi papá se puso enfermo las cosas cambiaron [...] yo miraba de lejos la agonía de mi papá [...] cuando alguien se iba a morir todos llegaban, todas las mujeres mayores llegaban a acompañar a mi mamá, ahí afuera en la ramada miraba algunas y otras lloraban a escondidas de nosotros porque ya sabían que se iba a morir y cuando ya se iba a morir mandó hablar a don Juan Albañez, que era el jefe en ese tiempo, y a él le dejó las últimas palabras y en una de esas pedía que nosotros nos saliéramos de la casa porque cuando alguien se moría todo quemábamos hasta el pelo nos cortaban, nos sahumaban también a los niños [...] Yo recuerdo mi sufrimiento después de que se murió mi papá recuerdo que sufrí después por hambre, por muchas cosas, entonces comencé a conocer a la gente [...] Ahora doble mi mamá tenía que ver como comiéramos lo bueno que el papá de ella nos ayudaba y su mamá. Ellos nos tuvieron mucho tiempo, nos cuidaron mucho tiempo [luego] nos quedamos a cargo de mi hermana, nos cargó a todos por allá [...] nos cuidaba como si fuéramos sus hijos y él [su esposo] tenía que trabajar para mantenernos, él nos cuidó mucho [...] cuando mi mamá ya nos pudo cuidar pues ya nos volvimos a regresar con mi mamá.

Con el apoyo de sus abuelos y más personas de su familia y la comunidad Esperanza y sus hermanos/as continuaron haciendo su vida en Santa Catarina hasta que fueron creciendo y formando sus propias familias. Esperanza tuvo a su primera hija, Marcela, a los 17 años y decidió criarla sola, después tuvo una relación con un hombre cucapá y procrearon a Reyna Mitzuky. Sin embargo, la relación no funcionó y más adelante se reencontró con un hombre pa ipai, actual director del albergue de la comunidad, con quien tuvo tres hijas más: Flora Adriana, Rosa Esperanza y Mayra Cristina. Cuando sus hijas eran más o menos pequeñas Esperanza se separó de su último compañero y decidió irse a vivir a Tecate, pues allí tenía el apoyo de una de sus hermanas quien le ofreció un espacio en donde vivir y le habló de la oportunidad de encontrar un trabajo con el cual salir adelante.

Desde entonces ella, su madre y sus hijas viven en este pueblo considerado mágico, en donde algunas pudieron estudiar una carrera universitaria, algo de lo que Esperanza se siente sumamente orgullosa. En la actualidad trabaja en el Rancho La Puerta dando charlas

y talleres acerca de su cultura y de su conocimiento sobre plantas medicinales a niños y niñas de algunas escuelas que les visitan. Asimismo, continúa realizando canastas de pino y palma que recolecta cuando vuelve a Santa Catarina, tierra a la que tanto ama, que la vio nacer, crecer, y en donde puede seguir hablando su lengua con las mujeres que, al igual que ella, aprendieron este idioma desde el vientre de sus madres.



Esperanza Castro Álvarez
Foto: Samuel Caplan (2018)

En medio del amor y la familia que Adán Arenivar Salgado y Maura Hernández Morán crearon a raíz de que se conocieron en un baile, Mariana nació un 12 de marzo de 1998 en la ciudad de Ensenada. Un mes después de que su madre dio a luz en un hospital del ISSSTE volvieron a su hogar en Puerta Trampa, una pequeña localidad cercana al valle de Ojos Negros, en donde creció y ha vivido hasta ahora. Su ascendencia pa ipai viene de su padre, quien es hijo de Víctor Arenivar, hombre mexicano, y María Trinidad Salgado Mendoza, de uno de los linajes pa ipai de Jamau, territorio del que fueron desterrados cuando personas ajenas a este pueblo comenzaron a hacerse de derechos ejidales a partir del reparto agrario en la región:

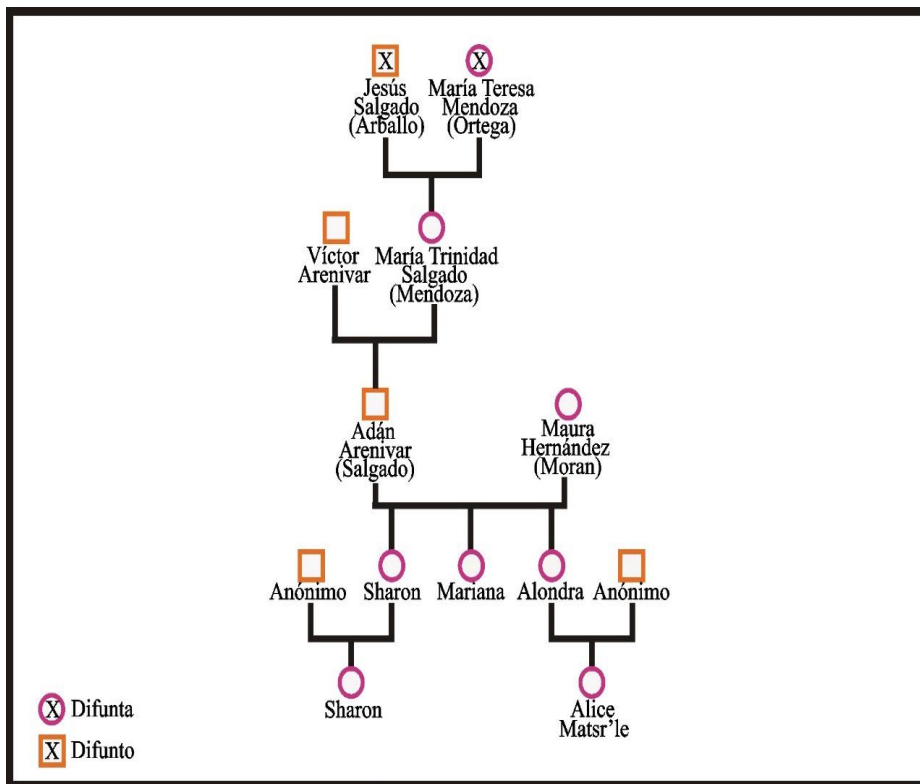
En Jamau nos despojaron de ahí una persona que nos quiso hacer tipo como el Valle de la Trinidad pero esa persona los desterró de ahí entonces queda una partecita nada más donde viven ciertas personas no viven en el desierto, viven acá más abajo pero esa persona que hizo ahí fue la misma persona que los desterró pero eso viene desde que mi bisabuela la mamá de mi bisabuela, ya mis tías ya a nadie de ellos les tocó vivir ahí [...] mi abuelito sí hablaba la lengua [...] mi papá más bien creció en la sierra, cuando mi papá entro a la escuela a él le toco todavía en La Huerta que era como orfanato les tocó ahí [...] todo lo que aprendió de niño fue por su mamá ordeñaba, hacia quesos [...] mi abuela les enseñó a leer y ya cuando aprendieron a leer fue cuando los mandó a la escuela a La Huerta pero ya sabían leer y escribir, dice mi papá que les enseñaba a leer periódicos o libros que tenía ahí ella, ella sí era hablante pues es que era la hija más grande de mi abuelo, ahora sí que ella fue la que más se acercaba al acervo cultural.

A pesar de nunca haber pisado el territorio de sus ancestros/as, desde pequeña Mariana y sus dos hermanas, Alondra y Sharito, fueron conscientes de su ascendencia pa ipai ya que tanto su abuela Trini como su bisabuelo Jesús Salgado Arballo siempre les hablaron al respecto y les contaban historias de su pueblo. Su padre, por su parte, desde temprana edad las impulsó a que aprendieran los cantos del *kuri kuri* y se involucraran en actividades de su cultura indígena llevándolas a convivir en diversos encuentros como el Festival Nativa⁹⁴ o

⁹⁴ Un evento que cada año, desde hace casi diecisiete, reúne a los pueblos nativos de Baja California para la difusión de su cultura y comercialización de sus artesanías en la ciudad de Ensenada.

en los eventos que se hacían en la comunidad kumiay de La Huerta, en donde fue profesor durante muchos años:

Desde que estaba chiquita siempre mi papá nos involucró en esa parte, desde chiquitas, yendo a eventos, a Nativa desde que inició nosotros comenzamos a ir, todos los diecisiete años que va a cumplir Nativa hemos estado ahí nosotros [...] Todo empezó porque mi papá nos enseñó y aparte como él daba clases en la Huerta era de que siempre hacían actividades culturales y mi papá aunque no íbamos ahí él nos involucraba, el que nos enseñó a cantar fue don Pulido en La Huerta, él fue el que nos empezó a enseñar los cantos, era kumiay [...] A mi papá ya no le tocó la lengua pero si sabe alguna que otra cosa, si entiende, no lo habla pero lo entiende más el kumiay porque cuando él daba clases en La Huerta fue aprendiendo.



Genealogía 3. Mariana Arenivar Hernández (elaboración propia con base en su memoria)

Mariana cursó la educación básica entre Puerta Trampa y Ojos Negros, localidades mestizas, pero sus recuerdos de infancia están íntimamente ligados a sus parientes pa ipai

de otras comunidades y a los vínculos con las y los nativos de otros pueblos, con quienes aprendió a reconocer y valorar su cultura:

Una vez por parte de la SEP, de lengua indígena, hicieron un evento en San José de la Zorra fueron varios de todas las primarias y esa vez hicieron como tipo talleres y cada profe tenía un taller de hacer ollas de barro, canastas de pino, jugar *piak*, jugar castañuelas y todo eso y esa vez estuvo muy padre porque se aprendieron muchas cosas y también hubo como de la lengua pero cosas muy pequeñas [...] cuando estaba yo creo que tendría como unos 7 años iba a Nativa siempre yo me acuerdo de los nietos de don Evaristo, de Alexis, de Arlet y también Evaristo me acuerdo que con ellos a veces me tocaba cantar porque me gustaba, cantaba con ellos y también con Delfina siempre desde que empezó Nativa era como que con Fina y con los nietos de don Evaristo.

Su padre, un pilar de suma importancia para su vida, además de hacerla a ella y a sus hermanas partícipes de su raíz indígena también las impulsó desde pequeñas a estudiar y aprender varias actividades como cortar leña, andar a caballo y arreglar desperfectos para que fueran mujeres independientes y no necesitaran de un hombre. Asimismo, el carácter de su madre quien, cuenta, siempre las ha apoyado y ha luchado por sus derechos, la han hecho ser una joven fuerte, madura, con muchos sueños y objetivos personales. Ello la fortaleció para no sentirse limitada o discriminada por ser mujer aunque la secundaria fue una etapa difícil de su vida dado que se enfrentó a los mandatos de género y a la misoginia de la sociedad:

Lo más difícil como mujer cuando entré a secundaria porque es cuando uno se empieza a desarrollar y pues aquí siempre han sido muy estrictos aquí en la secundaria de aquí así era invierno tenias que llevar falda no podías llevar pantalón ni nada. Yo creo que la etapa de la secundaria para todas las niñas es una etapa más difícil y mas con respecto a eso de que no te dejan llevar pantalón porque eres mujer, tienes que llevar falda y pues yo creo que esa etapa porque hay chamaquitos que son muy misóginos y andan ahí yo creo que esa es una parte de toda mujer [...] Mi mamá siempre fue de las que iba y alegaba, mi mamá fue la que duro y dale, duro y dale hasta que nos dejaron ir con pants o dickies⁹⁵.

⁹⁵ Marca de pantalón.

Si bien cuando era niña soñaba con ser barrilera y luego veterinaria, debido a su particular amor por los animales, finalmente se decidió por seguir el camino de la enseñanza escolar que tomó su padre. Aunque en primer momento buscó entrar a la Escuela Normal de Ensenada, no quedó en listas así que volvió a intentarlo pero esta vez a la licenciatura en Intervención Educativa de la UPN-Ensenada, la cual está por concluir en pocos meses. Casi al mismo tiempo que comenzó su carrera universitaria decidió participar en la convocatoria para el concurso Señorita Nativa, una iniciativa que surgió de personas de las comunidades bajacalifornianas inspirada en sus parientes del sur de California, el cual ganó en su primera edición (2018) convirtiéndose en la representante de los pueblos nativos durante un año en ciertos eventos o lugares en los que tenía la encomienda de difundir sus culturas y hacer eco a su existencia. Esta experiencia fue muy importante para ella y la hizo inmiscuirse en la organización de este concurso así como en otros proyectos con jóvenes de otras comunidades nativas.⁹⁶

Uno de sus más profundos anhelos es terminar su carrera, realizar una maestría y llevar a cabo proyectos con su gente pues considera que debido a que se ha puesto más atención al rezago educativo hay cuestiones que aún no se han atendido como la diversidad cultural en toda la región del Valle de Ojos Negros así como las y los niños con discapacidad. Ante sus sueños y proyectos la maternidad y el matrimonio no figuran en un horizonte próximo pues prefiere seguir aprendiendo, estudiando, viajando y trabajando en pos de su cultura aunque el formar una familia más adelante es algo que no descarta del todo:

Para mí lo más importante como mujer es estudiar no cerrarnos las puertas nada más porque digas ay eres mujer sólo tienes que estar en la casa no yo creo que desde que creces yo creo que mi intención de querer sobresalir como mujer y no solo estar en casa sino también tener una carrera o un oficio [...] sí quiero casarme porque pues claro tienes una ilusión, ser mama sí lo tengo contemplado pero no dentro de un año o dos porque viendo la situación en que vivimos quisiera estar bien económicamente ahora sí que tener todo lo que conlleva una vida sana, ahorita ya estoy por terminar mi carrera y un niño requiere mucha atención y pues por ese lado no en dos años ni en uno sino más tiempesito [...] Además ya tengo dos sobrinas ya llenaron el vacío de querer tener hijos pero en los planes de Dios no mandamos pero bueno ahora sí que ahí Dios dirá cuando lleguen

⁹⁶ En el capítulo V comparto más a profundidad al respecto.

los hijos [...] yo no me miro como que tener una relación ahorita porque pues tengo muchas expectativas muy altas y quiero cumplirlas, como dice mi mamá yo sé que un niño no impide nada pero cuando están chiquitos requieren mucha atención entonces si tú vas a estar las 24 horas trabajando ¿a qué horas vas a cuidar a tu hijo? [...] aparte yo quiero pasearme, viajar.

Mientras llega el tiempo de cosechar los frutos de sus sueños y anhelos Mariana continúa, a sus 23 años, labrando su porvenir y guardando con cariño y orgullo la banda que la llevó a ser representante de los pueblos nativos de Baja California, razón de sus motivaciones profesionales y su espejo, al ser parte del pueblo *jaspuy paim pa ipai*.



Mariana Arenivar Hernández
Foto: Gilberto González Arce (2020)

3.4. Ser mujer(es): coincidencias y discordancias

Como se puede observar en las trayectorias de vida de las mujeres pa ipai hay una pluralidad de subjetividades, experiencias y formas de actuar, dependiendo de los contextos y las posiciones que han ocupado en diferentes momentos ya que tanto la subjetividad, la experiencia y la identidad se construyen en un proceso continuo de interacción con otras personas y con el mundo social. Como bien indica Domínguez Amorós (2017) “la subjetividad femenina implica pensar cómo se constituyen los significados y se resignifica la realidad vivida y hasta qué punto estos significados están determinados por experiencias que se encuentran marcadas por la interacción/intersección de los factores de clase, género, raza, sexualidad” (p. 87). En este sentido, y para dar cuenta de las coincidencias y discordancias entre las mujeres pa iai, es menester resaltar algunas características importantes de diferenciación entre ellas tomando en cuenta su calidad de vida, el nivel educativo, su acceso al trabajo, su pertenencia étnica, la edad y temas relevantes como la maternidad, ya que todos estos elementos influyen y crean particularidades en la forma en que la subjetividad y la identidad es expresada por cada mujer así como generacionalmente.

Recapitulando sus historias y memorias, las mujeres pa ipai de entre 50 y 60 años nacieron y vivieron en medio de circunstancias un poco complicadas en Santa Catarina en cuanto a carencias en la comunidad, a pesar de que en sus tiempos la siembra era una actividad importante que realizaban la mayoría de las familias así como la cría de ganado a pequeña escala. Tanto a ellas como a sus familiares la dificultad de transportación a otros lugares les privó de poder tener una mejor alimentación y conseguir elementos esenciales, como ropa y zapatos, en una comunidad en la que la mayor parte del tiempo hace frío y el invierno puede llegar a alcanzar temperaturas bajo cero. La mayoría de estas mujeres no tuvieron acceso a la educación, ya sea porque no había escuela o, en uno de los casos, porque no se los permitieron, pero aprendieron a leer, escribir y contar lo básico a partir de las visitas esporádicas de misioneros cristianos, particularmente. Su lengua materna fue el pa ipai y fueron monolingües hasta su adolescencia que es cuando comenzaron a salir de sus comunidades y a relacionarse con otras personas ajenas a su cultura. Tanto sus madres

como sus padres son pa ipai aunque en esta generación ya comenzaban a darse los vínculos tanto con personas de otros pueblos nativos como con mexicanos.

En general fueron madres muy jóvenes, entre los 15 y 19 años, y todavía dieron a luz por parto natural. En muchos de los casos tuvieron que sacar adelante a sus hijas/os sin la presencia y el apoyo del papá de sus crías, pero sí de sus madres y padres, pues como observamos en sus historias existía –y existe hasta la fecha- una libertad tanto en los hombres como en las mujeres de unirse y separarse de sus parejas y eran recibidas de nuevo en sus familias si su matrimonio no prosperaba. Una característica que identifica a las mujeres de esta generación, así como a sus madres, abuelas y bisabuelas, es que siempre buscan la manera de generar algún ingreso para reforzar la economía familiar ya sea mediante su empleo en distintas actividades, aunque en ocasiones tuvieran un compañero proveedor. Incluso mujeres mayores, de más de 70 y 80 años, buscan la manera de seguir generando algún ingreso. Y aunque en sus testimonios expresan que las mujeres pa ipai son muy trabajadoras como una cualidad notable, detrás de esta cualidad que destacan como positiva se encuentra la precariedad social, laboral y económica que existe en la comunidad y el nulo acceso a trabajos y pensiones dignas pues si bien algunas mujeres trabajaron en empresas de los valles agrícolas las prestaciones y derechos laborales eran prácticamente inexistentes y los apoyos gubernamentales, al igual que ahora, siguen cayendo a cuenta gotas⁹⁷.

Por su parte, las mujeres de entre 30 y 40 años nacieron y tuvieron la posibilidad de estudiar la educación básica en su comunidad aunque también tuvieron que salir de ella, motivadas, sobre todo, por seguir estudiando. Paulatinamente comenzaron a tener más capacidad de decisión sobre sus vidas, tanto que incluso algunas de ellas terminaron la secundaria o preparatoria ya mayores y, en ciertos casos, decidieron estudiar una carrera universitaria. En sus experiencias no aparece ya la palabra carencia dado que sus progenitores comenzaron a salir de sus lugares de origen para trabajar en localidades cercanas, con lo que pudieron darles alimento y educación aunque algunas de las veces los estudios se truncaron a partir de que quedaron embarazadas. En estas localidades ellas

⁹⁷ Al respecto ahondo en el capítulo V, en el apartado sobre los costos de las transformaciones en la vida de las mujeres pa ipai.

mismas tuvieron que emplearse en distintas actividades para poder sacar adelante a sus hijos/as. Aunque algunas entienden el idioma pa ipai y saben decir algunas frases o palabras, crecieron comunicándose sobre todo en español pues, además, en ciertos casos sus padres o madres son mexicanos.

Las mujeres más jóvenes suelen nacer y crecer ya fuera de las comunidades indígenas, en localidades mestizas cercanas como Héroes de la Independencia, el Valle de la Trinidad, Ojos Negros o la ciudad de Ensenada. Mientras que sus madres y sus abuelas crecieron teniendo un vínculo con el territorio y la cultura pa ipai en la cotidianidad, en las fiestas y en las relaciones interculturales, las de más corta edad se vinculan de otra manera con este legado, más que el terruño en sí, sobre todo a partir de su relación con sus familiares de ascendencia indígena y su participación en talleres y eventos. Asimismo, el uso de la lengua es prácticamente inexistente en las jóvenes pa ipai, empero conocen algunas palabras en su lengua, por ejemplo, como presentarse y saludar, pues tanto sus abuelas como sus tías suelen enseñarles al respecto. No obstante, algunas saben hacer artesanías de pino y palma son pocas las que siguen con este oficio y los saberes en torno a las plantas medicinales no son parte ya de su acervo cultural.

Si bien existen casos de embarazo adolescente (13-14 años), en la actualidad se suele impulsar a las jóvenes a estudiar por lo que el convertirse en madres no es para todas una prioridad sino, más bien, el estudiar una carrera universitaria, como vimos en el caso de Mariana y Tatiana, aunque sí es un deseo común y sigue siendo “razón de la existencia y rasgo característico de la identidad femenina” (García, 2002, p. 108). En esta generación ya hay mujeres con carreras universitarias, sobre todo profesoras de primaria, y aunque algunas chicas todavía estudian solamente hasta la secundaria (particularmente las que siguen viviendo en Santa Catarina, pues sólo existe hasta ese nivel escolar), el deseo por salir y estudiar una licenciatura está presente en la juventud, al igual que sus deseos de libertad e independencia.

Una experiencia importante que comparten todas las mujeres en sus trayectorias de vida es la movilidad, ya sea a partir de la necesidad de sacar adelante a su descendencia o, en el caso de las mujeres más jóvenes, para salir a estudiar y seguir preparándose

académicamente, aunque en general siguen manteniendo un vínculo con el territorio y la familia. Sin duda, estas movilizaciones no han sido aleatorias y su origen se encuentra en la reestructuración económica y los programas de ajuste estructural aplicados sobre todo a partir de la década de los ochenta, coyunturas que agudizaron el fenómeno migratorio propiciando un impacto en la reconfiguración de las relaciones de género y las identidades ya que los factores socioculturales, migratorios, demográficos, económicos y político-institucionales tienen una repercusión en las “nuevas identidades de género, propiciando diversas configuraciones de pareja y nuevas realidades vinculares” (Klein y Vázquez, 2013p. 28)⁹⁸. Si bien ha habido tensiones y desencuentros en estos procesos las experiencias de movilidad e intercambios con otras personas han tenido también sus impactos positivos pues les ha permitido emplearse y generar sus propios ingresos, acceder a otros mundos y, en ocasiones, viajar y conocer nuevas personas y culturas, lo cual les ha ayudado a reconocerse y repensarse como mujeres de un pueblo originario particular, pues como señalan Alejandro Klein y Ericka Vázquez (2013):

El fenómeno migratorio genera múltiples consecuencias a nivel de la identidad de género. Por un lado puede facilitar cambio en los roles de género, pero también puede reforzar roles de género tradicionales. Doble proceso que anuncia contradicciones, dificultades y procesos confusionales, tanto como profundos procesos de reposicionamiento vincular e identitario (p. 35).

Como podemos observar, en las experiencias y trayectorias de vida de estas mujeres existen diversas transformaciones, tensiones, momentos de aceptación y respuesta así como hitos, articulaciones e intersticios según distintos elementos de diferenciación social como la clase, la raza, el género y la generación que se expresan en sus subjetividades y en el valor que le dan a la educación, el trabajo, la maternidad, el matrimonio, la sexualidad, la movilidad, las relaciones de género y la feminidad, entre otros. Y es que, como bien indica Manjarrez (2006): “entre las distintas generaciones existen cambios sustanciales que se generan por cambios estructurales y las nuevas socializaciones” dado que “existen procesos de cambio que vienen detrás, experimentados por las generaciones y que dan paso a nuevas socializaciones y aprendizajes que son transmitidos a las generaciones recientes” (citada

⁹⁸ Al respecto profundizo en el capítulo V.

por García y Solís, 2018, p. 31) en donde “el papel de la experiencia personal, el momento de vida, las expectativas y los logros que cada mujer va obteniendo, tienen un papel preponderante en estos cambios” (Valle, 2005, citado por Klein y Vázquez, 2013p. 31).

3.5- Representaciones de la realidad ligadas al género

Después de conocer un poco sobre las historias y experiencias de algunas mujeres pa ipai es relevante reconocer sus subjetividades en torno al género así como los atributos y representaciones que asocian a lo masculino/femenino para, de esta manera, ir perfilando el siguiente capítulo en torno al análisis de sus identidades como mujeres, uno de los objetivos centrales de esta investigación. Y es que tanto la subjetividad como las experiencias dan sustento a la identidad de género según las representaciones y valoraciones que las mujeres hacen sobre la diferencia sexual en un contexto social, cultural e histórico concreto y los roles que ello establece por lo que es relevante develar las “cualidades y características esenciales que definen a la mujer como ser social y cultural genérico” (Lagarde, 1990, p. 13). En este sentido considero importante analizar las representaciones y valoraciones que las mujeres pa ipai tienen acerca de sí mismas, sobre lo femenino y respecto a los hombres y los roles de género así como los significados y valores que les atribuyen.

Para ello, retomo el esquema propuesto por Heidi Fritz (1989) sobre el análisis de las representaciones que se asocian al género. Esta autora se refiere a las interpretaciones culturales que sobre los sexos hace un grupo o sociedad como *representaciones de la realidad ligadas al género* las cuales configuran roles, valoraciones y estereotipos según cada sexo. Estas características están íntimamente vinculadas con las identidades ya que “tanto en ‘el hacer’ como en el ‘deber ser’ se conjugan la constitución del ‘ser’ que equiparamos a la identidad del sujeto” (Fritz, 1989, p. 116) por lo que propone acercarnos a las representaciones y valoraciones que clasifica en cotidianas (hacer) y generalizadas (deber ser).

Las representaciones cotidianas “están referidas a las relaciones sociales interpersonales llevadas a cabo por hombres y mujeres, en el contexto de sus familias y su comunidad”

(Ibíd., p. 110), es decir, a las relaciones y roles de género en distintos ámbitos, como la división genérica del trabajo, y están vinculadas a las actividades consideradas propias de cada cuerpo sexuado mientras que las representaciones generalizadas se basan en los modelos culturales acerca de los géneros como sistemas normativos, como las representaciones sociales y los estereotipos. Las valoraciones cotidianas, por su parte, se refieren a la valoración que las mujeres hacen de sí mismas y de sus relaciones y roles de género y las generalizadas se basan en los valores del modelo cultural y cómo, según éste, tendrían que ser los hombres y las mujeres.

Estos elementos no están aislados sino que se encuentran interconectados y entre ellos pueden existir contradicciones y contraposiciones lo que nos permite dar cuenta de las tensiones entre el ser y el hacer. De este modo, al vincular las representaciones con las relaciones interpersonales y las prácticas cotidianas podemos encontrar aspectos de la individualidad de las personas, así como representaciones más generales relacionadas al modelo cultural y su importancia en la construcción de la identidad de género (Fritz, 1989). Si bien esta propuesta fue formulada hace varios años me parece interesante retomarla para sistematizar las representaciones en torno al género de las mujeres pa ipai y, de esa manera, acercarnos a sus subjetividades a partir de las valoraciones que hacen de sí mismas y de los hombres con quienes se relacionan así como las ideas que tienen acerca de la feminidad, la masculinidad y cómo todo ello se cristaliza en un complejo de asociaciones, percepciones y prácticas que las dota de una identidad de género que ellas mismas dinamizan “por el propio intento de las mujeres de ser un sujeto en esa realidad social” (Martínez, 1992, p. 73).⁹⁹

⁹⁹ Aunque retomo algunos elementos que comparte la autora para acercarme a las subjetividades de las mujeres pa ipai no sigo al pie de la letra el esquema que ella utilizó. De este modo, siguiendo el interés de esta investigación decidí iniciar con las representaciones y valoraciones que las mujeres hacen sobre sí mismas en vez de iniciar con las representaciones y valoraciones sobre los roles y relaciones de género, como ella lo hace.

3.5.1 Representaciones y valoraciones sobre el ser mujer

Como bien indica el Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe (2013), “las distintas formas de ser mujer en el mundo indígena están conformadas por las construcciones particulares de género de los pueblos a los que pertenecen, por las diversas realidades socio territoriales de cada uno de ellos, así como por las adecuaciones en relación con la sociedad dominante” por lo que “las mujeres indígenas no constituyen un grupo homogéneo, sino que presentan una gran diversidad de situaciones, necesidades y demandas” (citado por Rivas, 2017, p. 144). Precisamente, una de las primeras cuestiones que guió mi interés para emprender este estudio fue acercarme a conocer los diversos significados que las mujeres pa ipai asocian al ser mujer y descubrir cómo se asumen y auto representan más allá de los imaginarios creados sobre ellas desde fuera, así como las problemáticas que las aquejan. Guiándome por esta motivación, en este apartado compartiré inicialmente algunas representaciones y valoraciones que estas mujeres tienen sobre la feminidad, profundizando particularmente en las valoraciones cotidianas, es decir, en las valoraciones que hacen de sí mismas y de mujeres cercanas. Si habría que puntualizar una cualidad que las pa ipai identifican de las mujeres de su pueblo sin duda sería la fortaleza. En este sentido, los valores asociados a lo femenino generalmente están relacionados con fuerza, libertad e independencia. Ello se expresa en la reflexión que doña Adelaida hace sobre sí misma y acerca de las mujeres:

Pues las mujeres también tenemos muchos derechos de hacer muchas cosas, me gusta ser mujer y me gusta como soy yo y quién soy yo [...] Me considero una mujer muy fuerte, muy dura a la vez, pero a la vez soy buena. Tengo tres formas de ser yo y no tengo nada de que temer porque todo el tiempo tengo mi frente en alto porque así me lo enseñaron, así me dejaron [...] esa fuerza que yo tengo, que yo valoro por mi misma eso se los voy a dejar fuertemente a esas tres mujeres que son mujeres muy allegadas a mí (Entrevista marzo 2020).

Por su parte Tatiana, su nieta, considera que las mujeres pa ipai son diversas y que su pensamiento varía pues así como “hay mujeres muy cerradas, hay mujeres muy abiertas, muy liberales” pero el hecho de que no se dejan de nada ni de nadie es también una característica que destaca:

Somos muy diversas como en todo pero lo que más nos identifica a nosotras es como que no nos dejamos de nada ¿sabes? como en el caso de mi familia la mayoría de las mujeres no nos dejamos [...] somos muy fuertes, muy luchonas y no dejamos que ningún hombre venga y nos mande o nos diga qué hacer ni nada de eso [...] aunque hay unas mujeres también que son más sumisas (Entrevista marzo 2020).

Inspirada por el ejemplo de las mujeres que han estado en su vida, a sus 18 años se autodefine como:

[...] fuerte, muy fuerte y luchona también por qué no [...] una mujer con carácter fuerte e inteligente [...] también me considero como muy entrona, luchona, como que no me da vergüenza nada y de hecho no me da vergüenza nada, bueno, nada ridículo pues, obviamente cosas buenas y productivas no me da vergüenza nada de eso. Me considero bonita a veces, me considero simpática a veces también, un poco amable... (Entrevista marzo 2020).

Para Delfina, la mujer pa ipai:

Es muy fuerte, muy aguerrida [...] bien fuertotas, yo admiro mucho su fortaleza, su manera de trabajar porque se van a la palmilla, hacen trabajos de hombre, cortan, pelan palmillas, cargan trailers, cortan postes, hacen el trabajo de los hombres y yo pienso que es eso de que mis antepasados eran nómadas, que andaban en un lugar a otro y pues la mujer era independiente no ocupaba del hombre pa cortar leña, para hacer lo que fuera y hasta la fecha seguimos siendo las mismas [...] Cuentan las mas mayores que hace mucho tiempo los hombres también empezaron a agarrar, como a ser machistas pero lo que si es que la mujer nunca, nunca se ha dejado hay algunas que sin son sumisas o todo lo que tú quieras pero es porque ellas deciden eso, porque ellas quieren estar así (Entrevista mayo 2021).

Para Juana Inés, quien se define como una mujer de carácter fuerte que nunca ha dejado que controlen su vida por lo que está consciente de que lo que le ha pasado ha sido por sus propias decisiones “buenas o malas”, lo femenino se expresa como una forma de ser, de vivir y enfrentar la vida:

Yo relaciono lo femenino con fuerza, con poder, con aceptación, con quererse mucho, con la fortaleza de las mujeres por decir mi madre, mi abuela, con eso relaciono yo ser femenina [...] lo físico no lo relaciono, yo relaciono más bien con lo que se siente en el alma, con la fortaleza (Entrevista julio 2018).

Aunque menciona identificar lo femenino más allá del aspecto personal, en alguna de las varias charlas que tuvimos en su casa, hizo alguna valoración sobre mi feminidad. Platicando sobre lo diferente que somos mi hermana y yo en el sentido de que a ella le gusta usar tacones, vestidos cortos, pintarse el pelo y maquillarse me dijo: “Entonces ella es más femenina”. De igual manera, durante mi trabajo de campo en ciertas pláticas con otras mujeres las valoraciones sobre lo femenino tenían que ver con el arreglo personal, específicamente con pintarse y usar las tendencias de la moda. Incluso alguna vez una de ellas me preguntó si no me gustaba ser “más femenina”, es decir, usar tacones, vestidos y pintarme¹⁰⁰. En la actualidad el maquillaje es un gusto particular sobre todo en las jóvenes quienes, en algunos casos, han tomado cursos al respecto. Tatiana ha sido una de ellas y para quien el poder “arreglarse” es algo que disfruta de ser mujer, de hecho, menciona que disfruta prácticamente todo, menos: “que cada mes tenemos que estar batallando con Andrés¹⁰¹, es lo único, pero te acostumbras también” (entrevista, marzo 2020). Para esta jovencita la feminidad se expresa en la imagen de una mujer:

Siento que lo que más detalla a una mujer como muy femenina pues [es] su imagen porque casi siempre las mujeres como que llevan un cierto color en su ropa como rosa o morado o algo así o a veces no siempre en la ropa sino que en los zapatos, en los calcetines, en las uñas, en la sombras de los ojos, los aretes en cualquier cosa siento, como más llamativa, más colorida [...] me gusta cómo nos vestimos, me gusta mucho el físico de las mujeres, como de accesorios, aretes, collares y luego te das cuenta que en los rasgos de la cara las mujeres somos más bonitas como en los ojos, es que no sé, siento que los hombres son muy simples, como que no tienen mucho chiste porque las mujeres nos maquillamos, nos hacemos cortes de pelo, cambiamos de look, de aretes, de ropa como que le damos más color a la vida, un poco más de chiste (Entrevista marzo 2020).

¹⁰⁰ Charlas con mujeres; registro en diario de campo

¹⁰¹ Se refiere a la menstruación.

Por su parte, para Mariana, pocos años mayor que Tatiana, la feminidad más que con cuestiones físicas o de arreglo personal tiene que ver con la biología pero también con la manera en la que una mujer va aprendiendo a serlo a lo largo de su vida:

Pues yo creo que la mujer es femenina desde que nació ¿verdad? pero yo digo que lo que la va haciendo una mujer es lo que la conlleva desde que va creciendo como se va conformando, lo que te van enseñando cuando creces no por el lado de que ay tienes que limpiar y eso, no, por ese lado no, sino que vas aprendiendo cosas que te van haciendo crecer como una persona femenina (Entrevista junio 2021).

Otras de las cualidades que las pa ipai resaltan de sí mismas es que son muy trabajadoras, que saben salir adelante solas dado que realizan varias actividades pues como dice Esperanza Castro: “Ahí en Catarina las mujeres son muy trabajadoras, son muy fuertes, muy aguantadoras. Ellas trabajan en la palmilla, ellas van a la leña” (entrevista, julio 2018). En este sentido, además de encargarse de las labores domésticas las mujeres también son consideradas capaces de realizar tareas que generalmente se vinculan a los varones, como comenta Martha:

Yo voy a hablar por mis hermanas, mi mamá, mis primas [...] yo las considero que siempre han sido muy fuertes, ellas han salido adelante solas, bueno como han podido porque aquí siempre ha estado muy duro hay días en que hay a veces que no hay nada y aun así siempre estan con la cabeza en alto de que si no tienes te ayudan [...] son unas guerreras porque la han sabido llevar en muchas cosas, nunca flaquean, nunca dicen ay pues no puedo, no tengo o me da flojera no, todo el tiempo buscan la manera de salir adelante. De hecho la comunidad de nosotros siempre se ha caracterizado por las mujeres, porque han llegado trabajos a la comunidad y las que siempre han salido al frente son las mujeres [...] Cuando la carretera en sí pues las mujeres son las que hemos llevado adelante el trabajo que supuestamente es de hombres, son tareas que te dan en el camino, sacando tierra con pico, con pala, yo también me he ido a la palmilla a acarrear, no me gusta cortar la verdad me gusta más acarrear o pelar pero cortarla si como que ya se me hace mas pesadito eso de estar hachando (Entrevista mayo 2021).

Algo en lo que las mujeres con quienes compartí y platicué durante este proceso de investigación concuerdan es que en el pueblo pa ipai las mujeres tienen libertad de ser y hacer lo que decidan, como platica Delfina:

Nosotras las pa ipai somos libres de ir y venir y de andar con quien se nos dé nuestra regalada gana y entre nosotras no nos juzgamos, al contrario, nos admiramos “ay, mira qué fregona ya trae volando bajo al fulano” en cambio yo viví muchos años en Héroe de la Independencia y allá las mujeres son bien persignadas y hacen lo mismo pero se esconden a nosotros nos juzgan porque no nos escondemos porque somos libres, no tenemos porque andarnos escondiendo en mi vida soy yo y yo la vivo como yo quiero porque pues es mía y si le quiero dar las pompas a quien quiera pues se las doy [...] en cambio allá hacen lo mismo y se admiran de las otras y por ejemplo aquí pues nosotras decidimos nuestra vida sexual, lo que queremos hacer [...] también eso es lo chilo de la mujer pa ipai [...] si tienes varias parejas no pasa nada porque al final te vas a quedar con quien te llene y con quien te trate bien porque no vas a estar ahí con alguien que no (Entrevista mayo 2021).

Al respecto, Juana Inés comenta:

Aquí la mujer es libre de formar la vida que quiere, las que buscan libertad pues obtienen su libertad, las que quieren su vida tranquila pues también escogen su vida tranquila las que quieren desmadre pues también [...] mientras no te hagan daño a ti pues ¿qué vas a decir? [...] la mujer es libre de decidir la vida que quiere llevar, no la condicionan a decir “ay, pues porque tú eres mujer pues tienes que ir tres pasos atrás de mi porque yo soy hombre” no, realmente no [...] hasta si quieres ser pirujona pues ella sabrá, ella lo va a llevar toda la vida. De veras [sic] la mujer es libre, aquí sí si la mujer quiere tener un hijo de uno y de otro hay casos así y donde nadie dice nada, todos cooperando con la causa (Entrevista julio 2018).

De este modo, el que una mujer ejerza su sexualidad libremente no es visto como algo negativo sino, en todo caso, el que mantenga relaciones con un hombre casado, aunque también suelen utilizar el término “puta” para referirse a quienes se vinculan con varios hombres. Algo que es sancionado socialmente es que tanto hombres como mujeres utilicen drogas pero en las mujeres recae más el estigma en caso de tener hijas/os, aunque el hecho de que las mujeres realicen ciertas prácticas que podrían considerarse “masculinas” desde una perspectiva machista, como beber, fumar y decir palabras altisonantes, no supone un desprestigio o un castigo para ellas. Debido a esta libertad y fortaleza, algunas de las veces las mujeres prefieren ser madres solteras, como da cuenta la experiencia de una de ellas:

Él [el papá de uno de sus hijos] me dijo que me podía hacer el paro de registrarlo como su hijo aunque fuera para que no me presentara como madre soltera y le dije que no, que eso a mí no me perjudicaba si yo era madre soltera o no era y aparte, le dije, a ti que te valga madre (Mujer pa ipai, entrevista mayo 2020).

Ello es algo que he podido corroborar en el trabajo de campo pues las mujeres suelen tener hijos/as con diferentes personas sin que ello suponga su unión o que, en el caso de los hombres, reconozcan a sus hijos/as y, en efecto, parece que las mujeres no son mal vistas por ello. En este sentido tanto Delfina como Juana Inés consideran que la educación que recibieron en el seno de sus familias y cultura como la libertad que tienen las mujeres en torno a sus vidas y sus decisiones han influido en forjar su carácter:

Siempre nos enseñaron como a ser muy fuertes ellas no eran tan afectuosas así de que ya ves como la mamá, pues no sé, de los pueblos blancos que es como muy afectuosa que los abraza, los besa a los hijos nosotros no, las mamás eran ¿cómo se podría decir? frías pero era más bonito que ellas te granjeaban de otra manera no con eso, siempre con darte bien de comer, con lavar tu ropa no sé con apoyarte en algo que a ti se te ocurriera [...] y a veces por un castigo algo así pues no te lo daban sino que hablaban contigo ya cuando de plano nos pegaban unos varazos pero buenos y si alcanzabas a arrancar te ibas y si no pues ahí te daban una buena (Entrevista Juana Inés Reza, julio 2018).

Esa libertad también se expresa, para algunas, en un sentimiento de autonomía pues si bien existen roles que son considerados para hombres o mujeres, tienen la posibilidad de hacer y elegir en su vida sin sentirse limitadas por ser mujer. Además de la fortaleza y el vivir en libertad, el orgullo es una cualidad que distinguen en ellas como María Elena, quien pesar de las dificultades que vivió de pequeña y que a sus casi sesenta años sigue viviendo se asume como “una mujer orgullosa” que no le gusta “andar causando lástimas”:

A mí no me gusta andarle pidiendo a nadie es que no sé, nunca que yo no tenga algo y que diga ay voy con fulanita, voy con sutanita o pido aquí y al rato pido allá de todas maneras no se dan cuenta, no puedo. Una vez perdí mi monedero en Ensenada traía cinco pesos me faltaban cuatro pesos para completar el micro y yo llore y llore en la terminal por no pedir cuatro pesos, algo dentro de mí nomás no, no puedo pedir me da mucha vergüenza y yo veo que le vale a la gente piden aquí, piden allá ¡nombre!

a mi me da mucha vergüenza [...] que diga fui con mi hermano y le pedí, no, no al contrario si yo le llevo algo ¡uta, me da tanto gusto! (Entrevista mayo 2021).

Sin embargo, más allá de las auto valoraciones como bien señala Fritz (1989) es importante resaltar las contraposiciones entre el ser y el hacer y entre lo que se piensa y se dice. En este sentido, y aunque las mujeres relacionan el carácter de las pa ipai y lo femenino con fortaleza es interesante que en ciertas conversaciones algunas me comentaran ser mujeres "muy machotas", es decir, relacionaban su carácter fuerte con lo masculino, con el ser como "hombres"¹⁰² y si bien en general concuerdan en que ellas no son mujeres sumisas, existen casos en los que a pesar de no seguir teniendo una relación con el padre de alguno/a de sus hijos/as, siguen atendéndolos de ciertas maneras cuando llevan algo de despensa para sus crías; asimismo, cuando se separan de ellos no existe una exigencia hacia los hombres en cuanto al aporte que tienen que brindar para su manutención. Para profundizar más sobre las relaciones y roles de género es importante ahondar en algunas representaciones que las pa ipai tienen al respecto.

3.5.2.- Representaciones y valoraciones sobre los roles y relaciones de género

Como compartí en el capítulo anterior el género como orden normativo en el pueblo pa ipai es un tanto flexible en torno a los roles aunque sí existen ciertas actividades relacionadas a ambos ¿Cómo representan las mujeres estos roles, lo masculino y las relaciones con los hombres? Para responder esta pregunta es importante revisar sus representaciones y valoraciones sobre los hombres y las relaciones de género ya que como bien señala Teresa de Lauretis (1996) “la capacidad de auto-identificarse como “mujer” resulta de un proceso de construcción simbólica que produce no solo esa auto-representación sino también la representación generizada de otros agentes” (De Lauretis, 1996, p. 15). En primer lugar, los varones son identificados con la fuerza física y se relacionan con el trabajo considerado pesado; son quienes, con esa fuerza, se espera que protejan y provean a su familia mientras que las mujeres se relacionan con cuestiones de la organización familiar, el cuidado y la educación. En la actualidad las y los pa ipai suelen compartir tareas e ingresos económicos

¹⁰² Registro en diario de campo.

pero es un hecho que el trabajo de cuidados sigue recayendo en las mujeres, mientras que el productivo se asocia a los hombres. Esta cuestión suele generar algunas consecuencias en su salud, como comparte Martha¹⁰³:

Aunque me lo impidan a veces yo lo hago, pero a veces si he sufrido consecuencias porque muchas veces son trabajos que hacen los hombres y a veces uno por terca los hace y sales pues lastimada o pues dañada, pero en sí pues nunca me he dejado, lo hago, si puedo lo hago y si no pues también (Entrevista mayo 2021).

En cuanto a las representaciones que las mujeres tienen sobre los hombres es interesante que hacen una diferenciación entre los hombres pa ipai y los “mexicanos” es decir, entre el mundo indígena y el “blanco”:

Yo nací entre dos mundos: el blanco, el mestizo por parte de mi papá donde nunca sentí que se valorara a la mujer, ellos creen que la mujer es un objeto que tiene que ser utilizada [...] El mundo blanco nunca me gustó y en el mundo de mi mamá sí porque yo miraba que ahí valoraban a la mujer, nunca la menospreciaban. En su casa, la mujer es una fuente de fortaleza dentro de cada familia pa ipai, ella es la que lleva las riendas del hogar y es una ayuda o sea se forma como un tipo equipo entre ella y su pareja, si es que son del mismo pueblo, es un equipo en donde se trabaja a la par y en la vida mestiza no, la mujer es muy denigrada, sufre mucha violencia, no digo que no haya casos aquí dentro que también el hombre tiende a ser machista pero en la mayoría no porque la mayoría de los jóvenes o de los señores fueron criados por las mamás que eran muy fuertes, que les enseñaron a ser independientes, a ayudar a la mujer con la que estén y eso es lo bonito porque al final de cuentas la mujer es como el universo entero de una familia, sin ella nada funciona al cien [...] Yo agradezco mucho haber nacido mujer en la cosmogonía de mi pueblo porque he sido valorada, porque me han apoyado porque pues más bien me siento valorada y siento que vale lo que yo platico, lo que yo hablo, nunca he sido menospreciada, pues, pero si yo viviera en el mundo blanco, hubiera sido más mestiza o hubiera querido el mundo de mi papá, hubiera tenido que bajar mi cabeza y aceptar lo que el machismo dijera y no, yo no lo acepto, no lo acepté y nunca lo voy a aceptar yo creo (Juana Inés Reza, entrevista julio 2018).

¹⁰³ En el capítulo V profundizo sobre los costos de las transformaciones en las vidas de las mujeres pa ipai.

Por su parte, Esperanza considera que los hombres pa ipai son tranquilos y resalta que su padre nunca golpeó a su mamá: “yo no miré que alguien la haya maltratado, ni siquiera mi papá, yo no miré eso de chica, yo nunca miré golpes ni esas cosas, la verdad” (entrevista julio 2018). Para Juana Inés quien, como vimos, es hija de una pa ipai y un hombre mestizo, las uniones con “mexicanos” o “blancos”, como los llama, trajeron algunos problemas para las mujeres, para la cultura y para la comunidad en sí pues irrumpieron con otras ideas y formas de tratar a las mujeres, lo que originó violencia doméstica situación que, según su percepción, no existía entre hombres y mujeres pa ipai. Acerca de los pa ipacitos¹⁰⁴, como les dicen, menciona:

Pues son buena onda en el sentido de que fueron criados por mujeres muy fuertes que les enseñaron a ser hombres independientes, hombres que ayuden a la mujer, hombres que van a la par de la mujer, que no necesitan ejercer violencia con ellas para sentirse superior creo que eso es parte del hombre pa ipai y que está muy definido, muy arraigado porque sino imagínate que fuera de los matrimonios, que fuera de las relaciones. Con eso yo defino al hombre pa ipai: hombres criados por mujeres fuertes y que los han hecho independientes, hombres que tienen que ayudar a la mujer, a sus compañeras y que aparte pues son el sostén de una familia porque ellos son los que salen, son los que traen la comida, son los que arriman las cosas y ya la mujer es la que se encarga de cuidar esas cosas, de saber en qué lugar van, en qué lugar están [...] Yo creo que siempre ha sido así ¿y sabes por qué? yo digo que porque nuestros pueblos viene de cazadores y recolectores, obviamente al salir el hombre afuera a cazar, a traer lo indispensable para la vivienda, para el hogar la mujer quedaba al pendiente de los hijos, de transmitir la cultura, de transmitir los saberes entonces la mujer es parte de formar a hombres guerreros, hombres valientes que tenían que ir a hacer ese trabajo (Entrevista julio 2019).

Mariana también identifica diferencias entre hombres pa ipai y mexicanos, aunque menciona que con los que ella se ha relacionado hasta ahora no han sido machistas, pues es algo que considera que no soportaría en un hombre:

Yo nunca he andado con un pa ipai porque casi la mayoría son mis parientes entonces me ha dado por el lado mexicano [...] los hombres pa ipai son como más liberales porque no se asustan por ejemplo si ven a una

¹⁰⁴ Los hombres jóvenes, sobre todo, recientemente acuñaron este término para referirse, en broma, a sí mismos.

mujer cortando leña o haciendo otra cosa que hace un hombre no se admiran o no dicen “ay, déjalo ahí porque no vas a poder” no, yo siento que ellos siempre han tenido el apoyo hacia la mujer para que logren lo que quieren hacer [...] hace poco mi amá me mandó a comprar un garrafón de agua y fui y estaba uno de los de Marínela y el muchacho me dijo: “¿quieres que te ayude a subir el garrafón?” y yo le dije no gracias, si lo puedo y ya el muchacho se quedó como que ah, bueno (risas) (Entrevista junio 2021).

Por su parte Tatiana, quien cree que las mujeres somos más inteligentes que los hombres pues “pensamos más allá” y considera que el mundo sería mejor si nosotras asumieramos tareas y cargos como el de presidenta o gobernadoras, considera a los hombres pa ipai como calmados y respetuosos “aunque no falta uno que otro que es medio mañosillo”. Esto, a diferencia de los hombres “mexicanos” que cree que “sí son más violentos” y “se creen la última coca cola en el desierto” aunque también considera que hay excepciones: “[...] yo digo que las mujeres que son sumisas es porque agarran a... bueno, no, mentira, iba a decir que agarran hombres mexicanos pero no siempre, porque mi tía Martha está con un hombre mexicano y es muy buena persona” (Entrevista marzo 2020). Sobre esta relación, Martha comparte:

La persona con la que yo estoy no es, como te diré, en el sentido de que hay muchos machistas él no, él me ayudó mucho con lo de la escuela [...] él acaba de recibirse de ingeniero industrial también por línea [...] y pues también siempre me ha pushado [*sic*] así como que pues si quieres éntrale, tú puedes y en el sentido de que te esconde y eso, no. Lo que tienen ahí en Catarina que les da vergüenza andar con la mujer o agarrarle la mano y el mío no, me agarra la mano, me abraza [...] Y pues en la casa la que mando soy yo, literalmente, aquí se hace lo que uno dice pero fijate que somos como ni muy alto ni muy, muy estamos como parejos los dos porque hay veces que si hay cosas que no te gustan pero se hablan y ya sale uno adelante pero hay veces que sí me he dado buenas agarradas porque mas ahorita que según él ya está estudiado y todo pero le digo: todavía me la pelas, aunque estés muy estudiado y lo que tú quieras pero yo no me voy a dejar [...] a veces si nos damos nuestros agarres pero aquí sigo [...] no permito la violencia nomás la ejerzo (risas) [...] pero como él ya me conoce a veces me manda a la fregada se va, se sale por ahí y ya porque ya me conoce que estoy fúrica y dice “no, estás fúrica yo ya me voy” y ya al rato se me pasa, hay momentos (Entrevista mayo 2021).

Si bien actualmente las mujeres consideran que “con la gente pa ipai hombres y mujeres van por igual” (Delfina Albañez, entrevista mayo 2021), dado que las relaciones entre ellos/as son más horizontales y no existe violencia hacia las nativas pues en su cultura son respetadas, escuchadas y tomadas en cuenta en la vida cotidiana y en la toma de decisiones, no siempre fue así. Doña Adelaida platica que cuando ella era pequeña los hombres eran quienes llevaban el mando en sus familias y en asuntos relacionados con la comunidad. Su madre no solía opinar mucho y era su padre quien tomaba las decisiones pues: “las mujeres no tenían voz ni voto, siempre estaban detrás de la puerta, siempre sumisas” aunque también eran mujeres fuertes como su madre Delfina y su abuelita, Petra Higuera, quien particularmente tenía mucho carácter y era “más canija y entrona”, como fuertes eran los castigos que recibía cuando hacía alguna travesura:

Los castigos de antes eran muy fuertes no es como ahora [...] es una tunda que te daban pues bien recio y fuerte por eso nosotros somos medio sumisas, yo creo, por eso, o sea la ley era muy dura en ese tiempo a golpes, cintarazos [...] mi mamá era muy así, mi mamá era muy fuerte, así nos crió pero por algo le agradezco mucho yo como soy, quien soy, no digo que me peguen, no, le agradezco mucho, mucho a mi madre por lo que haya hecho por mí, por eso soy como soy y por eso uno no se agacha porque yo miraba a mi madre que nunca se agachaba ella al pie siempre, siempre y atrás de mi apá (Entrevista marzo 2020).

Esperanza Castro, de la misma generación que Adelaida, platica que su mamá siempre tenía mucho que hacer ya que se dedicaba a cocinar, a cuidar de sus hijos/as pero también ayudaba a su papá en algunas tareas, como ir por la leña y cuidar los animales:

Era mucho trabajo para mi mamá con todos nosotros, yo no acuerdo [sic] a mi mamá haciéndome cariños como yo le hago a mis hijas, no recuerdo, pero no porque no me quisiera chingada madre ¡cómo no nos iba a querer, somos sus hijos! pero no tenía tiempo (Entrevista julio 2018).

Recapitulando, entonces, sus valoraciones y representaciones, los hombres pa ipai serían tranquilos, respetuosos, responsables, no cariñosos mientras que los mexicanos, con sus excepciones, serían machistas, celosos y violentos. Sin embargo y aunque la violencia se relaciona a las uniones con mestizos y se aduce que los vínculos sexo afectivos con hombres pa ipai están libres de ella, me parece interesante que ésta se vincula sólo a los

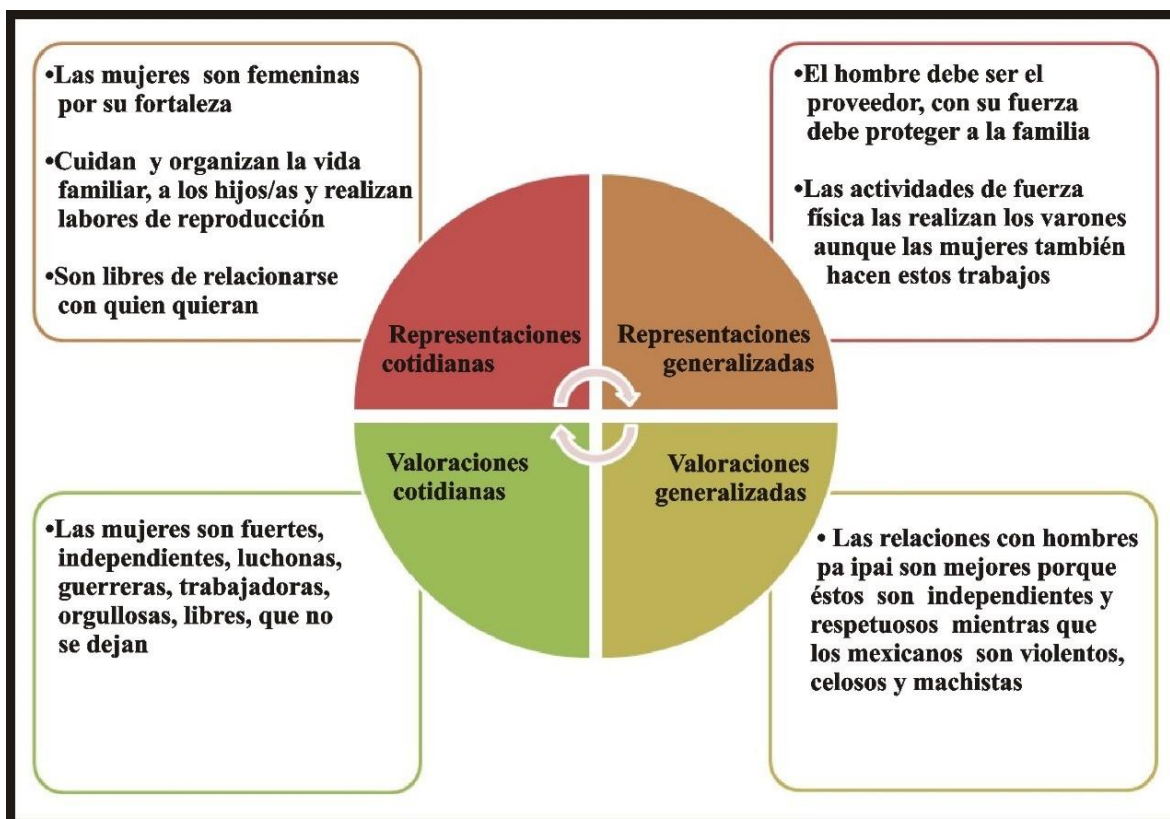
golpes y no a cuestiones como el no tener “voz y voto”, la violencia psicológica o la infidelidad constante, por mencionar algunas¹⁰⁵. En este sentido, es menester develar la idealización que existe sobre las relaciones de género en el pueblo pa ipai, cuestión que Juana Inés reconoce que le pasa con su querido abuelo:

A mi abuelo lo quise tanto, lo idealicé tanto aunque ahora de grande yo sé que él fue un ser humano que tuvo su pasado, que de joven cometió cosas que no debía pero para mí era el hombre de mi vida como quien dice porque era un hombre muy, no sé era el mejor hombre del mundo mi abuelo [...] pero ya con los años, cuando creces en tu misma comunidad pues la gente mayor te va platicando no pues fíjate que esto y aunque hubo cosillas a lo mejor que no estaban tan bien [...] a veces no se portó bien, que fue como mujeriego, que tenía mujeres y así y a mi abuela la hizo sufrir un poquito y así pero viéndola bien ahora que me platican pues digo yo pues las mujeres de antes eran como muy alivianadas, no eran celosas, no nada yo creo que por eso nunca se dejaron ellos porque si mi abuela hubiera sido así de bipolar igual que yo pues no sé, a la primera, como que aguantaban más, en ese tiempo, no sé la verdad [...] pero no me importa yo todavía lo idealizo a mi abuelo porque el tiempo que a mí me tocó disfrutar de mi abuelo fue muy bonito, aprendí mucho con él porque siempre nos contó muchas historias de aquí, nos contó cómo sufrió él también cuando era niño para poder llegar a ser grande, que trabajos tuvo que desempeñar para sacar adelante a su familia (Entrevista julio 2018).

Más allá de las idealizaciones y aunque ahora se diga que “antes las mujeres no contaban, mandaban los hombres, pero ahora no, ahora las que mandan son las mujeres” (Adelaida Albañez, citada por Domínguez, 2019, p. 189) es necesario tomar en cuenta la distinción entre los modelos culturales e ideológicos sobre las relaciones de género y, por otra parte, las relaciones de género efectivas “ya que entre unos y otras las distancias pueden ser muy grande dado que no siempre hay una correspondencia estrecha entre el mundo normativo y simbólico y las prácticas efectivas” (Fritz, 1989, p. 111) que configuran las identidades de las mujeres. De este modo, como bien indica Florinda Riquer, es relevante “ir más allá y no sólo dar cuenta de la feminidad a partir de los atributos asignados al género” sino

¹⁰⁵ Sobre la violencia y las mujeres pa ipai profundizo en el capítulo V.

“entender la feminidad como una huella que va dejando la experiencia de habitar en el cuerpo de mujer, en un horizonte histórico determinado” (Riquer, 1992, p. 59).



Esquema 5. Representaciones de la realidad ligadas al género en mujeres pa ipai
(Elaboración propia)

A pesar de la diversidad de subjetividades, experiencias e historias, las mujeres pa ipai concuerdan en que les gusta serlo. Dado que un elemento de análisis central de esta investigación son sus identidades de género como mujeres de un pueblo originario es menester acercarnos a su indigeneidad, es decir, a las maneras en que construyen, viven e interpretan su pertenencia como *jaspuy paim pa ipai*. Sobre la dimensión étnica de su identidad profundizo en el siguiente capítulo no sin antes cerrar este con un bello poema de Juana Inés Reza Albañez, mujer pa ipai.

MUSRHÍ PA IPAI¹⁰⁶

Murshí wiluliy jakrriey, ma mishkuís yunuchum ñey
ñíkuis ñuar mam sra´la´ikuistem ñe shr´iñir ar´u´y
matshle´a´a´m wi chab chak chish Niam
Ma ñe jempija´mujiñ mat carruy paytum i´ilkashrpom
Iwil xubruba na u´u´ka iwil tabsr´a sa paytum
miway cubtecha paytum wamsr´ii´b.

Murshi wiluliy may miuñ jay ha chapait wil ilñiom ma
M´mi´sapayt lkasr´pom maruy mshkuar ñubiuk
irwirhay mbrar iso pem chapait ñubium miway bklieb ii´.

Murshi wiluliy mat juatuly msr´ala´mu´mut
Ñumuik chapayta miob jmañ muija´ya´
Ne shawik chayuja waou utieb waso ñiama
Ñibabum pay ñikakuatem a´.

Murshi wiluliy e kche zarzar cuaja´uly
Ñab mñiel joal mñiel, pay inkakuacha´iiech cha chku´a
Say ñi chku´a miba´tabsr´a pa pa ipai ha´miuchuliy
buirtem ikiagua.

Murshi pa ipai wiluliy sr´ltay mñiel sam
matñumjuayum mat miway btip i´.
Miabkiak chapaytia paytum me´e´ma´ap may miway
sr´ubateja ñubuick pa muamch ma wil iway
sr´ubatay mchalay chapaytum ñubuick
jaspuy paim pa ipai ikiagua.

¹⁰⁶ Poema de Juana Inés Reza Albañez. Traducción al pa ipai de Adelaida Albañez Arballo.

MUJER PA IPAI

Mujer fuerte y clara como el agua,
quienes intentan atraparte sólo podrán unos segundos retenerte.

Te escurrirás de sus manos libre y feliz
surcando arenas y moldeando piedras con tu eterno andar.

Tú quitas la sed de un desierto caluroso,
transformando todo en un verde jardín donde las flores
son el máximo adorno de tu alma y corazón.

Mujer fuerte que has guardado tus lagrimas para el tiempo de luto,
y cubres tu alma con una eterna sonrisa,
así desplieguen sus alas las falsas sombras de tristeza
que son el eterno pesar de la vida.

Mujer fuerte como el barro, que con tus manos moldeas
y transformas la vida de tu linaje, con el único anhelo de seguir presente
cuando ya no te encuentres.

Mujer fuerte como el tejido de tus canastas de olor a pino y palma,
que su único fin es guardar las semillas que seguirán floreciendo,
para que la gente pa ipai nunca termine.

Mujer pa ipai, mujer fuerte como el olor de la salvia,
incienso fragante que quita tristezas en el corazón.
En ti depositó Miabkiak la sabiduría de crear:
fuerte, guerrera y valiente
creando descendencia jaspuy paim pa ipai.

CAPÍTULO IV. SER JASPUYPAIM: LA DIMENSIÓN ÉTNICA DE LA IDENTIDAD

Hace alrededor de cinco décadas Frederick Barth publicó *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1969), uno de los libros clásicos más relevantes en torno al estudio de las identidades, específicamente en lo que concierne a las identidades étnicas. Desde entonces las reflexiones propuestas por este autor permitieron ir más allá de la relación material entre cultura e identidad en los procesos de identificación de los grupos étnicos, desmitificando, particularmente, el esencialismo y resaltando la importancia de las fronteras que los individuos establecen en la interacción con otros grupos. Definiéndolos como una organización social (*organizational type*) que se define a partir de los límites que establece en la interacción con otras colectividades por medio de su adscripción a un sistema de categorías que les permite diferenciarse y categorizar a los demás, Barth puso el foco de análisis precisamente en dichos límites más que en los rasgos culturales objetivamente observables:

Los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos [...] En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización (Barth, 1969 p. 10, 15).

Este énfasis de la identidad étnica como un elemento contrastante y sus consideraciones acerca de que compartir una cultura común es más una implicación o un resultado que una característica primaria y definitoria de la organización de un grupo étnico, abrió una veta importante para analizar cómo los grupos logran mantener sus fronteras a través de los cambios sociales y cómo esa conciencia de ser distinto, la adscripción, se construye a partir de las diferencias en las relaciones de interacción más que por los rasgos culturales constitutivos ya que “los rasgos que se toman en consideración no son la suma de diferencias objetivas, sino sólo aquellas que los propios actores consideran significativas” (Barth, 1969, p. 15).

Siguiendo a Miguel Bartolomé (1997) la identidad étnica debe ser analizada como un fenómeno procesual y cambiante estrechamente ligado a contextos socio-históricos específicos ya que, paradójicamente, la persistencia de esta identidad se muestra mediante las discontinuidades que llevan a los grupos étnicos a reelaborar la imagen que tienen de sí mismos. En este sentido, es necesario no asumir concepciones a históricas y esencialistas de las identidades étnicas -y de lo étnico- sino reconocer su historicidad y el hecho de que constituyen sólo una forma específica de las identidades sociales, sustancialmente distintas de otro tipo de identidades pero en permanente interconexión. En virtud de lo anterior las identidades étnicas son procesuales, relacionales y ligadas a contextos sociales e históricos particulares y, por lo tanto, constituyen la forma en que una colectividad se asume frente a otras y en relación a sí misma, siendo una construcción que permite a los grupos étnicos distinguirse de los “blancos” o mestizos a partir de una confrontación con sus propios modelos societales (Bartolomé, 1997). Una característica que este autor resalta es su contenido emocional, pues la afectividad es un componente subjetivo relevante que establece lazos de lealtad y pertenencia:

La capacidad convocatoria de la identidad se deriva precisamente de ese contenido afectivo, derivado de la participación en un universo moral, ético y de representaciones comunes, que la hace comportarse como una lealtad primordial y totalizadora [...] El afecto no se origina entonces sólo en un mundo subjetivo sino que proviene de relaciones objetivas que facilitan la comunicación y la identificación[...] las mismas denominaciones étnicas que aluden a las identidades aparecen como expresión de un principio clasificatorio afectivo considerado necesario para conceptualizar las diferencias percibidas entre distintos grupos humanos (Bartolomé, 1997, p. 48-50).

Pero no sólo la cultura y la afectividad brindan marcos de referencia para la construcción de la identidad étnica también el sexo con el que se nace y, sobre todo, los roles asignados a él pues además de una pertenencia cultural en común cada grupo étnico tiene una particular cosmovisión de género y la incorpora a su etnicidad convirtiéndola en parte estructurante de su identidad colectiva por lo que ésta forma de entender la diferencia sexual configura, también, las identidades subjetivas de hombres y mujeres. Retomando a Pilar Alberti:

El género constituye la base primaria de la identidad y del individuo de la misma manera que la etnia constituye al género desde un parámetro temporal, espacial e histórico. En realidad no hay identidad de género si ésta no se inscribe en una normatividad identitaria más amplia que es la que proporciona la etnia o la cultura [...] la pertenencia a un grupo étnico permite definir la pertenencia a un género y, así, las mujeres se incluyen en una etnia y desde sus referentes simbólicos entienden a los otros, al mundo y a ellas mismas (Alberti, 1999, p. 107).

En este sentido y dado que la identidad de las mujeres pa ipai está íntimamente ligada a su etnicidad es importante realizar un análisis de esta dimensión para descubrir su identidad social y los diferentes elementos que dan sentido al ser mujer de este pueblo originario. Precisamente, en este capítulo me interesa profundizar y analizar cómo viven su indigeneidad, es decir, de qué manera asumen su identidad étnica y cómo se intersecta con el género y otros elementos de identificación social.

4.1.- Ser jaspuypaim pa ipai

Como bien indica Roberto Cardoso de Oliveira (1992) la identidad social surge como actualización del proceso de identificación e involucra la noción de grupo, particularmente la de grupo social, pero la identidad étnica es un fenómeno bidimensional, a la vez individual, a la vez colectivo: individual puesto que son los sujetos quienes asumen identificaciones distintas dependiendo del momento y/o situaciones concretas y colectivo pues es parte de la identidad social y se construye en marcos sociales específicos. Según este autor, la naturaleza de este tipo de identidad radica en su “expresión ideológica contrastativa”, esa es su esencia, la base sobre la cual se define y con ello se refiere a que la identidad étnica es una “autopercepción del yo en situación” que implica la confrontación con otra(s) identidad(es) y la(s) aprehende en un sistema de representaciones con contenido ideológico (Cardoso, 1992, p. 35). Así, la identidad étnica puede ser vista como un valor en cuanto categoría ideológicamente valorizada ya que:

Los grupos étnicos en contacto continuo y sistemático elaboran las representaciones de sus respectivas situaciones de contacto, dándoles forma de ideologías étnicas. Tales ideologías están fundamentadas sobre conjuntos de “autodefiniciones” o de concepciones de sí en contraste con

una concepción o definición de la(s) otra(s) etnia(s) en conjunción. Parafraseando a Poulantzas, se podría decir que esas ideologías no tienen como “función” proveer al individuo o a los grupos un conocimiento verdadero de la estructura (social) del sistema interétnico, sino que buscan “simplemente insertarlos de cierto modo en las actividades prácticas que sustentan dicha estructura” (Cardoso, 1992, p. 137-138).

No obstante, esta diferenciación no se da en un relativo aislamiento sino en medio de contactos y relaciones inter étnicas en las que los grupos crean categorías que son construidas “como una ideología de relaciones inter tribales” para definirse a sí mismos (cochimíes, rarámuris, macehual, por ejemplo) y marcar sus fronteras con los otros a quienes también clasifican pues la afirmación de un nosotros/as, como hemos visto, requiere la oposición con los otros/as “como constituyendo una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden” (Cardoso, 1992, p. 193). Para entender la identidad de las mujeres pa ipai es menester partir de los límites y las diferencias que este pueblo establece con otros sujetos sociales por lo que es importante retomar una categoría que ellas y ellos mismos hacen de sí como colectividad. Me refiero a su denominación como *jaspuy paim*, término que si bien he mencionado anteriormente no he profundizado al respecto. Esta definición, la cual traducen como “no mojados” o “no bautizados”, proviene de la rebelión que sus ancestros/as y los/as de otros pueblos yumanos, como el kumiay y kiliwa, llevaron a cabo en la misión de Santa Catarina a finales del siglo XIX, la cual quemaron. Según indica Esperanza Castro, antes de este episodio las y los nativos solían tener nombres de animales u otros elementos de la naturaleza, lo cual cambió con la llegada de los españoles (entrevista julio 2018). Sobre este episodio y su auto denominación Doña Gloria Regino platica:

Dicen que la pura campana quedó pero quién sabe dónde, de oro era y no saben si la sacaron la enterraron ahí solamente que ahí donde está el panteón ahí en medio estaba y la sacaron [...] Pa es gente e ipai viva, inteligente o son muy vivos pues, inteligentes quiere decir pa ipai y el *jaspuy paim* es gente que está sin bautizar, que no son bautizados. Decía Horacio “no pues don Benito dijo que *jaspuy paim* quiere decir gente inbañable” (risas) no, quiere decir gente que no están bautizados (Entrevista mayo 2021).

Sin embargo este término también es usado por los demás pueblos yumanos dado que sus ancestros de igual manera participaron en la revuelta contra los españoles, siendo una categoría que engloba a todos los pueblos indígenas de Baja California. En algunos casos, para diferenciarse de los otros pueblos del norte de la península suelen agregar el nombre de su pueblo quedando, entonces, como *jaspuypaim pa ipai*:

Cuando le pregunté a mi papá porque *jaspu*, que quiere decir bañarse, *paim* es nunca, yo dije ¿pero por qué si nosotros nunca salimos del arroyo? y es que no es eso, de allá de las grandes aguas de atrás vinieron los españoles y nos echaron agua y nos quisieron quitar nuestra identidad [...] por eso nos llamamos *jaspuypaim* entre nosotros, porque nunca nos echaron agua para quitarnos nuestra identidad, nuestra esencia o no sé que querían quitarnos pero no pudieron [...] por eso de ahí es que somos *jaspu* *paim* y no nomás nosotros, le decimos *jaspuypaim* a todos los indios, indígenas, nativos como tú quieras llamarles [...] todos ellos somos *jaspu* *paim* para nosotros, así me enseñaron (Esperanza Castro, entrevista julio 2018).

Sobre ésta auto denominación colectiva Martha, de otra generación y linaje que Esperanza, menciona:

Yo me acuerdo muy poco pero si oía yo a mi abuelo [...] mis tías también oí que decían eso de los no bautizados y de hecho yo a mis hijos ni los he bautizado, esos sí son *jaspuypaim*, a ninguno, mi hija ya va a cumplir casi 18 años y pues no [...] yo creo en Dios, creo en la Virgen, en lo que me han inculcado pero no me rijo por ninguna religión, no me gusta eso, son tantas cosas que te dicen (Entrevista mayo 2021).

Como identidad panétnica¹⁰⁷ estos grupos también suelen usar el término de pueblos nativos para marcar sus límites con aquellos/as indígenas que no son originarios de Baja California pero que desde hace varios años migraron del centro y sur de México a la península y se establecieron en ella, a quienes identifican como “asentados” o “residentes”. Estos límites que marcan con los pueblos triquis, mixtecos, purépechas, nahuas, entre otros pueblos originarios con quienes cohabitan y quienes, demográficamente, son muchos más

¹⁰⁷ Everardo Garduño (2011) habla de una identidad panétnica entre los pueblos yumanos debido a diversos factores como su baja demografía, los vínculos matrimoniales entre ellos y algunas prácticas culturales en común lo cual les llevó, al verse en un momento de desplazamiento cultural fuerte, a reforzar su identidad y asumirse como parte de un complejo cultural más amplio.

que los yumanos, es algo que constantemente resaltan, sobre todo en reuniones o eventos institucionales en los que se les convoca a participar en conjunto. Además de subrayar el origen, se diferencian con base en ciertas prácticas culturales así como por sus formas de organización. Según sus percepciones, los pueblos “asentados” son colectivos, comunitarios y organizados mientras que los pueblos nativos o *jaspuypaim* se organizan por linajes, de una forma más familiar y no suelen organizarse para exigir que se atiendan sus necesidades y peticiones:

Nosotros no somos iguales a los [indígenas] del centro porque allá son más unidos y acá cada familia, pos ve por sí misma ¿cómo te diré? acá cada familia es como un clan, por eso no nos entendemos a veces con ellos cuando nos sientan a trabajar juntos [con mujeres indígenas del centro del país y de otros clanes yumanos] como a las mujeres que somos artesanas. Con los de la CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) tenemos bronca porque no les exigimos como se debe, por ejemplo, ellos [los indígenas del sur] han llegado a cerrar las instalaciones [de la CDI] hasta que les solucionan sus demandas, se organizan, pero nosotros [los Pa ipai] nos somos así, vamos cada quién por nuestra cuenta y si no nos dan [ayuda o apoyo], pos namás nos paramos y nos vamos (Juana Reza citada en Buenrostro, 2018, p. 96).

Además de estas relaciones inter étnicas, desde las última tres décadas las y los pa ipai han retomado los encuentros e intercambios culturales con sus parientes de Arizona. El lazo que han retomado con sus parientes “del otro lado”, particularmente con los/as huavasupai, el apoyo económico que de repente reciben de algunas reservaciones indígenas así como su asistencia a los *pow wow*, que son los encuentros que se realizan entre los pueblos nativos del sur de Estados Unidos, han reforzado estos vínculos entre los pueblos *pai*:

Micke Wilken trabajó con varias gentes y empezó a sacar sus pasaportes, su visa y empezó a llevar pal otro lado, allá conocieron a la gente de allá y luego platicaba que había gente que los hermanos yavapai, javasupai todos ellos [...] se hicieron viejos algunos como mucha gente [...] pues ya entonces llevaban sus cositas a vender allá al otro lado con ellos y cambiaban a lo mejor por algo también comida, ropa que sabe uno porque nosotros teníamos mucha necesidad acá (Adelaida Albañez, entrevista marzo 2020).

A partir de estas relaciones, considero que el uso de la categoría *nativos* para nombrarse y diferenciarse que utilizan las/os pa ipai y, en general, los pueblos yumanos, podría tener su origen en la auto denominación de sus parientes de California y Arizona como *native* o *native american*. Los vínculos con estos pueblos ha influido en la reivindicación tanto de nuevas como antiguas generaciones en torno a algunas prácticas culturales como el *kuri kuri*, lo cual se expresa en el Ñap Ojap, un encuentro de reciente creación en el que las y los nativos se reúnen para convivir y cantar en diferentes comunidades, organizado por Adán Arenivar, pa ipai de Jamau, y Gilberto González, joven kumiay de La Huerta, así como en el orgullo que algunas mujeres tienen por ser de este pueblo originario:

Desde que estaba en el vientre de mi madre ya venía con raíces pa ipai y pues cómo no sentirme orgullosa si es algo que me inculcaron desde niña que mi abuelo se sentía muy orgulloso, él decía que él se sentía muy orgulloso de ser pa ipai, y pues desde ahí cómo no sentirme orgullosa si ese orgullo me lo transmitió mi abuelo [...] lo que más me gusta de mi cultura que somos una familia muy unida y pues ahora con lo de este proyecto que hicieron mi papá, Gilberto de lo del Ñap Ojap eso también está muy interesante porque gracias a ese evento se han unido muchos más jóvenes y ha ido incrementando más el interés hacia la cultura (Mariana Arenivar, entrevista junio 2021).

Empero, si bien las fronteras étnicas de la identidad de las mujeres de este pueblo se configuran dentro de las relaciones con otros pueblos, también se delimitan en su intercambio con la sociedad hegemónica mestiza. En este sentido, además de los pueblos indígenas “residentes”, “los blancos” o “mexicanos” son un grupo social con el que establecen y definen ciertas diferencias. Una de las características que consideran que les contrasta de las personas mestizas es la manera en la que viven, el valor que le dan a las cosas materiales y al trabajo, según lo expresa Delfina Albañez:

Nuestra forma de vivir es diferente, nosotros no nos vamos a matar trabajando porque ¿para qué? no tiene sentido [...] vivir con lo necesario y estar a gusto con lo que tienes pues ¿pa qué le buscas más? de todos modos cuando uno se muere pues nada se lleva, todo se queda aquí [...] A veces platicando a mi marido le digo ¿por qué los indígenas somos así? vas con los mexicanos y trabajan, se matan trabajando toda la semana en una fábrica, no ganan bien pero no sé cómo le hacen y a vuelta de año ya tienen su casa diferente o ya compraron muebles y nosotros los indígenas

a veces ganamos bien, cuando él trabaja en la palmilla lo que ganan en una oficina nosotros lo ganamos en un día. Por ejemplo, cortas una tonelada de palmilla y sacas los tres mil pesos y esos tres mil pesos no los ganas en una fábrica en una semana tienes que trabajar quince días, a veces que te cortas dos toneladas pues ya son seis mil pesos, hay veces que la gente junta y junta y se lleva hasta veinte mil pesos, la gente que es bien trabajadora o que se van dos y levantan varias toneladas de palmilla y nos va bien, en los piñones los kilos de piñón los vendemos en quinientos pesos, juntas y juntas y pues es una feria que ahí uno va agarrando y que otra gente se mata trabajando (Entrevista mayo 2021).

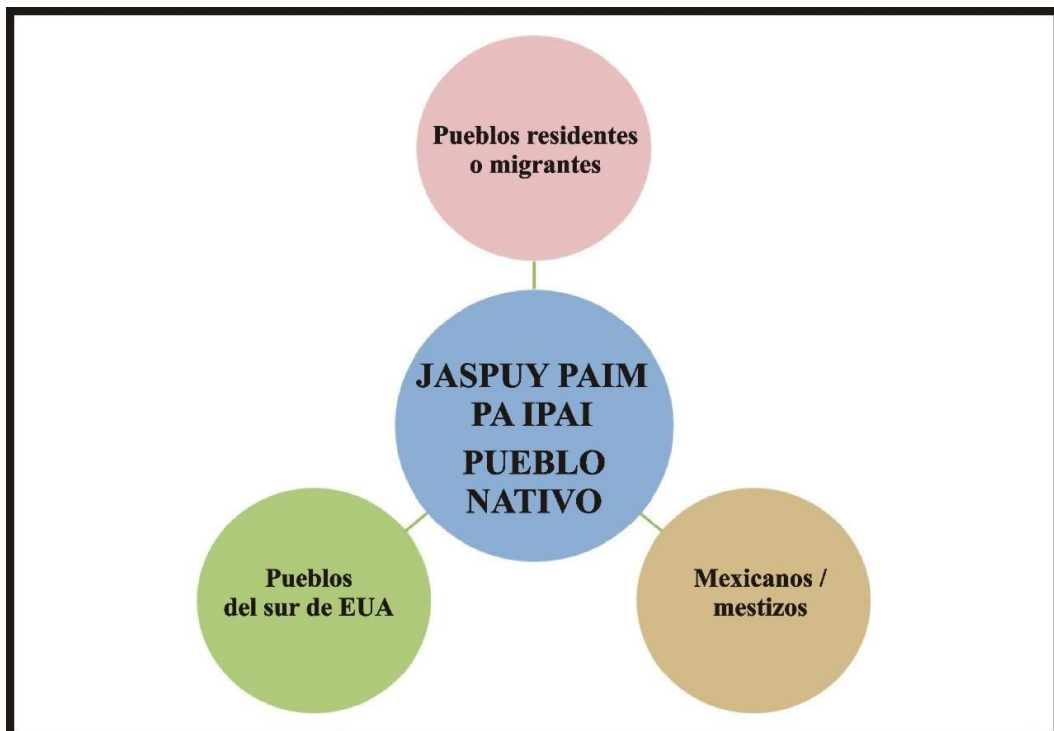
Otra diferencia que observan entre “la gente blanca” y la pa ipai es la manera en la que se expresan las emociones y el cariño así como la forma que tienen de enseñar y de aprender, además de su carácter libre y alegre. Sobre esta cuestión, ella misma reflexiona:

Como dice Gloria: “los mexicanos dicen: enséñale a tus hijos y diles cómo pero no –dice- uno no necesita enseñarlos, ellos están viendo todo lo que tú haces, no necesito decirle mira haz esto, haz el otro porque yo soy artesana y mis hijos viéndome yo nunca les dije ahora ellos hacen hasta cosas muy bonitas como las hago yo y yo no tuve que decirles”. Y yo digo si cierto porque a mí, mi amá, mi apá, mi abuelo pues, nunca me dijeron haz esto haz el otro si no que yo los miraba a ellos todo lo que hacían y ahora ya de grande lo hago [...] ahora me pongo a pensar ellos me enseñaron nunca me dijeron [...] Eso es lo que me gusta de los pa ipai que nosotros no hacemos las cosas pa que nos miren, nosotros hacemos las cosas porque nos nace no porque nos digan, porque sales con un mexicano y ¿ustedes no tienen rituales? ¿ustedes no hacen esto, ustedes no tienen que su creencia? y que no se qué. Yo no soy un payaso para estar haciendo un ritual pa que tú me mires, no, yo lo voy a hacer en mi casa, o yo lo voy a hacer cuando yo quiera, cuando yo sienta hacerlo en mi soledad o en un lugar que yo quiera me nace y yo lo hago pero no para que me miren. Entonces eso es lo que a mí me gusta, la libertad de mi pueblo, de la gente, de que si te quieres reír a carcajadas te ríes, si quieres hacer algo lo haces y nadie te va a estar juzgando, eso me gusta de mi pueblo (Delfina Albañez, entrevista mayo 2021).

En algunos casos, esos otros “blancos” que les piden rituales son agentes del gobierno quienes “les solicitan a los Pa ipai una serie de lineamientos y requisitos, que como señala Navarro (2012), buscan dar legitimidad ante los tomadores de decisiones” (Buenrostro, 2018, p. 119) y hacia quienes se puede sentir cierto enojo que, quizá, tenga que ver con la marginación que vivieron tantos años en cuanto a políticas públicas y atención de

instituciones gubernamentales, además de que opinan que generalmente han hecho más por los pueblos residentes que por los nativos. Al respecto, Esperanza Castro menciona:

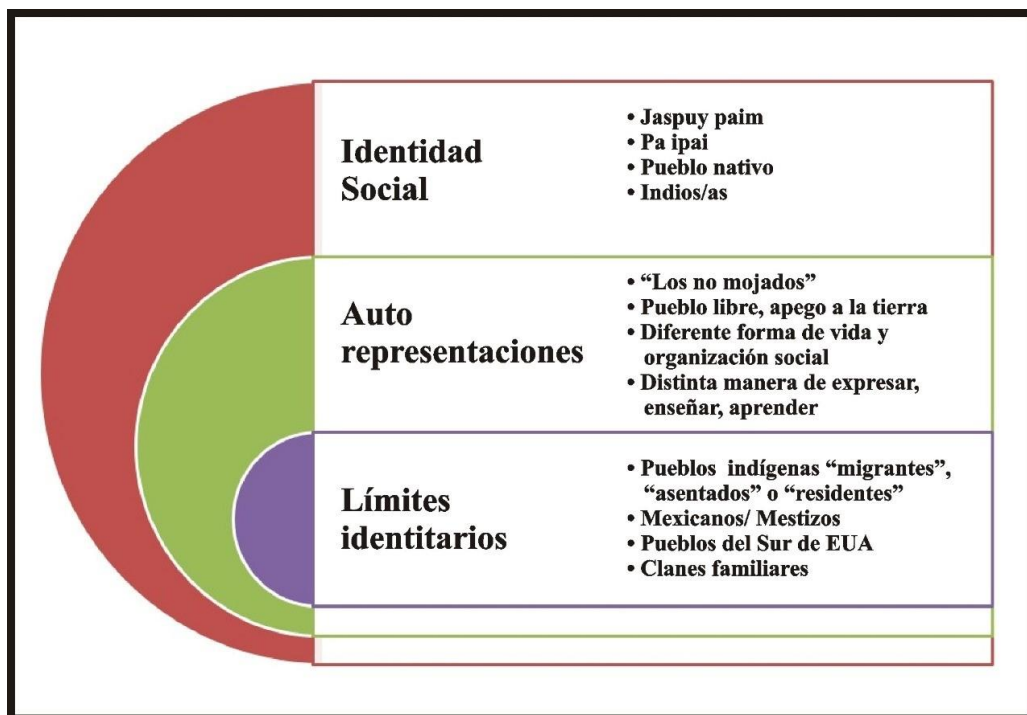
Al mexicano nunca le hemos importado aunque seamos de su país por eso es que nosotros les decimos mexicanos y que nosotros somos indios, si has escuchado en Catarina que dice es un pinche mexicano o coyote pues porque los *ksar* son los coyotes [...] no nos conocen el gobierno, la gente nos desconoce [...] Muchos nos hacen preguntas [...] cuando les hablo de cosas que yo aprendí de chica, como crecí dicen ¿y donde están? piensan que van a ir y van a encontrar unos vaqueros con flechas agarrándose a balazos, lo que vieron en televisión o tal vez pueden ver gente vestidos de tigre o sea no saben, piensan que aquí hay osos, o sea que nos tienen como los aztecas no saben quiénes somos aquí en el estado, piensan que todavía usamos taparrabos, muchas plumas (Entrevista julio 2019).



Esquema 6. Relaciones interétnicas
(Elaboración propia)

En medio de estas relaciones e interacciones las pa ipai construyen su identidad social como colectividad, es decir, se asumen y se saben parte de un pueblo originario, ya sea como *jaspuypaim*, *pa ipai* o pueblo nativo. Sin embargo, también suelen referirse a sí mismas y a personas de los pueblos yumanos como “indios”. Por lo tanto, es común

escuchar que nombren como “los indios/as” a sus parientes o a otros pueblos nativos bajacalifornianos y, también, cuando se refieren a sus ancestros/as: “cuentan que los indios...”. De igual manera suelen relacionar ciertas cualidades o actitudes con el ser “indio/a” como la seriedad y el no saludar cuando llega alguien desconocido o el esconderse de las personas que vienen de fuera. En este sentido, cuando alguien es serio, no saluda y no convive mucho se suele decir que “parece india/o” o que “ese sí es bien indio/a”¹⁰⁸. Este “carácter indio” es también una característica que les hace diferenciarse de otros pueblos indígenas, quienes consideran que sí alzan la voz y pelean por lo que quieren mientras que ellos/as suelen quedarse en silencio cuando hay cuestiones o situaciones con las que no están de acuerdo. No obstante, y si bien es cierto que este término conlleva una connotación generalmente negativa en nuestro país dado que tiene su origen en una categoría colonial (Bonfil, 1972), lo han revalorado y reelaborado para identificarse y delimitar sus fronteras con otros grupos sociales y, en el caso de las mujeres, con mujeres de otros pueblos y culturas.



Esquema 7. Identidad colectiva pa ipai (Elaboración propia)

¹⁰⁸ Registro en diario de campo.

4.2.- Ser “india”: auto representaciones y tensiones

Además de sus propias representaciones colectivas, en medio de los límites identitarios que establecen con otros pueblos originarios las mujeres pa ipai también han construido una auto representación de sí mismas, según su pertenencia étnica a una cultura particular, por lo que en este apartado me interesa indagar cómo se definen las mujeres pa ipai, de qué manera se diferencian de mujeres de otros pueblos indígenas y de la sociedad en general así como reconocer las tensiones que viven o han vivido por ser mujeres indígenas. Retomando sus valoraciones, para Juana Inés las mujeres pa ipai son diversas, por lo que no se podría hablar de una sola forma de ser aunque resalta su fortaleza e independencia y la importancia de su papel en la sociedad, particularmente en la permanencia de su cultura o su esencia, como ella la llama:

Lo bonito de las mujeres pa ipai [es] que somos diversas como si fuéramos muchas flores de colores a la vez, pero lo que nos nutre o lo que nutre esas flores es la fortaleza, es la fortaleza de ser independientes, de ser muy arrojadas, muy echadas para adelante de no quedarte en un solo lugar. Yo estoy enamorada de la raíz mía [...] son mujeres valientes, mujeres guerreras, mujeres fuertes, mujeres indispensables en la vida o sea que son la parte más importante de la sociedad pa ipai porque ellas llevan, como quien dice, son un apoyo grande para que sigamos siendo quienes somos, que no se pierda nuestra esencia (Entrevista julio 2018).

Una palabra que suelen utilizar para referirse a las mujeres de sus linajes es el de guerreras. Según Mariana Arenivar, esta es una característica que las identifica pues además de sacar adelante a sus familias las mujeres pa ipai son las encargadas de enseñar a las y los niños su cultura, las guardianas de los saberes, aunque esta cualidad también es compartida por las mujeres de otros pueblos nativos; siguiendo su percepción:

Son unas guerreras porque sin ellas yo creo que las generaciones no seguirían, por todo lo que inculcan desde que son niños los chiquitos, yo veo que las mujeres pa ipa son unas guerreras bueno también como son las kumiay, las cucapa, las cochimí (Entrevista junio 2021).

Para doña Gloria Regino, algo que caracteriza a las mujeres pa ipai es su saber artesanal el cual, a su vez, la diferencia de otras mujeres, particularmente de las de otros pueblos del sur: “No hay ninguna como nosotras, muy trabajadoras, la artesanía que hacemos a mano [...] las de por allá unas a lo mejor lo sacan a mano porque unas me he dado cuenta que lo hacen a máquina y nosotros a pura mano”. Además de ser libres, alegres y de carácter fuerte, para Delfina la lealtad es una característica que las define, a diferencia, por ejemplo, de las mujeres “mexicanas”:

La mujer pa ipai es muy alegre, somos muy alegres, lo que me gusta de ellas es que siempre se están riendo, hasta de ellas mismas se ríen de sus berradas, tienen buena cura. La mujer pa ipai es muy fuerte, tiene un carácter muy fuerte y como decimos al principio nos vale lo que digan de nosotros, somos libres, somos muy enraizadas de que cuando nos quedamos en un lugar o con una persona ahí te quedas, donde te quedas a gusto ahí estas [...] yo le digo mucho a mis sobrinos cástate con una india, cástate con una mujer indígena porque una mujer indígena te va a seguir en las buenas y en las malas y en todo lo que tú hagas, siempre y cuando la trates bien, también les digo [...] Si yo me caso con un mexicano lo hago a mi idea pero si se casa un indio, un pa ipai con una mexicana las mexicanas son mas cabronas y el indio es como muy noble y siempre les hacen mucho daño. Yo le digo a mis sobrinos cástate con una indígena pa ipai, kumiay, kiliwa pero yo sé que ellas te van a seguir hasta los últimos porque una mexicana siempre les hace daño, es lo que yo he visto y pues las mujeres pa ipai somos así, muy fuertes, muy sincerotas y muy alegres, amamos nuestra tierra, estamos enraizadas en nuestra tierra, en nuestras cosas, la mayoría (Entrevista mayo 2021).

Me parece importante resaltar que dentro de los límites que establecen en la construcción de su identidad étnica marcan una diferenciación entre ser india e indígena, aunque es cierto que existe una identificación con ambas categorías y las suelen usar indistintamente. En la opinión de Esperanza Castro:

Nacimos indios, así vamos a ser toda la vida aunque ahorita entró en controversia el nombre indio, dicen que se equivocaron y nos pusieron indios. Eso no me interesa, yo desde chica me han dicho india y prefiero que me digan india que me digan indígena (Entrevista julio 2019).

De este modo, y a pesar de que esta clasificación deviene de una exo identidad, la han reinterpretado para autodenominarse e identificarse, como puede observarse también en la manera en que nombran a los equipos de beisbol de la comunidad de Santa Catarina:

Así se llama el equipo de aquí de la comunidad, equipo Indio, los Indios junior y los Indios grandes, no nos sentimos así mal y si he visto que en el sur es como un desprecio y a nosotros se nos resbala pero si me dicen india pues no me importa, de todos modos soy pa ipai [...] Como que nos acostumbramos, nos dicen los indios, los indios pero nosotros somos pa ipai, yo soy pa ipai, ella es pa ipai no es india pero como la gente de afuera decía: “ay, los indios y las indias” pues nosotros nos sentimos orgullosos porque sí somos de otra raza, sí tenemos otras costumbres, otra lengua, otro todo pero se oye mejor indio que indígena porque indigente no manches, los pueblos indígenas, los pueblos indigentes [...] yo siempre me pongo rebelde en ese sentido de que por ser indígena eres como retraído, como tonto, como que no sabes muchas cosas y ellos no saben toda la sabiduría que tenemos nosotros como indígenas, estamos más apegados a la naturaleza, sentimos lo que va a pasar, tenemos como el sexto sentido, se puede decir, al cien ya sabemos que si algo se mueve esto va a pasar que si el día está así va a llover, cosas que los sabiondos pues no saben nomás porque lo leen en libros o porque lo ven en internet o porque escuchan pero todo lo que nosotros sabemos ellos no lo saben (Delfina Albañez, entrevista mayo 2021).

No obstante, sobre todo para algunas jóvenes este término suele sentirse o vivirse como despectivo. Siguiendo a Tatiana, quien es hija de un hombre mexicano y una mujer hija de una pa ipai y un mexicano, y debido a estas mezclas: “no [me siento] así originalmente al 100%, me siento descendencia también porque en realidad no soy hija de una mujer 100 % pa ipai ni de un hombre 100% pa ipai, de hecho, también tengo mis raíces de otros lados pero me siento más del lado pa ipai”, el término indio/a es ofensivo y prefiere denominarse indígena pero, ante todo, nativa:

Pues es que a mí me gusta más como indígena porque en realidad las indias son de la India, los indios e indias son de la India y pues nosotros somos nativos, mujeres nativas o mujeres indígenas porque sí somos indígenas [...] aparte siento que es una palabra como algo fuerte, como algo ofensiva porque muchas personas lo usan para ofender como de que “ay, india” o “india pata rajada” por ejemplo entonces casi no me gusta

esa palabra me gusta más como mujer nativa de Baja California o mujer pa ipai también (Entrevista marzo 2020).

En este sentido, y aunque a Mariana no le causa problema ser llamada india, pues considera que viene de una confusión nominal, se auto identifica más que con este término o como indígena, como nativa:

No me causa conflicto porque no es nada malo la gente que se cree superior a uno lo toma como ofensa pero uno no lo toma como ofensa [...] indio es una palabra que proviene de la India y decir eso es que es una persona nativa de la India ¿no? pero pues ahorita como ya estamos en otros tiempos digo pues es igual decir nativo o indio ya es un término que se utiliza más o como dicen indígena [...] a mí me suena más el ser nativa porque me voy más bien por ese lado que es un término de la India, que es para referirse a una mujer de India (Entrevista junio 2021).

Ante la diferencia de percepciones al respecto entre mujeres de distintas edades me parece importante traer a colación una charla que tuve en una ocasión con Dulce y Adelaida Albañez, cuando en redes sociales se hizo viral un video en el que un actor llamaba “pinche india” a Yalitzza Aparicio. Ambas se asombraron del enojo que causó a la gente la forma en que esta persona se refirió a la actriz oaxaqueña, es decir, que les haya molestado que le haya dicho “india” pues concordaron en que para ellas es un orgullo serlo y denominarse como tal pues en su pueblo este término no es considerado ofensivo. Sin embargo, habría que resaltar que cuando algunas mujeres pa ipai se refieren a los pueblos del centro y sur del país suelen referirse a ellos como “inditos/as” u “oaxaquitas”¹⁰⁹ y perciben a las mujeres de estas culturas como sumisas, una característica que consideran que las diferencia de ellas:

[...] no somos como en otras partes que se sabe que las mujeres son medio sumisas y así o también se sabe conforme a veces miras tú en la tele hacen como semejanzas a lo que pasa y tú vas a ese lugar o conoces a personas de ciertos lugares y te platican o cosas de ese tipo o con sólo ver a la persona tú sabes si es sumisa o no, con sólo platicar con ella tantito o ver cualquier cosa (Tatiana Lizaola, entrevista marzo 2020).

¹⁰⁹ Registro en diario de campo.

De este modo, considero que establecen una diferenciación entre ser “india” e “indígena” con base en ciertos estereotipos que tienen sobre los pueblos originarios del centro y sur del país, como la fisonomía o la sumisión de las mujeres pero, también, debido a sus vínculos culturales y parentales con los pueblos del sur de California quienes además de *natives* suelen autodenominarse como *indians* y, por lo menos mediáticamente, se ha exaltado un carácter “guerrero” de estos grupos por lo que ser “indias” les brinda un halo de fuerza relacionado a las características que asocian a sus parientes de Estados Unidos. Es, pues, una forma distinta de valorar, asumir y vivir esta categoría colonial (Bonfil, 1972).

Sin embargo, a pesar de su valoración positiva como “indias”, la mayoría de mujeres de este estudio concuerdan en que vivieron discriminación por su pertenencia étnica sobre todo cuando salieron de sus comunidades ya sea para trabajar o estudiar y dentro de la familia del marido, en el caso de haberse casado con un mexicano. Hay quienes recuerdan que sus propios abuelos, abuelas o tíos/as de su familia mestiza se referían e incluso siguen utilizando esta categoría para referirse a ellas con fines despectivos: “por la familia de mi papá las indionas nos dicen, las indias, pero me vale yo sé que de aquí soy, jodidos ellos que no saben ni de donde, ni pa’ donde” (Mujer pa ipai, comunicación personal, mayo 2021). Sobre esta cuestión, Martha comparte su experiencia:

Todo el tiempo a uno lo discriminan porque es indio que porque esto, indias piojosas, indias que pa’ quí, que pa’ cá siempre nos han dicho pero también así les ha ido a los canijos que me han dicho, de la patada, porque de perdida yo sé de donde soy y ellos no saben ni de dónde vienen, llegaron con una mano enfrente y otra atrás, siempre les he dicho yo y me he peleado por lo mismo porque son gente ignorante que no, a veces no vale ni la pena decirles pero te sacan el coraje [...] si pues porque la verdad que es triste que sean así porque a veces son mas indígenas ellas que ni uno y se la dan de muy señoras divas pero pues no, a veces también me rio y ya ni digo nada, digo ay, que me digan india , que me digan lo que me digan total, sí lo soy, pero no por eso me voy a, no es nada malo, pues, es que así nos han dicho siempre: las indias, que las indias, pues seremos indias (Entrevista mayo 2021).

Juana Inés, desde su propia experiencia de vida, señala:

Hay gente que sí te desprecia en el sentido de que dicen “ay, que indios” y no sé qué, no tienen idea de que somos y tú sabes que cuando tú encuentras algo raro en tu camino, si no es que te da miedo, te da curiosidad. Entonces de eso se trata la vida de un indígena: o les da miedo o les da curiosidad, pero sí me topado con gente que les da miedo y demuestran su miedo discriminando, más bien es miedo de no conocerte, de que eres un ser humano también que estás criado de forma diferente, de que no vas a ser igual que él, pero eres ser humano, a final de cuentas eres ser humano y tan solo con el hecho de ser humano debes de ser respetado. Pero a veces no sucede así en la mayoría de los casos, pero mis amigas, mis amistades, bien orgullosas (Entrevista, julio 2018).

A pesar de ello, es interesante cómo han enfrentado la discriminación. Y es que las mujeres suelen defenderse cuando alguien busca hacerlas menos por su pertenencia cultural, como da cuenta el testimonio de María Elena:

Yo soy yo y siempre voy a ser yo sea lo que sea, india o gringa o lo que sea [...] la mamá de él [una de sus ex parejas] tenía una tía que pa todo “uy pareces indio, uy que los indios” hasta que un día yo la agarré y le dije que si qué traía, que si por qué o qué decía eso, “¿o acaso los conoces como para estar diciendo que los indios? porque yo soy india y yo no hago lo que ellos hacen pa que digas ay los indios, fíjate, yo soy india y yo no hago lo que tú dices que hacen” no pues que “discúlpeme”, “no, ¿sabes qué? tú y yo no vamos a estar de acuerdo en nada mejor como si no te hubiera conocido, ni tú a mí ni yo a ti, así de fácil porque al ratito hasta de bronca vamos a salir por eso y no tiene caso ¿para qué? de todas maneras si me pegas o te pego nunca voy a dejar de ser lo que soy ni tú tampoco, así eres y así vas a ser siempre pero deberías de medir tus palabras porque no todos nos dejamos”. Y su hermana todo lo contrario, nombre la hermana cómo se rio de ella, “ándale, hasta que se te apareció Juan Diego sin calzones”, le dijo, a ella le dio mucha pena (Entrevista, mayo 2021).

Considero que una cuestión importante que las lleva a actuar/reaccionar cómo lo hacen cuando alguien busca discriminarlas es el orgullo que sus familiares les han inculcado por su cultura, su historia y su origen, algo que se encuentra muy presente tanto en las mujeres como en los hombres pa ipai. O por lo menos así lo expresa la joven Mariana:

Desde que iba en la primaria si me han dicho de cosas pero yo nunca me he sentido mal porque pues nadie es más que nadie pues y yo me siento orgullosa de lo que soy porque eso me inculcaron, a mí siempre me enseñaron a sentirme orgullosa de lo que soy, no tengo porque sentirme mal y luego como dijo mi abuelo todos somos indígenas porque desde que empezó eso de los españoles ahorita ya no se sabe, todos somos indígenas, todos descendemos de una descendencia [sic] indígena, ya sea mexicana o no sea mexicana [...] y ahora de grande también no tiene ni mucho que por Facebook también me discriminaron unos conocidos pero lo que más me llamó la atención que ni siquiera fueron ellos, lo hicieron desde un Face falso y yo así: me conocen díganmelo en mi cara [...] cuando estás chiquito es mas así pero ahorita ya lo tomo a la ligera (Entrevista junio 2021).

No obstante, me parece relevante compartir cómo al sentirse discriminadas algunas reactualizan sus fronteras identitarias con los pueblos del centro y sur de México y los toman como referente para, a su vez, defenderse discriminando:

Si me han querido discriminar pero yo si les doy en la torre porque digo ¿me quieres discriminar, una persona que está peor que yo? o sea ¿no te has visto en un espejo? yo si les digo, tu cara de tolteca y así pero sí hay mucha gente que discrimina, que dice “ay, los indios” y vive de nosotros, que son indios del sur, de Guanajuato, de no sé dónde y vienen y ya porque está aquí en la frontera ya se cree americano yo siempre les bajo los humos ¿tú que me vas a decir? Yo siempre he estado muy segura de quien soy, de quienes somos pues y eso gracias a lo que me inculcaron de niña a sentirme orgullosa de mis raíces, de quienes somos, de todo lo que encierra el ser pa ipai (Mujer pa ipai, entrevista mayo 2021).

A pesar de la discriminación, el orgullo por ser pa ipai se encuentra latente en la construcción de la identidad de las mujeres y si bien es cierto que una parte importante de las nuevas generaciones suelen ser descendientes de matrimonios entre pa ipais y mexicanos/as, las mujeres se han apropiado de su ascendencia étnica a partir del vínculo que les une a su linaje indígena, aunque no hayan nacido o crecido en el territorio de su pueblo. Si bien en la década de los sesenta y setenta los saberes y prácticas se transmitían de forma patrilineal, a partir de la década de los ochenta comenzaron a transmitirse de manera matrilineal (Domínguez, 2019) debido a la aceleración de la migración masculina, por lo que el vínculo con el linaje materno se ha vuelto más estrecho (Garduño, 2005),

aunque esta situación también tiene que ver, en varios casos con el abandono del padre. En la actualidad, se podría decir que las mujeres construyen su identidad dentro de “una matrifocalidad improvisada, en muchos casos resultado de un patrón patrilocal fallido” (Jiménez, 2016, p. 106) debido tanto a la migración masculina como a los cambios en las relaciones de género, pues a pesar de ser parte de una sociedad patrilineal y patrilocal, la identificación étnica se sustenta cada vez más en el vínculo materno.

En este sentido, y dado que además del género, la clase y la pertenencia étnica, entre otros elementos de clasificación y posición social, la edad es también una dimensión de análisis relevante en la construcción de la identidad de las mujeres, considero importante acercarnos a algunos acontecimientos que ayudan a construir la identidad de las jóvenes pa ipai, particularmente la celebración de los XV años y el concurso Señorita Nativa, eventos que si bien son de más o menos reciente creación, han permeado en esta cultura ayudando a fortalecer la identidad de estas jóvenes como parte de un pueblo originario.

4.3.- Las jóvenes y la construcción de su identidad: la celebración de los XV años

Si bien tiene un origen externo, la celebración de los XV años ha sido re apropiada por distintas culturas indígenas y, en este sentido, el pueblo pa ipai no ha sido la excepción. Dentro de este pueblo, esta práctica comenzó a llevarse a cabo en realidad hace poco tiempo pues las abuelas o bisabuelas no solían tener este tipo de fiestas, aunque sí platican de un tipo de ritual con el que eran bienvenidas a su etapa de mujer, en el que bebían un té que era ofrecido por las mujeres de su familia, mismo que han incorporado a la celebración actual de los XV años. La realización de este evento que ahora se considera trascendental para las jovencitas “implica una compleja red de apoyos familiares” que, a su vez, “activa los lazos de parentesco y las redes de reciprocidad” (Domínguez, 2019, p. 207). Estas fiestas se realizan con base en el madrinazgo y compadrazgo, tanto de personas de la comunidad como de algunos “mexicanos” con quienes mantienen una amistad y suelen llevarse a cabo en los patios de los terrenos de la casa de la festejada, para lo cual construyen una ramada, pues ésta es parte importante de sus celebraciones y reuniones desde tiempos ancestrales.

Allí adornan las sillas y mesas con manteles de colores que hacen alusión al vestido de la quinceañera y con centros de mesa que, en ocasiones, son artesanías que las mujeres suelen hacer como ollas de barro y/o canastas de pino y palma. Durante este evento se llevan a cabo tres momentos importantes: por una parte la ceremonia religiosa, en caso de que la festejada lo desee (aunque también hay quienes deciden no tenerla), la ceremonia indígena¹¹⁰, como la nombran, y, finalmente, la fiesta y el baile norteño. En el primer momento la festejada suele portar el clásico vestido de quinceañera del color de su gusto y, generalmente, con elementos de la cultura indígena como plumas o atrapa sueños pero también de la vaquera, como herraduras y espuelas. Con él suele pasar la misa y el trayecto de la iglesia hacia el lugar de la fiesta, en donde se da de comer a los y las invitadas.



Paulina González Reza en sus XV años
Foto: Samuel Caplan (2019)

¹¹⁰ Aunque no en todas las fiestas de XV años se lleva a cabo, esta ceremonia se ha comenzado a retomar por algunas familias. Los apuntes etnográficos que aquí se comparten fueron vivenciados en los XV años de Paulina y Tatiana, jóvenes del clan *kwar*.

Después de que se sirve el banquete (la birria es uno de los alimentos preferidos) se lleva a cabo la ceremonia indígena. Las mujeres y algunos hombres se ponen lo que consideran su vestido tradicional y se congregan en un punto de la ramada para llevar a cabo el ritual de paso hacia la pubertad, o el paso de niña a mujer, como lo denominan, en el que colocan ciertos elementos como imágenes de indios del sur de Estados Unidos, flechas, canastas y ollas de barro. En una de ellas se sirve un té que las mujeres mayores de la familia preparan para la quinceañera con algunas hierbas que colectan en el monte y después de decir algunas palabras en pa ipai a la festejada le brindan, en una ollita de barro, un poco de té para que beba. Con ello le externan sus deseos en esta nueva etapa e invitan a las mujeres de su linaje a hacerlo, por lo que tanto su madre, sus tías y sus hermanas, también son convidadas a beber del té en ollitas de barro.



Tatiana Lizaola tomando el té durante la ceremonia indígena en sus XV años
Foto: Martín Domínguez (2019)

Después de beber el té, la quinceañera entrega su última muñeca a su hermana más pequeña y entre emociones y palabras, las mujeres sellan el rito con un abrazo y prenden un mazo de salvia. Con este olor, los/as cantantes saben que el *kuri kuri* puede comenzar; los cantos y las danzas duran de una a tres horas, dependiendo del ánimo de cantores y danzantes y al término de éste, la música norteña da paso al baile en general, ya que en la ceremonia

indígena sólo participan las nativas. Dentro de esta ceremonia otro momento que simboliza el paso de niña a mujer se expresa en el cambio de zapatilla que, en este caso, se cambia por unas botas vaqueras, muy populares entre las jóvenes. El gusto por lo vaquero es muy común en las y los pa ipai y es, precisamente, este tipo de ropa la que usan para la segunda parte de la fiesta. Con botas, pantalón de mezclilla y una playera con la imagen de la festejada, la cual mandan a hacer como recuerdo, ella y sus familiares se preparan para bailar sus mejores pasos de calabaceado con la música del conjunto norteño que contratan durante varias horas, por lo que el baile suele extenderse hasta la madrugada.

De este modo, entre *kuri kuri* y elementos vaquero-norteños se da la bienvenida a la etapa adulta a las adolescentes pa ipai. Como bien indica Martín Domínguez (2019), la celebración de los quince años es un elemento relevante en la construcción de la identidad de las adolescentes pa ipai y, además de su cultura nativa, se encuentra íntimamente ligada a la cultura vaquera del norte. En este sentido, este rito condensa una combinación de ciertas prácticas indígenas y de otras propias de la cultura norteña, que configuran el paso de niñas pa ipai a mujeres indias-vaqueras (Domínguez, 2019).

4.3.1.- El concurso “Señorita Nativa”

Si bien las jóvenes construyen su identidad de género en medio de diversas influencias culturales, su vínculo con su identidad indígena se ha visto fortalecido a partir de ciertas actividades y eventos influenciados por sus parientes del sur de Estados Unidos. Como mencioné anteriormente, en los últimos años los pueblos nativos bajacalifornianos han retomado el contacto con los pueblos que viven particularmente en California y Arizona. Además de revitalizar su identidad y algunos cantos y formas de danzar, en este intercambio interétnico también se han apropiado de un evento de más o menos reciente creación denominado *Señorita Nativa*, el cual es dirigido particularmente a las jóvenes. Este concurso fue inspirado por los certámenes que se realizan en la nación kumeyaay, al sur de California, parientes de las/os kumiay, quienes año con año eligen a una joven para que sea la representante de su nación en diversos eventos y lugares bajo el título de *Miss Kumeyaay*.

La idea de este tipo de certamen en los pueblos nativos surgió de un par de hombres kumiay, organizadores del Festival Nativa, el cual reúne cada año a los cinco pueblos originarios de la península durante un par de días en la ciudad de Ensenada, generalmente en el cálido mes de agosto, para la comercialización de sus artesanías y para compartir sus culturas, con la finalidad de tener una representante de este evento. Aunque este festival tiene casi diecisiete años realizándose¹¹¹, el concurso *Señorita Nativa* se comenzó a llevar a cabo apenas en el 2018. No obstante han retomado el título de los certámenes de belleza occidentales, la idea de realizar este concurso no va en pos de exaltar la belleza física, sino el orgullo por su cultura e identidad indígena. En este sentido, la convocatoria se abre para jóvenes de entre 15 a 25 años de edad de todas las comunidades y pueblos nativos.

Los criterios para elegir a la *Señorita Nativa* van más allá del sentido estético y se enfocan en el conocimiento que las chicas tienen sobre su historia y su cultura, cómo expresan su identidad, el que hablen su lengua materna o estén en proceso de aprendizaje y que propongan algunas ideas para la revitalización cultural. Estos criterios, además del uso de la vestimenta tradicional y el dominio de voz en público, son evaluados por un comité el cual el primer año fue conformado por personas externas a las comunidades como antropólogos y lingüistas, aunque en el segundo año se acordó que se formara sólo por personas nativas conocedoras de sus culturas. Frente a este jurado, cada una de las participantes presenta sus propuestas y responde a las preguntas que le son hechas, sobre todo en español, aunque también pueden ser en lengua indígena; después de que el comité nombra a la ganadora ésta es coronada en el Festival Nativa, dentro de una ceremonia en la que mujeres mayores de las comunidades le expresan algunas palabras y la sahumán con salvia, aconsejándola para que sea una buena representante de los pueblos y las culturas yumanas.

¹¹¹ Este Festival era organizado por el equipo de la asociación civil, CUNA (Culturas Nativas) fundada por el antropólogo estadounidense Mike Wilken, quien creó esta asociación con el objetivo de apoyar y comercializar las artesanías de los pueblos nativos. Durante varios años estuvo presidida y administrada por personas de los pueblos yumanos pero hace poco más de dos años las oficinas de esa asociación cerraron sus puertas, terminando un ciclo de más de 20 años de trabajo para y desde los pueblos de Baja California.



Cartel Señorita Nativa 2019

Fuente: Facebook Instituto de Culturas Nativas

Si bien este concurso comenzó a realizarse hace tres años sólo se ha podido realizar dos veces y se ha coronado, también, sólo a dos jóvenes¹¹². La primera *Señorita Nativa* fue Mariana Arenivar, pa ipai de Jamau, y la segunda Alya Espinosa, del pueblo cucapá. Mariana narra de la siguiente manera su experiencia en este certamen:

La verdad cuando hicieron el certamen estaba un poco nerviosa porque yo no sé nada de la lengua, pero mi papá me hizo un texto chiquito y me dijo pues con eso tienes y dije ¿y si se me olvida? porque la verdad si estaba un poco difícil pero no se me olvidó, sí lo pude decir y estuvo muy padre la verdad [...] en esas fechas mi papá no estaba y me dijo “pero tú te lo aprendes, si no te lo vas a prender ni vayas naney” y yo “no, sí me lo voy a aprender” y ese día no llegaba y ya cuando llegó en la tarde le dije “no pues si gané” y ya mi papá también se emocionó mucho porque había ganado [...] yo me emocioné mucho porque fue como algo bonito [...] después me invitaron a varios eventos pues la participación ahí en Nativa, luego de ahí me invitaron a Rosarito que hubo un evento cultural allá como representante y el presidente de ahí de Rosarito ya me preguntó que si de las comunidades y todo eso, más bien participaba como representante y también el siguiente certamen de señorita Nativa yo les ayudé a organizar todo (Entrevista junio 2021).

¹¹² Debido a la pandemia del 2020 la convocatoria para este evento se canceló por lo que no se eligió a una nueva representante y Alya Espinoza continúa vigente como Señorita Nativa.



Mariana Arenivar, Señorita Nativa 2018

Foto: Gilberto González (2018)

Por su parte, Tatiana, quien participó hace dos años en el concurso sin ganar, considera que este tipo de actividades son importantes para que las jóvenes puedan difundir sus culturas:

Eso de Nativa empezó hace dos años y el primer año yo iba a ir pero al final no porque no estaba muy preparada en realidad fue como la última semana pues yo no me había dado cuenta hasta que una semana antes del mero día mi tía Fina me dijo y yo chequé todo y dije voy a entrar no importa pero al final me dio para abajo, dije no estoy en realidad preparada y dije para el otro año si Dios quiere pues sí, ya me voy a preparar más y esa vez me preparé muchísimo porque empecé como desde junio y todo me salió bien pero me falló la vestimenta [...] Creo que es importante que se haga, creo que viéndolo por el lado de que ah, la señorita Nativa pues tiene la atención de casi todos, es bonito llamar la atención y también por otro lado está muy padre porque a lo que yo he sabido que tienes que estar en todos los eventos por ejemplo en *Ña oja*, en las tardeadas que hacen en todas las comunidades cada cierto tiempo o las fiestas nativas de la misma comunidad, las de cada año, tienes que

estar yendo y es muy importante porque conoces más sobre las culturas de todos y la tuya sobre todo y representar tu cultura también es de que como que wow y además las mismas señoritas de la comunidad se pueden animar y todo eso y de hecho está muy bien porque puedes hacer presentaciones en tu lengua también y aprender más, se me hace como algo muy interactivo para aprender tu lengua y está muy interesante (Entrevista marzo 2020).

Tanto las relaciones interétnicas como este tipo de eventos han ayudado a fortalecer a las culturas yumanas y las identidades de las jóvenes pa ipai frente al espejo de sus congéneres en Estados Unidos, quienes las han influenciado también en cuanto a cierta forma de vestir y/o de usar algunos adornos corporales y estéticos, como plumas en el pelo o la banda y la corona que porta la *Señorita Nativa*. Asimismo, el encuentro con mujeres de estos pueblos y el vínculo que se ha creado entre algunas de ellas las ha animado a participar en manifestaciones como la *Women's March*, en enero del 2019 en la ciudad de San Diego, California, a donde acudieron jóvenes de los cuatro pueblos del norte de la península y se unieron al contingente de mujeres nativas, entre ellas Mariana Arenivar:

Nos invitaron a la marcha de la mujer en San Diego y nos tocó cantar, cantamos mi hermana Alondra, yo y la nieta de Norma Meza, Araceli [...] estuvo muy padre porque no nomás era la marcha de mujeres indígenas era hacia las mujeres y a nosotras siempre nos dieron nuestro lugar al mero enfrente porque la gente sabía que era parte de territorio kumiay donde estábamos y siempre nos dieron ese lugar de estar al mero enfrente en la marcha [...] estuvo muy interesante, solamente estaría padre aprender inglés porque la mayoría de muchachas de allá hablan inglés o hablan el idioma, de hecho también la que se acercó a nosotros fue Virginia, se nos acercó a saludarnos y la nietas de Norma ellas sí hablan el kumiay, ellas fueron las que nos estuvieron traduciendo lo que las señoras nos estaba diciendo, nos dijo que ella estaba muy contenta de compartir con nosotros y que qué bueno que habíamos venido a convivir [...] casi la mayoría hablaban de mujeres que eran nativas y que habían sido asesinadas en ciertas partes y sobre la discriminación hacia la mujer y estuvo muy interesante porque también conocimos habían ido también de otros, por ejemplo de *pow wow*, de los kumiay (Entrevista junio 2021).



Jóvenes pa ipai en la Women's March, San Diego, California
Foto: Gilberto González (2019)

Estos vínculos y experiencias han creado en algunas una conciencia acerca de los derechos de las mujeres y, en otras, una simpatía por el movimiento feminista lo cual expresan sobre todo en sus redes sociales en las que pude observar cómo este año algunas chicas que hasta hacía poco no resonaban con el feminismo comenzaron a compartir imágenes sobre el 8M y a enmarcar sus imágenes con fondos que se crearon respecto a esta conmemoración. Incluso, hay algunas que si bien no se asumen como abiertamente feministas sí mencionan estar a favor del movimiento, como comparte la misma Mariana:

Apoyo el movimiento y sí creo en otros términos como el aborto y eso. A veces me dicen ¿por qué estás a favor? pero es algo que pues si la persona quiere deshacerse del bebé, pues es su decisión, es su cuerpo [...] ya me regañaron por querer andar ahí, le digo es que yo no ando, apoyo el movimiento pues porque soy mujer y me molesta lo que pasa y ya me dijeron no tienes porque, porque tú eres pa ipai y las mujeres pa ipai no nos dejamos y le digo yo sé pero me duele porque son mujeres, me duele todo lo que pasa [...] así que apoyo el movimiento pero yo no me creo una mujer... sí, soy feminista pero no del todo [...] yo estoy a favor del derecho a decidir, si quieres ser mamá o no, mi hermana también defiende mucho esa parte y yo me pongo a pensar ay, no porque piensan de esa manera, estamos en pleno siglo XXI no se queden atrás es momento de que dejen a las mujeres ser lo que ellas son, dejarnos lo que ellas quieran

ser y no, mucha gente se aferra a que no, que una mujer siempre debe ser sumisa y no [...] Y más me voy por ese lado porque la carrera en la que estoy casi la mayoría apoya el movimiento de hecho la escuela UPN apoya mucho el movimiento, el año pasado se sumó a la marcha [...] Hay muchos que: “ay, no, no tiene nada que ver la educación” claro que sí tiene que ver la educación, si tú educas a tu hijo de que no tiene que faltarle el respeto a la mujer obviamente va a crecer con eso y siempre le va a guardar respeto a la mujer (Entrevista junio 2021).

En medio de esta movilidad entre la vida tradicional y moderna (Buenrostro, 2018), y en medio de las interacciones con otros pueblos y otras mujeres, las jóvenes pa ipai viven sus identidad femenina también según algunos cánones occidentales de belleza dictados por la industria de la moda que moldean, configuran y reconfiguran las subjetividades femeninas en torno al ser mujer o, mejor dicho, cómo deben ser y verse las mujeres para ser consideradas como tal, convirtiéndose en objeto/sujeto de consumo. Por lo tanto, además de sus expresiones culturales propias, también siguen ciertas tendencias de la moda según lo considerado femenino, como el maquillaje, por lo que cuando en alguna presentación o encuentro con otros pueblos usan lo que denominan –o las instituciones han denominado– su “vestido tradicional”, suelen maquillarse a la usanza actual: cejas gruesas pintadas, sombras de diversos colores en los ojos, pestañas postizas grandes y hay quienes también usan uñas de acrílico. Si bien algunas mujeres utilizan este tipo de maquillaje para alguna fiesta o momento especial, son sobre todo las jóvenes pa ipai quienes suelen usarlo más seguido e interiorizarlo como algo que las hacer ver y ser femeninas.

Asimismo, su identificación con ciertos elementos de la cultura vaquera, como la vestimenta y los rodeos, han llevado a las jóvenes a apropiarse de algunas prácticas como la barrileada¹¹³, lo que les ha hecho ganar fama como buenas vaqueras. Al respecto, Mariana Arenivar menciona:

Barrilear me gusta pero no tenemos un caballo entrenado, la primera es no tenerle miedo porque si le tienes miedo ahí sí está medio canijo [...] está muy difícil y peligroso. Hay varias muchachitas pa ipa que son barrileras Lluvia, Sherlyn [...] yo tengo una tía que cuando ella era joven ella barrileaba, los barriles ahí sí que sí son de mujer [...] eso es algo que viene

¹¹³ En el argot de la cultura vaquera se le conoce de esa manera a la práctica que realizan las mujeres de montar a caballo mientras hacen que el animal ruede algunos barriles.

desde Estados Unidos y lo retomaron, también he notado que en Estados Unidos y en México son puras mujeres [...] (Mariana Arenivar, entrevista junio 2021).



Joven pa ipai como barrilera en un rodeo
(Tomada del Facebook de Lluvia Mariscal Regino, 2019)

Por lo tanto, concuerdo con Martín Domínguez (2019) en que la identidad de las jóvenes pa ipai:

[...] combina la idea de ser indio con la de ser vaquero. El término indio-vaquero es un concepto que emplean los adolescentes de las familias para referirse a este fenómeno. Esta identidad indio vaquera combina la pertenencia a un linaje pa ipai o koal por los lazos de sangre con actividades propias de los vaqueros. Así en este proceso se fusionan actividades como el montar a caballo, el gusto por los rodeos y los gallos con los cantos y danzas pa ipai y la música nortea (p. 200).

De este modo, tanto su pertenencia étnica, las tendencias hegemónicas occidentales y su gusto por lo vaquero enmarcan una forma de ser y vivir su feminidad e identidad, generando ciertas representaciones sobre sí mismas, como en el caso de Tatiana, quien en su Facebook se describe como “vaquera, chingona y bonita” pero también como “100 % pa

ipai”. Así pues, aunque la desterritorialización, las mezclas y la transculturación sean una constante, las jóvenes siguen manteniendo un fuerte vínculo familiar y un fuerte arraigo identitario, así como un orgullo por su cultura puesto que, en el pueblo pa ipai: “la membrecía étnica se extiende hasta los que no nacieron en la comunidad, como ya ocurre con toda una generación de jóvenes que vieron la luz por primera vez en la ciudad de Ensenada o en pueblos más urbanizados pero que descienden de gente pa ipai” (Yee, 2010, p. 100).

4.4.- Bases culturales de la identidad étnica femenina

Si bien parto de la premisa de que son los límites con otros grupos los que definen la identidad étnica, concuerdo con Bartolomé (1997) cuando indica que los contenidos culturales condicionan la percepción y organización de estos límites pues dado que la cultura es la “fuente de la identidad” (Giménez, 2007) algunos de sus elementos se pueden convertir en referentes de la identidad étnica pues “todos y cada uno de los miembros de un grupo étnico habitan espacios socioculturales definidos y organizados por la existencia de formas culturales específicas” (Bartolomé, 1997, p. 75). Por lo tanto, es importante atender a la estrecha relación que guardan las categorías de cultura e identidad pues la cultura, entendida como un conjunto de prácticas, símbolos, valores, cosmovisiones y sistemas normativos que configuran la vida de los grupos dentro de la sociedad en la que se desarrollan, brinda marcos de referencia a los individuos con los cuales pueden identificarse y delimitar sus fronteras frente a los/as otros/as mediante lo que este autor define como las *bases culturales de la identidad*, es decir, rasgos relevantes de la cultura para una colectividad, dado que: “las mismas fronteras interactivas se construyen y especifican en razón de referencias a rasgos culturales, que tienden a desempeñarse como argumentaciones clave para la delimitación de los respectivos espacios sociales” (Bartolomé, 1997, p. 78).

En el caso de las mujeres pa ipai considero que ciertos saberes que han aprendido en el seno de su cultura son bases que dan sentido a su identidad étnica como los conocimientos y prácticas en torno a la cerámica, el pino, la palma y la medicina tradicional. Aunque no

todas las mujeres se dedican a la elaboración de artesanías ni son curanderas es cierto que estas prácticas y saberes están asociados sobre todo a lo femenino y son, en su mayoría, las mujeres quienes las realizan además de que ha sido un conocimiento transmitido generalmente a partir del vínculo materno. Muchos son los recuerdos de algunas mujeres, sobre todo de las mayores, acerca del cómo sus abuelas cocían las ollas o curaban a alguien enfermo de empacho, de las plantas que se usaban según la dolencia, ya fuera del cuerpo o del corazón, porque también hubo mujeres pa ipai que curaban el alma, como cuenta Delfina que hacía su madre¹¹⁴. Estos conocimientos son, en algunos casos, un referente importante en la identidad étnica femenina por lo que en los siguientes apartados comparto un poco acerca de estos saberes, siguiendo las memorias de las mujeres pa ipai.

4.4.1.- Saberes artesanales: la cerámica y el tejido de pino y palma

La alfarería es una práctica realizada desde hace varios siglos por los pueblos yumanos de Baja California, resultado de un proceso histórico determinado y del conocimiento que tenían de su ecosistema. Si bien no se ha logrado precisar si esta práctica viene directamente de la cultura pa ipai o ko'al¹¹⁵ el punto importante es que en estos dos grupos las mujeres, y en pocos casos hombres, continúan reproduciendo y transmitiendo los saberes en torno a la cerámica, un saber considerado femenino y transmitido por la vía materna. Adelaida Albañez, quien viene de una familia de mujeres artesanas y curanderas y hasta la fecha se dedica a hacer piezas de barro, recuerda que desde que era pequeña:

Las mujeres hacían artesanías, llegaban americanos a comprar de vez en cuando, no diario [...] ella fue la que me enseñó, Anacleta [su tía], hacíamos ollas ella y yo pero Camila [su otra tía] era la que hacía como su mamá, como la nana Petra, bonitas ollas y hacían ixtle de eso de maguey como redes, bonitas redes, muy hermosas, muchas cosas muy bonitas, artistas muy chingonas [...] Mi nana era una señora muy hermosa yo la conocí grande, era muy buena señora, muy trabajadora, hacía artesanía, ollas y eso, muy bonitas cosas, era un artista chingona, de las buenas, era muy linda ella (Entrevista marzo 2020).

¹¹⁴ Registro en diario de campo

¹¹⁵ En Santa Catarina también viven personas que se auto adscriben al pueblo ko'al, un linaje que se ha vinculado al pueblo kumiay.

Esperanza Castro también recuerda que su abuela hacía piezas de barro como platos, cucharas y ollas para guardar semillas, aunque en esos tiempos eran para uso cotidiano:

Mi abuelita hacia ollas, yo le ayudaba a acarrear agua y lo que sea [...] miraba como lo hacía porque ella si me dejaba estar con ella. Si venía visita mi nana tapaba sus ollas, todo lo que tenía lo tapaba e iba a atender a la visita y dejaba de hacer, no dejaba que nadie viera lo que estaba haciendo pero yo sí [...] es que ellos decían que si mirabas su quehacer no avanzaba, se quebraba porque estabas transmitiéndole a esa ollita pura energía, es lo que ella pensaba y si llegaba gente y empezaba a chismear no era lo mismo entonces todas las de antes, todavía ahorita las buenas artesanas las de a de veras [sic] ellas no dejan que mires, dejan sus ollas por allá y al quemado también, cuando van a quemar lo hacen solas, todavía respetan eso (Entrevista julio 2019).

Doña Gloria, una de las artesanas más reconocidas de Santa Catarina, rememora que en su infancia siempre vio a su madre y a mujeres de la comunidad haciendo este trabajo; fue así como ella aprendió:

Eran pura gente grande, mayores, las puras mayores yo me acuerdo: doña Petra [Higuera], Cecilia, doña Petra Carrillo no eran muchas, nomás algunas [...] mi amá hacia puras ollitas yo me acuerdo que hacía unos tazoncitos así y unos más grandes en donde cocinaba, guisaba, cocía y los trastecitos eran un poquito más abiertitos, en esos platitos nos daba de comer y a veces se nos quebraban, se nos caían y ya íbamos a traer piedras para que hiciera otros [...] yo miraba y me ponía a hacer chiquititas pero si quería mi amá que me enseñara, a la vez no porque la tierra estaba muy dura y aparte estaba lejos para acarrearles en balde, están muy pesadas pues pero mirando yo aprendí, agarrando así lo poquito que le sobrara a ella de tierra (Entrevista mayo 2021).

El proceso de creación de las bellas y peculiares piezas de cerámica que han realizado durante años las artesanas conlleva una ardua labor; primero tienen que ir a buscar los sitios en donde hay vetas de barro para lo cual suelen caminar largas distancias, generalmente solas, aunque a veces algún familiar las acompaña, con un pico y un bote o bolsa en la que guardan la arcilla y la transportan hasta sus hogares. Cuando regresan a sus casas la ponen a secar al sol en un plástico dentro de sus patios y mientras el barro se va secando las mujeres aprovechan para triturarlo. Después de quedar lo más fino posible lo muelen en varias ocasiones en una piedra plana y posteriormente se cierce en una tela de alambre con la

finalidad de obtener un polvo lo más limpio y homogéneo; de esta manera pueden proceder a hacer la masa con la que realizarán la cerámica. Habiendo secado, molido y cernido el barro agregan un polvo que obtienen al moler las piezas de algunas vasijas que ya fueron quemadas y se reventaron, el cual funciona como aditivo pues esta tierra suele ser muy arenosa (Piñón, s/f). Enseguida agregan agua, según le guste a cada artesana la consistencia, y ya que el barro está lo suficientemente mezclado se deja reposar por varios días para que la masa tome más humedad y pueda manejarse con mayor facilidad.

Con la masa lista, cada alfarera va moldeando las piezas, generalmente a mano, aunque suelen apoyarse de algunas tablas o piedras de río con las cuales les dan forma. Después las dejan al aire libre y hasta que se hayan secado por completo las llevan al horno que hacen bajo tierra, a cielo abierto. Los hornos son hechos sobre una base de troncos de palmilla con una profundidad de alrededor de un metro y uno y medio de diámetro (Piñón, s/f). Precisamente, las gotas de aceite que la palmilla suelta al quemar las piezas es lo que les brinda su bella peculiaridad: brillantes manchas negras que figuran a los hoyos negros del universo. La cerámica se hornea toda la noche y al día siguiente, cuando el horno está completamente frío sacan una a una, y con cuidado, las piezas. De ese modo, le dan el toque final: las tallan hasta dejarlas brillantes y, en algunos casos, graban en su base las iniciales de la artesana. Doña Gloria Regino explica este largo proceso de la siguiente manera:

Voy por la tierra, la tierra está tan dura y ya la traigo, lo machuco bien y ya con la piedra, con el metate para quebrarla, moler para que salga la tierra finita, la muelo bien, bien con un fierro, pero antes era con metate [...] y ya nos ponemos a cernir, es un trabajo tan pesado [...] me aviento un día, otro día igual moliendo. Para agarrar un bote duraba como dos tres días para moler la tierra y luego sigue amasar, echar el agua, traemos de allá de aquel lado de allá arriba trastes quebrados y eso lo traemos, lo muelo, lo hecho ahí porque es mano de gente de antes, eso decía mi amá [...] en la noche lo quema uno, en la tarde al siguiente día lo saca a ver cómo salieron y ya están listas, ya se secan depende el clima [...] luego lo lijo bien lisadito y después del lisado con un trapo lo mojo primero ya después que lo estoy lisando, lisando, lisando agarro agua y ya con un trapo como que lo limpio (Entrevista mayo 2021).

Es mediante este laborioso trabajo, que algunas de las veces conlleva más de un mes, como las mujeres que aprendieron el arte de la cerámica elaboran hermosas piezas con un color entre café, rojizo y naranja, las cuales venden en distintos eventos o espacios en los que salen, cuando les es posible, a comercializar sus artesanías. Me parece interesante que en esta práctica existen diversas ideas que se relacionan con lo femenino: las mujeres embarazadas y las que están menstruando no deben acercarse a las piezas pues se cree que éstas se pueden cuartear o reventarse por completo. Existe, también, un acuerdo tácito sobre las vetas que cada artesana encuentra, es decir, si alguien ya descubrió una y obtiene barro de ella, otra mujer no se acerca a este espacio (Piñón, s/f). Generalmente suelen realizar sus piezas en épocas en las que no hace mucho frío pues éste puede cuartearlas y la nieve impide la recolección de materia prima, por lo que en la época otoño-invierno suelen pausar esta actividad: “como todo, el trabajo a veces lo haces bien pero a veces el frío o la leña que le pones se revientan, en invierno no es bueno hacer porque con el frío se rompen” (Gloria Regino, entrevista mayo 2021).



Piezas de cerámica hechas por Gloria Regino

Foto: Alejandra Velasco (2021)

Además de la cerámica también suelen realizar artesanías de pino y palma como canastas, aretes, collares denominados medallones y broches para el pelo. Algunas aún van a recoger

el pino y la palma al monte, generalmente en luna llena, y posteriormente los dejan remojar para que queden maleables. Sobre este proceso Gloria Regino comenta:

Traemos el pino, la palma, lo remojaamos como tres o cuatro días. Cuando está muy seco tarda para humedecerse si no se quiebra mucho, así que se oreo tantito para que sea manejable es que depende mucho del trabajo, si está demasiado mojado el pino o haces y resulta que no queda bien, cuando se seca se mueve para todos lados bien flojo, tiene que estar oreado (Entrevista mayo 2021).

Debido a la dificultad para ir hasta la sierra en la actualidad hay algunas mujeres que ya los compran a terceras personas:

Cuando no vamos hasta la sierra a seleccionar el pino, la palma pues nos la traen del desierto, esas sí nos las venden porque para ir para allá se necesita un buen carro con doble y todo porque está feo el camino para allá [...] yo se la estuve comprando a un muchacho de Catarina que me trajo bastante y me la dio por tanto y se la estuve pagando en abonos [...] para trabajarla se moja el pino y la palma juntos, tienes más que nada remojar lo que vas a ocupar porque si no se echa a perder, se empieza como a hacer babosa y ya no sirve, se troza, los hilos se trozan, siempre es un proceso que tienes que ver todo eso [...] para que se haga más moldeable, entre más así, más la puedes trabajar y de otra manera pues no, se quiebra, es muy difícil (Martha Reza, entrevista mayo 2021).



Canastas de pino y palma
Foto: Delfina Albañez (2020)

Ya moldeada la fibra dedican parte de su tiempo libre, a veces muy poco, a elaborar estas piezas. También suelen realizar algunas redes de fibra de maguey o hacer sandalias con este material así como vestidos y capas de corteza de árbol que, según mencionan, usaban sus ancestras de las sociedades cazadoras recolectoras. No obstante, son cada vez menos las artesanas que realizan este trabajo pues conlleva bastante tiempo, como platica doña Gloria: “traigo la corteza, lo remojo en tiempo del calor del sol se va cociendo y se va despegando y lo voy sacando, para limpiar y todo duro un buen tiempesito, limpiar y lavarlo y siempre si lleva tiempo” (Entrevista mayo 2021). Si bien en su mayoría son mujeres quienes realizan artesanías, los hombres suelen hacer sobre todo arcos y piezas hechas de maguey, como lo hacía años atrás el papá de María Elena:

Él pura artesanía que arcos y eso, hacia las barras pa secar los mezcales, muchas cositas así que él hacía y pues él sabía tatemar mezcal pa´ sacar, uta bien bueno el mezcal, mi apá hacía eso, yo tengo fotos de mi apá donde empieza a hacer el arco, desde que empieza a cortar el árbol hasta que lo termina todo (Entrevista mayo 2021).

Otro de los pocos hombres artesanos es Adán Arenivar Salgado, de un linaje de Jamau y primo de algunas mujeres de Santa Catarina, quien elabora canastas de pino y palma así como arcos y flechas: “es mi pariente él sabe hacer, le gusta hacer, es muy luchón” (Gloria Regino, entrevista mayo 2021). Aunque sus tres hijas aprendieron de él, cada una ha diversificado sus saberes según sus intereses:

Mi papá hace canastas, mi abuelita hacia canastas [...] sí le sé un poco a la cestería pero no se me da mucho, me falta practicar yo soy más por el lado de la bisutería como aretes de bellota, de semillas [...] mi hermana Sharito nada más pero ella es con la chaquira hace collares, pulseras, anda aprendiendo también a hacer los pectorales¹¹⁶ (Mariana Arenivar, entrevista julio 2021).

Si bien en algunos casos el saber artesanal aún sigue presente en todas las mujeres de una familia, como es el caso de la de Tirsa Flores Castro¹¹⁷, una reconocida ceramista de la comunidad de Santa Catarina que ha transmitido el saber a sus cuatro hijas quienes

¹¹⁶ Así se le conoce a una pieza que realizan las mujeres del pueblo cucapa con chaquira y conchas del mar.

¹¹⁷ Debido a diversas cuestiones, entre ellas las diferencias entre clanes, no pude acercarme a las mujeres de esta familia.

continúan realizándolo con la misma belleza que su madre y su abuela, doña Margarita Castro, no todas las muchachas saben o se interesan por aprender a pesar de que todavía sus madres, tías y/o abuelas realicen este trabajo. Tatiana, nieta de una alfarera y médica tradicional cuenta que de pequeña, jugando, hacía figuras de barro y algunas otras piezas como collares o pulseras de palma, no obstante ya no sigue haciéndolo en su juventud:

Cuando tenía como 8, 9 años hacía ollitas de barro y tenía la costumbre de hacer patitos de barro [...] yo solita los hacía pues primero obvio les pregunté que sí podía hacerlos y me dijeron que sí y eran de las cosas que más se vendían cuando salíamos [...] he querido aprender a hacer también canastas, de hecho ya le comenté a mi tía Juana y ella me dijo que me iba a enseñar pero como ella está en su escuela, no vivimos cerca y así [...] pero sería como un reto para mí y sería algo importante y bonito, se me hace que muy bonito porque cada quien tiene su manera diferente de trabajar porque he visto las canastas de mi nana, he visto las canastas de mi tía Juana y son muy diferentes aunque sea el mismo producto pero salen muy diferentes y pues no sé, a ver cómo me saldrían a mí [...] de hecho ya tengo como dos años queriendo aprender eso pero nada más no se ha dado (Entrevista marzo 2020).

Doña Gloria Regino platica que sus nietas han aprendido algo de ella: “la Sofi hace canastas, la niña [bisnieta] hace aretes bien bonitos, si hacen cosas bonitas pues [...] yo me doy cuenta que el trabajo de ellas está más bonito que el que hago yo (risas), pero Sofi se casó muy chiquita” (entrevista mayo 2021) razón por la que salió de la comunidad y aunque regresó a vivir de nuevo en ella hace unos años, junto a sus hijos e hijas, ha tenido que sacarlos adelante como mamá soltera y no tiene mucho tiempo para seguir el ejemplo de su bisabuela. En la actualidad las mujeres reconocen que quedan pocas artesanas, alrededor de ocho o diez¹¹⁸, aunque no todas lo practican regularmente o venden sus piezas. Para las que continúan con este oficio, sin embargo, supone una entrada -aunque intermitente- de un ingreso, lo cual valoran:

A mí siempre me gustó, como generaba dinero, es algo que a veces lo tienes ahí porque no hay quien los compre pero cuando hay alguien que los compre ya es un dinerito que está ahí, ya cualquier entrada [...] la cerámica la trabajo a veces con mi amá o a veces está haciendo y me dice esta la quiero hacer así ¿me ayudas? o a veces yo le doy otra forma o a

¹¹⁸ Durante mi trabajo de campo pude identificar alrededor de quince mujeres artesanas.

veces si se las quiebro y las volvemos a acomodar (Martha Reza, entrevista mayo 2021).

A pesar de lo incierto del futuro en torno a la permanencia de estos saberes, Adelaida Albañez se siente orgullosa de sus “trabajos” y de poder transmitirlos a sus hijas y nietas:

Tengo varios trabajos y esos son lo que valoro de mí misma y hacerlo saber a otras mujeres que son muy allegadas a mí, pero ellas ya tienen letras, ya tienen sus familias, pero lo que yo sé, lo que yo soy, lo voy a dejar todo a ellas. Tengo siete mujeres, estoy hablando de las mujeres primero, tengo varones también pero eso ya es diferente, voy a valorar también pero de otra forma pero a esas siete yo les voy a dejar lo que soy yo, de lo que yo he sido entonces ellas también van a hacer lo mismo, van a dejar a sus hijos, a sus nietos, si alcanzan a llegar a bisnietos pues también y eso es lo que me gusta a mí, valoro todo lo que sé, valoro todo lo que me han enseñado (Entrevista marzo 2020).



Adelaida Albañez Arballo compartiendo su trabajo artesanal

Foto: Roberto Hinestrosa (2021)

Entre esos saberes tan preciados se encuentran, también, los relacionados a la luna, las plantas y las dolencias del cuerpo, es decir, sobre la medicina tradicional.

4.4.2 Saberes herbolarios y medicinales

La recolección de plantas es una práctica ancestral en el pueblo pa ipai que les ha permitido curar sus males en una comunidad en la que el acceso a servicios de salud ha sido precario. Si bien en la actualidad la mayoría de personas suelen tratar alguna enfermedad con medicina occidental otras siguen utilizando las plantas medicinales y resguardando el saber que hay en torno a ellas. Una de esas mujeres es doña Adelaida; su conocimiento viene desde su abuela Petra Higuera quien además de ser artesana sabía sobar, apoyaba a las mujeres en el parto y curaba con hierbas:

[Había] mujeres que daban hierbas también [...] esas como curanderas porque en esos tiempos no había de otras cosas de curarte más que de eso, eran como naturistas pero trabajaban las mismas hierbas que yo estoy trabajando [...] ellas eran así [...] muy sabias, mucho conocimiento de ellas tanto con sus artesanías, tanto con sus hierbas, tanto con la comida que se comía (Entrevista marzo 2020).

Asimismo, menciona que su madre Delfina Arballo “era una fregona” pues sabía sobar por torceduras, empacho, dolor de estómago, mollera caída y tenía el conocimiento sobre el uso de distintas hierbas para curar desde calenturas, gripes, dolor de anginas, flemas y hongos de los pies, hasta enfermedades más fuertes como cáncer, diabetes y padecimientos relacionados al pos parto, la menstruación y el cambio de voz en los niños. Viendo a su madre atender partos y curar enfermedades, ella aprendió poco a poco:

Los partos de las mujeres era muy delicado [...] en una parte muy calientito primero ponían brasitas cuando estaba bien caliente quitaban las brasas y acostaban a la persona quien tuvo bebe por cuatro días [...] y era de no salir al aire, no bañarse con agua fría ni tomar cosas frías cuando daba pecho a su bebé, duraba cuarenta días. Por eso las personas, antepasados, duraban mucho en estas tierras (Entrevista marzo 2020).

Además de la alfarería, las plantas medicinales también están ligadas a un conjunto de saberes. Para su recolección, las mujeres tienen que esperar a ciertas fases de la luna por lo que dependiendo de la planta suelen esperar para cortarlas en luna nueva, creciente o llena;

según Adelaida esto se tiene que hacer así pues cada una tiene su propio ritmo de crecimiento y florece en distintas épocas o fases lunares y si se llega a cortar en un momento no idóneo puede afectar sus propiedades medicinales. Al respecto, señala:

Cuando la luna está en llena no se puede porque está muy duro, no puedes cortar con machete ni con cuchillo menos, entonces tienes que ir cuando salga luna creciente pero a veces no hay la manera de las hierbas, no están para agarrar [...] tienes que esperar dos, tres meses, un mes para que puedas ir a cortar sino no vas a poder cortar, porque está bien duro, pero el hombre si los corta como las palmillas, con hacha y todo pero también batallan mucho [...] la luna también proviene mucho de las plantas, de los arbolitos y todo y eso es lo que he visto yo y lo que decía la gente de antes, la gente que ya se fueron (citada por Domínguez, 2019, p. 183).



Mujer pa ipai cortando salvia
Foto: Martín Domínguez (2019)

De este modo, y aunque el calendario de seis meses basado en la luna que documentaron Lowie y Gifford (1928) en los primeros años del siglo XX ya no es recordado entre las personas, la luna (*jla*, en pa ipai) sigue rigiendo la recolección de plantas pero también otras

fases importantes para las mujeres como la menstruación¹¹⁹, el embarazo y el parto así como todo un conjunto de representaciones y saberes astronómicos (Martínez, 2019). En este sentido, la luna se relaciona con lo femenino, con las mujeres y sus ciclos vitales “porque de la luna vivimos cada mujer, toda mujer, porque es la menstruación, del parto y también se sabe qué día se puede aliviar, todo el tiempo vive uno de la luna, una mujer” (Adelaida Albañez, citada por Martínez, 2019, p. 242). Sobre esta cuestión, Dulce, su hija menor, platica:

[...] la luna cuando está creciendo a muchas mujeres pues se les viene su menstruación, a muchas cuando está bajando la luna que ya se está acabando, pero para nosotros es importante, muy importante porque a lo menos a mí en lo personal cuando yo voy a tener niñas, que voy a parir una mujer, la luna se llena, la luna está completamente llena y en esos días antes que baje la luna yo me alivio de las niñas y de los niños siempre me agarra cuando está la luna pequeña, cuando la luna está empezando a crecer es cuando yo me alivio de los niños [...] eso sí es cierto y pues para mí es como bien importante porque yo me fijo mucho en las fechas esas (citada por Domínguez, 2019, p. 243).

Doña Gloria es otra de las mujeres que tiene importantes conocimientos sobre las plantas, la luna y las mujeres, pues lo aprendió de su madre, Brígida Arballo, quien le enseñó a acompañar a una mujer durante su embarazo y asistirle durante un parto, por lo que todavía se “anima” a “recibir a una criatura”. Sin embargo, aunque en algunas pa ipai persisten estos saberes la mayoría de mujeres, sobre todo a partir de la década de los ochenta, comenzaron a dar a luz en hospitales y quedan muy pocas parteras en la comunidad, no más de cinco. Las muchachas pa ipai, en general, tienen ya poco interés y conocimiento sobre ello:

Casi no me he enfocado en eso porque siento que para eso también se necesitan años de experiencia porque para ser médico tradicional pues mi nana no ha sido fácil porque ella desde chiquita empezó hasta llegar hasta

¹¹⁹Me parece interesante resaltar un dato que Martín Domínguez brinda en sus tesis sobre arqueoastronomía pa ipai. En ella, comparte que el compañero de una de las artesanas de la comunidad le platicó que cuando las mujeres de su familia menstruaban su mamá les ponía un broche de metal a la altura del estomago para que no les afectara. Este saber se lo transmitió su madre para que si llegaba a tener una hija la pudiera cuidar (Domínguez, 2019, p. 256).

donde está y respecto a eso pues sé algunas, bueno ahorita no recuerdo pero sí sé de algunas plantas, las más básicas (Tatiana Reza, entrevista marzo 2020).

Por lo tanto, se podría decir que estos saberes se encuentran más arraigados en las mujeres mayores y es a ellas a quienes les brindan un sentido de pertenencia hacia su género pero, también, a su linaje, pues las sigue vinculando a sus madres y abuelas, además de que supone un ingreso para ellas: “Mi mamá era de las medicinas, me gusta a mi también hacer eso pero a mí me gustan las dos, si me dicen: ¿te gustan las hierbas o te gustan las artesanías? yo digo: de las dos vendo” (Adelaida Albañez, entrevista mayo 2021).

Pero además de la alfarería y los saberes en torno a la medicina tradicional, en las últimas dos décadas el *kuri kuri*, es decir, los cantos y danzas de este pueblo y, en general, de los pueblos yumanos, se ha vuelto una sólida base cultural de su identidad como grupo pero, también, un elemento importante de su identidad como mujeres pa ipai.

4.4.3.- Las mujeres y el *kuri kuri*

Sin duda una de las expresiones culturales e identitarias más relevantes en la actualidad tanto en el pueblo pa ipai como en los pueblos yumanos es el *kuri kuri*, un conjunto de danzas y cantos que mujeres y hombres ejecutan en algunos momentos de la vida comunitaria o dentro de las relaciones inter étnicas. Siguiendo a Atsumi Ruelas (2016) esta práctica “no puede ser entendida como una expresión unívoca y unidireccional, sino como una totalidad de expresiones que se llevan a cabo en la fiesta, cantar a la naturaleza y al entorno que los vio nacer es una forma de evocar la memoria social desde el lugar del habitar yumano” (p. 8). Estos cantos se acompañan del bule o *jalmá*, en pa ipai, mientras las mujeres, generalmente, danzan en fila frente a los hombres con un movimiento suave de atrás hacia adelante. La reintroducción de esta práctica¹²⁰ en la cultura pa ipai se atribuye a Eugenio Albañez quien después de vivir durante muchos años en reservaciones del sur de California, en Estados Unidos, llegó en 1931 a Santa Catarina. Desde entonces, Eugenio se convirtió en revitalizador de los cantos y danzas pa ipai hasta su muerte en 1966

¹²⁰ Aunque actualmente el *kuri kuri* está muy vivo, no hay registro sobre esta práctica durante las primeras décadas del siglo XX en el pueblo pa ipai.

(Domínguez, 2019, p. 169). Algunas mujeres mayores, sobre todo, tienen algunos recuerdos de él:

Dice mi mamá que él nació cerca de Catarina, hay un lugar que le llaman *wipoch* en pa ipai hay muchas piedras [...] dice mi mamá que cuando él estaba chico y llegaba a Catarina él no usaba ropa, no tenía nada de ropa, él jugaba y se arrimaba la gente pero no se arrimaba mucho, estaba pequeño y se iba para su casa pero nomás llegaba cercas [sic] y jugaba solito por allá y se retiraba y después se fue acercando y yo no sé en qué momento se vendría a La Huerta, total que él se fue de la comunidad siendo un muchacho y fue, anduvo por todo Arizona porque platicaba lugares donde él había visitado, sabía hablar inglés, cuando yo lo conocí ya era un señor mayor [...] yo lo conocí porque nos visitaba y cantaba y sabía ingles y yo miraba que todos los decían chochin, el genio, así le decían y eran cazador de tejón, le decían tejón también porque cazaba tejones (Esperanza Castro, entrevista julio 2019).

De esta manera fue él quien enseñó a varios hombres pa ipai los cantos pues anteriormente esta práctica no era considerada propia para las mujeres, aunque algunas cantaban y tocaban el bule a escondidas, como platica doña Gloria que hacía su madre:

[Decían que] ninguna mujer podía cantar porque dicen que es de los hombres, agarrar el bule haz de cuenta que agarras la parte del hombre y por eso no podían tocar [...] ellas solas en las casas cantaban, mi mamá cantaba, doña Josefina también tocaban el bule [...] mi mamá me acuerdo que agarraba un botecito, le echaba piedritas porque le gustaba mucho a ella cantar y el *kuri* (Entrevista mayo 2021).

Al respecto, María Elena menciona:

Yo nunca miré una cantante, bueno, sí miré, pero gente que venía del otro lado, mujeres ya grandes que cantaban y todo, pero de ahí mujeres nunca miré, porque todos en mi casa pues mi abuelo, el papá de mi papá, era el cantante de aquí, Eugenio Albañez, él era el cantante pero mi abuelo no sé de donde sería, pero él también hablaba inglés, bien curiosa la gente de antes, bien inteligente yo creo, porque él siempre hacía bailes en la casa, yo estaba chiquita, me acuerdo. Conocí a muchos cantantes viejos, mayores ya, pero mujeres nomás no sé si era porque no podían, no sé, porque nunca pregunté nada, pero sí, mi tío Juan, pues todos casi, menos mi apá, él no tocaba ni cantaba tampoco (Entrevista mayo 2021).

Sin embargo, al ir envejeciendo y no ver interés en sus hijos o nietos en aprender debido, quizá, a la migración y a su inmersión en la vida occidental, pero sí en sus hijas o nietas, algunos cantantes decidieron enseñarles a ellas. Así fue como aprendió Delfina, una de las cantantes de *kuri kuri* más reconocidas actualmente:

Él [su abuelo Juan Albañez] me enseñó pero porque yo se lo pedí. Yo lo miraba, a mí me gustaba mucho, yo me sentía bien orgullosa de él cuando cantaba porque era un cantor tradicional de gran importancia, porque lleva los cantos tan antiguos a otras generaciones y sigues con las tradiciones de miles de años y pues siempre ser un cantor tradicional era muy importante no nomás en mi comunidad sino en todas y entonces yo lo miraba a él como cantaba y todo, yo me sentía muy orgullosa de él y yo quería ser como él aunque fuera mujer y pues anteriormente era difícil que una mujer cantara también como en todas las tradiciones. Entonces mi abuelo él nos enseñó a nosotras porque dijo pues si no quieren aprender los hombres pues que aprendan las mujeres pero que no se pierda, él me enseñó yo le decía ¿cómo se toca? ¿cómo se canta? y él siempre me dijo: “pon los pies en la tierra, no porque tengas algo o hagas algo te quieras creer muy chingón”, no me decía con esas palabras pero con sus hechos me quería dar a entender eso (Entrevista mayo 2021).

De esta manera, se fue dando una feminización del *kuri kuri*, en el sentido de que las mujeres comenzaron a tener más presencia y participación en esta práctica cultural, ya no sólo como danzantes sino también como cantantes y ejecutoras del *jalma* y, también, como transmisoras de esto saberes.



209

Martha, Delfina, Dulce y Juana Inés cantando *kuri*
Foto: Samuel Caplan (2018)

En la actualidad, se impulsa tanto a niños como a niñas para que aprendan a cantar y tocar. Incluso, mujeres que ya no viven en la comunidad siguen motivando a sus hijos para que aprendan los cantos y las danzas del *kuri kuri*, por lo que algunas jóvenes, desde pequeñas, han podido salir de sus comunidades para presentar su cultura en diferentes lugares de la república mexicana, como es el caso de Mariana Arenivar, quien aprendió a tocar el bule y a entonar los cantos por su padre y otros cantantes nativos de otras comunidades:

A mí me enseñó mi papá y viendo cuando íbamos a Nativa con Delfina y con ellos fue como fui aprendiendo [...] yo me imagino que antes no tocaban las mujeres porque tal vez de que nada más el hombre, como que la mujer se dedicara a otra cosa y nada más el hombre podía cantar y tocar el bule, yo me imagino que por esa razón (Entrevista junio 2021).

Sin duda, me atrevería a decir que esta expresión cultural es uno de los elementos más relevantes de su identidad, como se expresa en los dibujos que realizaron Tatiana y Azul, de 18 y 6 años respectivamente, en donde ambas se acompañaron de un bule cuando les pedí que hicieran un dibujo sobre ellas mismas, como se puede ver en las siguientes imágenes:



Autodibujo
Azul Reza Albañez, 2020



Autodibujo
Tatiana Lizaola, 2020

Sin embargo, además de sus propios cantos y danzas, a las mujeres pa ipai también les gusta la música nortea, los corridos y rancheras, a los que suelen denominar “música de guitarra”. Este tipo de melodías suelen escucharse cotidianamente tanto en sus casas, en sus trokas o en las fiestas de la comunidad y ha sido, al igual que el *kuri kuri*, parte de su vida desde que tienen memoria:

Me gustaba mucho cantar de niña yo era bien cantadora, a todo pulmón siempre, cantando en la casa era un barullo siempre cantando las tres, las tres hermanas siempre cantando con música, teníamos gustos por la música popular que escuchábamos en esos tiempos, que se escucha aquí que es música nortea (Juana Inés Reza, entrevista julio 2018).

Delfina, quien desde pequeña sintió fascinación por la música tiene un grupo musical con algunos hombres pa ipai de Santa Catarina, en donde canta y compone algunas canciones nortea. A veces pide a algunas de sus parientes que la ayuden a traducirlas al pa ipai, pues ella ya no habla la lengua, por lo que de esa manera busca aprender y fomentar el uso de su idioma. También hay algunas mujeres jóvenes que tocan un instrumento musical como el bajo sexto, parte importante del conjunto norteo. De este modo, “en las generaciones pa ipai más jóvenes, existe el mismo gusto por la “música de guitarra”, los corridos y la música nortea, además del reguetón, calabaceado, electrónico y otras manifestaciones musicales propias de la actualidad” (Ruelas, 2016, p. 8) así como por el *kuri kuri*, un sello identitario relevante de su indigeneidad.

Después de haber mostrado las bases culturales que dan sentido a la identidad étnica de las mujeres pa ipai y las auto representaciones que tienen de sí mismas como parte de un pueblo originario, además de los límites que establecen con otros grupos y mujeres, según su pertenencia étnica, concluyo este capítulo sistematizando el conjunto de características, cualidades y circunstancias que, según las mujeres pa ipai, las definen como ser social y cultural (Lagarde, 1990).

4.5.- *Identidades femeninas pa ipai*

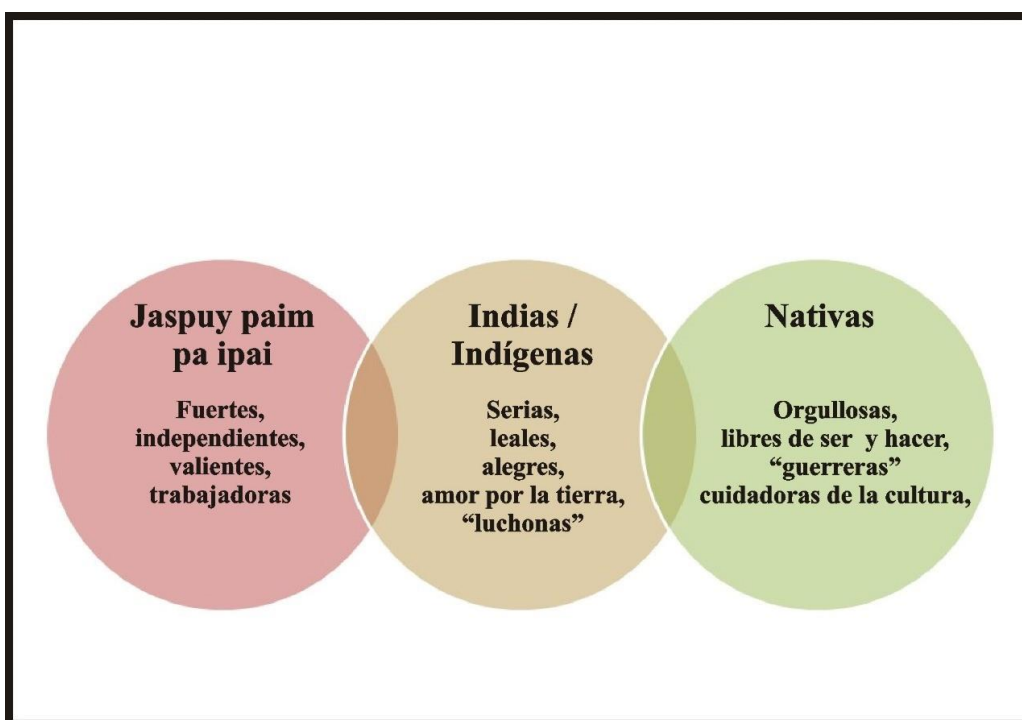
Como anoté en el capítulo uno, como producto social y discursivo la identidad es una construcción que las personas hacen de sí mismas para representarse y diferenciarse en medio de las relaciones y estructuras sociales, pues es un territorio fronterizo por excelencia (Serret, 2011) una narrativa del yo que engloba auto representaciones, experiencias y subjetividades que se enmarcan en medio de relaciones sociales y de un contexto cultural e histórico específico. Como enuncié al inicio de este capítulo, la identidad étnica, particularmente, es una construcción ideológica e histórica, relacional, no esencial y dinámica que requiere de ciertas bases culturales para constituirse y, de esa manera, enfatizar su peculiaridad y sus límites con otras identidades (Yee, 2010). En este sentido, tiene que ver con la mismidad y la otredad, con la identificación y la auto adscripción que se desarrolla mediante un:

Proceso de identificación que el individuo hace de sí mismo y de los demás, con respecto a su propio lugar y el lugar de los demás dentro del grupo al que pertenece, y en relación también a los individuos de otros grupos de los cuales no forma parte. Dicho proceso de identificación lleva implícita la categorización, a la cual subyacen, igualmente, las operaciones de comparación y contraste de rasgos variables en ocasiones “naturalizados” entre los grupos, y que consisten, por ejemplo, en la lengua que se habla, la religión que se profesa, las costumbres y/o tradiciones que se conservan, el color de piel, la complexión de las personas, la forma de trabajar, etcétera (Yee, 2010, p. 45).

Si bien ha habido cambios en la cultura pa ipai como en la transmisión y aprendizaje de la lengua, los ritos funerarios y en la relación con el territorio, la identidad étnica de las mujeres se construye en torno a su vínculo familiar y se sustenta en una serie de valores y atributos que alimentan las representaciones que tienen sobre sí mismas y delimitan sus fronteras con otros grupos, así como en un orgullo por su raíz y por saber que son parte de un pueblo y cultura singulares. En este sentido, la identidad de género de las mujeres pa ipai parte de sus experiencias subjetivas al posicionarse en un cuerpo de mujer dentro de esta cultura en particular, pero también de un conjunto de características, según su condición genérica, determinadas por su conciencia de sí y del mundo (Lagarde, 1990). Para ellas, el ser pa ipai se asocia a una “cuestión de sangre” (Yee, 2010), ligada al linaje

familiar y a otros elementos que consideran relevantes como su herencia lingüística, los cantos, danzas y cuentos, las artesanías de cerámica, pino y palma, la medicina tradicional así como el vínculo con el territorio, un elemento importante de identificación para ellas aunque, en algunos casos, ya no vivan o no hayan nacido en él.

Recapitulando, entonces, sus testimonios y percepciones, las mujeres pa ipai definen su identidad femenina en torno a valores como la fortaleza, la independencia y la valentía. Son consideradas leales, trabajadoras, alegres y de carácter fuerte, cualidades y atributos que asocian a lo femenino, además de que se identifican como parte importante de la sociedad pa ipai y como cuidadoras y transmisoras de la cultura. Es a partir de estos atributos como delimitan sus fronteras con otras mujeres y otros grupos culturales, ya sea como nativas, pa ipai o *jaspuy paim* pa ipai aunque, como vimos, también suelen identificarse con denominaciones construidas por una exo identidad como el de indígena o india, término que más allá de la diversidad de opiniones, sobre todo en las mujeres jóvenes, siguen utilizando para referirse a sí mismas a partir de la revaloración que han hecho de esta clasificación social y a pesar de la discriminación que han vivido por ser “indias”.



Esquema 8. Autodenominaciones y representaciones de mujeres pa ipai
(Elaboración propia)

Así pues, el orgullo por saberse parte de un pueblo y cultura específicos o, como ellas dicen, “saber de dónde son y de dónde vienen” es un elemento importante en la construcción de sus identidades. No obstante, y si bien el orgullo por ser parte del pueblo pa ipai se encuentra presente en muchas mujeres –y hombres- de este pueblo, también es cierto que debido a la discriminación pero también a los intercambios matrimoniales, a los cambios sociales y los valores de la modernidad y el modo de vida occidental, la valorización positiva que tienen sobre el ser parte de un pueblo originario y, sobre todo, la relevancia de su cultura, no se percibe de la misma manera en todas ellas pues no todas las pa ipai resaltan su identidad étnica, como me dijo alguna vez una mujer de poco más de treinta años: “No le pongo mucho interés a eso [...] o sea sé que soy pa ipai y eso pero como que no, no es que diga qué asco pero no así de decir ay, sí, pues no, normal” (Mujer pa ipai, entrevista mayo 2021). En este sentido, durante mis estancias en campo en ciertas ocasiones me tocó escuchar a algunas mujeres cuestionar “para qué sirve ser india” si siguen viviendo en condiciones precarias¹²¹ por lo que es importante resaltar que su identidad étnica no siempre es enaltecida, aunque es cierto que se saben parte de un pueblo peculiar con una historicidad y cultura propia y suelen ser partícipes de eventos en la comunidad¹²².

Empero, además de su pertenencia étnica y su vínculo con el mundo indígena la identidad de las mujeres pa ipai se construye en estrecha relación con otras culturas y en medio de otras relaciones sociales. Su contextualización geográfica, íntimamente arraigada en la cultura norteño-vaquera y las relaciones e intercambios con el mundo “blanco”, han hecho que las mujeres construyan su identidad en permanente interacción con personas externas a su pueblo. Estos vínculos se dinamizaron a partir de la migración pero también de su acceso a la educación y al trabajo así como de su creciente participación en espacios y estructuras en los que anteriormente no tenían tanta injerencia, como la organización social y cultural. Esta cuestión, a su vez, las ha llevado a ser las principales interlocutoras de las instituciones

¹²¹ En el capítulo V se profundiza sobre la precariedad social y económica que viven las mujeres pa ipai.

¹²² Sobre la negación de lo étnico me parece importante traer a colación una charla durante una de mis estancias en campo en la que una mujer cuestionó para qué servía “ser india” si vivía tantas carencias, al igual que su madre, quien cuestionó lo mismo y, al escucharlas, su pequeña hija de 4 años dijo: “mamá, yo tampoco quiero ser india” (Registro en diario de campo).

gubernamentales, quienes, de alguna u otra manera, tienen un impacto en la construcción de su identidad. Y es que desde las instituciones del Estado-Nación se configura también una idea sobre el ser parte de un pueblo originario “por ejemplo, que hablen en su lengua, vistan sus ropas tradicionales y entonen sus cantos y danzas, es decir, los no indígenas continúan decidiendo qué es lo indígena y al mismo tiempo, cuál es su patrimonio cultural” (Buenrostro, 2018, p. 106). De este modo, se les pide que muestren un conjunto de elementos para ser consideradas como parte de este pueblo, pero no siempre las mujeres se sienten cómodas dentro estas representaciones, pues choca, en ocasiones, con sus propias auto definiciones o intereses¹²³.

Por lo tanto, existen distintas formas de asumir y vivir su pertenencia étnica puesto que las mujeres pa ipai no son un grupo homogéneo sino una diversidad de mujeres que si bien comparten una cultura y un territorio también tienen historias, anhelos y experiencias distintas. Así pues, la identidad de género de las mujeres pa ipai no se puede considerar como una construcción monolítica pues cuan diversas son las mujeres, diversas son sus experiencias y las formas de vivir y asumir su indigeneidad y si bien comparten ciertos elementos de identificación en común, existen diferencias entre ellas según sus experiencias debido a distintas categorías de clasificación social y el acceso a ciertos servicios y derechos básicos. Y es que, además de una construcción, la identidad es también un posicionamiento dentro del entramado social, o, siguiendo a Marcus (2011) “una multiplicidad de posiciones de sujeto que constituyen al sujeto” (p. 108) dentro de un contexto de interacción a lo largo de su ciclo de vida, determinado a partir de dimensiones de clase, raza, etnia o edad (Miranda, 2012).

De esta manera, los cambios en las estructuras sociales y de género han hecho que las mujeres pa ipai construyan una representación positiva sobre sí mismas como mujeres indígenas no subordinadas, haciendo de la identidad una fuerza o, en términos de Avtar Brah (2011), una agencia potencializadora que las ha llevado a tener más injerencia en

¹²³ Al respecto, es relevante una anécdota que compartieron en una plática algunas mujeres pa ipai sobre una pariente que no quiso ir a un evento a Ensenada al que habían sido invitadas para realizar un ritual de bienvenida para el nuevo gobernador de Baja California, porque se tenía que “vestir de indígena”. “No voy a ir vestida de indígena a Ensenada, güey”, les dijo, a lo que respondieron que si quería “desayunar gratis” tenía que hacerlo; finalmente accedió a acompañarlas y “se vistió de indígena” (Registro en diario de campo).

ámbitos y espacios en los que antes no les era permitido. Debido a ello, las mujeres pa ipai han construido no sólo una identidad como mujeres de este pueblo originario sino diversos campos de acción a partir de las problemáticas que las agobian.

Buscando acercarnos a esta cuestión, en el próximo capítulo profundizo en los problemas que viven como mujeres pa ipai y en las acciones que despliegan para hacerles frente, con el fin de develar la potencialidad de su identidad y su agencia pues tanto las experiencias, las subjetividades y la posición social “son elementos que conforman la identidad de género, por lo que las mujeres, a partir de su experiencia de vida y con base en una reflexión sobre sí mismas, pueden llegar a transformarla” (Miranda, 2012, p. 24), así como a transformar su entorno, como en los últimos años lo han venido haciendo las mujeres pa ipai.

CAPÍTULO V. MUJERES ¿“TODO TERRENO”? PROBLEMÁTICAS SOCIALES Y CAMPOS DE ACCIÓN DESDE LAS PA IPAI

En noviembre del 2017 el periódico *El Universal* publicó un reportaje sobre las mujeres de los pueblos nativos de Baja California, bajo el título: “Al mando. La región del matriarcado”¹²⁴. En él, se exponen algunas entrevistas hechas a mujeres de los pueblos kumiay, pa ipai, kiliwa y cucapá¹²⁵ en donde se muestran como “las reacias vaqueras de la península”, “las que mandan” en sus comunidades y como “mujeres todo terreno”. Este término lo retomaron de un dialogo con la historiadora Eva Caccavari, quien, a su vez, lo toma de la auto definición que algunas mujeres yumanas hacen para referirse a sí mismas como “mujeres cuatro por cuatro, todo terreno”¹²⁶, y quien propone el crecimiento del liderazgo femenino debido a la ausencia masculina por la migración, así como a la revalorización de actividades como las artesanías, lo que les ha permitido tener un ingreso extra que las ha empoderado y ser las principales interlocutoras ante las instancias gubernamentales¹²⁷.

Esta idea es compartida por Everardo Garduño (2007; 2011) quien desde hace más de diez años identificaba un creciente liderazgo de las mujeres de los pueblos yumanos debido a la agudización de la migración, a partir sobre todo de la década de los setenta, lo que, según su opinión, reconfiguró las relaciones de género en estos grupos pues los roles de hombres y mujeres comenzaron a re-significarse gracias al aporte femenino a la economía familiar debido a su empleo en campos agrícolas o a la venta de sus artesanías. Según este

¹²⁴ Ver: <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/sociedad/la-region-donde-las-mujeres-son-las-jefas>.

¹²⁵ Particularmente a Leonor Farlow (kiliwa), Norma y Yolanda Meza(kumiay), Sonia Moreno (cucapá) y Adelaida Albañez y sus hijas (pa ipai)

¹²⁶ Con 4 x 4 se hace alusión a las características de poder y capacidad de vehículos elevados con tracción en las cuatro ruedas, lo que permite desplazarse en cualquier tipo de terreno a pesar de la dificultad de los caminos. Cuando las mujeres usan este término para las personas, se refieren a que son “aguantadoras” y prevalecen ante cualquier circunstancia.

¹²⁷ Dialogo con Eva Caccavari. Si bien hace tiempo que no tengo contacto con ella, la última vez que la vi, hace alrededor de 3 años, concordábamos en la importancia de profundizar sobre el término “mujeres todo terreno” para no homogeneizar ni esencializar a las mujeres nativas, la realidad a la que se enfrentan, así como los problemas que viven. Aunque desafortunadamente no he podido revisar su tesis, pues aún se encuentra en la fase final del proceso, celebro su trabajo y espero poder dialogar con ella más adelante.

sociólogo, la comercialización de su trabajo artesanal hizo que “la mujer yumana” se volviera, en muchos casos, en la principal proveedora de su familia reconfigurando su papel tradicional, pasando de ser “agente de la persistencia cultural a agencia de cambio” y a encabezar “las reivindicaciones territoriales de sus comunidades amenazadas por la expansión de las propiedades mestizas”. A su vez, ello las convirtió en “la piedra angular, la portadora de la memoria cultural del grupo y del conocimiento colectivo sobre herbolaria, lengua y artesanías” convirtiéndose en “la agencia que guía la transformación de la etnicidad y la organización social” (Garduño, 2007, p. 343), fortaleciendo, de esa manera, su empoderamiento y trastocando las relaciones y la estructura patriarcal que caracterizaba a estos pueblos (Ibíd.)

Quizá, una muestra de ello es su inmersión en la vida social y política pues para el 2005 las mujeres ocupaban 21 de 48 puestos formales en ejidos como Aguaje de la Tuna y Peña Blanca, en Tecate, mientras que en La Huerta, comunidad kumiay, formaron la directiva completa (Magaña, 2005). En el 2016 Norma Meza, kumiay de Juntas de Nejí, se postuló como candidata del partido Movimiento Ciudadano para presidenta municipal de Tecate y el año pasado Guadalupe Espinosa Albañez, kiliwa/pa ipai, contendió con el PRD por una regiduría en la localidad de Ojos Negros. Asimismo, hasta hace poco Mónica González, del pueblo cucapá, fungió como delegada en Baja California del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas y actualmente es parte de la CONAPRED. Empero, si bien es cierto que las mujeres nativas han ido teniendo más participación en ciertos ámbitos de lo social, es importante precisar que no ocurre así en todas las comunidades pues como alguna vez me dijo una mujer kumiay: “Digamos que de cien mujeres que somos nomás tres o cuatro estamos empoderadas”¹²⁸, además de que su participación y reposicionamiento no las exime de vivir problemáticas debido a las transformaciones sociales y de género pues más allá de las representaciones, internas o externas: “qué tanto no cargaran que uno no sabe en cuanto a violencia, en cosas emocionales cómo estarán.” (Mujer pa ipai, entrevista julio 2018).

¹²⁸ Charla con Norma Meza, registro en diario de campo.

Ante las ideas y los imaginarios que se han creado sobre las mujeres de los pueblos nativos de Baja California, este capítulo tiene como objetivo desencializar, particularmente, a las mujeres pa ipai, cuestionando las representaciones que se han creado en torno a ellas y mostrando las problemáticas que viven como mujeres de un pueblo originario particular. Siguiendo este objetivo, además de poner atención a las narrativas sobre sus identidades, durante estos cuatro años cercana a ellas me dediqué a escuchar, a través de sus sentipensares (Escobar, 2014), cuáles son los problemas que consideran viven en la actualidad. Si bien en un primer momento me interesaba profundizar al respecto según su condición y posición de género, a lo largo de la investigación me encontré con que no resaltaban una situación que las afectara como mujeres en sí, como la violencia de género u otras derivadas por el hecho de ser mujer, sino problemas que impactaban tanto a hombres como a mujeres y, en general, a su pueblo, su cultura y territorio.

Dejando a un lado, entonces, mi testarudez por ver sólo problemas según su género, me dediqué a escucharlas. En ese ejercicio y en medio de varios diálogos, con café de por medio y tortillas de harina recién hechas, pude identificar ciertas cuestiones que ocupan y preocupan a las pa ipai como las invasiones a su territorio, la precariedad social y económica, la violencia desatada por el incremento de la venta de droga en esa región así como el desplazamiento cultural y lingüístico que viven las nuevas generaciones. De este modo, partiendo de sus inquietudes y sus voces, se comparten estas problemáticas desde su perspectiva pero, también, su agencia y los campos de acción que despliegan en torno a las dificultades de la vida y la realidad social.

5. 1.- Los bienes comunales y las invasiones al territorio pa ipai

Aunque el reparto agrario quedó asentado como uno de los pilares de la Constitución Mexicana de 1917, fue hasta después de la década de los sesenta cuando se llevó a cabo la distribución de tierras en la mayor parte de las comunidades yumanas. Desde entonces, y a pesar de las difíciles condiciones geográficas de los territorios de la península bajacaliforniana¹²⁹, el ejido como institución para la redistribución de la tierra se instituyó en la mayoría de las comunidades nativas excepto en Santa Catarina, comunidad pa ipai, Juntas de Nejí, comunidad kumiay y en Cucapá El Mayor, comunidad cucapá, en donde el reparto se llevó a cabo por bienes comunales. Desde el punto de vista de Everardo Garduño (2011) estas comunidades fueron inventadas oficialmente a partir de esta política agraria, es decir, fueron encuadradas dentro de una estructura socio territorial totalmente ajena a las formas organizativas de estos pueblos de ascendencia nómada, quienes generalmente solían vivir dispersos.

En este proceso algunas personas de familias mestizas con fuerte influencia económica y política en la región lograron obtener derechos agrarios y/o apoderarse de la figura del Comisariado ejidal por lo que paulatinamente comenzaron a apropiarse de los territorios indígenas ya fuera legalmente o invadiendo sus terruños, situación que intensificó las problemáticas relacionadas con el acceso y aprovechamiento de recursos naturales como el agua, el aire y la tierra, así como la migración. Desde entonces los problemas territoriales han sido una constante para el pueblo pa ipai. Precisamente a raíz de la invasión que algunos ejidatarios mestizos empezaron a hacer de su territorio ancestral cercando linderos e inhibiendo el libre tránsito de las personas, particularmente en las tierras que colindan con la ranchería de San Miguel, la cual se encuentra a la altura del rancho ganadero de una familia con fuerte poder económico en el Valle de la Trinidad, las y los pa ipai de Santa Catarina decidieron unirse para pedir su dotación comunal en 1972. Don Juan Albañez, en

¹²⁹ Es importante mencionar que debido a ello las tierras que se repartieron fueron para uso ganadero más que para la agricultura pues el clima de la región prácticamente imposibilitaba el trabajo agrícola como fuente de vida además de que la ganadería ya había proliferado en la zona hacía más de cincuenta años, con la colonización extranjera.

aquel entonces jefe tradicional de la comunidad, fue uno de los que impulsaron este proceso, según platica su hija Adelaida:

Mi papá fue el que peleó toda esas tierras pero lo apoyaron mucho la gente mayor de ahí aunque no anduvieron ahí pero fue apoyo muy grande por quedarse con las tierras porque la gente era muy inteligente en ese tiempo aunque no tenían muchas letras pero eran bien inteligentes [...] anduvimos en la guerra ahí también yo sí anduve ahí, pa que digo que no y luego mi tía Trini andaba con su marido [...] fuimos varios a los linderos a donde midieron y todo, pero de todos modos sí les quitaron mucha tierra porque eran gente muy importante ellos porque tenían mucho dinero los que querían las tierras, eran los Loperena [...] Hubo mucha guerra por las tierras así corren atrás de ellos nuestros antepasados no fue fácil las cosas pues, nunca fue fácil para ganar esos derechos ellos batallaron mucho, muchísimo, mujeres y hombres [...] todos batallamos, todo vivimos, éramos la mano derecha de mi apá porque mi mamá ya estaba más mayor entonces yo y mi hermana andábamos, venían como quince, veinte personas estudiadas de afuera a ayudarnos, a ayudar a mi papá, a la gente ahí y nosotras éramos las que echábamos lonche, que echábamos comida, las que dábamos de comer a todos esos estudiados que venían a ayudarnos porque en ese tiempo no había en Catarina nada de eso de estudiar y luego ya se ganó las tierras en partes [...] y luego ya vinieron a medir las tierras y agarraron unos y agarraron otros y los otros no (Entrevista marzo 2020).

Después de esta lucha y las dificultades que pasaron, finalmente lograron que la Procuraduría Agraria titulara 63, 043 hectáreas del territorio pa ipai de Santa Catarina como bienes comunales (menos, en realidad, del tamaño de su terruño) y la certificación como comuneros de alrededor de 67 personas (Yee, 2010). En ese entonces fueron en su mayoría hombres quienes obtuvieron este certificado y tan sólo dos mujeres: Margarita Castro y Doña Brígida Arballo, madre de doña Gloria Regino, aunque posteriormente ésta prefirió heredarlo a su hermano, por lo que ella no cuenta con certificado de derechos agrarios¹³⁰. Algunas mujeres con las que pude platicar adjudican esta situación al machismo que imperaba anteriormente:

Antes de mi abuelo había machismo yo creo, el líder siempre era un hombre, las mujeres siempre han tenido derechos y todo eso pero en la

¹³⁰ Más adelante, en el apartado sobre la agencia de las mujeres pa ipai desarrollo más la cuestión de los derechos agrarios y la participación femenina en los bienes comunales.

asamblea, en las decisiones ahí antes tampoco tenían pero los tiempos cambian, o sea la mujer es libre de decidir y de hacer lo que le dé la gana en su casa, en su cuerpo, en su todo pero en la asamblea siempre eran los hombres quien sabe porque la mujer no iba pero ya de un tiempo para acá las mujeres van, hacen muchas cosas pero hasta ahorita no ha habido una comisariada mas que los derechosos, los que tienen derechos comunales la mayoría son puros mayores entonces siguen con esa idea pero yo digo [que] va a cambiar cuando ellos ya no estén, me imagino, los nuevos van a ir entrando porque si hay muchas mujeres derechosas entonces va a ir cambiando esa mentalidad con el tiempo creo yo o quiero pensar [...] y es que eso era de siempre, por ejemplo mi abuelo él era el que iba de frente pero los de atrás lo apoyaban, su mujer, sus hijas, todos lo apoyaban entonces antes era la idea de que el derecho comunal pues nada mas era para avalar ante el gobierno y ese derecho protegía a toda la familia ¿no? y ahora no, si no tienes derecho te friegas, todo cambia (Delfina Albañez, entrevista mayo 2021).

Como indican diversos estudios e investigaciones, el acceso a la tierra es uno de los problemas más graves que enfrentan las mujeres rurales en América Latina y en el mundo puesto que, según la FAO, sólo el 30 % de mujeres de las ruralidades poseen tierras agrícolas y no tienen acceso a los medios de producción además de que cuentan con menos cantidad de tierra en términos absolutos y, cuando la obtienen, es menos atractiva desde la perspectiva productiva y comercial (Korol, 2016). Según Claudia Korol, existen diversas causas que explican esta desigualdad como los privilegios de los varones en el matrimonio, la preferencia por los hombres en las prácticas de herencia, el sesgo androcéntrico en los programas estatales, entre otros, por lo que discutir el acceso a la tierra de las mujeres no debe ser sólo un debate en términos económicos sino también políticos y culturales (Korol, 2016, p. 15). Acerca de la dotación de tierras y los derechos de las mujeres en este proceso, María Elena platica:

Algunas yo creo que tuvieron derechos, dos nomás porque en ese tiempo no querían mujeres, puro hombres [...] Cuando la gente de afuera ya quisieron entrar dijeron no, corrieron todos pa'llá y así quedó, aquí estamos todos ya, se arregló entraron unos y otros no, yo no tengo derechos agrarios, nomas que la gente de aquí se fueron muriendo la gente que son familiares se fueron de aquí y los que están afuera tienen algunos porque los que estaban aquí fallecieron y pues ¿cómo darles a otras

personas? Pues pasaba a los parientes de allá y así (Entrevista mayo 2021).

La existencia de estos certificados, así como su posesión, ha sido un problema para la comunidad, incluso entre las mismas familias, pues a veces existen discordancias sobre quien es legalmente el heredero o, en ocasiones, en los matrimonios de personas pa ipai con mestizos/as que cuentan con derechos, éstos/as tienen más voz y voto que las personas nativas que no los tienen. Sobre esta situación Juana Inés comenta:

Yo me acuerdo que mi abuelo decía que el certificado de derechos era para amparar tierras por si había una invasión o cosas así. De un tiempo para acá hace como 18 años o 12 años ya se empieza a cambiar esa percepción ya hay gente que dice si no tienes derecho aquí pues no tienes nada así hayas nacido hayas crecido o tengas 50 o 60 años y que injusto entonces realmente no sé de donde viene esa idea pero si merma las personas porque en las juntas grandes sólo tienen voz y voto quienes tienen derechos pero también es algo raro porque se supone que los viejos decían este papel realmente no sirve porque sirve para amparar tierras en sentido de que haya una invasión de que venga gente blanca y quiera tomar parte de tu territorio pero de ahí en fuera ya no entonces a la mejor también tiene mucho que ver la reforma agraria en el sentido de que ellos en una junta si no tienes derecho hasta te quieren sacar de la junta nomas como oyente estas ahí sentadito oyendo pero no opinas pues, nomás estás escuchando (Entrevista abril 2018).

En medio de los conflictos internos, en la actualidad los problemas de invasión continúan en Santa Catarina pero ahora por otros ejidatarios que buscan apropiarse del terreno que se encuentra detrás de uno de sus cerros sagrados (*wikwal*), en la parte izquierda de su territorio. Desde hace algunos años enfrentan un proceso legal que inició debido a una demanda hecha por un ejidatario mestizo, quien alegaba invasión por parte de los pa ipai; la comunidad contrademandó pero hasta la fecha no se ha emitido una sentencia y debido a lo amplio de su territorio, el Comité de Vigilancia del Comisariado Comunal no siempre se da abasto, por lo que las invasiones continúan ocurriendo:

Y siguen dando lata, lo que pasa es que son bien aprovechados quieren que ya esté todo listo y luego entrar y adueñarse, son bien atrevidos, bien aprovechados ahorita hay muchos de esos aquí [...] así están ahorita aquí

peleando por terrenos, ranchos, tan grande que está el terreno ¿por qué no se ponen a buscar? pero no, ya quieren todo listo, quieren meterse donde no deben (Gloria Regino, entrevista mayo 2021).

Otro caso de despojo es el que ha vivido el linaje de los/as pa ipai de Jamau, un antiguo asentamiento localizado en la parte sur-oriental de la Sierra Juárez, cercano a la Laguna Salada, quienes en la década de los sesenta se vieron obligados a dejar su territorio ancestral debido a la ambición de la misma familia Loperena quien solicitó la dotación de estas tierras para constituir un ejido que, paradójicamente, nombraron en lengua pa ipai argumentando que era una zona deshabitada, situación de la que nunca fueron informados los/as nativos/as. A pesar de ello el Diario Oficial de la Federación publicó su constitución el 21 de octubre de 1969 con 46, 170 hectáreas y 20 ejidatarios, todos mestizos. Desde entonces y a raíz de lo que consideran un atropello la familia Salgado Arballo, una de las más tenaces en la lucha ante esta injusticia, no ha cesado de llevar su caso a las autoridades correspondientes tanto gubernamentales como no gubernamentales¹³¹ así como de exigir, por lo menos, el reconocimiento de una parte del ejido Jamau como indígena, y la introducción al padrón del ejido de quienes fueron despojados.

Sin embargo, y pesar de que han brindado pruebas sobre su pertenencia al territorio, como un estudio antropológico y algunos documentos agrarios que tienen en su poder, no han logrado el reconocimiento legal de sus tierras y la violencia escaló al punto de que sus casas fueron quemadas para que no quedara rastro de la presencia indígena en este territorio (Garduño, 2007). Frente a esta terrible situación tuvieron que irse a vivir al Valle de la Trinidad, a Ojos Negros o la ciudad de Ensenada. Al respecto, es elocuente el testimonio de doña Adelaida, pariente de este linaje por parte de su madre Delfina Arballo:

Dolores Salgado Arballo es la que peleaba también el Jamau el tiempo que mi apá andaba pero yo no sé como estuvo ahí porque hubo una guerra muy grande en el Jamau también que platicaba que mataron a muchos indios ahí y fueron los soldados dicen pero no se qué año o qué día pero así platicaban los antepasados [...] mi nana Eulalia fue la que nos platicaba, se sentaba a platicar con nosotros [...] pero ahorita los nuevos todavía dicen que son de Jamau pero yo tengo entendido, mi nana Eulalia

¹³¹ Han expuesto su situación ante la ONU, presidentes de la república, gobernadores y autoridades agrarias.

dice que la comunidad esa Jamau era de todos, agarraba todo Agua Caliente por el lado del desierto y decía que el marido de su hermana o sea la mamá doña Rosa Arballo que ella era la india y su marido era ejidatario de aquí de Sierra Juárez que es Manuel Salgado entonces ya se la trajo Manuel Salgado a Rosa, su esposa, aquí a Rancho Viejo, aquí arriba, y luego ya hicieron su vida ahí pero allá quien sabe cómo estará, eso fue lo que nomás escuché, oí pero en las tierras sí lo viví, sí anduve, lo vi todo lo que pasó. En ese tiempo ya tenía 17 años, ya era una mujer (Entrevista marzo 2020).

Estas invasiones han generado una desterritorialización tanto de la tierra como del cielo y un impacto en sus prácticas económicas y culturales ya que dentro de estos conflictos algunas zonas importantes para ciertas actividades como el corte de palmilla, la colecta de salvia, pino, palma, plantas medicinales así como la recolección de piñón, bellota y el avistamiento del cielo y las estrellas se han reducido dado que quedaron dentro de los límites asignados a los mestizos (Domínguez , 2019). De este modo, esta situación es considerada un grave problema para las mujeres que lucharon junto con sus familiares por su terruño, como doña Gloria Regino, aunque ahora, dice, las mujeres ya no se dejan:

Los problemas nunca faltan, mujeres con hombres pero más con mujeres como por decir ya te dieron otra parte por allá lejos y otra gente ya entran y piensan que ya está abandonado que no es de nadie, lo venden y las mujeres pues hacen la lucha de volver a recuperar lo que tenían nuestros antepasados y así, son esos problemas que hay ahorita pero las mujeres ya no se dejan, la gente quieren abusar de ellas, algunas tienen espacios y otras no y las que no tienen pues son las que andan ahí, peleando por cosas que dejaron su papás porque aquí la gente si ven algo así más o menos ya se quieren adueñar sin preguntar, sin nada y eso pasa con los chavalos, todo se les hace fácil o porque tienen quieren hacer lo que ellos quieren y pues no uno como se deja pues no aunque lo vean arrumbado pero eso no quiere decir que ya está tirado, es de uno todavía a lo mejor esa persona están esperando es pa sus hijos o quiere hacer algo (Entrevista mayo 2021).

Las invasiones territoriales son vistas también como un problema para mujeres más jóvenes, sobre todo para quienes aún nacieron en sus comunidades y guardan una estrecha relación con ellas, así como un vínculo afectivo, aunque algunas ya no vivan allí. Considero que el amor por el terruño se expresa en Juana Inés, quien cuando su hijo, en broma, le dijo

que iba a vender la casita que tenían en Santa Catarina para comprarse una en otro ejido, le contestó: “¡Estás loco, cabrón! tanto que tus ancestros pelearon por nuestro territorio y tú quieres vender”¹³². Y es que, para ella, su comunidad lo es todo:

Mi comunidad es toda mi vida, mi formación de ser humano que soy es gracias a esta tierra, a lo que yo viví pues soy lo que soy gracias a mi tierra [...] aquí voy a quedar yo creo hasta mi último aliento, ni modo, yo no me iría, nunca voy a cambiar aquí por nada del mundo (Entrevista julio 2018).

Para Martha, quien a diferencia de su hermana Juanita no vive ya en Catarina aunque también nació ahí y vivió gran parte de su niñez y adolescencia, hasta que se casó y se fue a vivir a El Llano, su “lindo pueblito” también significa mucho para ella:

Catarina representa todo lo de uno, lo que uno sabe, nuestras raíces [...] De hecho yo si tuviera la manera yo tuviera mi casa allá, tengo empezada mi casa y todo pero no tengo la manera de poder terminarla pero por ejemplo irse fines de semana, estar allá, no hay internet, no hay muchas cosas y es algo sano para los niños que corran, que brinquen si no ahorita ya lo que es la tecnología pues ya nos los robó, porque viendo películas y que el Yutu [sic] y que el este y que el otro, les roba mucho su infancia. Nosotros no fuimos así, nosotros gritábamos y pateábamos y jugábamos, íbamos al arroyo a bañarnos ya parecíamos cachorones pero ahí andábamos y ellos no saben eso, no tienen ese gusto, porque fue un gusto, la verdad, haber crecido ahí, haber estado ahí (Entrevista mayo 2021).

De esta manera, Santa Catarina, particularmente, se considera el lugar que les vincula a sus raíces, el espacio en el que sus recuerdos y su memoria se configuran, el vínculo que les une con sus antepasados:

[...] La comunidad significa algo muy, muy profundo y muy serio para nosotros. Es una herencia que nos dejaron nuestros antepasados, que hasta ahorita la hemos podido guardar [...] estas tierras no se pueden vender, no se pueden dar, no se pueden empeñar, no se pueden cambiar, nada. Y esa es la comunidad, y eso somos nosotros (Amalia Cañedo Albañez, citada por Yee, 2010, p. 101).

¹³² Registro en diario de campo.

No obstante los lazos afectivos y el amor por el terruño, no es fácil vivir en él. Y es que además de los conflictos en torno al territorio, las condiciones de los servicios básicos así como el acceso a empleos dignos, son precarios. Precisamente la precariedad de la vida es otro de los problemas que las mujeres pa ipai reconocen como tal.

5.2.- *La violencia de la pobreza: precariedad social y económica*

Como bien han documentado diversos estudios en México, nuestra sociedad se caracteriza por ser profundamente desigual tanto en la distribución del ingreso y la riqueza como en el acceso de ciertos sectores sociales a la educación, la salud, la vivienda y oportunidades laborales. Dentro de este complejo fenómeno los pueblos indígenas son una de las poblaciones más vulnerables dado que viven en condiciones de extrema pobreza y son quienes históricamente han padecido la explotación, la discriminación y el racismo. Al respecto, el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) indica que alrededor del 74.9 % de la población que habla una lengua indígena en México se encuentra en condiciones de pobreza, condición que se agudiza en las mujeres de estos pueblos, pues 8 de cada 10 de ellas viven en un contexto precario. Por su parte, en su estudio *Por mi raza hablará la desigualdad. Efectos de las características étnico-raciales en la desigualdad de oportunidades en México* (2018), Oxfam muestra que además de vivir más situaciones de discriminación, las personas que son parte de un pueblo originario tienen una posición de desventaja social basada en la acumulación histórica de carencias sociales. Sin embargo: “la desigualdad no solo se expresa en la distribución del ingreso, sino también en la de riqueza y acceso a otros bienes y servicios, como la educación, la salud y la vivienda, así como en el ejercicio efectivo de los derechos civiles, políticos y sociales” (Oxfam, 2018, p. 7). Ibáñez

Al igual que la mayoría de los pueblos originarios del país, el pueblo pa ipai vive en condiciones precarias en cuanto a servicios básicos y la falta de oportunidades sigue siendo una constante que empaña la posibilidad de tener una vida digna en su territorio. Como compartí en el capítulo dos, la comunidad de Santa Catarina es una comunidad pequeña. Sobre el suelo montañoso de estas tierras las familias habitan en casas construidas de block

o adobe de uno o dos cuartos. El acceso al agua es escaso por lo que muy pocas viviendas tienen agua entubada y las letrinas se encuentran a unos metros de los hogares. El servicio de recolección de basura es prácticamente nulo por lo que las personas queman los desechos en sus patios o en los fogones de leña que se encuentran dentro de sus casas. Aunque actualmente la mayoría cuenta con energía eléctrica, fue hasta el 2007 que pudieron contar con este servicio por lo que la mayoría suele tener electrodomésticos en casa como televisiones, radios y refrigeradores. No todas las familias tienen computadoras pero el uso de teléfonos celulares es común y si bien el acceso a internet es deficiente, debido a la virtualidad de la educación por la pandemia covidiana la contratación de este servicio se ha comenzado a adquirir por parte de familias que tienen la posibilidad de hacerlo, aunque son pocas, en realidad.

La precariedad también se refleja en los servicios de salud pues aunque hay un pequeño cuarto en la comunidad destinado para ello, el cual fungió como clínica durante un tiempo en que pasantes de la carrera de medicina iban a hacer sus prácticas, actualmente se encuentra prácticamente derrumbado y ya no reciben este servicio. Aunque esporádicamente algunos médicos van a realizar revisiones, o cuando existe alguna campaña de vacunación, generalmente las personas tienen que trasladarse a localidades cercanas como Héroes de la Independencia, el Valle de la Trinidad o la ciudad de Ensenada para ser atendidos, lo cual supone un esfuerzo y un gasto extra para las familias que necesitan atenderse, además de ponerlas en riesgo, sobre todo en casos de emergencia. De este modo, la precariedad en los servicios de salud y la falta de atención en esta materia obstruye uno de los derechos humanos básicos para el pueblo pa ipai, no solamente en cuanto el tratamiento de enfermedades sino en la prevención de éstas. Sobre esta situación, es relevante el testimonio de una mujer:

Como aquí no hay doctores tiene que comprar uno el medicamento ¿pues de dónde? a mí sí me da pena andar pidiendo, la verdad [...] cuando uno vive a lo del día es bien difícil porque uno vive a lo del día si yo me encierro y me pongo a hacer algo aquí en la casa ¿quién me va a dar si no voy a vender rápido? a fuercitas tengo que salir. A veces dejo de hacer lo que estoy haciendo y me salgo a ver qué encuentro o a ver qué hago para sacar y digo ay no, cómo me desespero, pero yo sé que desesperándome no hago nada, es la misma, digo ¿para qué me desespero? Dios sabe que

tengo necesidades y si no me da, por algo, mejor me aguanto y así gracias a Dios no he pasado hambre que es lo mas principal, lo demás sale sobrando (Entrevista mayo 2021).

De igual manera, esta precariedad limita las condiciones necesarias para establecer otros servicios y derechos fundamentales como la educación. En Santa Catarina sólo existe una escuela primaria y secundaria y aunque desde hace algunos años se implementó un programa de educación indígena bilingüe, este modelo no ha sido del todo fructífero pues se continúa privilegiando el uso del español en las aulas, aunque se dedican ciertas horas a la enseñanza de la lengua y cultura pa ipai¹³³. Asimismo, durante mi trabajo de campo pude darme cuenta de que en ocasiones las clases se cancelan sin previo aviso¹³⁴, lo cual genera rezago educativo tanto en la escuela de Santa Catarina como en otras en localidades aledañas a las que también van niños pa ipai que ya no viven en la comunidad, como el ejido Héroes de la Independencia. Sobre la calidad de la educación en Santa Catarina una mujer comenta:

Yo tuve experiencias muy malas ahí en esa escuela la verdad [...] es que los maestros no tenían consideración con nosotros los alumnos, a mi no me gustaba eso pa mis hijos, hasta la fecha, porque he tenido la manera de meterlos ahí pero la verdad que no, para ir a pelear con los maestros ahora sí me los deschongo si antes me pelearon o me hicieron ahora no me van a hacer nada [...] Si yo me hubiera quedado ahí mis hijos estarían ahí en la escuela y pues hay maestros que me dieron clases a mí, me imagino que estan repitiendo lo mismo y lo mismo, son maestros que no tienen a veces ni la prepa y pues afuera de ahí hay maestros ya preparados que vienen de otras escuelas, traen otras cosas y ahí no (Entrevista mayo 2021).

Para acceder a la educación media superior y superior, los/as jóvenes que quieren y tienen la posibilidad y el apoyo de sus familias para seguir estudiando tienen que salir de sus comunidades, situación que reconfigura sus identidades y les enfrenta a un choque cultural (Muñoz, 2020). En algunos casos, el rezago educativo les pone en desventaja durante este proceso, por lo que algunos/as no logran pasar el examen de la universidad. Para una joven pa ipai, quien se encuentra a punto de ingresar a la Universidad Autónoma de Baja

¹³³ Más adelante, en el apartado sobre el desplazamiento lingüístico y cultural profundizo al respecto.

¹³⁴ Registro en diario de campo.

California, esto es un problema ya que considera que la falta de educación repercute en la calidad de vida de las personas y es la causante de ciertos problemas, como las adicciones y los embarazos a temprana edad. Según su experiencia familiar, comparte:

La falta de estudio siento que eso afecta mucho, de hecho me he dado cuenta con el ejemplo de mis dos tías y mi mamá, por ejemplo mi mamá terminó creo que hasta la primaria, pero no vive muy bien y por ejemplo mi tía tiene un poco más de estudio, terminó la preparatoria y ahorita quiere empezar a estudiar una carrera universitaria y está un poco mejor y mi tía Juana ni se diga, ella está estudiando la carrera universitaria y pues ella se me hace que está mejor, más abierta de mente y así (Entrevista marzo 2020).

En lo que concierne al ingreso económico pocas son las opciones que las familias pa ipai tienen para solventar los gastos de la vida cotidiana dentro de sus comunidades. Además del corte de palmilla y la venta de algunos productos, los salarios que intermitentemente obtienen en empleos temporales son, en términos generales, bajos, además de que este tipo de trabajos no les brindan seguridad social. (Domínguez, 2019, p. 185). En este sentido, Martha Reza menciona:

A veces también tiene que salir uno de ahí porque pues ahí no hay nada en la comunidad, está lo de la palmilla y todo eso, pero es como temporal y si no sale de ahí, pues no tienes nada, se complica mucho la verdad para vivir (Entrevista mayo 2021).

De este modo, y frente a la necesidad de sacar adelante a sus familias, se ven orilladas/os a ocuparse en empleos precarios, es decir, en trabajos “sin garantías laborales ni sociales” (Castel, 2007 citado por Vejar 2013, p. 196), siendo afectados por la precariedad laboral, o sea: “ un modo de dominación de nuevo cuño, basado en la institución de un estado generalizado y permanente de inseguridad que tiende a obligar a los trabajadores a la sumisión, a la aceptación de la explotación” (Bourdieu, 1999 citado por Vejar, 2013, p.196). Por lo tanto, el nulo acceso a derechos laborales agudiza la precariedad social pues, como bien señala Dasten Vejar (2013), el fenómeno de la precariedad laboral es parte de los procesos de pauperización social, los cuales se incrementaron sobre todo a partir de las políticas neoliberales que aumentaron la pobreza, la marginación y la migración.

Como sabemos el neoliberalismo en México forma parte de un proceso político y económico que tiene su inicio en la década de los ochenta con la apertura de la economía al libre mercado, teniendo su auge sobre todo en el sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994). Estas políticas incidieron en la privatización, desregulación y liberalización de la economía así como en la disminución del poder del Estado en la toma de decisiones y en cuanto a sus obligaciones, sobre todo en el gasto social. A partir de la nacionalización y privatización de la banca y de empresas estatales a favor de la élite empresarial, las políticas de ajuste estructural favorecieron la acumulación del ingreso para unos cuantos, haciendo más profundas la pobreza y la desigualdad, contrario a los presagios de los precursores del neoliberalismo quienes hicieron creer que con esta política de mercado se regularían los excesos de la alta burocracia y, por lo tanto, habría más riquezas (Regalado, 2020). Siguiendo a Daniel Vejar:

Las políticas neoliberales, hegemónicas en el continente durante las décadas de los ochenta y noventa significaron cambios en la privatización, modificación, desregulación y liberalización de la economía (Harvey, 2007), a lo cual se encadenaron fenómenos de rápida y demarcada polarización y desigualdad social (Franco, León y Atria, 2007), altas de las tasas de pobreza, incremento de la delincuencia, el narcotráfico y la población carcelaria (Carranza, 2012), el crecimiento del sector informal de la economía, junto con un aumento en la desregulación-flexibilización laboral y un debilitamiento de los sindicatos (Mora, 2010; Weller, 2011). (Vejar, 2013, p. 186).

Desafortunadamente, algunos de estos fenómenos también han calado hondo en Baja California y en el pueblo pa ipai pues la inseguridad y la violencia por el narcotráfico se han agudizado en su territorio, siendo otro de los problemas identificados por las mujeres ya que ha comenzado a impactar en sus vidas, en su pueblo y, por lo tanto, en su re existencia¹³⁵.

¹³⁵ Este es un concepto acuñado por el pueblo Misak, de Colombia, con el cual intentan diferenciar la resistencia de la re-existencia “ya que existimos y luchamos por seguir existiendo” (Velasco, s/f).

5.3.- *La violencia de la “guerra contra las drogas”*

Si bien la violencia es un fenómeno complejo, multifactorial y multidimensional, es un hecho que, ante la insuficiencia de las políticas sociales y económicas para eliminar la marginación de ciertos sectores de la sociedad, ésta se ha agudizado en los últimos años generando un clima de descomposición social. En este sentido, y de acuerdo con René Jiménez y Dalia Reyes (2017), la violencia que vive actualmente la sociedad mexicana es una muestra del fracaso del sistema político y de los gobiernos en turno por atender las necesidades de bienestar y equidad en la sociedad, sobre todo entre los grupos más vulnerables. El ambiente de conflicto que se vive en el norte del país, concretamente en Baja California, refleja, en gran medida, la falta de oportunidades a nivel nacional y las desigualdades sociales construidas históricamente en esta región (Jiménez y Reyes, 2017, p. 40). Y es que, como bien indica Carolina Robledo:

El fenómeno de la violencia ha estado presente en la frontera norte casi desde la fundación de sus ciudades, gracias a la existencia de una franja cuya porosidad ha permitido todo tipo de actividades ilegales, sobre todo a partir del carácter corrupto y permisivo de las autoridades locales y federales” (p. 143).

Según los últimos datos a los que pude acceder al respecto, hasta el 2015 la ciudad de Ensenada, en donde se encuentra el territorio pa ipai, era el tercer municipio con mayor cantidad de homicidios en Baja California; la mayoría de las personas asesinadas fueron jóvenes de entre los 20 y 39 años de edad, en su mayoría hombres, y a partir del 2009 la frecuencia de homicidios de mujeres en el estado aumentó (Robledo, 2017). En esta oleada de terror los territorios indígenas también han sido afectados puesto que poseen recursos naturales disputados por diversos actores, como el crimen organizado y el Estado, por lo que “muchos de la violencia atribuida a los cárteles con frecuencia tiene que ver con estrategias oficiales de apropiación y explotación ilegal de tierras ricas en recursos naturales” (Zavala, 2018, p. 192 citado por Domínguez, 2019, p. 141) como, según Martín Domínguez, ocurrió con un hombre pa ipai de San Isidoro quien fue asesinado por oponerse a sembrar plantas para la producción de narcóticos (Domínguez, 2019).

No obstante la violencia se ha agudizado en los últimos años en el territorio pa ipai, ésta, al igual que las invasiones y la precariedad social, tampoco es algo reciente. En septiembre de 1998 el nombre de este pueblo apareció en los medios de comunicación pero no precisamente por su cultura, sino por que varias personas pa ipai, incluidas niños, niñas y mujeres embarazadas, fueron asesinadas en una fiesta en el rancho El Rodeo, en la localidad de El Sauzal, municipio de Ensenada, en medio un enfrentamiento entre cárteles de la región, concretamente entre el Cártel de Tijuana y el de Juárez, acontecimiento que se adjudicó a venganzas personales y que rompió el pacto tácito de respetar a las familias en los conflictos entre narcotraficantes ¹³⁶. Aunque no existe mucha información sobre este trágico suceso, Martín Domínguez (2019) infiere la masacre del Sauzal, como él la denomina, a una venganza contra un hombre pa ipai involucrado en el tráfico de estupefacientes.

Si bien es cierto que debido a su localización geográfica y cercanía con Estados Unidos la violencia del crimen organizado ha acechado a esta región, sobre todo desde la década de los ochenta y noventa en las que los cárteles comenzaron a disputarse este territorio, esta violencia se agudizó considerablemente a partir del 2006, con la estrategia del ex presidente Felipe Calderón para combatir al crimen organizado a partir de un ataque frontal centrado en medios policíacos y militares (Reyes y Jiménez, 2017) “como si se tratara de un problema aislado y ajeno a la función del propio Estado” (Robledo, 2017, p. 144). Esta guerra provocó el aumento de delitos en el Valle de la Trinidad y el ejido Héroes de la Independencia, localidades cercanas a Santa Catarina, como asesinatos, extorsiones, secuestros, trata de personas así como el uso, cada vez más constante, de sustancias psicoactivas que han incrementado los índices de drogadicción (Domínguez, 2019). Al ser parte de la ruta de trasiego de drogas, el territorio pa ipai no ha estado ajeno a esta situación pues la violencia ocasionada por la confrontación entre grupos que buscan controlar el tráfico de drogas en esta zona (el cártel de Sinaloa y el de Jalisco Nueva Generación ahora) les ha afectado de diversas maneras.

¹³⁶ https://elpais.com/diario/1998/09/19/internacional/906156007_850215.html.

En este delicado contexto, las balas y la muerte han llegado ya hasta esta comunidad pues hace cuatro años fueron asesinados dos jóvenes pa ipai y a lo largo de esta investigación ocurrieron dos asesinatos más en la carretera que lleva a esta localidad, aunque los difuntos no pertenecían a este pueblo. Asimismo, durante este tiempo un ex comisariado ejidal de Catarina quien, controla el negocio de la palmilla en la comunidad y tiene una empresa de rodeo, vivió un intento de asesinato, pero sólo lo hirieron, por lo que fue a resguardarse en uno de sus ranchos junto a su familia. La muerte siguió acechando al pueblo pa ipai hasta el año pasado en el que privaron de la vida, casi consecutivamente, a dos hijos de una mujer de Santa Catarina en la ciudad de Ensenada, en donde vivía con sus hijos desde hace muchos años¹³⁷.

En este sentido, las personas platican que cada vez es más común escuchar balazos tanto en El Llano como en la comunidad, por lo que suelen meterse temprano a sus casas y evitan salir cuando oscurece. Todo ello ha generado en un sentimiento de inseguridad¹³⁸ constante dado el incremento de asesinatos, secuestros y extorsiones, sobre todo en el Valle de la Trinidad y Héroes de la Independencia, pero que paulatinamente ha ido alcanzando a su territorio. En alguna ocasión, una señora mayor me platicó que le habían estado hablando a su celular para extorsionarla, pidiéndole dinero para no hacerle nada a su familia, por lo que cambió de número telefónico y estuvo temerosa durante un tiempo¹³⁹. Debido a esta ola de violencia, algunos lugares a los que las y los pa ipai solían ir a recolectar hierbas medicinales o ciertas semillas y frutos, han tenido que dejar de ser visitados, agudizando la desterritorialización, además de las invasiones (Domínguez, 2019).

Frente a esta situación, las condiciones de vida para la juventud pa ipai, particularmente, se presentan como un riesgo para su acceso a la vida delincuencia (Robledo, 2017), fomentando la construcción de subjetividades capitalísticas¹⁴⁰ así como un aumento en las adicciones. Precisamente, además de la inseguridad por el incremento de la violencia en

¹³⁷ Aunque tengo algunas conjeturas respecto a los motivos de estos asesinatos no profundizaré en ello por cuestiones de seguridad tanto de las personas como propia.

¹³⁸ Según la medición del Índice de Paz (2015) Baja California ocupa el 8vo. lugar como el estado menos pacífico de la República Mexicana (Robledo, p. 169)

¹³⁹ Registro en diario de campo.

¹⁴⁰ Sayak Valencia (2011) acuña este término para referirse a la creación de masculinidades violentas ligadas al narcotráfico, las cuales son impulsadas también por el capitalismo por medio de la generación de necesidades de consumo y estatus.

esta zona, el uso de drogas dentro de la comunidad es una cuestión que las mujeres pa ipai consideran un problema delicado. Si bien reconocen que anteriormente las personas solían beber y en ocasiones se escuchaba hablar de la marihuana, el uso de sustancias químicas como el cristal es una triste realidad a la que se enfrentan actualmente. Al respecto, una mujer comenta:

En mi época era borrachera, era tequila y ahora ya hay mucho sintético, lo que yo recuerdo era puro tequila yo no recuerdo que los viejos fumaran marihuana, fumaban tabaco coyote pero eso no era alucinógeno y en la época ya de mis hijas ya venía la marihuana y en la de mis nietos ya está el cristal [...] ahora se miran como más zombis, antes se miraban los ojos rojos y riéndose y ahora ya se mira físicamente su cuerpo (Mujer pa ipai, entrevista julio 2018).

El consumo de esta sustancia en Santa Catarina ha generado conflictos dentro de ciertos núcleos familiares ya que al tratarse de una droga que produce tanto daños físicos como mentales, su tratamiento se vuelve más difícil (Robledo, 2017). Generalmente son las madres las que llevan a sus hijos a centros de rehabilitación tanto en El Llano como en el Valle de la Trinidad, y, quienes tienen la posibilidad, hasta la ciudad de Ensenada, buscando que allá sean mejor tratados y puedan salir de la adicción. Además de la preocupación que viven las madres, esta situación pone en riesgo no sólo la salud de las personas sino de la comunidad y la cultura pa ipai, generando daños socioculturales, es decir, “lesiones y alteraciones producidas en los vínculos y relaciones sociales” (Robledo, 2017, p. 208), como bien expresa una de las mujeres:

Internamente nos estamos enfrentando a un monstruo muy enorme aquí adentro porque muchas de nuestras muchachas, de nuestras mujeres están cayendo en cosas como vicios, drogas muy fuertes que las están dominando y eso perjudica gravemente a una familia porque se pierden muchos sentidos, muchos valores, se pierde prácticamente todo, porque una droga destroza a una persona. Entonces, mientras nosotros sigamos ciegos ante eso de que no pasa nada, que todo está bien cuando realmente eso es desastroso y muy triste ver a una familia hundida completamente, porque eso es como si cayeras a un pozo y no le miraras fondo, nunca, si no buscas ayuda, si no pides quien te ayude pues ¿cómo le haces para salir? (Mujer pa ipai, entrevista julio 2018).

Ese “monstruo”, como lo denominan varias de ellas, genera, además de una sensación de tristeza, una incógnita en cuanto al futuro, particularmente sobre el porvenir de sus hijas e hijos:

Es triste ver a mujeres de la época de uno, de la camada de uno tiradas a las drogas, eso es lo más peor que hay en la comunidad porque no se qué cosa los llevó a hacer eso porque todos somos de la misma generación y uno no anda así y es triste la verdad porque ahorita ya son ellas y luego sus hijos de ellas, al rato también los hijos de ellas, esas criaturas que andan también para la fregada [...] mañana pasado agarran cualquier canijo por ahí, las hacen como quiera y vuelven a parir y así se va la cadenita. Muchas veces mi amá nos ha dicho que no hablemos porque como dice el dicho: no escupas arriba que en la boca te caerá, o algo así, pero es que uno no habla pero mira las cosas porque uno también tienen su familia y sabrá Dios mañana, pasado cómo vayan, cómo sean ellas también porque cuando uno crece, ya no es lo mismo como cuando estás chiquita. Y más que nada, ese es el problema, las drogas que llegaron ahí [...] siempre nos hemos defendido con lo que haya por ahí, pero pues ahorita es la droga, malditas drogas (Mujer pa ipai, entrevista mayo 2021).

Empero, más allá de la sentida preocupación de las mujeres ante esta situación, como bien indican Jiménez y Reyes (2017): “de nada sirve formular normas, crear instituciones o tomar medidas [...] si las personas perjudicadas no reciben el apoyo oportuno; incluso si no disponen de posibilidades reales para salir de la espiral de violencia en la cual viven” (p. 63-64). Además de la drogadicción, para una joven mujer los embarazos a temprana edad son una cuestión considerada también un problema, el cual liga a factores como las adicciones y la falta de estudios:

Hay varias mujeres jóvenes de 19 a 30, 35, máximo, que sí se drogan y se me hace que ese es un problema porque al estar consumiendo drogas dejan de trabajar, dejan de hacerse responsables de sus hijos y de ahí es donde sale la problemática, como no sienten atención de sus padres o como saben que sus padres se drogan y dejan de estudiar y las niñas se embarazan, se casan con el primero que llegue y les hable bonito, y los hombres tienden a seguir el ejemplo pues a drogarse también [...] Yo no me meto para nada en eso, en realidad no me importa la gente que lo consume y en realidad nunca me ha llamado la atención como de estar investigando porque aparte de mi familia nadie consume drogas ni nada de eso, a menos que alguien lo consumiera ya estuviera yo investigando u

opinando pero pues creo que no tengo nada, ni en contra ni a favor
(Entrevista marzo 2020).

Esta triste situación, así como las invasiones y la precariedad social y económica, han incidido en que mujeres y hombres de este pueblo continúen migrando de sus lugares de origen ya sea por el despojo de sus territorios, como en el caso de Jamau, para tener una mejor calidad de vida y/o alejar a sus hijas/os de los problemas de violencia y drogadicción. Si bien su movilidad no es nueva en términos histórico-culturales, sí lo es recientemente por necesidades laborales y académicas (Buenrostro, 2018) y por motivos de seguridad. Todos estos factores han agudizado su desterritorialización y han incidido, a su vez, en otro fenómeno considerado problemático para las mujeres pa ipai: el desplazamiento lingüístico y cultural que en los últimos años les ha llevado a ser considerados/as, según algunos “estudiosos/as” e instituciones gubernamentales, como un pueblo en grave riesgo de desaparecer.

5.4.- El desplazamiento lingüístico y cultural

De las 68 lenguas indígenas que se hablan en el territorio mexicano, alrededor del 60% se encuentran en vías de extinción. Dentro de ese porcentaje, las lenguas yumanas, incluido el pa ipai, se encuentran en alto riesgo pues los hablantes de estas lenguas, en total, no suman más de 500 personas¹⁴¹. Como indica la UNESCO, una lengua se encuentra en peligro de desaparecer cuando sus hablantes dejan de utilizarla en la cotidianidad, reduciendo los ámbitos de comunicación y se deja de transmitir a las nuevas generaciones; es decir, cuando no hay nuevos hablantes, ni adultos ni niños. (UNESCO, 2003, p. 2). Ello no es un problema menor ya que la pérdida de la diversidad lingüística empobrece a la humanidad y, al mismo tiempo, devela las estructuras de poder que, a pesar de los discursos multiculturalistas, subyacen en nuestras sociedades.

¹⁴¹ Existen distintas cifras sobre las personas hablantes de las lenguas yumanas. El Modelo de Atención Diferenciada en Materia Cultural de la CDI (2011) registró un total de 523: 89 de cucapá, 5 de kiliwa, 85 de pa ipai y 344 de kumiay. Según datos brindados de manera personal por la lingüista Daniela Leyva (INAH-Baja California) el grupo con mayor número de hablantes son los pa ipai con alrededor de 50, les siguen los kumiay con 35, los cucapá con aproximadamente 10 hablantes y finalmente, los kiliwas, con sólo 3 personas que hablan la lengua. Empero, Leyva menciona que el dato es relativo, ya que no se toma en cuenta a los “hablantes pasivos”, es decir, personas que entienden la lengua y hablan algunas frases, pero no la hablan fluidamente. Por su parte, Elena Ibáñez (2015) identifica 34 hablantes de pa ipai, 6 de kiliwa y 14 de ko’al y, de igual manera, resalta la importancia de la existencia de hablantes de herencia (2021).

En este sentido, el desplazamiento lingüístico, entendido como “contextos de subordinación lingüística por parte de otra comunidad de habla cuya lengua es valorada como la lengua de prestigio o de dominación” (Ibáñez, 2020, p. 57) responde a factores micro y macro estructurales y es el resultado tanto de fuerzas externas: económicas, religiosas, culturales y educativas, o internas, como la actitud negativa de una comunidad hacia su propio idioma:

A menudo las presiones internas tienen su origen en presiones externas, y unas y otras detienen la transmisión intergeneracional de las tradiciones lingüísticas y culturales. Muchos pueblos indígenas, asociando su condición social desfavorecida con su cultura, han llegado a creer que no merece la pena salvaguardar sus lenguas. Abandonan su lengua y su cultura con la esperanza de vencer la discriminación, asegurarse un medio de vida y mejorar su movilidad social o integrarse en el mercado mundial (UNESCO, 2003, p. 2).



Mapa 4. Variantes lingüísticas con muy alto riesgo de desaparición
Fuente: INALI (2012)

Por lo tanto, este fenómeno no es fortuito, sino que está enraizado en la violencia simbólica y estructural que han vivido los pueblos originarios pues la reproducción de sus lenguas maternas está subordinada por cuestiones de poder e imaginarios e ideales de éxito y progreso establecidos desde los sistemas hegemónicos. De este modo, el desplazamiento lingüístico debe entenderse como “un proceso lento y silencioso en el que los hablantes van

modificando actitudes a favor a la lengua dominante” que supone “una relación de dominio y opresión, que amenaza la reproducción social y cultural de un pueblo, ejerciendo presión constante para su asimilación a la población dominante” (Valiñas, 1986 citado por Ibáñez, 2020, p. 57).

En el caso del pueblo pa ipai, considero que han sido varios factores los que han repercutido en este fenómeno, desde los intercambios culturales y las uniones con “mexicanos”, en donde se ha privilegiado el uso de la lengua y la cultura mestiza, pero también cuestiones estructurales como la migración, la discriminación, el racismo y las políticas educativas del Estado, lo cual se condensa en lo que Silvia Yee (2010) denomina “las desventajas de ser indio” asociadas a las políticas de exterminio cultural establecidas desde la Conquista y durante el Indigenismo post-revolucionario, el poblamiento y el reparto de tierras en la región así como la castellanización (p. 112). Como es sabido, después de la Revolución mexicana la alfabetización se convirtió en un proyecto urgente para llevar a cabo la unificación de la diversidad cultural y lingüística del país, con lo cual generar un sentimiento de identidad nacional como mexicanos (Gutiérrez, 2012). Al respecto, Natividad Gutiérrez indica:

La educación estatal buscaba introducir nociones de progreso, así como medios para alcanzar el éxito material mediante la movilidad social y la adopción de un sistema de pensamiento racional. La premisa fundamental de la educación mexicana refleja una preocupación universal: unificar a la población, crear ciudadanos y preparar una fuerza de trabajo que responda al desarrollo económico (Gutiérrez, 2012, p. 99).

Aunque la educación se institucionalizó en las localidades pa ipai hasta la década de los ochenta, las escuelas fueron “el primer espacio dentro de las comunidades en el que se castigaba el uso de otra lengua que no fuera el español, y en donde el conocimiento se condicionaba y se evaluaba mediante el uso de este idioma.” (Ibáñez, 2015, p. 16). Sin duda, ello coadyuvó a la agudización del desplazamiento de esta lengua que ya para ese entonces estaba en riesgo de desaparecer y aunque se buscó establecer un programa de educación bilingüe, generalmente los/as profesores/as no solían hablar la lengua de la

comunidad, por lo que se continuó fomentando el uso del español¹⁴². Si bien en los últimos años la Secretaría de Educación Estatal y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas han llevado a cabo algunos esfuerzos para retomar el uso de las lenguas yumanas, entre ellas el pa ipai, como segundo idioma dentro del espacio escolar y familiar¹⁴³: “los esfuerzos no han logrado más que el uso de algunas palabras y saludos” (Ibíd.). En este sentido, y a pesar del interés de instituciones y de algunas mujeres, particularmente, para que los niños y niñas aprendan su lengua y reintroducirla en contextos y espacios cotidianos, ésta sigue siendo desplazada cotidianamente por el español, situación que ocurre, por lo menos, desde hace más de 20 años. Sobre el desplazamiento lingüístico, una de las mujeres que compartió sus sentipensares en esta investigación comenta:

La lengua es la que no la sé mucho, nomás las groserías, esas sí me las sé de memoria (risas) pero en sí pues no, y mis hijos pues tampoco, mis hijos prácticamente pues nada, eso sí es lo que me da más tristeza, la verdad, porque se va a acabar y ahorita tenemos a mi amá pero no la aprovechamos, pero mi amá ya no tiene paciencia y es que es de un chamaquero por aquí, un chamaquero por allá, ella así como de: ya agarren sus hijos y vámonos pa´ su casa (Entrevista mayo 2021).

Para ciertas mujeres esta situación es preocupante, así como la manera en que sus hijos/as se desconectan cada vez más de su cultura, de su forma de vida:

Dicen que hasta mi hermana lloró porque se acordó de cuando estábamos chiquitas, que estudiábamos en la escuela y que jugábamos y ella que miró su cola, sus hijos, que dijo “¿Cómo puede ser posible que yo a mis hijos los esté encerrando en un mundo de puro teléfono? cuando los niños de Catarina son libres, juegan, corren y los míos no son así” [...] Y de hecho ella quería venir a limpiar la casa, tenía ganas de limpiar la casa y quedarse con sus hijos aquí, que sus hijos compartieran un poco de lo que ella también vivió cuando estaba niña (Entrevista mayo 2021).

¹⁴² Aunque a veces en las comunidades hay profesores nativos no siempre hablan la lengua o son del mismo grupo cultural, por lo que es común que en comunidades kumiay haya maestros/as que son pa ipai o viceversa. Aunque estos idiomas se entienden en general, suelen diferenciarse por lo que para comunicarse se sigue eligiendo el español.

¹⁴³ Un ejemplo de ello es el programa “Abuelas guardianas de la lengua”. Este proyecto fue implementado por el INALI durante alrededor de un año. Consistió en pagar a algunas mujeres mayores de las comunidades que aún hablan su lengua para que dieran clases a sus nietos, nietas y, en general, a lo/as más jóvenes. En el caso de las mujeres pa ipai participaron Adelaida Albañez, Gloria Regino y Telma Cañedo.

En algunas mujeres que ya no hablan el pa ipai también existe inquietud por esta situación, como expresa una joven pa ipai, quien aduce la pérdida de la lengua al poco estudio así como al desinterés de las nuevas generaciones:

Por un lado me pone triste porque es algo que los antepasados lucharon mucho por ello porque supuestamente con eso de que vinieron los españoles y que les pusieron los *jaspuypaim*, los no bautizados o algo así, porque no fueron tan sumisos para dejar perder todo eso ni las tradiciones ni la lengua, pelearon por ello como para que vengan la descendencia nomás porque no quieren y ya dejarlo ir por algo que nuestros antepasados realmente lucharon mucho. Por ello se me hace como algo tonto algo absurdo que lo dejen ir así nomás porque sí, algo tan importante [...] hay muy poco estudios y mucha gente ignora eso por ejemplo a nosotros entre más estudio tenemos, más nos damos cuenta de que la cultura es muy importante por ejemplo en historia o en ciertas materias nos damos cuenta que es muy importante la cultura, la lengua y siento que no ignoramos ciertas cosas, le ponemos más atención y les damos la importancia que se debería de tener [...] pero a veces no es eso porque que yo sepa de los jóvenes también tienen a su nana viva y sabe hablar 100 % pa ipai y de hecho hasta su nana nos ha platicado que ella a veces los cita para enseñarles pa ipai y que nadie va, que antes nada más iban dos niñas y que ahora ya no va ninguna (Entrevista marzo 2021).

Empero, es menester resaltar de nuevo que el desinterés por aprender la lengua responde a factores profundos e históricos y, por lo tanto, estructurales, en los que sistemas de dominación como la colonialidad, el racismo y el clasismo se intersectan, haciendo ver a las lenguas no hegemónicas como poco valiosas o útiles en el día a día y en la vida en general. Asimismo, las exigencias de la vida moderna y las tendencias socioculturales que se expresan en los medios de comunicación, ahora sobre todo en las redes sociales, coadyuvan a la creación de expectativas y deseos que van más allá del mundo indígena el cual, en algunas ocasiones, es hecho a un lado para priorizar la cultura occidental en la que vivimos. De este modo, “El apego a la lengua materna, como se ha constatado muchas veces y en diversas circunstancias, no es suficiente para su conservación si sus hablantes no viven en condiciones de igualdad, respeto y oportunidades de desarrollo” (Yee, 2010, p. 113).

Sin embargo, y si bien es cierto que “las desventajas de ser indio” han incidido en la vitalidad de este idioma nativo, en la actualidad la lengua pa ipai es un “sello distintivo”

que configura la identidad étnica de este pueblo, aunque pueda resultar paradójico (Yee, 2010, p. 112), dado que un alto porcentaje de personas ya no hablan su lengua, algunos/as son hablantes de herencia¹⁴⁴ y otros/as sólo entienden y saben decir algunas palabras como el tradicional saludo “Auka”¹⁴⁵. Sobre esta cuestión, es relevante la opinión de Juana Inés:

Ahorita ya se fueron todos, ya se murieron los viejos que lograron que nos hicieran caso, que las instituciones voltaran en mejoramiento social dentro de la comunidad, que tuviéramos fuentes de trabajo, realmente nunca ha habido nada, todo queda en letra muerta y pues eso hace que nos desintegremos cada vez más porque las nuevas generaciones salen a veces en busca de otras formas de vida y se les olvida totalmente su raíz y a los hijos de las personas que salieron hace 20, 30 años prácticamente pues no los conocemos, no sabemos quiénes son, donde están, es bonito que se autodenominen pa ipai pero si no llevan la lengua, si no saben ¿cómo pues? yo puedo decir también que yo soy pa ipai pero si yo no supiera nada con que demuestro que yo soy pa ipai y eso es lo triste, no me gustaría que pasemos a ser uno más de los pueblos que nada más se habla: fueron, hicieron, pero realmente no se sabe exactamente si fue así como los historiadores dicen (Entrevista julio 2018).

No obstante los idiomas maternos son elementos culturales de gran trascendencia, es importante tomar en cuenta que la desaparición de una lengua no significa, precisamente, la extinción de un pueblo y su cultura, ya que tanto las culturas como las identidades cambian y se transforman, además de que en la actualidad la auto adscripción es un referente de suma relevancia para los grupos que, aunque hayan perdido su idioma materno, siguen asumiéndose como indígenas¹⁴⁶. Así pues, como bien señala Mardonio Carballo: “[...] tampoco se puede censurar la pérdida de la lengua porque en un país como el nuestro se ha impulsado desde el Estado, desde el racismo y el clasismo” por lo que es importante

¹⁴⁴ Es decir, “hablantes bilingües que desarrollan más habilidades en la lengua dominante de la sociedad en la que viven que en su lengua de casa o familiar [...] pueden entender la lengua de casa y hablarla hasta cierto grado pero se les facilita más la lengua dominante de su sociedad” (Benmamoun *et al*, 2013, p. 133 citado por Ibáñez, 2020, p. 58)

¹⁴⁵ Este saludo, que se podría traducir como “que el fuego te acompañe” o “que la luz te ilumine”, es utilizado por todos los pueblos nativos de Baja California y suelen usarlo como una palabra distintiva.

¹⁴⁶ Un caso interesante al respecto es el del pueblo cochimí del desierto central, quienes fueron considerados extintos durante casi cien años hasta que en el 2008 algunos/as descendientes reaparecieron para pedir su reconocimiento como un pueblo vivo, a raíz de conflictos en su territorio. Si bien ya no hablan la lengua, existen otros elementos que dan cuenta de su ascendencia indígena y después de varios años de buscarlo, han logrado el reconocimiento oficial y de los demás pueblos nativos de Baja California. Aunque tienen cosas en común este pueblo no es considerado un grupo yumano, sino de la subfamilia lingüística cochimí, por lo que no me refiero a ellos/as cuando hablo sobre los pueblos yumanos del norte de la península.

“aprender a leer también los motivos por los cuales hay una comunidad o un grupo de ellas que han perdido su lengua”¹⁴⁷.

Frente al reto de su permanencia, la precariedad social, la violencia que se vive en sus territorios y las invasiones que han impactado, también, en su re existencia cultural -puesto que tanto la reproducción de la cultura como la lengua de un pueblo requieren la existencia de un territorio en el cual poder vivir dignamente, pues “no hay lengua sin territorio” (comunicación personal Elena Ibáñez, 2020)- con sus sueños y proyectos a futuro las mujeres pa ipai despliegan su capacidad de acción para hacer frente, desde sus trincheras y posibilidades, a estas problemáticas. Así pues, con la finalidad de conocer y analizar la agencia de las mujeres al respecto, en las próximas páginas se comparten los campos de acción que algunas de ellas han generado, y generan, para resguardar el territorio, la cultura y la vida misma.

5. 5.- Agencia y campos de acción ante las problemáticas

Después de haber expuesto los problemas que viven las mujeres pa ipai, es menester acercarnos a la manera en la que enfrentan y accionan ante la compleja realidad en la que se encuentran inmersas, lo que nos remite a la agencia como categoría de análisis. Como enuncié en el tejido conceptual de esta investigación, la agencia, más que una cualidad, tiene que ver con un proceso dinámico que se da en un continuum entre dimensiones micro y macro sociales y permite a los sujetos responder a diversas situaciones impuestas o delimitadas por contextos específicos (Emirbayer y Mische, 1998). Por lo tanto, “la capacidad de agencia [...] es inherente a todos los humanos” (Sewell, 1992 citado por Ortner, 2016, p. 158) y se construye siempre cultural e históricamente, dado que al igual que la capacidad de lenguaje, todas las personas tienen capacidad de agencia “pero las formas específicas que adopta difieren según la época y el lugar” (Ibíd., p. 159). En este sentido, “nunca es un objeto en sí, sino que siempre forma parte de un proceso de lo que Giddens denomina estructuración, es decir, la configuración y reconfiguración de formaciones sociales y culturales más amplias” (Ortner, 2016, p. 159).

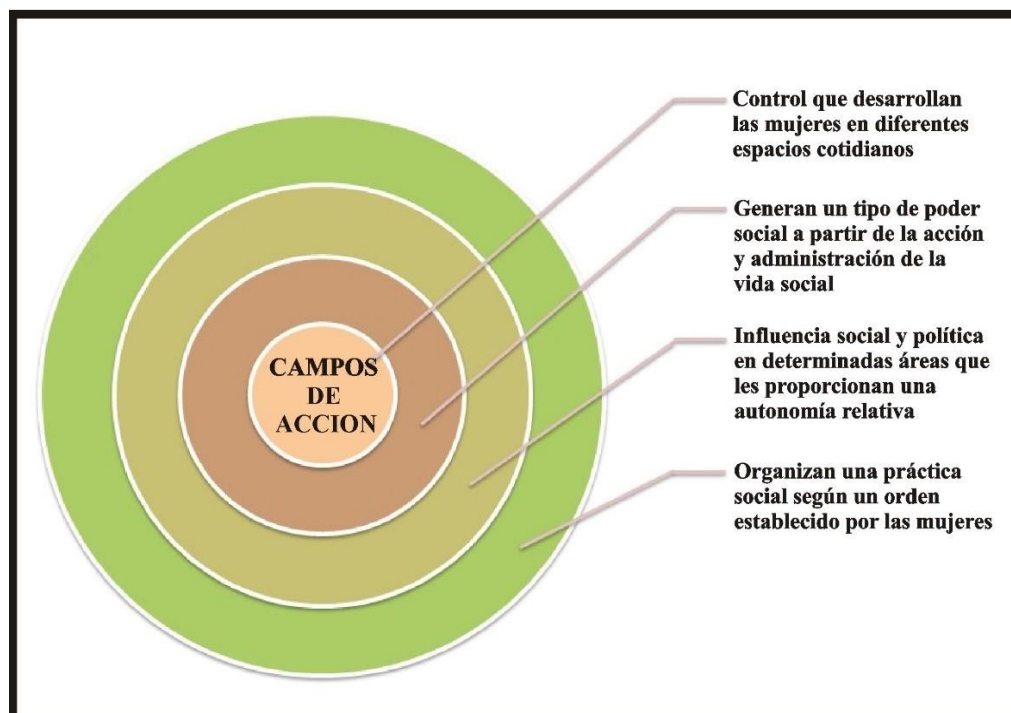
¹⁴⁷Entrevista en: <https://desinformemonos.org/ser-indio-en-tiempos-neoliberales-entrevistas-amardonio-carballo-y-francisco-lopez-barcenas/>, consultado en marzo del 2018.

Desde una perspectiva feminista, “la agencia se estructura, a nivel teórico-epistemológico, como un locus necesario de abordar, pues permite debilitar estereotipos y homogenizaciones que se erigen en torno a la figura de la mujer” (Domínguez y Contreras, 2017, p. 87-88), por lo que es importante no perder de vista el carácter situado de la agencia femenina, así como el por qué determinadas acciones son posibles en ciertos momentos y no en otros (Belvedresi, 2018, p. 15). Para realizar un análisis de la agencia de las mujeres pa ipai, es decir, de su poder de acción, de su “capacidad de desear y de actuar de forma creativa” (Ortner, 2016) y tener influencia en otras personas y acontecimientos a partir de sus proyectos, deseos, planes, objetivos y necesidades, es importante identificar y analizar los campos de acción (Tarrés, 1991) en los que despliegan esta agencia. Esta categoría fue propuesta por María Luisa Tarrés y se refiere al “control de un espacio, a la generación de poder social y consenso ideológico entre las mujeres, así como a su influencia social y política en determinadas áreas y coyunturas” (Tarrés, 1991, p. 96) que nos permite analizar el papel de las mujeres como sujetos sociales a partir de sus acciones y espacios cotidianos, considerando, a su vez, su influencia en procesos relacionados con la organización social, el sistema político, sus comunidades y la sociedad en sí, además de la gran creatividad que tienen las mujeres y cómo y la utilizan para su accionar mediante la creación de grupos, redes sociales y en la petición de sus demandas (Tarrés, 1991).

Siguiendo a Tarrés, hay que entender a los campos de acción como un sistema relacional en el que las mujeres generan un poder propio. Como sistema, estos campos organizan una práctica social según un orden normativo establecido por las mujeres por lo que les proporcionan una autonomía relativa, dado que se encuentran regidos por su normas y valores (Tarrés, 1991). En sus propias palabras:

La noción de campos de acción se refiere al control que desarrollan las mujeres sobre diferentes áreas de su espacio cotidiano, considerado éste objetivamente y a partir de la definición que ellas hacen de ese espacio, elemento que permite integrar lo ideológico y la división sexual. La idea, bastante general, pretende introducir la noción de dominación de un espacio sin valorarla *a priori* (por ser doméstica o político-pública, por ejemplo), sino por su influencia en procesos sociales y políticos más generales (Tarrés, 1991, p. 86).

De este modo, la creación de grupos, redes sociales y/u organizaciones formales de mujeres en los que se intercambia información, opiniones y en donde se crean consensos y acciones, es decir, la formación de campos de acción sexuados, puede ser, también, una forma de resistencia. Sin embargo, es importante tomar en cuenta que “no todos los campos de mujeres producen acciones comparables. Si bien algunos pueden tender a ser más eficaces en la creación de autonomía, poder y legitimidad también suelen mantener valores y normas conservadoras” (Tarrés, 1991, p. 87). En este sentido, la capacidad de acción de las mujeres también depende de factores ligados a distintas adscripciones y posiciones sociales por lo que es menester considerar la relación de su capacidad y posibilidad de acción con su pertenencia de clase, su acceso a la educación, su papel en la división sexual así como las condiciones que estos factores establecen. De esta manera, es relevante resaltar que la creación de espacios propios y acciones para la vida cotidiana “no significa necesariamente que allí se generen cambios que tiendan a una transformación de la sociedad o de la relación entre géneros” (Ibíd.) aunque sí pueden propiciar la creación de una identidad de género empoderada y un sistema de relaciones regido por una lógica propia más equitativa para las mujeres.



Esquema 9. Campos de acción (elaboración propia con base en Tarrés, 1991)

Siguiendo la búsqueda de Tarrés (1991) por ubicar los espacios donde actúan las mujeres y, de esta manera, ver y “conceptualizar a la mujer como sujeto social y no sólo como víctima de innumerables mecanismos de dominación” (p. 107) en las próximas páginas se comparten los campos de acción de las mujeres pa ipai ante los problemas que las aquejan así como los proyectos, deseos y objetivos que configuran su agencia. De este modo, busco dar cuenta de las diferentes acciones que llevan a cabo ante la complejidad de la vida, particularmente en torno a la participación social y política, la precariedad social y económica y el desplazamiento cultural y lingüístico, pues más allá del análisis de sus identidades de género, uno de los objetivos de este trabajo es mostrar también su hacer como mujeres capaces de aportar a su realidad, a su cultura y su pueblo.

5. 5.1.- La participación femenina en la vida social y política

Ya sea debido a la búsqueda de equidad del movimiento feminista o a las cuotas de género impuestas desde la institucionalidad, la participación social y política de las mujeres indígenas ha ido en aumento en los últimos años. Uno de los elementos que Teresita de Barbieri y Orlandina de Oliveira (1986) consideran clave en este proceso es la crisis económica que azotó a diversos países latinoamericanos a partir de la década de los setenta, lo cual llevó a las mujeres a dejar el espacio doméstico para salir también a generar ingresos para el hogar. Este fenómeno, por supuesto, no es casual y tiene su raíz en diversos factores vinculados a los cambios estructurales ocurridos en ámbitos económicos, sociales y demográficos, a las crisis socioeconómicas así como a cuestiones políticas, ideológicas y culturales (p. 18). En cuanto a los cambios estructurales cabe destacar el acelerado proceso de urbanización, el incremento de la migración de hombres y mujeres, a las grandes ciudades, así como el aumento de los niveles de escolaridad. Las crisis económicas, por su parte, coadyuvaron en una merma del empleo y el aporte económico masculino así como en la intensificación de la incorporación de las mujeres al mercado de trabajo, originando “una mayor contribución de las mujeres a la manutención económica y emocional de sus familias en épocas de crisis” (De Barbieri y Oliveira, 1986, p. 21). Todo ello ha influido en la construcción de nuevas identidades femeninas como agentes político-ideológicos que, en ocasiones, ha llevado a las mujeres a reflexionar sobre sí mismas y crear cambios

consustanciales en sus vidas y a su alrededor a partir de la articulación de espacios de acción “donde muchas mujeres logran rearticularse como individuos, armarse de nuevos modelos y surgir como sujetos” (Ibíd., p. 23), incrementando su participación en espacios y actividades antes consideradas masculinas o negadas para las mujeres.

Dada la importancia, desde un enfoque feminista, de analizar la agencia siempre en el contexto en el cual se desarrolla para “entender cómo las mujeres van asumiendo la responsabilidad y conocimiento en el propio espacio de enunciación, es decir, recuperar la voz y ser consciente de su accionar” (Casado, 1999 citada por Domínguez y Contreras, 2017, p. 85) me interesa analizar su agencia tomando en cuenta el contexto de invasión territorial, precariedad social, violencia y desplazamiento lingüístico y cultural en el que viven actualmente. Comenzaré, en este sentido, con el análisis de su participación en la vida social y política en la que, sin duda, un elemento importante es el territorio y la organización de los bienes comunales. Aunque en Santa Catarina el territorio es comunal, lo cual supone que puede ser utilizado y disfrutado por todas las personas de la comunidad o, como dice Juana Inés, “que todos los recursos son de todos” (entrevista, julio 2018) la existencia de certificados de derechos agrarios ha generado conflictos internos y cierta marginación de las mujeres en el ámbito territorial. Y es que desde la conformación de los bienes comunales, la existencia de este documento creó un tipo de normatividad en torno a los derechos territoriales de las pa ipai, ya que una “antigua ley” en Santa Catarina establecía que si una mujer se casaba con un “mexicano” y se iba de la comunidad, perdía todos sus derechos en ella, aunque si se divorciaba o enviudaba y regresaba, los recuperaba. Sin embargo, esto no aplicaba de igual manera en el caso de los hombres pues ellos sí podían casarse con mujeres mestizas e irse de la comunidad sin perder sus derechos, e incluso, si el marido pa ipai moría, su esposa mestiza podía quedarse a vivir en la comunidad y obtenía los mismos derechos que el resto de las mujeres nativas¹⁴⁸ (Yee, 2010).

¹⁴⁸ Una posible explicación que Silvia Yee (2010) brinda al respecto se vincula a cuestiones de roles y estatus y a su organización sociocultural basada en la patrilinealidad y patrilocalidad, pues los hombres, al ser los herederos de la tierra “y por lo tanto del voto familiar sobre las cuestiones de la comunidad”, debían conservar su derecho sobre la misma “mientras que una mujer, al no estar en posición, no tenía por qué conservarlos” (p. 110).

Si bien en la actualidad existen mujeres con este certificado oficial, los comuneros registrados en la Procuraduría Agraria son en su mayoría hombres y aunque haya mujeres “derechosas”, generalmente el derecho continúa siendo heredado a los varones de las familias. Por lo tanto, la participación de las mujeres en los bienes comunales continúa siendo limitada, aunque es importante. Hasta la fecha no ha habido una mujer comisaria y ha sido poca su presencia dentro de la estructura del Comisariado de Bienes Comunales, lo cual, según Delfina Albañez, quien no cuenta con certificado de derechos, viola la ley agraria que establece que tiene que haber cuando menos una mujer dentro de éste. A pesar de ello, algunas mujeres han ido teniendo cierta influencia en las decisiones en torno al territorio, particularmente en la asamblea. Tanto las mujeres que tienen certificado de derechos como las que no cuentan con él, suelen asistir a las asambleas comunales y aunque éstas últimas no tienen voto, sí pueden externar sus opiniones. Incluso, varias mujeres “derechosas” que no viven ya en la comunidad suelen ir desde sus lugares de residencia como Ensenada, Tijuana e incluso Estados Unidos, cuando se convoca para tratar alguna cuestión en torno al territorio o para recibir el pago que hasta hace poco obtenían quienes tienen certificado de derechos, por parte de la empresa eólica que operaba en Santa Catarina¹⁴⁹. En ocasiones las mujeres son las que llevan estas reuniones y si bien no las dirigen como tal o no son parte del Comisariado de Bienes Comunales, sus preguntas y opiniones influyen en el desarrollo de éstas y cuestionan, fuertemente, la seguridad en la comunidad y los beneficios del contrato con la eólica¹⁵⁰. Asimismo, algunas mujeres se interesan por estudiar o se encuentran estudiando la carrera de Derecho motivadas, en cierta manera, por tener más herramientas tanto para su participación como para la defensa de su terruño.

Dentro de la vida comunitaria su agencia es también de suma importancia ya que son las mujeres quienes se encargan de administrar la vida social. Son ellas quienes, además de llevar lo concerniente a la reproducción social, son las interlocutoras con instituciones gubernamentales y las encargadas de avisar a la comunidad cuando habrá alguna reunión e

¹⁴⁹ Hasta hace poco la comunidad pa ipai tenía un contrato de arrendamiento de una parte de su territorio para la generación de energía eólica con la empresa Asociados PanAmericanos, la cual es parte del proyecto Eléctrica del Valle de México, en el istmo oaxaqueño. No obstante, este proyecto se encuentra pausado debido a problemas con la empresa.

¹⁵⁰ Observación directa en asambleas comunales; registro en diario de campo.

informar sobre los requisitos y fechas de los programas y apoyos sociales, algo que suelen realizar sobre todo por Facebook, un medio que es cada vez más utilizado entre las y los pa ipai para comunicarse. Asimismo, las mujeres son, en su mayoría, las encargadas de realizar la fiesta tradicional, generalmente en el mes de agosto, y los encuentros culturales de *kuri kuri* y con sus parientes de otros pueblos, aunque también se apoyan en algunos hombres para su realización. De igual manera, son ellas quienes revitalizan la vida comunitaria a partir de la organización de fiestas en el día de las madres, el día de la niñez y mediante la realización de posadas, las cuales se llevan a cabo desde hace tres años, a iniciativa de Delfina Albañez, con la finalidad de llevar alegría a las niñas y niños mediante algún regalo, dulces y comida donados, en su mayoría, por gente externa a la comunidad. De este modo, cada invierno, además de los cachetes colorados, en los rostros de las y los niños pa ipai se asoma una alegría especial gracias a la solidaridad de las personas y al trabajo de las mujeres que se encargan de organizar los regalos, la preparación de la comida y la compra de lo necesario para ese día.



Mujeres organizando regalos para la posada
(Tomada del Facebook de Delfina Albañez, diciembre 2021)

De igual manera, las pa ipai han generado campos de acción en torno a proyectos y espacios desde y para mujeres como un grupo de artesanas de Santa Catarina el cual conformaron hace alrededor de cuatro años con el objetivo de reunirse para compartir sus saberes acerca de su trabajo y ver la manera de comercializar sus artesanías; si bien se han encontrado un par de veces, hace tiempo que no han vuelto a hacerlo. Hace algunos años también algunas mujeres se organizaron para impulsar el proyecto de un Centro Ecoturístico, para el que obtuvieron un apoyo institucional, aunque el proyecto terminó, finalmente, abandonado. Me parece que una de las razones por la que estos proyectos no han prosperado tiene que ver con problemas internos y familiares, así como una particular forma de organización entre clanes. Así, esta cuestión nos remite a la importancia de no romantizar los vínculos entre mujeres y dar cuenta de que en ocasiones éstos no prosperan debido a diferencias personales además de que no todos los proyectos femeninos tienen el objetivo de empoderar a las mujeres o buscan un interés colectivo.

Además de su participación en la vida social y política comunitaria, en los últimos años han tenido también más injerencia en la política institucional. Una muestra de ello es la contienda que llevó a cabo hace un par de años Guadalupe Espinoza Arballo, mujer kili-pai¹⁵¹, para ser regidora por el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y aunque no logró ganar, es una de las primeras mujeres de ascendencia pa ipai en ser parte de un proceso de elección política. Más adelante, durante las elecciones de junio del 2021 en Baja California, Angélica Sandoval, pa ipai de Santa Catarina, participó como candidata a diputada en el municipio de San Quintín; en uno de los debates se presentó como parte de este pueblo originario y saludó en su lengua, pues tanto su madre como su padre son de Catarina, aunque desde muy pequeña salió de la comunidad. Si bien hubo aceptación por su postulación, al ser una mujer pa ipai, algunas mujeres cuestionaron el hecho de que contendiera por un distrito al cual no pertenece, por lo menos culturalmente, considerando que: “debería de estar acá mejor ¿qué hace allá? Ella conoce más acá” (Mujer pa ipai, plática informal)¹⁵².

¹⁵¹ Es decir, de ascendencia kiliwa y pa ipai. Guadalupe, quien vive en la ciudad de Ensenada desde hace varios años, es hija de un hombre kiliwa y de Susana Arballo, pa ipai de Santa Catarina.

¹⁵² Registro en diario de campo.

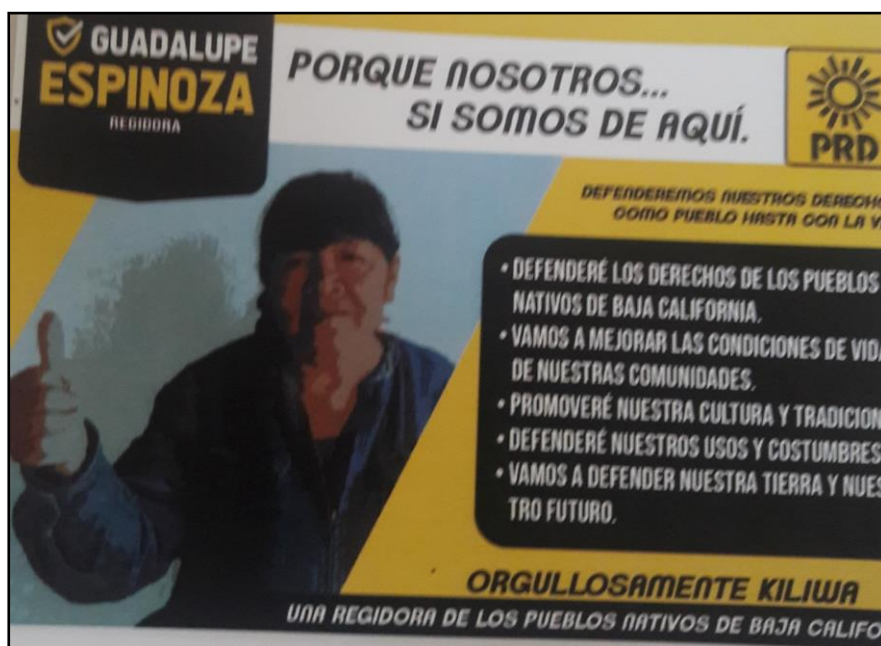


Imagen de promoción de la campaña de Guadalupe Espinosa

Fuente: Facebook Guadalupe Espinosa

Un caso más de participación femenina en los recientes comicios electorales del estado fue el de Juana Inés quien estuvo apoyando a un candidato de MORENA para el ayuntamiento de Ensenada, impulsada por una compañera y compañero kumiay, quien les propuso que, de llegar a este puesto, impulsaría la creación de una Secretaría de Pueblos Indígenas. Aunque él sí quedó como funcionario, habrá que ver si cumple con la promesa por la cual algunos hombres y mujeres nativas le apoyaron. Aunque su participación y visibilidad en el ámbito político y “en espacios o tareas que no eran las que tradicionalmente se les asignaba no implica, por sí, la instauración de una “agenda” de mujeres” es importante señalar “que la aparición de mujeres en roles que han estado en poder de los varones genera un efecto de emulación que tiene que ser valorado” ya que “propone una alternativa que le permite a muchas imaginarse con otras posibilidades como agentes históricos” (Belvedresi, 2018, p. 9). De este modo, se puede observar cómo algunas mujeres se interesan cada vez más en ser partícipes del devenir de la sociedad, de su pueblo y su cultura y le dan importancia a comenzar a representarse, hablar y actuar por sí mismas:

Nuevo siglo ahora por ahí vamos a lanzar a una comisariada a ver quién sale por ahí porque pues ahorita hasta la gubernatura [de Baja California] la están peleando dos mujeres [...] antes la mujer estaba como que más atrás ahorita ya nueva generación pues ya hay mujeres al mando enfrente de muchas cosas y ahí en Catarina era así igual también la mujer siempre pues atrás del hombre como se decía, como que no le daban prioridad a la mujer porque decían que a la mujer la mantenían, que a la mujer le tenían que dar y ahora no, ahora si no te dan pues tampoco no andes pidiendo porque no te vas a morir de hambre si tienes las manos y los pies fuertes pues menos [...] la mujer siempre ha sacado adelante a la comunidad, mujeres por aquí, mujeres por allá casi no se han visto hombres [...] Antes yo no me acuerdo, pero ahorita viéndola pues sí, la mujer es la que siempre está al frente (Martha Reza, entrevista mayo 2021).

Si bien su participación es más recurrente en la organización de la reproducción social que en lo político-público considero, siguiendo a Tarrés, que la creación y control de ciertos espacios de la vida social y cotidiana por parte las mujeres pa ipai devela “otra forma distinta de ‘hacer política’, en la que se enfatiza la acción y la administración de la vida social, a diferencia de la política tradicional que enfatiza la institución, el poder y la capacidad de manejar el discurso” (Tarrés, 1991, p.109). Aunque existe un amplio debate sobre el seguir pensando desde la dicotomía «privado» y «público», lo «productivo» y lo «reproductivo lo «interior» y lo «exterior», considero que estas categorías y sus relaciones nos pueden ayudar a develar la complejidad de la diversa agencia femenina puesto que las sociedades y las relaciones de género cada vez son más dinámicas y en los últimos tiempos “[...] se ha visto que las mujeres privatizan a veces el espacio público al relacionarlo con la esfera de lo doméstico, y a asumir comportamientos más propios de lo privado que de lo público” (Del Valle, 1991 citada por Jiménez, 2016, p. 234). De este modo, la agencia de las mujeres pa ipai se expresa tanto en la vida privada como pública a partir de un tipo de influencia y poder informal sobre la organización social y, en ocasiones, sobre los hombres, pues aunque las mujeres no tengan presencia o voto en ciertos espacios, muchas veces tienen una influencia sistemática sobre las decisiones que se toman en sus comunidades (Rosaldo, 1979, citada por Gómez y Sciortino, 2018, p. 16-17), creando campos de acción que retroalimentan, a su vez, las redes de apoyo, la solidaridad y la ética del cuidado frente a los problemas de la vida.

5.5.2.- *La sororidad pa ipai: redes de apoyo y cuidado*

En medio de la reproducción de la vida y ante la precariedad social, las mujeres pa ipai generan redes de apoyo y cuidado como una forma de responder a la violencia de la pobreza. Esto, según cuentan, es una práctica “antigua” pues las personas que anteriormente sembraban solían compartir lo que cosechaban, así como el “mandado” que les llegaba de fuera, con las demás personas, particularmente entre sus familiares. De esa manera, durante años se han apoyado entre las familias y han logrado persistir, a pesar de las dificultades, como platica María Elena:

Mi tío cada cierto tiempo le mandaba mandado a mi nana, él trabajaba por allá por el lado de la Misión en un rancho pero cada cierto tiempo le mandaba comida pero en costales [...] mi nana de todo lo que traía empezaba a empacar bultitos que este pa fulana, que este pa sutana bueno, pa todos los que vivían alrededor, a nosotros nos quedaba bien poquito, ni para una semana yo decía “Nana ¿por qué repartes la comida pues?, por eso pasamos hambre porque mi tío nos manda pa muchos días y tú lo regalas todo y ahora ya nos queda bien poquito y vamos a durar muy poquito comiendo” y mi nana dijo no es que tú no puedes pensar así, todo lo que traes si miras que los otros no tienen también les tiene que dar, tienes que compartir porque así como tú pasas hambre ellos también pasan hambre (Entrevista mayo 2021).

Esta solidaridad sigue presente en algunas mujeres pa ipai, como en Nena, quien al igual que su nana, hasta la fecha suele compartir “lo poco” que tiene:

Cuando yo miro que nos traen de más en vez de guardarlo yo le doy a quien veo que le hace falta no puedo quedarme así, agarrar el mandado y encerrarlo no puedo porque a lo mejor ya no pasan hambre pero si tienen necesidad de otras cosas y si yo tengo pues yo les llevo no me importa, siempre he sido así [...] por ejemplo más antes hacían aquí mucho el maíz con frijol yo cuando hago, yo pongo el nixtamal y todo cuando hago yo le llevo a mi hermano, le llevo a Amalia que es mi prima, a Alhelí, a las niñas [sus nietas], a todos o le digo a él [su pareja]¿sabes qué? llévalas a tus hermanas, hago una olla grande, la lleno para repartir y pues no me pesa a mi cocer dos tres, kilos de frijol y que en un día se acaben, no me pesa, así me acostumbré a todo mundo le ando dando yo me quedo nomás con lo que vamos a comer [...] y no falta, por ejemplo al Chino Mariano, a él yo le llevo despensa porque él si está jodido, él si no puede trabajar ya y yo le llevo a veces (Entrevista mayo 2021).

Debido a la deficiencia en servicios de salud en la comunidad, en casos de enfermedad se apoyan de sus familiares que viven en otras localidades en las que sí existen hospitales, como Ensenada o El Valle de la Trinidad. El apoyo femenino es importante en este tipo de situaciones:

Cuando mi papá estaba enfermo nunca se acordaron de él ni siquiera ten para la medicina, me dejaron embroncada yo me embronqué con mi apá yo trabajaba con Rosa y ella fue la que me ayudó mucho en conseguirme dinero, en prestarme dinero pero yo le pagué con trabajo a ella así saqué adelante a mi apá que trabajaba y pues lo bueno que bien buena persona conmigo Rosa cuando ya se fue al Llano me consiguió una casa para que me llevara a mi apá y todo y yo trabajaba con ella, así le pagaba y si ella no tenía dinero cuando yo ocupaba ella tenía que conseguir pa darme para llevar a mi papá al doctor y todo (Mujer pa ipai, entrevista mayo 2021).

Asimismo, las mujeres suelen apoyarse también entre ellas mismas en términos de crianza generando, quizá sin pensarlo, sororidad¹⁵³. Dado que es común que saquen adelante a sus hijos/as solas, suelen ser apoyadas por sus madres y sus padres, si están vivos y/o presentes. En algunos casos las abuelas cuidan a sus nietos y nietas, mientras las madres salen a trabajar para buscar el sustento de sus crías:

Mi mamá fue un apoyo bien importante, el mejor apoyo que puede haber porque sin ella qué hubiéramos hecho yo y mi chiquillo pues si hubiera podido pero con más dificultad y mi amá pues prácticamente se hizo cargo de mi hijo, ella me dijo tú vas a ir a trabajar que a tu hijo no le falte nada y así fue la vida de mi hijo, ahora digo yo tristemente, porque pues él me dice: “mamá yo nunca te vi cuando estaba chiquito, nunca estuviste en una graduación mía” pero no era porque yo no quería sino porque si yo no hacia eso yo no tenía para su colegiatura, para sus uniformes, los útiles pero ya ves los hijos a veces emocionales de que está en su derecho de decirme, él me decía: “mami no me importaba la mochila aquella yo quería que tú estuvieras conmigo” pero ya hoy de grande que ya tiene 19 años y empieza a ver qué dura es la vida y que él aun no ha sido papá le digo “imagínate hijo el día que seas papá y Dios no lo quiera seas papá soltero ¿qué vas a hacer?” porque ya el papel de los hombres ha cambiado muchísimo ya hay hombres que se hacen responsables de sus hijos, Dios no quiera que le pase pero estamos en un mundo tan cambiante (Juana Inés Reza, entrevista julio 2018).

¹⁵³ Término derivado del latín *soror* que significa hermana. Es utilizado para referirse a la hermandad entre mujeres con respecto a cuestiones sociales de género.

Asimismo, una mujer platica que cuando salió con sus hijas pequeñas de Santa Catarina para irse a vivir a Tecate, en donde residen desde hace muchos años, el apoyo de algunas mujeres de su familia fue vital:

Yo batallé mucho con mis hijas, yo fui una mamá que a lo mejor no les di la atención que debería pero nunca las dejé, tenía mucho miedo de que se me fueran más que con algún muchacho a que se me fueran a las drogas o a creer en algunas personas que no deben. Yo tenía mucho miedo aquí de alrededor de la gente y luego yo estaba sola, no tenía alguien que me dijera y qué bueno que no estaba nadie conmigo, ni su papá ni nadie porque ahorita ya el triunfo que tengo lo tengo yo solita [...] económicamente mi hermana nunca me dejó y una tía y una prima mía que vivían en el otro lado [EUA] nunca, nunca nos dejaron, nos ayudaron mucho (Entrevista julio 2019).

Dentro de estas redes de apoyo, en ocasiones algunas mujeres que tienen la posibilidad económica de hacerlo, apoyan a otras pagándoles por algún trabajo doméstico. Otras, como Juana Inés, suelen expresar su apoyo sobre todo a mujeres jóvenes e impulsarlas a que no permitan violencia de parte de sus parejas y continúen estudiando a pesar de ser madres a temprana edad, para lo cual les ofrece su casa y el internet que hace poco contrató para poder seguir estudiando la universidad en línea, debido a la pandemia. En varias ocasiones pude observar cómo niñas y jóvenes recurren a ella para que les ayude con alguna cuestión, desde un consejo, llevar a algún pariente enfermo a la clínica más cercana o con un poco de alimento. De igual manera, las redes familiares y la solidaridad impulsada por las mujeres permiten que las y los jóvenes puedan seguir estudiando pues entre ellas se organizan para llevarles, ciertos días cada quien, a las escuelas aledañas y, quienes tienen la posibilidad, prestan sus casas, particularmente en Ensenada, para que quienes salen a estudiar vivan o se queden allí cuando sea necesario¹⁵⁴.

Las mujeres también suelen organizar acciones para apoyar a algún pariente en una situación complicada, mediante rifas y venta de artesanías. Además, en épocas difíciles como la contingencia sanitaria que vivimos a partir de marzo de 2021, algunas se han encargado de buscar los medios para proveer un poco de alimento a las personas, sobre

¹⁵⁴ Registro en diario de campo.

todo mayores, mediante la solicitud de despensas, ya sea por donación de la sociedad civil o de instituciones gubernamentales. A pesar de su percepción negativa sobre “los mexicanos”, también han encontrado aliados/as en ellos/as y, de esa manera, han podido impulsar la instalación de paneles solares así como de estufas ecológicas en algunas casas de Santa Catarina y rancherías cercanas dentro de su territorio en las que no hay servicio de electricidad.

Así pues, como podemos observar, son generalmente las mujeres quienes impulsan acciones solidarias, aunque ello no significa que los hombres no sean participes o apoyen acciones de este tipo. Sin embargo, son ellas quienes muestran más preocupación y acción en torno a la vida comunitaria y familiar por lo que la generación de redes de apoyo ante la precariedad social puede ser vista como un campo de acción femenino guiado por la ética del cuidado, es decir, por un tipo de “responsabilidad social, desde la que se plantea la búsqueda del bienestar de las personas por las decisiones morales, las cuales tienen consecuencias para la vida, para el futuro de las próximas generaciones” (Gilligan, 1985, citado por Alvarado, 2004, p. 32). Esta solidaridad se basa en la comprensión del mundo como una red de relaciones de la que se es parte y de donde surge una responsabilidad hacia la otredad, por lo que el compromiso del cuidado hacia los demás se puede entender como una acción en forma de ayuda ante situaciones reales como ciertas necesidades, daños y circunstancias (Alvarado, 2004). Bajo esta ética, las mujeres instruyen a sus hijos, hijas y nietos o nietas a ser solidarios y a apoyar cuando alguien lo necesita:

Yo siempre le digo: mijo si tú miras a alguien borracho, con hambre, necesitado, dale tu chamarra, dale tu cachucha, dale qué comer, levántalo para que mañana o pasado te van a ver los otros más chicos ellos te van a ver y ellos van a seguir esa cadena que sigue de su ejemplo, porque mi padre a la edad de 87 años falleció él yo creo que nunca pisó una cárcel y yo quisiera que ni uno de ustedes que nunca pisen esas cosas por eso yo siempre digo, mijo tú estás más grande tienes que enseñar lo que sabes, si les interesa a los demás pues van a seguir tu ejemplo, sabes cantar, hablar, danzar, historias de tu comunidad [...] Y eso es muy bonito hijo a que andes de pleitista de otras cosas que no se debe de ser un hombre y de eso tienes que agarrar muchas cosas de tu bisabuelo porque siempre construyó cosas muy bonitas él, le digo, fue inteligente, fue quien fue y luego su modo de ser, su modo de vivir muchas cosas [...] yo le digo: si algún día agarras una buena mujer tarde que temprano tienes que hacer, forjar tu

familia pero no lo destruyas, cuídalos a tus hijos, a tu mujer para que seas buen ejemplo porque ahorita eres joven, eres un buen ejemplo, eres quien eres Dios te ayude vas a llegar más adelante con tus estudios [...] sigue adelante con lo que sabes, eres una persona muy grande, eres una persona muy inteligente y eso nunca lo dejes, le digo, enséñalo a los demás (Adelaida Albañez, entrevista, marzo 2020).

El apoyo y cuidado de las otras personas, entonces, se expresa como una forma de acción, como capacidad de agencia, para “mantener la vida asegurando la satisfacción de un conjunto de necesidades indispensables [...] pero que son diversas en su manifestación” (Ibíd., p. 31). De este modo, mediante el afecto y la solidaridad, las mujeres pa ipai tienen la capacidad de actualizar las condiciones de las estructuras sociales en las que están posicionadas y, con sus acciones, contribuyen al bienestar de la vida colectiva (Belvedresi, 2018, p. 7) generando campos de acción con base en el control de ciertos espacios y necesidades en torno a la vida comunitaria así como un tipo de poder e influencia personal y social. Por lo tanto, su agencia en la vida social y familiar las sitúa “como sujetos activos de cambio y transformación” (Domínguez y Contreras, 2017, p. 86).

Sin embargo, no siempre, o no todas las acciones o relaciones entre mujeres son tersas ni están basadas en el apoyo y la ética del cuidado. Es cierto que en la comunidad y entre algunas de ellas existen tensiones y desacuerdos, como expresa una joven pa ipai:

Hay veces que mujeres están en contra y así como que tienen diferentes puntos de vista, a veces hay agarrones, en ciertas ocasiones sí se apoyan. La única desventaja o como le quieran llamar es que somos muy desunidos en la comunidad todos, cada quien jala para donde quiere y nunca están unidos la verdad, hay también como mucha envidia, bueno no así que tú digas qué abundante de envidia pero sí hay personas como de ¿y qué gano yo? como que a veces también se van por lo económico y así, no apoyan mucho por lo mismo pues, somos muy desunidos (Entrevista marzo 2020).

En este sentido, y si bien ciertas artesanas en ocasiones se aconsejan entre ellas mismas para mejorar sus artesanías, también suelen expresar críticas sobre el trabajo de otras. En ocasiones, algunas mujeres realizan ciertos juicios de valor refiriéndose a ciertas mujeres como “putas” o con otras groserías¹⁵⁵ y el chisme también suele ser recurrente aunque, más allá de una connotación negativa, es importante analizarlo como “una práctica, un espacio, una forma de comunicación entre mujeres” quienes “chismean sobre sí mismas para demostrar que son distintas, para distanciarse unas de otras” (Lagarde, 1987, p. 29). De esta manera, el chisme puede ser visto como un “sello de identidad entre las mujeres” dado que “contar chismes permite a cada una ser aceptada en el mundo sectario de las otras” (Ibíd., p. 39). Al respecto, Marcela Lagarde señala:

En la parcela de la cultura que le corresponde y que se comunica en el chisme, la concepción sobre la mujer misma tiene un espacio central: unas a otras, habla y habla, las mujeres se enseñan a ser mujeres, con las pruebas irrefutables de los hechos, con lo acaecido en sus vidas, usándose a sí mismas a manera de ilustración de lo que para ellas es universal [...]El poder de la palabra y el rito en torno al chisme, crean un habito particular, una intimidad entre las mujeres y constituyen un espacio idóneo para su encuentro. Juntarse para hablar, hablar y hablar; para hacer comentarios o emitir opiniones para mantenerse informadas sobre los aconteceres de los demás, para conocer la opinión de las otras sobre las personas y los hechos, para configurar su propia identidad” (Lagarde, 1987, p. 33).

Así pues, el chisme se vuelve una forma de ejercicio de poder “que sanciona moralmente los comportamientos y los califica a merced de parámetros estereotipados de conductas buenas y malas, aceptadas y no aceptadas” (Chávez y De la Rosa, 2007, p. 27). Sin embargo, no comparto esto como una crítica sino como un elemento más de las relaciones y sus identidades, pues, a final de cuentas, todas las mujeres estamos atravesadas, de alguna u otra manera, por el patriarcado y ciertas prácticas e ideas patriarcales nos habitan.

¹⁵⁵ Registro en diario de campo.

A pesar de las diferencias entre ellas, con base en el apoyo y el cuidado, las pa ipai crean acciones comunitarias y fortalecen los vínculos familiares. Sin duda, en ello se expresa la agencia y su íntima relación entre lo personal y lo colectivo así como los lazos solidarios que se encuentran, siempre como una posibilidad, dentro de la capacidad de acción, por lo que es importante entender el actuar de las mujeres dentro del entramado de múltiples relaciones sociales en las que interaccionan e inmerso en relaciones de solidaridad con familiares, amigos, parejas, hijos/as, padres, entre otras personas, aunque no hay que perder de vista que, también, son parte “de un entramado de relaciones de poder, desigualdad y competencia” (Ortner, 2016, p. 152). De este modo, mediante la solidaridad y el cuidado femenino, generan un tipo de control sobre la vida social, generalmente de manera positiva, y fortalecen su propio poder como mujeres, convirtiéndolos en “elementos significativos en el entendimiento de las formas de hacer política de las mujeres indígenas” (Gómez y Sciortino, 2018, p. 13) dado que desde el espacio doméstico y desde los roles asignados a las mujeres en torno a la reproducción social, “también se producen formas de hacer política y de mostrar e imponer poder y autoridad femeninos” (Ibíd., p. 17).

En este sentido, es menester pensar la política desde prácticas situadas que van más allá de la dicotomía público-privado y cuestionar los límites que ciertas perspectivas androcéntricas y racionalistas han impuesto al respecto (Gómez y Sciortino, 2018, p. 19) tomando en cuenta los procesos organizativos y las diversas modalidades de “hacer política” que vienen construyendo las mujeres indígenas así como ciertas formas de acción y organización en torno a la identidad indígena (Ibíd., p. 8) y la re existencia cultural, como ocurre en el caso de las mujeres pa ipai.

5.5.3.- Las mujeres como agentes de la revitalización cultural

Entre los problemas sociales y la sombra de la violencia y del desplazamiento lingüístico, el pueblo pa ipai re existe en un contexto social complejo dado que “viven cotidianamente en dos mundos, uno más tradicional, marcado por sus prácticas culturales diferentes a las mexicanas pero, al mismo tiempo, son parte del mundo moderno” (Buenrostro 2018, p. 59). En medio de esta interacción, y ante el riesgo de que su lengua y sus prácticas culturales desaparezcan, el papel de algunas mujeres ha sido vital, particularmente de las que pertenecen al clan *kwar*, concretamente la familia que desciende de Juan Albañez y Delfina Arballo. En la actualidad, en esta familia las mujeres son, en su mayoría, cantantes y ejecutoras del bule e impulsan el aprendizaje, tanto de sus hijos e hijas como de otros niños y niñas de la comunidad, de los cantos y las danzas así como de algunos cuentos y la lengua pa ipai. El esfuerzo por revitalizar su cultura inició hace veinticinco años con la creación del grupo *Xumrsri Xharshil* (estrella brillante):

Este grupo de rescate y difusión del pueblo indígena pa ipai de Santa Catarina nace a partir de la necesidad de recuperar nuestra cultura bajo el mando del último jefe tradicional, don Juan Albañez Higuera, quien se encargó de transmitir y trabajar en conjunto con su familia para la preservación de la cosmogonía de nuestro pueblo. Bajo su enseñanza y con su conocimiento acerca de los relatos, la danza y la música pa ipai es como nace este grupo multidisciplinario que se encarga de difundir y fortalecer la cultura e identidad de su etnia entre los jóvenes, niñas y niños de la comunidad. Promueve desde hace veinticinco años las danzas, los relatos y música tradicionales pa ipai y desde entonces ha representado a su cultura en diferentes actividades culturales de México y los Estados Unidos (Juana Inés Reza, proyecto de revitalización cultural, 2018).

Este grupo es liderado en la actualidad por Delfina Albañez quien además de difundir su cultura en diferentes lugares se dedica, dos días a la semana, a dar clases de *kuri kuri* a los niños y niñas en el patio de su rancho, en Santa Catarina. Allí les instruye un par de horas sobre los cantos y los cuentos y al término les ofrece dulces y botanas para motivarles a asistir nuevamente. Aunque actualmente recibe un pago como promotora cultural por el Centro Cultural Tijuana¹⁵⁶ no siempre ha recibido un ingreso por ello, pues más allá de lo

¹⁵⁶ Adscrito a la Secretaría de Cultura federal

económico, uno de sus más grandes sueños es poder dejar una semillita en la infancia paipai para que su cultura y sus tradiciones sigan vivas:

Yo no quiero que se pierdan los cantos, los cuentos y yo sé que no se va a perder porque lo que mi mamá me decía, lo que yo sé, yo lo aprendí de mi abuela, de mi mamá y yo también era una chiquilla loca que no hacía caso pero cuando te va llegando la madurez, cuando vas agarrando el ritmo tú vas a ser igual que tu mamá, esto no se va a perder yo a veces oigo que estamos en extinción, que ya se va a acabar, no se va a acabar porque cuando yo estoy cantando yo sé que muchos niños me están viendo y yo sé que el día que yo no esté uno de ellos va a seguir entonces es como sembrar una semillita, pues ese es uno de mis planes a futuro, que quede una semillita aunque sea y que los niños cuando sean adultos también canten los cantos, que también tengan bonitos recuerdos como yo tengo de mi infancia, de lo que me enseñó mi abuelo (Entrevista mayo 2021).

Juana Inés también es promotora cultural dentro de la comunidad pero se ha enfocado, sobre todo, en la recuperación de la lengua mediante la escritura de poesía, así como en la transmisión de cuentos y leyendas, dando clases en la escuela de la comunidad de Santa Catarina pero también en la del ejido Héroes de la Independencia, además de acompañar a Delfina en las tardes que recibe a las/niñas/os en su casa. Apoyándose en su madre, busca constantemente la manera de recuperar sus saberes no sólo en torno a la lengua sino a las plantas medicinales y la artesanía por lo que la impulsa a seguir compartiendo su conocimiento y a realizar sueños en conjunto:

Yo traté de impulsar a mi mamá para que ella fuera muy independiente que ya desde antes ella lo era, siempre fue una mujer muy independiente entonces le digo: mami ¿qué tal lo del rescate de la lengua con tus nietos? porque ella nos enseñaba a nosotros y dice mi mamá: “Va” y fue un regalo muy bonito que ahorita no hemos seguido [...] mi mamá es médico tradicional y ella también nos ha enseñado mucho por ese lado pero no hemos tenido un buen proyecto para llevar a cabo un poquito mejor las ventas y todo eso de las hierbas medicinales pero ahí vamos poco a poco (Entrevista julio 2018).



Juana Inés y Delfina contando cuentos a los niños y niñas

Foto: Alejandra Velasco (2021)

Bajo este impulso, y con el objetivo de seguir creando proyectos en torno a su cultura, Juana Inés y algunas mujeres de su familia presentaron en el 2019 una propuesta para un apoyo del PACMYC¹⁵⁷, con un proyecto para mejorar la presentación de sus artesanías y los productos que hacen con plantas medicinales. Con su aprobación, lograron la compra de insumos, envases y la impresión de etiquetas con un logo y el slogan “Grupo de trabajo de mujeres Xumrsi Xharshil”, con lo cual dar una mejor presentación a su trabajo. Con este proyecto pretenden mejorar los productos medicinales que realizan y aumentar la venta de sus artesanías así como lograr que su trabajo sea comercializado a un precio justo en distintos lugares. Uno de sus sueños como grupo de mujeres es poder tener un local en la ciudad de Ensenada, en donde vender tanto estos productos como sus artesanías y las de mujeres de otras familias.

Si bien no quisiera esencializar a las mujeres pa ipai como reproductoras natas de la cultura es cierto que ellas guardan saberes importantes para la comunidad y son quienes, a partir del ejemplo, han enseñado y transmitido varios de los conocimientos de este pueblo y

¹⁵⁷ Programa de Acciones Culturales Multilingües y Comunitarias.

aunque los cantos anteriormente eran transmitidos por los hombres, en la actualidad las mujeres son las que están reproduciendo y compartiendo estos saberes. Asimismo, en ellas se expresa una mayor preocupación por el futuro de su cultura y su lengua o, por lo menos, dentro de esta familia, debido, quizá, a su especialización en prácticas de gran importancia para el pueblo pa ipai como los cantos y las artesanías, así como un interés por realizar proyectos en pos de su cultura:

Me gustaría trabajar en pro de mi clan o de mi familia en el sentido de rescate de lengua, el rescate de nuestra cultura y que hubiera más jóvenes que se interesaran porque su familia volviera a retomar la pérdida de la lengua, todo eso más bien ese es mi sueño y trabajar dentro de mi comunidad, hacer equipos con jóvenes o con personas de mi edad pues, yo soy joven pero ya casi ando rayando en la adultez pero qué bonito si jóvenes se interesaran e hiciéramos equipos de trabajo para que suceda lo del rescate de lengua, obviamente con la ayuda de las personas mayores que sí saben y que nos den su tiempo, su espacio, su conocimiento porque sí es importante, muy importante (Juana Inés Reza, entrevista julio 2018).

En este sentido, además de preocuparse también buscan ocuparse de esta situación por lo que algunas jóvenes que tienen la posibilidad de cursar una carrera universitaria suelen interesarse por crear proyectos que incidan en sus comunidades, como es el caso de Mariana Arenivar, quien está por terminar la licenciatura en Intervención Educativa. Como proyecto final tiene pensando realizar una intervención en escuelas de las comunidades nativas, pero sobre todo en aquellas que se encuentran en localidades cercanas y a las que asisten niños de los pueblos yumanos, pero no se les brinda una educación como tal. De esta manera ha soñado, junto a su padre, que es profesor, llevar este esfuerzo no sólo a educación básica sino hasta la secundaria y preparatoria:

Ahorita que estoy con lo de mis practicas lo estoy haciendo en la primaria ahí de La Huerta [...] desde que yo empecé con las practicas dije me voy a ir por el lado de la cultura o sea un proyecto hacia lo cultural porque en La Huerta y otras comunidades no hay como que digas ay se olvidan de la cultura, no, porque si hay pero en otras escuelas por ejemplo aquí en Puerta Trampa no es de lengua indígena es normal nada más en kínder , entonces irme por ese lado de que en otras escuelas haya proyectos culturales porque también en las escuelas de educación básica ahí van niños nativos que no van a la escuela de lengua indígena entonces

basarme en un proyecto para que se abra en todas las escuelas dándole la prioridad a los niños nativos que existen en esa escuela y decía mi papá que no nomás sea en primaria que sea en secundaria y preparatoria porque también se ocupa porque ya cuando entras a la secundaria pues te juntas con gente de otro ambiente y ya se te va como que olvidando por eso también mi papá como que nunca nos dejó porque nosotros nunca fuimos a una escuela de lengua indígena, todo el tiempo fuimos a las de educación básica pero el siempre nos enseñó, y también mi abuelo, todo lo que tiene que ver con la cultura (Entrevista, junio 2021).

Tatiana, quien tampoco habla la lengua y está por ingresar a la licenciatura en Idiomas, tiene también algunos sueños en pro de su cultura:

Por el lado del ámbito pa ipai me gustaría hacer muchos proyectos en beneficio de la comunidad y a veces hemos pensado cosas, mi tía Juana y yo hemos creado algunas expectativas imagina esto, imagínate que hagamos esto acá. Por ejemplo, con mi prima como quiere estudiar gastronomía imagínate un restaurante con comida nativa como conejo, como bellota con biznaga, el atole de bellota, pude hacer sus propias recetas o también un viñedo para la comunidad, ese tipo de cosas, pero a veces yo siento que lo que yo quiero estudiar creo que no traería un beneficio [...] también me gustaría aprender a hablar bien, bien la lengua pa ipai (Entrevista marzo 2020).

Sin duda, el papel de las mujeres mayores y jóvenes en la revitalización cultural es de suma importancia, así como el uso de la tecnología pues como bien señala Juana Inés:

La tecnología es un factor muy viable para el rescate de lenguas porque los jóvenes de ahora quieren estar metidos en la tecnología y hay que darles por ahí también para llamarles la atención y si avanzamos un poco en eso y estamos en *stand by*, como quien dice, pero con miras a seguir adelante porque se nos ha amontonado el trabajo (Entrevista julio 2018).

Como mencioné anteriormente, las redes sociales son muy usadas entre las y los pa ipai, y en general en los pueblos yumanos, siendo, particularmente *Facebook*, un medio que utilizan para mostrar parte de su vida y comunicarse entre ellos y con más personas en la virtualidad. Asimismo, hace poco más de un año jóvenes de distintas comunidades yumanas de Baja California realizaron un video en *Tik Tok* para visibilizar a las mujeres nativas, en el que, una a una, aparecían primero con un atuendo casual y después de pasarse

una pluma o un bule aparecían con su vestido tradicional. Mariana Arenivar fue parte de este esfuerzo y actualmente busca continuar con la organización del certamen Señorita Nativa, aunque sea de manera virtual, pues considera que éste ayuda a mantener vivo el interés de las jóvenes por su cultura e identidad. Ella tiene claro que las y los jóvenes tienen un papel central en la difusión y vitalidad de sus pueblos y una importante influencia en la niñez, por lo que a pesar de los pronósticos sobre su extinción, debido a la creciente participación de la juventud, descarta esta posibilidad:

Yo no creo que se extinga, ahora sí que ha generado un impacto a los jóvenes de querer involucrarse en la cultura así que yo no creo eso de que se vaya a extinguir porque ahora sí que somos una comunidad que no se deja, que siempre ha involucrado a los niños desde chiquitos enseñándoles lo que son los cantos, la danza, todo lo que tenga que ver con la artesanía y todo eso [...] ahora sí que como dicen los niños siguen los pasos de los más grandes y si los niños ven que a ti te mueve la cultura pues a ellos también les va a interesar así como con Fina, yo admiro mucho a Fina por todo lo que hace ahorita que tiene desde bien chiquititos ya aprendiendo a tocar el bule [...] se me hace bien bonito porque uno bien chiquitito ahí anda por eso yo digo que uno como joven también tiene mucho que ver esa parte porque los niños se van por ese lado, le siguen los pasos al más grande y tiene mucho que ver cómo el joven se involucra dentro de su comunidad porque así tú también le ayudas a los mas chiquitos: no mira hay que hacer esto, mira hay que aprender a tocar esto o mira fíjate que así inició la cultura [...] yo creo que uno tiene que tener la iniciativa porque ahora si como dicen que los que van a tener conocimiento somos nosotros porque ya los más grandes ahí van quedando y siempre hay que aprender de los más grandes para así nosotros tener que enseñar (Entrevista junio 2021).

Aunque el papel como promotoras se puede observar más en las mujeres jóvenes, como ellas mismas señalan las mujeres mayores son sumamente importantes, dado que generalmente ellas sí hablan la lengua y tienen más conocimientos sobre las plantas y las artesanías. Para doña Adelaida Albañez, su mayor tesoro es su familia, sus hijas, nietas y nietos, a quienes trata de enseñarles lo que ella aprendió para que su cultura no se pierda:

Les doy las gracias a mis padres por la enseñanza que nos inculcaron ellos nos decían: “Cuando nosotros ya no estemos en esta tierra, ustedes mismos sigan adelante con las costumbres de danzas, cantos, con las comidas tradicionales, las hierbas medicinales, pomadas, ollas de barro, collares de semillas, aretes, canastas de pino y palma” [...] ahora les toca a mis nietos y nietas Keneth, Gabi, Rafael, Luis, Maliyani, Azul, Tatiana, Paulina todos ellos son mis amores [...] estoy instruyendo a ellos pero como Keneth le toca a él, es el más grande [...] el Rafael canta, baila lo que hace eso del bule eso quiere decir le va a seguir, eso no lo está haciendo jugando ni cantando porque esas cosas son bien sagradas para uno y eso de que le gusta lo va a agarrar, me faltan dos, tres cosas todavía pero ahorita ya voy a empezar con eso entonces le digo: tú quieres seguir con eso, por eso lo haces, la gente que sabe, la gente sabia que sabe esas cosas saben qué es lo que estás haciendo, le digo, eso quiere decir que tú vas a seguir bailando y cantando, eso lo estás demostrando aunque no hables pero con tus hechos lo estás demostrando [...] Mis nietos cantarán los cantos de mi papá (Entrevista marzo 2020).

Sin duda, es en el ámbito cultural en donde su capacidad de agencia, es decir, su capacidad de desear y de crear proyectos, se expresa protagónicamente ya que frente al desplazamiento cultural y lingüístico, tanto en sus acciones como promotoras culturales como en los proyectos que llevan a cabo, las mujeres pa ipai generan campos de acción. Como anoté anteriormente, la agencia “hace referencia al valor intrínseco que se despliega en el momento de actuar frente al planteamiento de uno o múltiples objetivos” e “incluye un poder efectivo para alcanzar las metas establecidas” además de que se relaciona “con la capacidad y disposición para actuar en función de los propósitos individuales y colectivos” (Domínguez y Contreras, 2017, p. 85). En este sentido, es importante distinguir entre la agencia, es decir, “los intentos y las transacciones motivadas que constituyen la superficie experimentada de la vida social”, y la capacidad de agencia, entendida como “la capacidad de desear, de formar intenciones y de actuar de forma creativa” (Sewell, 1992, citado por Ortner, 2016, p. 158). Como una forma específica de actuar, implica que los sujetos tomen decisiones sobre las practicas ya sea para conservarlas “o para llevar a cabo acciones transformadoras de la situación en que se encuentran” (Gómez y Sciortino, 2018, p. 13), por lo que tener agencia tiene que ver con ejercer cierto grado de control sobre las relaciones sociales y cierta habilidad para transformarlas (Espinoza, 2019). Por lo tanto, la agencia puede ser colectiva o individual ya que supone “una capacidad para coordinar las

acciones propias con las de los demás y contra las de los demás, para llevar a cabo proyectos colectivos" (Ortner, 2016, p. 158).

Desde la perspectiva de los juegos serios propuesta por Shelly Ortner (2016) "los proyectos culturales [...] son, en sí, juegos serios o la interacción social de objetivos culturales organizados dentro de relaciones de poder locales y en torno a ellas" y tienen que ver "con personas que juegan, o tratan de jugar, sus propios juegos serios mientras otras partes más poderosas tratan de devaluarlas o incluso de destruirlas" (Ortner, 2016, p. 170). En este sentido, considero que los proyectos y acciones de las mujeres pa ipai en torno a la revitalización cultural serían un tipo de "juegos serios" en los que las mujeres "con múltiples posiciones juegan intensamente mientras persiguen objetivos culturales en una matriz de desigualdades locales y diferenciales de poder" (Ortner, 2016, p. 167).

De este modo, la agencia de las mujeres pa ipai en torno a la revitalización cultural se enmarca dentro de la intencionalidad de la agencia de proyectos, la cual se vincula "con personas que tienen deseos que surgen de sus propias estructuras de vida, incluidas, y en un lugar central, las estructuras de desigualdad" (Ortner, 2016, p. 170) y se expresa en planes, objetivos, fines, ideales, sueños y proyectos que van en pos de su permanencia cultural. Y es que la agencia está "al servicio de los proyectos, de tener la posibilidad o el poder de perseguir, para bien o para mal, objetivos y propósitos culturalmente significativos (Ortner, 2016, p. 176). En este sentido, con base en sus anhelos, tanto personales como comunitarios, las mujeres pa ipai actúan para asegurar su re existencia a partir de proyectos, ideas y deseos que tienen que ver no sólo con ellas, sino con su pueblo y su cultura. Así pues, su resistencia se enuncia en "una importante zona de proyectos de orgullo e identidad para las mujeres" dado que, como bien señala Ortner (2016), "quizá siempre esté en la naturaleza de la resistencia proteger proyectos o, en realidad, el derecho a tener proyectos" (p. 169).

Habiendo identificado la capacidad y los campos de acción de las mujeres pa ipai ante las problemáticas que viven, me interesa identificar y compartir las características y dimensiones de su agencia.

5.6.- Repensando la agencia femenina desde las mujeres pa ipai

Es indudable que, con el paso del tiempo y los aires de cambio y transformación social, las mujeres pa ipai han ido fortaleciendo su agencia y sus campos de acción en distintos ámbitos, relaciones y espacios. De este modo, ya sea impulsadas por los afectos y los deseos o por la precariedad, la violencia, las invasiones territoriales y el desplazamiento lingüístico que se viven en este pueblo, se han vuelto “actoras políticas, activas y con agencia; en lugar de sujetos pasivos frente a la dominación masculina” (Gómez y Sciortino, 2018, p. 18). Para entender la agencia de las mujeres pa ipai considero importante resaltar tres dimensiones de ésta: como proceso, como poder y como proyecto, tomando como ejes transversales la construcción de su identidad de género, su participación social y política así como los esfuerzos por mantener viva su cultura, cuestiones en donde han logrado ejercer su capacidad de acción, así como diversificar su agencia.

En este sentido, su agencia se expresa, en primer lugar, como proceso en la construcción de su identidad de género, pues a pesar de la discriminación por ser mujeres y/o indígenas, las pa ipai han revalorado y reelaborado estas categorías para re significarlas e interiorizarlas de manera positiva. Asimismo, la imagen y las cualidades que han interiorizado sobre ellas, han creado una identidad de mujeres empoderadas que ha repercutido en cómo les ve la otredad y en su creciente capacidad de acción en distintos ámbitos de la vida social y cultural. En ello han tenido suma relevancia sus experiencias y subjetividades, es decir, sus percepciones, emociones, afectos, deseos, y las diversas formas reflexivas de procesar e interpretar las experiencias de vida (González, 2018) dado que “los sujetos tienen la posibilidad de reflexionar acerca de su relación con el entorno social y la posibilidad de llevar a cabo acciones para transformar su situación” (Ibíd., p. 14) De este modo, la configuración de sus identidades como mujeres “todo terreno” ha influido en cómo perciben y actúan en la realidad social, dado su papel central para “detonar procesos de agencia por medio de los cuales ellas toman decisiones para llevar a cabo rupturas, cambiar de rumbo y modificar –hasta donde les es posible- relaciones que les resultan opresivas” (Gómez, 2017, p. 12), haciendo de la identidad una agencia potencializadora (Brah, 2011).

En cuanto a su agencia en la vida social y política las mujeres pa ipai generalmente despliegan acciones en torno a la organización comunitaria y la revitalización cultural aunque también han venido abriéndose camino, poco a poco, en asuntos de la política, creando un tipo de poder tanto individual como colectivo. Para la administración de la vida y la reproducción social, las mujeres generan redes de apoyo y cuidado, suelen ayudarse entre ellas en casos de necesidad económica, de salud y en el cuidado de sus hijas e hijos y realizan diversas acciones en pro de la comunidad y de sus redes familiares ya que además de organizar lo que concierne a programas y apoyos gubernamentales, dinamizan la vida cultural y social de su pueblo a partir de la organización de diversas fiestas y acciones solidarias. De igual manera, la participación de las mujeres en lo relativo al territorio y los bienes comunales es relevante, a pesar de que algunas de ellas no cuentan con voto dentro de la Asamblea de Bienes Comunales, y su participación en los comicios electorales de los últimos cuatro años da cuenta de su interés por ser parte de la vida considerada pública a partir de su participación en puestos de representación popular o en instancias ligadas a ello.

De este modo, su agencia como poder y los campos de acción que generan en la vida social nos llevan a repensar “el binarismo androcéntrico que establece una analogía entre masculino-público-político-racional y femenino-doméstico-apolítico-sensible” (Gómez y Sciortino, 2018, p. 18), que ya desde la mirada y crítica feminista se comenzó a cuestionar hace algunas décadas. Y es que, con su agencia, las mujeres pa ipai han logrado ejercer el control de ciertos espacios y actividades comunitarias, generar un tipo de poder social e individual y cierta influencia tanto dentro de su pueblo como en la sociedad mestiza, particularmente en el ámbito institucional. Aunque es importante resaltar que no todas las mujeres cuentan con o ejercen la misma agencia, aunque sí tienen posibilidad y capacidad de acción.

Como hemos visto, sus acciones en el ámbito de la cultura no son menos importantes. Son las mujeres pa ipai quienes, en su mayoría, enfocan sus deseos, sueños, anhelos y proyectos en torno a la revitalización cultural y lingüística. Son las madres y las abuelas quienes buscan enseñar a su descendencia y quienes siguen reproduciendo sus saberes y prácticas culturales. Son las jóvenes pa ipai quienes se interesan por aprender o emprender proyectos

en torno a su cultura. Son, pues, en su mayoría, las mujeres las que, con sus acciones, difunden su cultura y visibilizan a su pueblo, sus necesidades y sus problemáticas, haciendo de la agencia un proyecto de vida (Ortner, 2016). Mediante esta agencia y estos campos de acción, las mujeres pa ipai construyen no sólo sus identidades, sus realidades y sus sueños sino acciones que fortalecen, además de sus propias vidas, el futuro de su cultura y su pueblo. Así pues, con la construcción de una identidad como mujeres fuertes e independientes (agencia como proceso), su participación tanto en la vida social y comunitaria como en la política institucional (agencia como poder) y la creación de proyectos sociales y culturales (agencia como proyecto), las mujeres pa ipai resisten a la precariedad, a la violencia y a la extinción que se les augura como pueblo, dinamizando su influencia y su papel en la estructura social y de género.



Esquema 10. Agencia y campos de acción de las mujeres pa ipai
(Elaboración propia)

No obstante, si bien la agencia de las mujeres pa ipai en distintos ámbitos se ha ido fortaleciendo debido a los cambios sociales y en las relaciones de género, impulsando y diversificando su capacidad de agenciamiento por medio de la facultad de decidir y resolver de manera autónoma ciertas cuestiones e intervenir en lo público-político como actoras sociales (Domínguez y Contreras, 2017, p. 86), su creciente participación y las acciones que despliegan ante la realidad social conllevan situaciones que, muchas de las veces, suponen conflictos o tensiones, así como dobles cargas tanto de trabajo como emocionales. Para cerrar este capítulo, en el próximo apartado comparto algunas reflexiones al respecto.

5.7.- *¿Un matriarcado yumano? Los costos del reposicionamiento de las mujeres*

Aunque es innegable que las mujeres pa ipai han ido fortaleciendo su agencia a partir sobre todo de los cambios derivados de la migración y las crisis socioeconómicas que las posicionaron dentro del mercado de trabajo y han venido teniendo cada vez más participación en diversos ámbitos, el papel de las mujeres como lideresas de sus familias y en la comunidad así como en la revitalización cultural, también ha tenido repercusiones para ellas. Como bien indican Sheila Fernández y Juan Faundes (2019) el “rol de guardianas y reproductoras biológicas y culturales [...] está engarzado culturalmente en relaciones de género que, por un lado, las sugiere como vehículos pasivos y, por otro, implicarían una mayor carga para las mujeres, o por lo menos, una carga que los hombres, en general, no tienen, lo que supone una asimetría de género.” (p. 75) además de que: “las concepciones socioculturales que se asignan a las mujeres como reproductoras de la cultura y encargadas de la socialización al interior de la familia y la comunidad, han incidido negativamente en la valoración de su papel político y público” (Ibíd., p. 78).

Asimismo, en la mayoría de los casos su reposicionamiento y su rol como agentes económicos y culturales ha generado dobles jornadas en el ámbito reproductivo y productivo, dado que “la creciente incursión de las mujeres en el trabajo extradoméstico no ha estado acompañada de una mayor participación de los varones en la reproducción doméstica” por lo que “la *doble jornada* y la idea de la *compatibilidad* de las tareas de la producción y la reproducción, a su vez sintetizan parte de la vivencia del trabajo femenino” (Ariza y De Oliveira, 2002, p. 56). De este modo, en medio del cuidado de sus familias y

de sus propios dolores, debido a historias con infancias duras por la pérdida de sus madres o padres, el pasar hambre y frío de pequeñas, la ausencia por abandono del padre hasta lutos importantes por las muertes de seres queridos, las mujeres pa ipai, en su mayoría, se encargan de atender a sus hijas e hijos y, en algunos casos, a su marido así como a las personas enfermas y a sus padres/madres en su vejez, con lo que aumenta su carga de trabajo en lo doméstico.

El ser las cuidadoras del hogar y de su familia causa estragos en su salud física pero también mental, expresándose en el padecimiento de ciertas enfermedades ligadas a lo digestivo-emocional. Si bien algunas enfermedades como diabetes, hipertensión y obesidad se encuentran presente en la mayoría de la población, hay otras enfermedades que pude identificar en las mujeres como gastritis o estreñimiento, asociadas, a su vez, al estrés de la vida diaria. Algunas desarrollaron estos padecimientos debido a que, en ocasiones, no comían para que sus hijos lo hicieran por lo que solían aguantarse el hambre y su estomago, con el tiempo, fue resintiendo la falta de alimento. Por otra parte, aunque la fortaleza para las pa ipai está relacionada con el no demostrar las emociones o cuando algo duele y las mujeres suelen verlo como un valor, infiero que ello impacta en su salud emocional pues si bien no soy especialista en ello, hay diversas investigaciones que hablan del impacto de las emociones al respecto.

Además de las cargas por las tareas reproductivas y emocionales también he podido identificar ciertas violencias que atraviesan a las mujeres pa ipai. En primer lugar, es importante resaltar la violencia estructural debido a la precariedad social y económica impulsada desde “un aparato que implementa políticas neoliberales que reproducen la miseria y la desigualdad social, exacerbando la violencia al no ofrecer las condiciones mínimas necesarias” (Jiménez y Reyes, 2017, p. 26), lo que impacta tanto en la vida social como personal de las mujeres y está íntimamente ligado a la violencia directa que viven debido a la delincuencia organizada. Sin duda, la violencia de la pobreza y del narcotráfico son parte de los problemas estructurales que viven las mujeres pa ipai, así como la discriminación a la que se han enfrentado a lo largo de su vida por ser indígenas, derivado de la violencia cultural o simbólica que desvaloriza la diversidad y las distintas formas de ser y de vivir.

Por otra parte, y si bien la violencia de género entendida como un reflejo de “la asimetría existente en las relaciones de poder entre varones y mujeres, y que perpetúa la subordinación y desvalorización de lo femenino frente a lo masculino” caracterizada “por responder al patriarcado como sistema simbólico que determina un conjunto de prácticas cotidianas concretas, que niegan los derechos de las mujeres y reproducen el desequilibrio y la inequidad existentes entre los sexos” (Rico, 1996, p. 8), no fue un problema que las mujeres consideran como tal ya que ellas mismas, a partir de los cambios en las relaciones de género y en ciertas estructuras socioculturales, han reconfigurado su agencia y responden al respecto, ello no significa que no exista este tipo de violencia en el pueblo pa ipai pues la violencia psicológica, física y patrimonial se encuentra presente en la vida de algunas mujeres, aunque también es cierto que las pa ipai “saben defenderse”. Sin embargo, es innegable que viven distintas formas de violencia no sólo en cuanto a su género sino a su condición y posición dentro de ciertos sistemas de clasificación social, como la raza y la clase, aunque la manera en cómo esta se experimenta y cómo responden a las distintas violencias es tan diversa como ellas mismas. De este modo, la negociación que hacen las pa ipai “con su mundo interno y tradiciones culturales” y “entre hombres y mujeres [...] no descarta situaciones de violencia, sometimiento u otras” (Marroni, 2006 citada por Klein y Vázquez, 2013, p. 33).

A pesar de estas violencias y los costos del reposicionamiento en sus vidas, su creciente participación social y política ha creado una idea tanto en personas de las comunidades nativas como en algunos funcionarios o personas mestizas con las que he podido platicar a lo largo de la investigación, acerca de la existencia de un matriarcado o de “matriarcas” en los pueblos nativos de Baja California. Una anécdota que me compartió Mariana Arenivar, joven pa ipai, da cuenta de ello:

Hace poco vinieron unas personas de INMUJER y yo invité a mi tía por parte del lado de la mujer y entonces dijo mi tía que a lo mejor antes sí [pero] que ahorita ya no hay tanto patriarcado dentro de las comunidades pa ipai sino un matriarcado y eso le pareció a la señora que vino muy interesante y ya mi tía le platicó que por qué y la señora se quedó así como “wow yo pensé que en algunas comunidades sí había eso del patriarcado” y ella le platicó “pues a lo mejor en otros sí pero del lado de las pa ipai ya no, porque las mujeres se han ido fortaleciendo conforme el

tiempo así que ahora sí ahí predomina el matriarcado” (Entrevista junio 2021).

Pero ¿en realidad se puede hablar de la existencia de este orden o sistema social dentro de las comunidades bajacalifornianas y, particularmente, en el pueblo pa ipai? Para responder a esta cuestión es importante partir, aunque brevemente, de las reflexiones de algunas autoras que han trabajado este tema en los últimos años¹⁵⁸ (Leacock, 1972; Reed, 1972; Gough, 1971, Davis, 1971, Diner, 1965; Borun et al, 1971; Firestone, 1970; Bamberger, 1979, Webster y Newton, 1979), quienes han puntualizado que el matriarcado no es lo opuesto al patriarcado ya que éste, como “una forma de organización política, económica, religiosa y social basada en la idea de autoridad y liderazgo del varón, en la que se da el predominio de los hombres sobre las mujeres”, supone jerarquía y dominación (Reguant, 2007, citada por Calvo, 2014, p. 8) lo que no se expresa en las sociedades matrísticas¹⁵⁹ de las que se tiene registro hasta ahora (Ragazzini, 2021). De esta manera, es menester distinguir entre matriarcado como “dominancia” (poder de la mujer sobre los hombres) y como “igualdad” (la posición y estatus de la mujer son “altamente estimados”) y tomar en cuenta que poder y autoridad, estatus y prestigio no son lo mismo (Webster y Newton, 1979, p. 87). Por lo tanto, el hecho de que ciertas mujeres de un pueblo o comunidad tengan injerencia en la vida social y/o cultural no significa, precisamente, que tengan un dominio en ella o sobre los varones ya que aunque “ciertas mujeres individuales detenten un poder no lo hacen como grupo ni tienen dominancia sobre los hombres” (Borut et al, p. 17 citadas por Webster y Newton, 1979, p. 89).

Así pues, ni la creciente participación de las mujeres en las estructuras sociales ni su representación como “diosas-madres” en algunas culturas “prueba de manera automática la existencia de un matriarcado, ni siquiera evidencia un status superior de la mujer” (Webster y Newton, 1979, p. 84). De igual manera, la fortaleza de las mujeres no las hace ser

¹⁵⁸ Aunque existe un interesante debate entre pensadoras feministas de diversas disciplinas sobre la existencia y evidencias de este tipo de organización social a lo largo de la historia de la humanidad no es el objetivo de este trabajo profundizar al respecto, por lo que no ahondaré en ello. No obstante, dado el uso de este término en mujeres de las comunidades yumanas me parece importante precisar su definición, más allá de los debates sobre la existencia o no de este orden social a lo largo de la historia.

¹⁵⁹ Término que algunas autoras han preferido utilizar para referirse a las sociedades en las que las mujeres eran el centro de la organización social (Ragazzini, 2021).

matriarcas pues como bien señalan Teresa Díaz y Adriana Segovia (2021): “si queremos hablar de mujeres fuertes en el sentido positivo de asertividad, proactividad y agencia, no podemos equiparar este empoderamiento a un sistema que lleva en su definición la desigualdad, el sometimiento y la violencia.”¹⁶⁰ En este sentido, considero que es erróneo hablar de un matriarcado en los pueblos yumanos y, particularmente, en el pueblo pa ipai, ya que aunque algunas mujeres de este pueblo han venido teniendo mayor agencia en ciertos ámbitos, los cambios en su posición social y en sus identidades de género no las ha exentado de vivir violencias o desigualdades, por lo que es importante poner atención en los costos de las transformaciones así como en las implicaciones del “empoderamiento de la mujer sobre la base de sus crecientes preocupaciones sobre el territorio tradicional” (Garduño, 2011, p. 176).

Por lo tanto, hay que puntualizar que su reposicionamiento no ha sido algo dado sino construido a lo largo de su hacer y su ser con base en la voluntad transformadora de las mujeres, de sus propios esfuerzos, dolores y luchas así como de una construcción positiva de su identidad de género. No obstante, además de ciertos impactos negativos, de su creciente agencia en la vida social y cultural también se pueden resaltar elementos positivos como las mismas redes de apoyo y cuidado que las mujeres crean entre ellas y entre las familias, el aumento de su auto estima y autonomía a partir de la generación de ingresos económicos propios y la generación de poder social y personal así como los campos de acción en torno a la vida social y cultural en los que las mujeres tienen un grado de control e injerencia.

Así pues, la diversa capacidad de acción de las pa ipai expresada tanto en lo individual como en lo colectivo se expresa, al mismo tiempo, como proceso en la construcción de sus identidades de género, como poder personal y comunitario a partir de su participación social y política y como proyecto en sus acciones en torno a su re existencia, mostrando que, al igual que diversas son las mujeres, distintas son las maneras en que actúan frente a la vida y sus vicisitudes.

¹⁶⁰ http://mujeresmas.mx/2021/01/11/columna-invitada-es-correcto-decir-en-mi-familia-hay-un-matriarcado/?fbclid=IwAR0QRCKjwR_OiN7xnrE_o9OULmtOHUdpD-WsQl0HzDyWeVsSsgONuHSmNAk

Conclusiones

Sin duda, las mujeres, como sujeto y objeto de estudio, somos un eje central para el análisis de los fenómenos del mundo social y las estructuras que lo sostienen, permitiéndonos vislumbrar los escenarios de subordinación que históricamente han creado desigualdades pero también nuevos horizontes de emancipación y lucha por la vida. Si bien hay concordancias en la manera en la que las mujeres vivimos y asumimos una condición e identidad de género, es un hecho que somos distintas; diferencias que hay que resaltar, reflexionar y celebrar. Siguiendo este propósito, a lo largo de esta investigación busqué dar cuenta, particularmente, de la diversidad de mujeres que son parte del pueblo pa ipai mostrando las distintas maneras y dimensiones en que asumen y viven su feminidad así como los significados y representaciones que dan al ser mujer según su cultura, sus experiencias, subjetividades, historias y afectos a la vez que se develaron sus problemáticas así como su agencia y campos de acción ante los cambios sociales y los problemas que enfrentan en sus vidas, analizando cómo ello las ha llevado a construir una identidad de género empoderada que, a su vez, las ha reposicionado en las estructuras sociales fortaleciendo su participación social y política.

Empero, al igual que existen diversas formas de ser mujer también hay distintas maneras de ser mujer de un pueblo originario. En este sentido, no se puede hablar de una identidad única y homogénea de las mujeres pa ipai, pues, como vimos, éstas construyen su identidad de género con base en sus propias experiencias según ciertos elementos de clasificación y diferenciación que determinan una posición dentro del entramado social. Y es que la identidad más que sólo una construcción narrativa y discursiva de sí mismo/a, una auto representación del *self*, es también una posición que las y los individuos tienen dentro de un contexto social e histórico concreto determinado por distintos sistemas de dominación. Por lo tanto, sus identidades se han construido interseccionalmente, es decir, íntimamente ligadas a la interacción de factores de género, clase, raza, sexualidad, entre otros, que han influido, en gran medida, en la auto representación y posición de las mujeres de este pueblo nativo.

De este modo, las mujeres pa ipai han configurado sus identidades con base en su género pero también según su acceso a la educación, sus ingresos económicos, su movilidad, su edad y su origen étnico, por mencionar algunos elementos, lo que ha determinado, además de sus trayectorias de vida y su pertenencia cultural, su posición como mujeres indígenas dentro de un sistema cultural y de género particular –el pa ipai– que se entrecruza con otros sistemas hegemónicos ligados a la clase y la raza. Si bien esta intersección se ha expresado de distintas maneras en sus vidas, es un hecho que a todas las mujeres de este pueblo originario las atraviesa, de alguna u otra manera, la discriminación y la precariedad social y económica debido a la dificultad de acceso a ciertos derechos y servicios básicos, fenómenos ligados al racismo y clasismo que históricamente han estereotipado y marginalizado a los pueblos indígenas manteniéndolos en una posición de subordinación. De igual manera, el patriarcado ha dejado su impronta en sus vidas pues aunque el sistema sexo género pa ipai no gira en torno al control de sus cuerpos como objeto de honor y prestigio y las mujeres tienen libertad y capacidad de acción, dentro del sistema patriarcal hegemónico las mujeres pa ipai se han enfrentado a una cultura machista y violenta que ha rechazado su origen étnico, siendo doblemente discriminadas, es decir, por ser mujeres y por ser indígenas.

No obstante, con el paso del tiempo y según su movilidad dentro de las estructuras sociales, han podido reconfigurar sus identidades y modificar su posición por lo menos dentro de su pueblo y su familia. Así, la migración, los cambios en los roles y las relaciones de género, su formación escolar y las oportunidades laborales les han brindado elementos para construir una auto representación positiva como mujeres indígenas e ir ganando más presencia en ciertos espacios de la vida comunitaria en donde, incluso, las mujeres que profesan una religión tienen ciertos ámbitos de acción, como da cuenta el hecho de que en la actualidad una mujer es pastora de la iglesia cristiana de Santa Catarina. Empero, yendo más allá de esencialismos y generalizaciones, es importante resaltar que no todas construyen una identidad empoderada o resaltan su pertenencia étnica pues no todas tienen acceso a las mismas condiciones y posibilidades de vida, ya que aunque tengan una cultura y un territorio en común, los distintos elementos de clasificación y posición social determinados, como mencioné anteriormente, por ciertos sistemas de subordinación como

la raza, la clase y el género así como por diversos factores culturales e históricos, han permeado de manera distinta en sus vidas.

Sin embargo, en medio de las tensiones generadas por las clasificaciones y diferenciaciones sociales de los sistemas dominantes, las pa ipai han reconfigurado sus identidades y su capacidad de agencia como una forma de responder, según sus posibilidades de acción, a las desigualdades y opresiones que éstos conllevan, particularmente en cuanto a problemas como la marginación social y el desplazamiento lingüístico. De este modo, a partir del fortalecimiento de sus identidades de género se han convertido en agentes activos que persiguen tanto sus propios deseos como el bien común, lo que ha dinamizado su rol como agentes femeninos llevándolas a reflexionar, en algunos casos, sobre sí mismas y a crear cambios consustanciales en sus vidas y en su comunidad, posicionándose como “agentes político-ideológicos” (De Barbieri y Oliveira, 1986, p. 23). En este sentido, se ha dado un tipo de espejeo entre su identidad y su agencia ya que a la par de la construcción de sus identidades como mujeres fuertes y capaces, las pa ipai han buscado incidir, directa o indirectamente, en la realidad de su pueblo generando campos de acción tanto en lo social, en lo cultural y, más recientemente, en el ámbito político.

Si bien este proceso de reposicionamiento han tenido sus efectos positivos en cuanto a la generación de poder personal y colectivo en las mujeres pa ipai, es relevante resaltar que ello también ha tenido sus costes pues ha generado cargas de trabajo extra en el ámbito reproductivo, en su rol de guardianas de la cultura y ha impactado en su salud física y mental, cuestiones que son importantes no perder de vista pues, de hacerlo, se corre el riesgo de idealizar y esencializar a las mujeres sin develar, realmente, su situación dentro de estos procesos. Empero, a pesar de las dificultades y más allá de idealizaciones, considero que la construcción de una identidad empoderada por parte de las mujeres pa ipai puede ser vista como una agencia potencializadora (Brah, 2011) que les ha permitido generar una auto representación positiva que ha incidido, a su vez, en su posición en las estructuras sociales así como en su agencia personal y colectiva, haciendo de la construcción de sus identidades un elemento politizante.

En este sentido, son trascendentes las diferentes maneras en las que las mujeres pa ipai han venido generando campos de acción tanto en el espacio doméstico como en el público/comunitario a partir de acciones individuales y/o familiares y de procesos organizativos y de participación política de distinta índole, los cuales, al igual que las identidades, son el resultado del entrecruce de diversos procesos que nos permiten analizar la multiplicidad de formar de ser y vivir tanto las identidades de género como la agencia femenina. Por lo tanto, considero que en la construcción de sus identidades de género y en las distintas actividades, proyectos y sueños que desarrollan en torno a su pueblo y su cultura, nos muestran una forma de actuar y resistir dentro de un sistema patriarcal que busca subordinar el papel y la importancia de las mujeres y que se nutre de la discriminación y opresión de los pueblos y las mujeres indígenas para seguir engrasando las ruedas de su sistema hermano: el capitalismo.

Así pues, la agencia de las mujeres en un contexto precario y violento como el que enfrenta el pueblo pa ipai se expresa como una estrategia de resistencia femenina para responder a los problemas que viven en la actualidad, como el desplazamiento cultural y la precariedad social, impulsados desde un Estado-nación que por muchos años ha marginado a los pueblos originarios y, particularmente, a los pueblos del norte, relegándolos de las políticas y recursos públicos, fenómenos cimentados en profundos factores históricos que han alimentado, estructuralmente, el racismo y la colonialidad así como la marginación de este pueblo y, por lo tanto, las vidas de las mujeres. No obstante, más allá del olvido del Estado y de los discursos extensionistas que auguran su pronta desaparición, las mujeres pa ipai, mediante la materialización de sus sueños y anhelos y los distintos caminos para llevarlos a cabo, resisten a la pérdida de su lengua y su cultura y con sus acciones y proyectos nos muestran sus estrategias para seguir persistiendo y crear nuevos sueños y anhelos que permitan florecer a su pueblo y su cultura. De esta manera, y más allá de sus diferencias, con su identidad de género, su agencia y los campos de acción que despliegan, las mujeres pa ipai resisten a la extinción y a través de su espejo nos permiten:

Avanzar desde el reconocimiento y valoración del “otro” excluido, hacia la puesta en valor de una “otra” que emerge con fuerza e identidad cultural desde su pueblo, dominado y dominante, hacia la reapropiación de su espacio, para alzar la voz desde el *Norte*¹⁶¹ indígena, en dualidad, complementariedad y equilibrio entre la feminidad y la masculinidad. (Fernández y Faundes, 2019, p. 90)

En medio de este reconocimiento y en pos de la horizontalidad entre los sexos, las mujeres pa ipai, como un espejo brillante, nos revelan otras formas de ser, de vivir y de accionar, reflejando, en su fuerza, en su libertad, en su independencia y en su capacidad de agencia, una manera posible de re existir y accionar desde lo femenino, visto como una fortaleza que nos impulsa hacia la vida y el bienestar común tanto de mujeres, de hombres y de cuanto ser vivo habita en este planeta.

¹⁶¹ Se modificó del original de la autora, quien habla del Sur indígena.

Reflexiones finales para un cierre de ciclo

Una inquietud que rondó fuertemente por mi cabeza, incluso pocos días antes de terminar esta tesis, fue cómo concluir este proceso que, además de todo lo aprendido y vivido, supuso un espejo también para mí como mujer y persona ya que este trabajo no significa solamente la culminación de un texto académico y un requisito para obtener un grado sino el cierre de un ciclo muy importante en mi vida, un ciclo de cuatro años -que en realidad fueron seis¹⁶²- de aprendizajes, de experiencias y reflexiones que han revolucionando mi *ser* y mi *hacer*. Y es que antes de entrar a este posgrado me encontraba llena de emociones pero también de desencanto y un poco de miedo sobre mi futuro profesional; recién me había ido a vivir a Guadalajara, después de casi siete años de vivir en la Ciudad de México y de haber dejado de impartir clases en la ENAH, mi amada escuela, más que por convicción, por una difícil situación económica, pues el amor por la docencia no me permitió vivir dignamente de ella, lo que me llevó a buscar nuevos horizontes. Con un poco de enojo hacia la vida y el corazón roto por una separación me exilié en la tierra en la que nací y allí viví, durante un tiempo, con la incertidumbre de poder dedicarme al camino de vida que había decidido andar, la antropología, hasta que pude entrar al Posgrado en Desarrollo Rural en donde, además de retomar la práctica antropológica, descubrí una manera más humana, crítica y solidaria de hacer investigación, iniciando, de esa manera, un ciclo importante en mi camino personal y profesional.

A lo largo de este tiempo, en este espacio y en la investigación que acompaña, encontré eco a mis propuestas y sentido a mi quehacer profesional; aprendí que la investigación que coopera es más sabrosa, más transformadora aunque también, es cierto, más difícil y retadora, entendí que los *sentipensares* alimentan el conocimiento y nos permiten generar otro tipo de vínculos que van más allá de lo académico, enriqueciéndonos como seres humanos pues creo que en el espejeo entre personas se pueden generar pequeñas transformaciones que nos permitan seguir repensándonos como mujeres, como hombres, en, fin, como humanidad. Ahora, sé que ahí se encuentra, en parte, el valor de las investigaciones, en poder reflexionar, a la vez que sobre un fenómeno social en particular,

¹⁶² Dos años de maestría y cuatro de doctorado.

en nosotras/os mismas/os y en nuestro interés por acercarnos a una temática concreta pues no creo, en lo absoluto, que los temas de investigación que elegimos son fortuitos. Por lo tanto, considero importante generar, además de conocimiento, auto conocimiento, es decir, habitar nuestras investigaciones (Gregorio, 2014) y aprender de nuestras experiencias viéndonos a nosotras/os misma/os según nuestros intereses académicos pero también nuestras búsquedas de vida, con la finalidad de seguir creciendo y aprendiendo como seres humanos y no sólo producir datos, teorías, libros, artículos en los que la subjetividad y las experiencias no tienen cabida, sino impulsar la generación de conocimientos que nos lleven a ver y traspasar los propios dolores y miedos.

De este modo, reflexionar sobre mi misma y *sentipensar* mi práctica antropológica, me ha llevado a ver la investigación no sólo como “una instancia reflexiva del conocimiento” (Guber, 2004) para analizar las relaciones así como las propiedades y dimensiones de un fenómeno social o cultural, sino también como un gran espacio multidimensional de emociones y sensaciones detrás de todo contacto entre seres humanos. En este sentido, he podido entender el valor del conocimiento desde el propio cuerpo “en tanto sujeto de acción que experimenta, siente y se emociona” (Gregorio, 2014, p. 298) lo cual le ha dado sentido a mi *ser* y a mi *hacer* y a la realidad de la que soy parte no sólo como investigadora sino como sujeto social generizado.

Particularmente, esta investigación de Doctorado supuso todo un viaje hacia las entrañas de mi mujeridad, a partir del espejo con las mujeres pa ipai. Y es que todo lo aprendido y vivido a partir de este proceso reconfiguró también mi identidad de género y mi posicionamiento en la vida llevándome a cuestionar el deber ser en torno a lo femenino y lo masculino y a repensar dichas categorías así como mi ser mujer. De esta manera, y mediante el ejercicio de escucha con las pa ipai, aprendí a escucharme y a identificar los elementos de clasificación social que me atraviesan y han atravesado a lo largo de mi vida, haciéndome más consciente de la importancia de resaltar las desigualdades sistémicas estructurales y desplegar, desde las trincheras femeninas, nuestra capacidad de acción. Asimismo, pude aprender – y sigo en el proceso- a no juzgarnos –ni juzgarme- y, más bien, entender y respetar la diversidad de mujeres que somos así como dejar de romantizar “lo femenino” y poner atención en cómo el patriarcado me habita y cómo se expresa en mí, en

nosotras y estar atenta a ello. De este modo, mediante su reflejo pude verme a mí misma, mi trayectoria, pensar mis experiencias y subjetividades y reflexionar sobre mi propia feminidad e identidad de género ya que acercarme a sus vidas, su cultura, sus sueños, sus deseos y sus dolores me permitió pensar-me, cuestionar-me pero también me brindó más fuerza y confianza en mí misma, llenando de anhelos mi corazón.

Así pues, después de lo vivido a lo largo del Doctorado, de las reflexiones que han surgido en mi vida personal y de ciertas experiencias y debates con compañeras feministas, pero sobre todo mediante la cercanía con mujeres de pueblos originarios¹⁶³ y particularmente con las pa ipai, he podido finalmente responder una cuestión que Gisela Espinosa, mi asesora de tesis, me planteó desde el inicio de esta investigación acerca del por qué de mi intención por acercarme y colaborar con mujeres indígenas. Ahora sé que este interés parte de mi propia búsqueda en la vida, ya que en su forma de posicionarse y accionar he podido encontrar eco a mis propias inquietudes, pues desde sus especificidades y contextos las mujeres indígenas nos vienen convocando a unirnos más allá de nuestras diferencias, anteponiendo el respeto, aceptando la diversidad de seres, pensamientos y culturas así como formas más respetuosas y colectivas de la(s) vida(s) (Hernández, 2003) por medio de diversas acciones y alianzas tanto con mujeres como con hombres, pues como bien indica Rita Segato¹⁶⁴ no podemos ver a los hombres como nuestros “enemigos “naturales”, cuestión que las mujeres indígenas han expresado desde sus cosmovisiones y según su percepción de la complementariedad de los sexos.

En este sentido, y a pesar de ser una mujer de ciudad -fronteriza, además- he podido crear un tipo de conexión con las mujeres indígenas, pero no desde una visión romántica o esencialista sobre ellas, sino desde un posicionamiento compartido sobre lo colectivo, sobre el respeto a la diversidad de seres humanos y no humanos que habitamos este mundo. Y es que el acercarme a sus seres me ha ayudado a verme a mí misma mediante las historias y dolores compartidos, de aquello que nos une pero también de lo que nos diferencia y hacerme consciente al respecto, pensar en mis privilegios según mi clase, pertenencia

¹⁶³ Además de mi vínculo con las mujeres pa ipai, he tenido la posibilidad de conocer y crear lazos de amistad con compañeras de distintos pueblos originarios, amistades que atesoro en mi corazón.

¹⁶⁴ Ver entrevista en: <https://www.eldesconcierto.cl/2018/12/17/rita-segato-el-feminismo-no-puede-y-no-debe-construir-a-los-hombres-como-sus-enemigos-naturales/>

cultural y acceso a la educación y qué voy a hacer con ellos. Así pues, conocer sus vidas me ha hecho a reflexionar sobre la mía y mi forma de vivirla, acerca de mis miedos, mis sueños y mis propios dolores, por lo que este proceso de investigación ha sido un gran espejo de aprendizajes, reflexiones y experiencias que, sin duda, me han llenado de fortaleza y confianza.

Aunque a veces, confieso, sigo sintiendo un poco de incertidumbre en cuanto a mi futuro profesional y dudo, un poco, si mi quehacer sirve para algo, cuando siento el cariño y la confianza de las personas con las que me he acercado para hacer investigación, sé que algo se ha generado, aunque sea en lo personal y cotidiano de nuestras vidas, y confirmo que mi *corazonar* (Guerrero, 2010) la investigación y la antropología no ha sido en vano. Así pues, y volviendo a la pregunta que hasta hace pocos días no me dejaba dormir, en cuanto a cómo cerrar este trabajo-ciclo de vida, ahora sé que no puedo hacerlo de mejor manera más que agradeciendo: agradeciendo a las mujeres pa ipai que fueron parte de este proceso doctoral por todo lo que me aportaron como mujer y como persona, agradeciendo a las mujeres de mi vida y a mí misma por mi “voluntad transformadora”, así como a los hombres que, en distintas dimensiones, me acompañaron en este proceso y han acompañado mi camino aportando a mi crecimiento como persona y como antropóloga. Sin duda, después de este proceso de auto conocimiento creo que la complementariedad consciente nos permitirá ser, crecer, cohabitar este mundo y vivir nuestros vínculos con mayor honestidad y amor genuino y ello, a su vez, nos permitirá ir creando mejores seres humanos, relaciones y espacios en los que la equidad sea un fruto dulce del que podamos disfrutar todas y todos. Que así sea depende tanto de nuestra capacidad de acción como de visión, de ese vernos en lo profundo, re pensarnos y actuar en pos de vínculos más poderosos y transformadores para todas las personas, cuestión sobre lo que las mujeres y, particularmente las mujeres pa ipai, tienen mucho por aportar y compartir.

Referencias bibliográficas

- Alberti, Pilar (1994). "Donde quiera que me paro, soy yo". Mujeres indígenas desde una perspectiva de género. *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 51, No 1.
- _____ (1999). "La identidad de género y etnia. Un modelo de análisis." *Nueva Antropología*, junio, 105-130.
- Alcoff, Linda (1989), "Feminismo cultural versus post-estructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista", en *Feminaria*, vol. 2, núm. 4, Buenos Aires.
- Alvarado García, Alejandra (2004). La Ética del Cuidado. *Revista Aquichan* [en línea]. 4(4), 30-39. Universidad de La Sabana Colombia.
- Amorós, Celia (1985) *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.
- Ruiz Martín del Campo, Emma. (1998). Subjetividad femenina. *Espiral* [en línea]. 1998, Vol. 13, págs. 143-160.
- Ariza, Marina y Orlandina De Oliveira (2002). "Cambios y continuidades en el trabajo, la familia y la condición de las mujeres", Urrutia, Elena, coord. *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes desde diversas disciplinas*. El Colegio de México.
- Arrieta, Ainara (2019). Identidades en transformación: fronteras de género y subjetividad femenina de las mujeres indígenas en la Ciudad de México en *Jóvenes investigadores*. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Astudillo Priscila, Figueroa Viviana y Cifuentes-Zunino, Francisca (2020). Navegando entre mujeres: la etnografía digital y sus aportes a las investigaciones feministas. *Revista Investigaciones Feministas* 11(2), 239-249.
- Barbera, María Caterina la (2010). "Género y diversidad entre mujeres". *Cuadernos Kore*, Volumen 1, No 2, Universidad Carlos III de Madrid.
- _____ (2016). "Interseccionalidad, un "concepto viajero": orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea." *Interdisciplina* 4, n° 8.
- Barbieri, Teresita de (1984). *Mujeres y vida cotidiana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barbieri, Teresita de y Orlandina de Oliveira (1986) Nuevos sujetos sociales: la presencia política de las mujeres en América Latina. *Nueva Antropología* [en línea] VIII (30), 5-29[fecha de Consulta 10 de Julio de 2021]

- Barbieri, Teresita de (1995). Certezas y Malos Entendidos sobre la Categoría de Género. *Estudios Básicos sobre Derechos Humanos IV*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Serie Estudios de Derechos Humanos, San José, pp. 47 – 84.
- Bartolomé, Miguel (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI.
- Barth, Frederick (1969). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beauvoir, Simone (1987). *El segundo sexo*. 1ra. ed. Buenos Aires, Siglo XX.
- Bendímez, Julia (1987). "Antecedentes históricos sobre los indígenas de Baja California" en *Estudios Fronterizos*. Vol. V, no. 14. Instituto de Investigaciones Sociales, UABC.
- Belvedresi, Rosa Elena (2018). Historia de las mujeres y agencia femenina: algunas consideraciones epistemológicas. *Epistemología e Historia de la Ciencia*, 3(1), 5-17.
- Bolio, Martha y Gezabel Guzmán (2010). *Construyendo la herramienta perspectiva de género: como portar nuevos lentes*. México: Universidad Iberoamericana.
- Bonfil, Guillermo (1972). "El concepto de indio como categoría colonial". *Anales de Antropología*, vol. 9, 1972, págs. 105-124.
- Brah, Avtar (2011). *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Brunet, Ignasi (2008). La perspectiva de género. *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, núm 9. Asociación Castellano Manchega de Sociología, España.
- Buenrostro, Gerardo (2018). *De la imposición a la negociación. Patrimonio Cultural Inmaterial entre los indígenas Pa Ipai de Baja California. Un estudio de caso*. Tesis de maestría. El Colegio de la Frontera Norte. Tijuana.
- Cadena de la, Marisol (1991). Las mujeres son más indias. Etnicidad y género en una comunidad del Cusco. *Estudios y debates*, No. 1, julio.
- Calvo, Marlen (2014). El péndulo oscila hacia ambos lados: género, patriarcado y equidad. *Revista Estudios*, (29), 2014, 1-17.
- Cardoso de Oliveira, R. (1992). *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS.

- Carrasco, Ana y Vivian Gavilán (2014) Género y etnicidad. Ser hombre y ser mujer entre los aymara del altiplano chileno. *Dialogo Andino-Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, núm. 45, diciembre, pp. 169-180. Universidad de Tarapacá, Chile.
- Castañeda-Rentería, Liliana y Karla Contreras (2017). Apuntes para el estudio de las identidades femeninas. El desafío entre el modelo hegemónico de feminidad y las experiencias subjetivas *Intersticios Sociales*, núm. 13, marzo, 2017, pp. 1-19 El Colegio de Jalisco Zapopan, México.
- Castañeda, Martha y Laura Loeza (2019). *Identidades: teorías y métodos para su análisis*. UNAM: México.
- Cervantes, Alejandro (1993). Entretejiendo consensos: reflexiones sobre la dimensión social de la identidad de género de la mujer. *Estudios Sociológicos* XII: 31, 1993, pps. 237-264.
- Cornejo, Amaranta (2009). La vida ha sido más con ellas. Análisis a través de la memoria de la re-configuración de identidad de género de las tejedoras de Jolom Mayaetik en *Jóvenes investigadores*. México. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Cruz, Sergio (2015). *Recolectores yumanos del piñón: identidades y representaciones de la naturaleza*. Mexicali, Baja California: UABC.
- Chávez, María Verónica y Aurelia de la Rosa (2007). El chisme y las representaciones sociales de género y sexualidad en estudiantes adolescentes. *Perfiles educativos*. vol. XXIX, núm. 115, pp. 21-48
- Del Valle, Teresa (1991). El espacio y el tiempo en las relaciones de género. *KOBIE*, 5, 223-236.
- Díaz, Rufino (2013). "Genealogía de la masculinidad indígena: acercamientos conceptuales a la masculinidad y la etnicidad" en *Cuaderno de Trabajo No. 10 de Masculinidades y mujeres en México*. Hermosillo: Departamento de Sociología y Administración Pública, Universidad de Sonora.
- Domínguez Amorós, Màrius y Paola Contreras (2017). Agencia femenina en los procesos migratorios internacionales: Una aproximación epistemológica. *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales* [en línea] (37), 75-99.
- Domínguez, Martín (2019). La harina en el cielo. Representaciones, prácticas y saberes astronómicos de las familias pa ipai y koal del municipio de Ensenada, Baja California. Tesis de Doctorado. CIESAS.
- Donati, Pierpaolo. (1991). *Teoria relazionale della società*. Angeli, Milán.

- Emirbayer, Mustafa y Ann Mische (2009). Manifiesto en pro de una sociología relacional. *Revista CS*, No. 4 (diciembre), 285-329.
-
- (1998). What Is Agency? *American Journal of Sociology*, Vol. 103, No. 4, January, pp. 962-1023. University of Chicago Press.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra, Nuevas lecturas sobre desarrollo y diferencia*. Colombia: UNAULA- Ed. Artes y Letras.
- Espinoza, Ester (2019). *Descolonizar el útero: Experiencias y agencia frente a la violencia obstétrica en Tijuana, México*. Tesis de Doctorado. El Colegio de la Frontera Norte. Tijuana.
- Espinosa, Gisela (2009). Mujeres indígenas en la Ciudad de México en *Jóvenes investigadores*. México. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Fernández, Sheila y Faundes, Juan (2019). Emergencia de las mujeres indígenas en América Latina. Debates sobre género, etnicidad e identidad cultural. *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*. Diciembre, Vol. 10 • N° 2. Págs. 53-96
- Flores, Dayri (2019). *Mexicanas deportadas de Estados Unidos: configurando su agencia en la Ciudad de Tijuana*. Tesis de maestría en Ciencias Sociales. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Sede México
- Fritz, Heidi (1989). Mujeres rurales y sus representaciones de la realidad: un acercamiento a la construcción de la identidad de género femenina. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, núm. 3, p. 109-120
- García, Brígida (2002). “Reestructuración económica, trabajo y autonomía femenina en México”, Urrutia, Elena, coord. *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes desde diversas disciplinas*. El Colegio de México.
- García, Janet y Marlene Solís (2018). Feminismos en la frontera norte de México. Un análisis desde la interseccionalidad y las identidades complejas. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*. El Colegio de México, 4, 1-36.
- García, Yolanda (2021). *La implantación de centrales de energía eólica: impactos territoriales e identitarios en la población indígena de Baja California*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Garduño, Everardo (1994). *En donde se mete el sol...historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Culturas Populares de México.

- _____ (2007). “Mujeres yumanas: género, etnicidad y lucha por la tierra” en *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*, Miguel Olmos Aguilera, coord., México, El Colegio de la Frontera Norte: Miguel Ángel Porrúa.
- _____ (2010). “Los grupos yumanos de Baja California: ¿indios de paz o indios de guerra? Una aproximación desde la teoría de la resistencia pasiva.” *Estudios fronterizos*, vol.11, n.22, pp.185-205.
- _____ (2011). *De comunidades inventadas a comunidades imaginadas y comunidades invisibles. Movilidad, redes sociales y etnicidad entre los grupos indígenas de Baja California*. México: UABC/CDI.
- _____ (2015). *Pueblos indígenas de México en el siglo XXI. Yumanos. Vol. I*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México, D.F.
- Garrido, Hilda (2001). Identidades de género. Prácticas y significaciones en *Escritura de la historia de las mujeres en América Latina. El retorno de las diosas*, Sara Guardia (comp). Centro de Estudios de La Mujer en la Historia de América Latina: Perú.
- Gifford, Edward (1933). Northeastern and Western Yavapai Myths. p. 347-414, *Journal of American Folklore*, v. 36.
- Giménez, Gilberto (2002). “Paradigmas de identidad” en *Sociología de la identidad*, Aquiles Chihu Amparán, coord., UAM-I, Miguel Ángel Porrúa, México.
- _____ (2007) *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, CONACULTA/ITESO, México.
- Gómez, Mariana (2017). La mirada cosmologicista sobre el género de las mujeres indígenas en la antropología del Chaco argentino: una crítica. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 7, No 1, enero / junio 2017.
- Gómez, Mariana y Silvana Sciortino, coord. (2018). *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina*. 1ra. Edición. Temperley: Tren en Movimiento.
- González Montes, Soledad (2018). *Subjetividad, agencia femenina y representaciones de género: tres propuestas para su estudio*. 1ra. Edición. Ciudad de México. El Colegio de México: Género, cultura y sociedad. Serie de de investigaciones del Programa Interdisciplinario de Estudios de Género.
- González Castillo, Ivette (2020). *Propuesta metodológica para la documentación lingüística de la lengua paipai*. Tesis de maestría en lingüística. Universidad de Sonora.

- Gutiérrez, Natividad (2012). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Gregorio Gil, Carmen (2014). “Traspassando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* [en línea]. 9(3), 297-321.
- Hall, Stuart (1998). “Cultural identity and diaspora” en J. Rutherford (ed) *Identity, community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wihart.
- Harding, Sandra (1987). *Feminism and Methodology*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____ (1988). “Is There a Feminist Method?”. *Feminism and Methodology*. Ed. Sandra Harding. Indianapolis: Indiana University Press. (Traducción de Gloria Elena Bernal).
- Haraway, Donna. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hernández Castillo, R. Aída (2003) “Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad”. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, núm. 18, diciembre, 2003, pp. 9-39 Universidad de Guadalajara Guadalajara, México.
- Hernández García, Yuliuva (2006). “Acerca del género como categoría analítica”. *Nomadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, vol. 13, núm. 1.
- Ibáñez Bravo, María Elena (2015) *Descripción fonológica de la lengua paʔipá: y de la comunidad indígena de Santa Catarina*. Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México D.F.
- _____ (2021). Los últimos serán los primeros: la importancia de los hablantes de herencia. *Revista Digital Universitaria*, Vol. 22, Núm. 4, julio-agosto 2021.
- Jiménez Guzmán, María (2007). “Algunas ideas acerca de la construcción social de las masculinidades y las feminidades, el mundo público y el mundo privado” en María Lucero Jiménez y Olivia Tena, coord. *Reflexiones sobre masculinidades y empleo*. Cuernavaca: UNAM.
- Jiménez, Elsa (2013). Género, etnia y globalización: identificación y análisis de tres estrategias que realizan las mujeres yaquis dentro de sus hogares para ganar autonomía. *Frontera Norte*, vol. 25, núm 49, enero-junio, pp. 131-156, El Colegio de Frontera Norte.

- Jiménez, Nuria (2016) *Sobre normas, prácticas y discursos. Control social y uso de los espacios por las mujeres «morenas» de la Costa Chica de Oaxaca*. Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid.
- Jiménez René y Dalia Reyes (2017). La violencia social en México en Giménez, G. y Jiménez, R. coords., *La violencia en México a la luz de las Ciencias Sociales*. Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM.
- Kaltmeier, Olaf. (2012) “Hacia la descolonización de las metodologías: reciprocidad, horizontalidad y poder” en: Corona, S. y Kaltmeier, O. *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. México: Gedisa.
- Kirchhoff, Paul. (1960) “Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales” en *Revista Tlatoani* Núm. 3, ENAH. México D. F.
- Korol, Claudia (2016). *Somos tierra, semilla y rebeldía. Mujeres tierra y territorio en América Latina*. GRAIN, Acción por la Biodiversidad y América Libre. Fundación Intermon-Oxfam.
- Klein, Alejandro y Erika Vázquez (2013). Los roles de género de algunas mujeres indígenas mexicanas desde los procesos migratorios y generacionales. *Journal of Behavior, Health & Social Issues*, vol. 5 num. 1, pp. 25-39 May/Oct.
- Lagarde, Marcela (1987). *El chisme*,” en: FEM. Publicación feminista mensual, Vol. 11 Núm. 53, pp. 28-33.
- _____ (1990). Identidad femenina. Revista de Coordinación de Estudios de posgrado. La mujer en la investigación y el posgrado, 20. Documento disponible en: <http://www.posgrado.unam.mx/servicios/productos/omnia/anteriores/20/04.pdf>
- _____ (1996) “El género”, fragmento literal: ‘La perspectiva de género’, en *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Ed. Horas y Horas, España, pp. 13-38.
- _____ (1997). *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia. Cuadernos inacabados*. España: Horas y Horas.
- Lamas, Marta, (1996). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG: UNAM: Miguel Ángel Porrúa.
- _____ (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco*, vol. 7, núm. 18, enero-abril. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

- Lamus, Doris (2012). "Raza y etnia, sexo y género: el significado de la diferencia y el poder". *Reflexión política*, vol. 14, núm. 27.
- Lauretis, Teresa de (1984), *Alice Doesn't. Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington: Indiana University Press.
- _____ (1986). *Feminist Studies/Critical Studies*. Indiana University Press, Bloomington.
- _____ (1991). La tecnología del género en: *El género en perspectiva*, Carmen Ramos (comp). UAM-Iztapalapa: México.
- _____ (1990). "La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los E.U.A. y Gran Bretaña". *Debate feminista*, Año 1 Vol. 2. Septiembre; pp. 77 - 115.
- _____ (1996). "La tecnología del género". En Mora, N° 2. Buenos Aires: IIEGE/ FFyL- UBA. Noviembre; pp. 6-34.
- Leyva, Ana Daniela (2014). Documentando una lengua: el caso kumiai. *Revista Digital Universitaria* [en línea]. 1 de febrero de 2014, Vol. 15, No.2
- Magaña, Mario (1999). "Indígenas, Misiones y Ranchos durante el siglo XIX en Ensenada" en Samaniego, M. y Martínez, J. (Eds.), *Nuevas aportaciones para su historia*. Mexicali, pp. 81-113.
- _____ (2005) *Ni muy tristoná, ni muy tristoná. Testimonios de mujeres paipai y kumiay de Baja California*. Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, CONACULTA.
- Magliano, María José (2015). Interseccionalidad y migraciones: potencialidades y desafíos. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 23(3): 406, setembro-dezembro
- Marcus, Juliana (2011). Apuntes sobre el concepto de identidad. *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. Vol. 5 (1)
- Martín-Palomo, M. Teresa y Tobío Soler, Constanza (2018). "Cambio y continuidad en tres generaciones de mujeres: un análisis longitudinal cualitativo de las formas de trabajo". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 162: 39-54.
- Martínez, Alicia (1992). "La identidad femenina: crisis y construcción" en María Luisa Tarrés (ed.) *La voluntad de ser mujer. Mujeres en los noventa*. El Colegio de México: México.
- Mayobre Rodríguez, Purificación (2007). La formación de la identidad de género una mirada desde la filosofía. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(28), 35-62.

- Méndez, Georgina et al (2013). *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. México: Red IINPIM, A.C.
- Meentzen, Ángela (2007). *Relaciones de género, poder e identidad femenina en cambio. El orden social de los aymaras rurales peruanos desde la perspectiva femenina*. Perú: CBC: DED.
- Michelsen, Ralph (1991). “La territorialidad del indígena americano de la tierra alta del norte de la Baja California” en *Estudios Fronterizos*, Núm. 24-25, enero-abril-mayo-agosto de 1991, pp. 151-160.
- Miranda, Mariana. (2012). *Soy la negra de la costa. La reconfiguración de la identidad de género de mujeres afromexicanas de la Costa Chica*. Tesis de Maestría. FLACSO, México.
- Mixco, Mauricio (1997). Etnohistoria pa ipai en la Baja California. *Revista Tlalocan*, Vol. XII: 249-270.
- _____ (1984). Versión de la "Guerra de la venganza". Texto mitológico de la Baja California indígena. *Revista Tlalocan*, Vol XI: 199-216
- Mohanty, Chandra (1996). “Bajo los ojos de occidente”, en Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG-UNAM: Miguel Ángel Porrúa.
- Morales, Paola (2016). Cochimíes, indios del norte. Etnohistoria y Patrimonio Cultural del Desierto Central de Baja California. Siglo XVIII al presente. Tesis de Maestría. El Colegio de la Frontera Norte, A.C., México.
- Muñoz, Yinna Lila (2020). Jóvenes indígenas de Baja California: el choque cultural de salir al mundo mestizo en *La Jornada del campo*. No. 155. 15 de agosto.
- Núñez, Guillermo (2017). *Abriendo brecha. 25 años de estudios de género de los hombres y masculinidades en México (1990-2014)*. México: CIAD.
- Oehmichen, Cristina. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Olmos, Miguel (2014) El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía: Hacia una arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

- Ortner, Sherry (2016). *Antropología y teoría social: Cultura, poder y agencia*. San Martín: Universidad Nacional de Gral. San Martín. UNSAM: EDITA.
- Owen, Roger (1962). "The Indians of Santa Catarina, Baja California, Mexico: Concepts of Disease and Curing". Tesis de doctorado. Department of Anthropology, University of California, Los Angeles.
- Páez, Camila (2014). *El concepto 'mujer(es)': Construcción desde las teorías feministas* consultado en https://cideem.org/concepto_mujer/
- Palomar, Cristina (2015). El vacío del género. *Asparkia*, 26; 17-33.
- _____ (2016). "Veinte años de pensar el género", *Debate Feminista*, 52, UNAM.
- Paz Paredes, Lorena (2014) "Preámbulo e Introducción". Tesis de Doctora en Desarrollo Rural, UAM X.
- Peralta, Benito (2002). *Cuentos y leyendas pa ipai*. México: CONACULTA.
- Pérez, Elia (2011). *Dificultades y contradicciones en la configuración de las identidades masculinas nahuas de tres generaciones de hombres de la Sierra Norte de Puebla, estudio de caso*. Tesis de Doctorado. Madrid: Universidad Complutense.
- Piñón, Irais (s/f). *La producción de alfarería entre las mujeres pa ipai de la comunidad de Santa Catarina, Baja California*. Manuscrito inédito.
- Preciado, Paul (2008). *Testo yonqui*. Editorial Espasa: Madrid.
- Ragazzini, Irene (2021). *Huellas matriarcales y poder patriarcal*. 1ra. Edición. México. El Rebozo, Palapa Editorial.
- Rapaport, Joanne (2015) "Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica" en Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Cooperativa Editorial RETOS, PDTG, IWGIA, GALFISA, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, México, tomo I.
- Regalado, Hugo (2020). Breve reseña sobre las causas de la instauración del neoliberalismo en México. *Sincronía*, núm. 77, Universidad de Guadalajara.
- Restrepo, Eduardo (2007). Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio. *Jangwa Pana*, no. 5, julio de 2007, p. 24 a 35.
- Rico, Nieves (1996), "Violencia de género: un problema de derechos humanos", serie Mujer y desarrollo, N° 16, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

- Riquer, Florinda (1992). "La identidad femenina en la frontera entre la conciencia y la interacción social" en María Luisa Tarrés (ed.) *La voluntad de ser mujer. Mujeres en los noventa*. El Colegio de México: México.
- Rivas, Fabiana (2017). Las limitaciones teóricas respecto a la violencia de género contra las mujeres: aportes desde el feminismo descolonial para el análisis en mujeres de América Latina. *Iberoamérica Social: revista red de estudios sociales VII*, pp. 129 - 153.
- Robledo, Carolina (2017). Violencias en Baja California: discusiones en torno a una cultura de paz en Enciso, Froylan. ed. *Violencias y paz. Diagnósticos y propuestas para México*. El Colegio de México/CNDH.
- Rodríguez Cabrera, Verónica y Roberto Diego Quintana (2002). "Paradojas Conceptuales del Género en Procesos de Cambio de Mujeres Indígenas y Campesinas en el México Rural". *Cinta de Moebio*, núm. 13, 2002 Universidad de Chile Santiago, Chile.
- Rodríguez Cabrera, Verónica (2015). *Las redes de la sexualidad en Tehuantepec. Belleza, espacio, prácticas sexuales, maternidad y violencia íntima*. México: UAM: La cifra editorial.
- Rubin, Gayle (1996). "El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo" en Marta Lamas, comp. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG-UNAM: Miguel Ángel Porrúa.
- Ruelas, Atsumi (2016). El bule y la guitarra. El kuri kuri y la música de guitarra: Delfina y su grupo de Santa Catarina en Olmos, M. coord., *Tradición-Transición en la música indígena contemporánea*. El Colegio de la Frontera Norte
- Ruiz Martín del Campo, Emma (1998). "Subjetividad femenina". *Revista Espiral* [en línea], V. (13), 143-160.
- Sánchez, Martha y Goldsmith, Mary (2000). Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México. *Política y Cultura* [en línea]. (14), 61-88.
- Santarelli, Natalia. (2016). *Categorías de género, experiencia y subjetividad en el pensamiento de Teresa de Lauretis. La potencia del acompañamiento socorrista en la construcción de género*. Villa María: Universidad Nacional de Villa María Arrieta,
- Serret, Estela (2011). Hacia una redefinición de las identidades de género. *Revista Géneros*, Número 9, época 2, año 18, marzo-agosto.

- Sierra, María Teresa (2007) "Justicia indígena y Estado: retos desde la diversidad", en: Héctor Tejera, Scott Robinson y Laura Valladares (coords.) *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, UAM-Iztapalapa-Porrúa, México.
- Scott, Joan (1996). "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG-UNAM: Miguel Ángel Porrúa.
- Szasz, Ivonne (1995). "Migración y relaciones de género: aportes desde la perspectiva antropológica". *Estudios demográficos y urbanos*, 25, 129-150.
- Stolcke, Verena (2000) ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad? *Política y Cultura*, núm. 14, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, Distrito Federal, México
- Soto, Paula (2003). Sobre género y espacio: una aproximación teórica. *Géneros*, Vol. 11 núm. 3, pps. 88-93
- Tarrés, María Luisa (1991). "Campos de acción social y política de la mujer de clase media" en *Textos y pretextos. Once estudios sobre la mujer*, Colmex, Ciudad de México, pp. 77-115.
- Valencia, Sayak (2011). Capitalismo gore: narcomáquina y performance de género. *Emisférica*, 8(2).
- Viveros, Mara (2016). "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". *Debate Feminista*, 52: PUEG: UNAM.
- Stolcke, 2000
- Vejar, Dasten (2013). Trabajo, precariedad y "habitus precario". Aproximaciones al estudio de la(s) precariedad(es) en América Latina. *Revista Latino-americana de Estudos do Trabalho*, Ano 18, nº 30, 2013, 185-210.
- Velasco, Nancy Yenni. *La construcción de las identidades femeninas misak*. Manuscrito inédito.
- Velasco, Blanca Alejandra (2017). *¡Aquí estamos! Identidad, memoria y territorialidad del pueblo cochimí de Baja California*. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural. México: UAM Xochimilco.
- Wilken, Mike (1992). "Baja's Paipai Indians: People from an Ancient Time" en *Baja Explorer*, Vol. 2, núm. 6, nov-dic. San Diego, California.
- _____ (1993). Una separación artificial: grupos yumanos de Estados Unidos. *Estudios Fronterizos*, Núm. 31-32, mayo-agosto/septiembre-diciembre de 1993, pp. 135-159.

Xiap, Rosa (2018). *Identidades y relaciones de género, clase y etnia en Almolonga, comunidad maya k'iche' de Guatemala*. México: UNICACH: CESMECA.

Yee, Silvia (2010). *Nechi yakiau njan nimatch*. "Nosotros somos los de aquí". Hacia la identidad étnica entre los Pai pai de Santa Catarina, Baja California. Tesis de Maestría en Antropología Social. ENAH.

Webster Paula y Esther Newton (1979). Matriarcado. Enigma y paradigma en Harris, Olivia y Kate Young coords., *Antropología y Feminismo*. Editorial Anagrama, Barcelona.

Sitios y documentos electrónicos

CONEVAL, (2018). Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. *10 años de medición de pobreza México 2008-2018*. Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. México.

OXFAM México, (2019). *Por mi raza hablará la desigualdad. Efectos de las características étnico-raciales en la desigualdad de oportunidades en México*. Oxfam. México.

INEGI, (2010). Instituto Nacional de Estadística y Geografía. *Censo de Población y Vivienda*.

INALI (2012). Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. *Variantes lingüísticas por grado de riesgo*.

UNESCO, (2003) Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Entrevistas

Adelaida Albañez Arballo (2020)

Gloria Regino Arballo (2021)

María Elena Albañez Arballo (2021)

Juana Inés Reza Albañez (2018)

Martha Reza Albañez (2021)

Delfina Albañez Arballo (2021)

Tatiana Gretel Lizaola Reza (2020)

Esperanza Castro Álvarez (2019)

Mariana Arenivar (2021)