



Estudios Fronterizos

ISSN: 0187-6961

ref@.ens.uabc.mx

Universidad Autónoma de Baja California
México

Tapia Landeros, Alberto; Grijalva, Aidé
El imaginario colectivo kumiai y sus recursos naturales
Estudios Fronterizos, vol. 13, núm. 25, enero-junio, 2012, pp. 131-156
Universidad Autónoma de Baja California
Mexicali, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53023332005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El imaginario colectivo kumiai y sus recursos naturales

Alberto Tapia Landeros,* Aidé Grijalva**

Resumen

Entre el 29 de junio y el 4 de julio de 2009, en compañía de los investigadores Everardo Garduño y Eva Caccavari Garza, participamos en la recolección de datos cuantitativos y cualitativos para el proyecto “Sítios sagrados kumiai”, de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, que auspició esta investigación. Integrantes de la comunidad indígena kumiai¹ participaron en las entrevistas realizadas. En este texto presentamos una descripción de algunas representaciones sociales que los kumiai hacen de sus recursos naturales, mediante una correlación de la información cuantitativa biológica y geográfica con la información cualitativa aportada por los actores sociales entrevistados.

Palabras clave: indígenas kumiai transfronterizos, cultura subjetiva, medio ambiente.

Abstract

From the 29th of June to the 4 of July of 2009, along with researchers Everardo Garduño y Eva Caccavari Garza, we participated in the recollection of quantitative and qualitative data for the project “Sacred sites of the kumiai Indians”, of the National Comission for the Development of the Indian People. Active members of this Indian community gave us qualitative information. In this paper we present some social representations that the kumiai indians made from its natural resources, correlating the quantitative data available from sciences like Biology and Geography with the qualitative information offered by the social actors interviewed.

Keywords: transboundary Kumiai Indians, subjective culture, environment.

* Investigador del Instituto de Investigaciones Culturales Museo de la UABC, miembro del Cuerpo Académico Indígenas y Globalización. Correo electrónico: altapialanderos@gmail.com.

** Investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales de la UABC, miembro del Cuerpo Académico de Estudios Sociales. Correo electrónico: aidegrijalva@gmail.com.

¹ Los informantes fueron: Norma Meza Calles, Teodora Cuero, Agustín Domínguez Ortiz, Juan Willie Aguiar Emes, Gregorio Goyito Montes y Andrés Vega.

Introducción

El grupo indígena kumiai pertenece a la familia lingüística yumana (Laylander, 1991:32) y a la llegada de los europeos en el siglo XVI ya ocupaban el territorio que después de 1848 pasó a ser el suroeste de los Estados Unidos de América y el noroeste de México. Los kumiai quedaron divididos al trazarse la nueva frontera geopolítica entre los dos países, después de la firma del Tratado de Guadalupe Hidalgo de 1848.

A pesar del mencionado tratado internacional, las relaciones de parentesco permanecieron vigentes entre los indígenas. Bibiana Santiago señala que lo que “daba cohesión a la ranchería indígena era básicamente la familia, al no formar pareja con un miembro de ella, buscaban en otras rancherías o en los ranchos o pueblos aledaños” (Santiago, 2005:419). De esta manera, explica Santiago, las redes indígenas continuaron al vincularse con las otras rancherías tanto del sur de California como del norte de Baja California. Eso explica que en las reservaciones indígenas de Campo, Viejas, Santa Isabel y Manzanita en el estado de California haya gente kumiai (Santiago, 2005:34).

Ésta es la razón por la cual los miembros de este grupo indígena continuaron viviendo en esta región transfronteriza, adoptando nuevas estrategias para adaptarse a este cambio drástico, entre ellas “la reelaboración de una ancestral movilidad en un contexto transnacional, la reinvenCIÓN de un tipo de comunidad multi-indígena y transnacional y, tercero, la manufactura de una identidad colectiva y multivariable” (Garduño, 2004:41).² A pesar de este contexto, este trabajo sólo alude a los indígenas kumiai que viven en territorio mexicano.

El objetivo de esta investigación es correlacionar la observación realizada y documentada mediante geoposicionador (GPS) y registro fotográfico, con las notas de campo y el conocimiento generado para los ecosistemas visitados con el grupo indígena que los ocupa, en un intento por describir las representaciones sociales que los indígenas kumiai hacen de algunos de

² Josefina López Meza, descendiente kumiai de Peña Blanca, señala “Antes donde quería se visitaba la gente y todos hablaban el idioma [...] los que estaban en Estados Unidos, que vivían en el otro lado venían; tengo familiares en Jamul, en Jacumba, en Viejas, en Santa Isabel”. Entrevista realizada por Bibiana Santiago, el 18 de abril en 2001, en Valle de las Palmas. (Santiago, 2005: 420).

sus recursos naturales, a partir de una cotidiana y prolongada interacción con la naturaleza.

Para ello coincidimos con el antropólogo ambiental Robert Netting cuando señala en su libro *Cultural ecology* (1986) que “la interacción con la naturaleza ha sido ciertamente la preocupación práctica de mayor duración para la humanidad, y debe haber formado uno de sus primeros ejercicios intelectuales” (Netting, 1986:1-2). Simon Schama, en su historia ambiental *Landscape and memory* (1995), nos proporcionó orientación metodológica, pues para él: “Los paisajes son cultura, antes que ser Natura; constructos de la imaginación proyectados en madera, agua y roca” (Schama, 1995:61).

Por tal motivo, en las conclusiones de este trabajo utilizamos como categorías de análisis para describir las representaciones sociales detectadas la clasificación de Schama: maderas (encino), agua y roca, y añadimos una cuarta, fauna silvestre, representada por la serpiente, en este caso, la víbora de cascabel.

Entre el mito y la representación social

La teoría de las representaciones sociales data de mucho tiempo atrás. Para Gilberto Giménez “procede de la sociología de Durkheim y ha sido recuperada por la escuela francesa de la psicología, bajo el liderazgo de Serge Moscovici” (Giménez, 2007:25).

Sin embargo, para Moscovici, Durkheim se quedó corto en el desarrollo del concepto, por lo que su discusión acerca de las diferencias y similitudes entre mito y representación social resultan pertinentes para el análisis del imaginario colectivo kumiai.

Mientras el mito, para el hombre llamado primitivo, constituye una ciencia total, una filosofía única donde se refleja su práctica, su percepción de la naturaleza de las relaciones sociales, para el hombre llamado moderno la representación social solo [sic] es una de las vías para captar el mundo concreto, circumscripta en sus fundamentos, circumscripta en sus consecuencias (Moscovici en IEP, 2002:2).

Pero los indígenas kumiai entrevistados para este trabajo no son hombres “primitivos”, sino ciudadanos mexicanos modernos que saben leer y escribir, incluso con una educación superior a la elemental. En la actualidad

es común considerar al mito como una forma arcaica y primitiva de pensar y ubicarse en el mundo, subestimándolo como anormal o inferior, incluso negándose a reconocerlo (IEP, 2002:2).

Algo similar sucede con las representaciones sociales, aunque no estamos de acuerdo con esta concepción pues estas representaciones son, como señalan algunos estudiosos, “excrecencias normales de nuestra sociedad” que tendrán que sufrir transformaciones “para convertirse en parte de la vida cotidiana de la sociedad humana” (IEP, 2002:2).

Para Gilberto Giménez, la representación social es “una visión funcional del mundo que permite al individuo o al grupo conferir sentido a sus conductas y entender la realidad a través de su propio sistema de referencias y, por lo mismo, adaptarse a dicha realidad y definir en ella un lugar para sí” (Giménez, 2005:407). Por ello clasificamos como “representación social” a las narrativas explicativas de los kumiai y a la forma en que las relacionan con sus recursos naturales y su entorno natural.

Ubicación

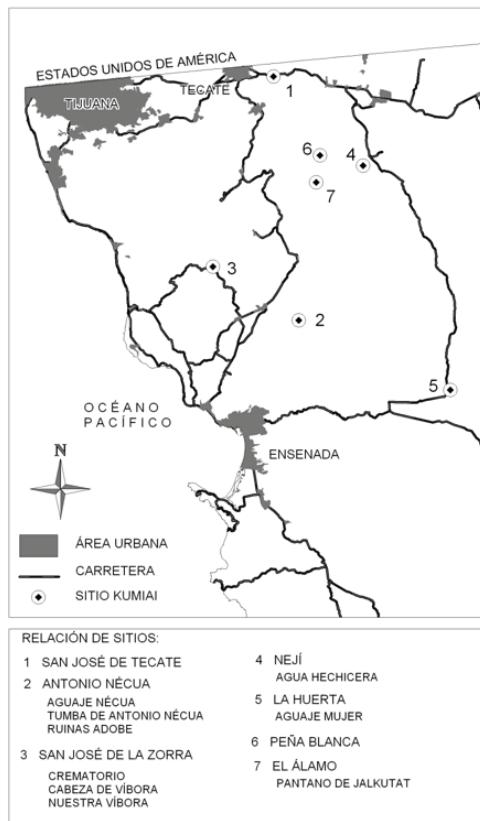
El territorio kumiai se encuentra ubicado en la esquina noroeste del estado de Baja California y de México. Se asienta principalmente en el municipio de Tecate, con ocupaciones en el de Ensenada. Los informantes de esta investigación viven en las comunidades kumiai de San José de Tecate, Nejí, San José de la Zorra, La Zorra, La Huerta, Cañada de los Encinos (Antonio Nécua), así como en el Valle de las Palmas y el ejido El Porvenir. La cultura kumiai está asentada en un territorio cuyo centro geográfico son los 32° de latitud Norte y los 116° de longitud Oeste.

La región registra una temperatura media anual de 16°C con 250 milímetros de precipitación pluvial anual (mppa) (INEGI, 1995:62-63). Lugares con menos lluvia que éste han sido considerados tradicionalmente como “desérticos” (Roberts, 1989:15). El clima en general es de tipo “mediterráneo”, seco templado con lluvia invernal mayor al 36% o BSh-2 (Meigs, 1994:56).

Los sitios donde hicimos registros de altitud estuvieron, el más bajo, en la “cabeza de víbora 2”, en San José de la Zorra, con 335 metros sobre el nivel del mar (msnm); y el más alto en el “aguaje de la mujer”, en La Huerta, con 1009 msnm, para una altitud media de 672 msnm.

El paisaje montañoso aquí está constituido por cerros, colinas, valles intermontanos, cañadas húmedas, veredas y caminos serpenteantes que llevan a sitios de diversas altitudes, pero siempre con un paisaje abrupto, con vegetación del chaparral de montaña, costero y desértico (Delgadillo, 1998). Destacan las enormes rocas de granito y agujas o manantiales naturales de los que ha dependido, y depende aún, la vida de los kumiai.

Mapa 1. Ubicación del territorio kumiai



Fuente: Elaboración de Judith Ley García.

El ecosistema

Desde la visión botánica,³ la ubicación del territorio kumiai tradicional abarca dos regiones del chaparral californiano: el chaparral costero “desde los 20 a los 500 msnm” y el chaparral de montaña “a partir de los 700 msnm hasta los límites de los bosques de coníferas” (Delgadillo, 1998:179-180). Sin embargo, los linderos entre ambos no son precisos. Es común el traslape de los dos ecosistemas produciendo un *ecotono*, esto es, un lugar que comparte especies que caracterizan a distintos ecosistemas. Esta aclaración se debe a que encontramos en territorio serrano kumiai algunos elementos del chaparral desértico como la biznaga, la jojoba, el canutillo, el mezquite dulce y la uña de gato.

El calificativo común de “chaparral” se utiliza en México cuando la vegetación predominante es chaparra, esto es, de baja estatura. En este caso es así, con la notoria excepción del árbol de encino, *Quercus agrifolia*, omnipresente en todos los sitios que visitamos y que en Baja California crece por debajo de los 2000 msnm (Wiggins, 1980:135). En este ecosistema, el encino vive solamente en los planos que acumulan suficiente humedad de lluvia, así como en las cañadas húmedas y manantiales, pues no prospera ni en los cerros ni en las colinas. Otros árboles encontrados, aunque de escasa presencia, fueron el sauce, el álamo y el tápiro (sauco).

Chaparral de montaña

Los sitios kumiai registrados pertenecen al segmento de menor altitud de este ecosistema estudiado. En ellos están ausentes los pinos piñoneros, *Pinus monophylla* y *P. quadrifolia*, así como la huata, *Juniperus californica*, plantas características del chaparral de montaña. No obstante, los informantes entrevistados manifestaron conocerlos y hacer uso de ellos. Esto nos permite inferir que los kumiai han conocido y viajado por una extensa área geográfica más allá de su ecosistema, haciendo uso de sus recursos, flora y fauna silvestre. Lo confirma Bibiana Santiago al señalar que el grupo kumiai se organizó comunitariamente para recorrer una red de espacios donde obtenía diversos alimentos (Santiago, 2005:41):

³ Los apéndices 1 y 2 registran los nombres científicos de las plantas y animales que se mencionan en este trabajo.

Los miembros del grupo, de acuerdo a la temporada de cosecha de algún alimento o para la pesca, se trasladaban a otros sitios de la zona de influencia kumiai. Para el acceso a sus recursos, los indígenas fueron trazando un camino a los lugares donde había alimentos silvestres: bellota, piñones, agave, frutas y semillas de estación y donde podían encontrarse conejos, venados y ratas. Conocían bien el terreno ya que lo habían recorrido, recolectando frutos, cazando, por la sierra y el valle, bajando al Océano Pacífico hasta Jasay (Rosarito) por productos marinos (Santiago, 2005:38).

Debido a la existencia perene de agua de los manantiales y el terreno plano de los valles y cañadas intermontanas, es probable que los kumiai vivieran y enterraran a sus muertos a menor altitud, justo en los sitios registrados. El concepto cultural de *fitogénesis*⁴ distingue y explica para sí el por qué los árboles viven a mayor altitud unos de otros, tal como nos lo revela el informante Juan Aguiar Emes: “Los árboles de la sierra vienen de todos los cantiles de La Rumorosa.⁵ El pino se quedó en la sierra, el piñonero en La Huerta y el encino en Nécua”.

Antonio Nécua

Desde la tumba de Antonio Nécua (Gregorio Nécuár),⁶ a 708 msnm, se divisa hacia el sur la Sierra Blanca con 1100 msnm. Sobre su filo se observan pinos muy altos de la especie *Pinus coulteri* (Delgadillo, 1998:223), no piñoneros, pero sí utilizados culturalmente. El informante Agustín Domínguez Ortiz, de Cañada de los Encinos, nos aclaró: “Son guerreros que marchan sobre la sierra”. Este significado cultural es producto de una representación social kumiai. Es una interpretación subjetiva de su paisaje serrano.

Este sitio, el cual es un verdadero bosque de encinos –*Quercus agrifolia* y algunos árboles de *Q. chrysolepis*–, fue el único lugar donde observamos plantas muy desarrolladas de uva cimarrona, *Vitis girdiana*. Desde esta altitud,

⁴ Fitogénesis: de fito, planta o vegetal, y génesis, origen. Origen de plantas o vegetales.

⁵ La Rumorosa es un poblado de la parte norte de la sierra de Juárez, en la cima de profundos cantiles que descienden hasta el piso del desierto.

⁶ Según Meigs, el apellido del último capitán de estos indígenas era Nicuarr (Meigs, 1994:210).

680 msnm, se divisan los viñedos de L. A. Cetto, en el Valle de Calafia, donde cepas europeas de *Vitis* han tenido gran éxito en la elaboración de vino. Las uvas europeas en los valles y las nativas en el cerro.

El único lugar donde se halló la hiedra venenosa, *Rhus diversiloban*, fue en las inmediaciones del sepulcro del líder kumiai. Esto es importante pues al comentar este hallazgo al informante Juan Aguiar Emes, habitante del sitio denominado “donde bailó el muerto”, comentó que a él la hiedra no le afectaba: “me ruedo sobre ella y no me pasa nada”. Esto a pesar de que, según expertos, “el contacto con ella causa una seria inflamación en la piel” (Raven, 1966:30). Roberts avala la aseveración de este informante pues señala que la hiedra venenosa *Rhus radicans*, otra especie de este mismo ecosistema, “[...] produce severo dolor al contacto y dermatitis causada por el aceite de sus hojas y ramas. Los indios –añade– pueden ser inmunes a esta erupción [de la piel]” (Roberts, 1989:104).

Roberts confirma pues la aseveración de Aguiar Emes de que un prolongado contacto e interacción con el medio ambiente puede producir inmunidad en los individuos que lo habitan. En lo personal, en varias ocasiones hemos sido víctima del efecto “urticaria” de ambas plantas y conocemos sus molestos efectos. Otra vez aparece la representación que el indígena elabora para describir su relación con esta planta tóxica.

Según declaración de Agustín Domínguez Ortiz, en este mismo encinar de parras silvestres y hiedras venenosas hubo, hasta mediados del siglo xx, asentamientos kumiai. Así lo atestiguan los cimientos de piedra y ruinas de paredes de adobe, localizadas en los 688 msnm.

Una de las cañadas de este bosque de encinos tiene todavía importante cantidad de leña de encino que, junto con la de manzanita, *Arctostaphylos spp.*, y la de huata, *Juniperus californica*, constituyen el mejor combustible de este ecosistema. A pesar de ello, no observamos tala de encino. Al parecer, sólo utilizan madera muerta. Ramas secas y árboles decrepitos que apuntan a un uso sustentable de estas especies maderables y valiosas en el mercado regional. Así lo corrobora el testimonio de una mujer kumiai de Peña Blanca,⁷ quien narra:

Subían los hombres a los cerros y las mujeres también, subía con ellos un anciano para irlos orientando [...] enseñándoles lo bueno y lo malo, el respeto,

⁷ Entrevista a Josefina López Meza.

no sólo a la persona, sino el respeto a la naturaleza [...] “Tú cortas leña, pero no tumbes el árbol verde: el árbol verde consérvalo, porque es oxígeno, te está dando muchas cosas, ése no lo destruyas [...] Nosotros no destruimos, amamos la naturaleza” (Santiago, 2005:432-433).

De acuerdo con Delgadillo, las plantas de uso combustible son: el chamizo, *Adenostoma fasciculatum* var. *Fasciculatum*; la manzanita, *Arctostaphylos glandulosa* var. *Crassifolia*; la huata, *Juniperus californica*; el mezquite, *Prosopis glandulosa* var. *Torreyana*; y el encino, *Quercus agrifolia* y *Quercus dumosa* (Delgadillo, 1998:324).

San José de la Zorra

La comunidad kumiai que visitamos localizada a menor altitud fue San José de la Zorra. Ubicada entre los 335 y los 365 msnm es un valle profundo, rodeado de colinas y montañas de 800 a 900 msnm en todo su alrededor. Ahí encontramos dos especies botánicas que no existen en los demás sitios: la identificada como “bellotita dulce” por Teodora Cuero en una fotografía digital; y el toyón, para el cual los kumiai entrevistados no tuvieron nombre local. Esta especie, en inglés *hollywood tree*, es la que le dio el nombre a Hollywood, la meca del cine en el estado de California (Roberts, 1989).

En este paisaje registramos, con GPS y fotográficamente, un sitio crematorio en los 338 msnm. Curiosamente, en el lugar donde los antepasados del informante Gregorio Goyito Montes fueron cremados las rocas no están ennegrecidas como era de esperarse. Tal vez lo ahumado ha desaparecido con el tiempo, debido a la erosión del agua y el viento.

Las rocas de granito tienen un acomodo tal que recuerdan la figura de un ataúd: una forma propia para colocar un cadáver humano, orientado de este a oeste. Era común que los difuntos fueran sepultados con la cabeza hacia el este (oriente) y los pies hacia el poniente (occidente). Todas las tumbas que observamos en los panteones de esta región tienen la cruz hacia el este, por el oriente, donde sale el sol.

Los informantes nos dicen que de ese lado, *nñak*, “por donde sale el sol” (Ochoa, 1977:95), se colocaba la cabeza del difunto. Los pies hacia el poniente, *wik* (Ochoa, 1977:95). Es válido, entonces, dilucidar que la orientación particular de este promontorio rocoso, bajo el omnipresente encino, tuvo un

uso cultural activo en el pasado, y sólo pasivo-simbólico en el presente. En el sitio hay una piedra con mortero y hasta la mano de piedra para moler.

San José de la Zorra también es la zona en donde se puede interpretar el mito o leyenda de la serpiente, rescatada hace cien años por Thomas Talbot Waterman (Waterman, 1910:340), quien reprodujo el mito de creación cosmogónica de estos indígenas, en el cual la serpiente tiene un papel fundamental. En esta ocasión, el informante Gregorio *Goyito* Montes, recontó el viaje de la serpiente: “La serpiente viajó, desde el montículo donde descansó, hasta donde ahora reposa su cabeza [602 minutos] hacia el oeste”.

De acuerdo con nuestra deducción, ese rastro quedó marcado en la colina del sur que no tiene nombre: una franja de roca blanca fragmentada que destaca entre lo oscuro del chaparral. Al investigar, encontramos que el mito que rescató Waterman coincide con nuestra conjectura: “El hombre emprendió el regreso y el monstruo [refiriéndose a la serpiente] caminó tras él, pasando de montaña en montaña y dejando una gran raya blanca en todas partes por donde pasaba. Esta raya todavía puede verse” (Waterman en Martínez, 2003:101).



Al sur del asentamiento kumiai San José de la Zorra se observan rocas de granito entre el follaje del chaparral. Este accidente geológico es interpretado como “el rastro que dejó la serpiente”, 2 de julio de 2009. (Foto: Alberto Tapia Landeros).

A escasos metros de esta roca señalada por el entrevistado ya citado como “cabeza de víbora”, encontramos otra piedra con mayor parecido aún, que nombramos “nuestra víbora dos”. En este territorio se han detectado varias especies de serpientes: culebras y víboras. Las culebras tienen la cabeza cónica hasta su nariz, sin cuello, mientras que las víboras la tienen “cuadrada” y con cuello. Además tienen un cascabel en la punta de su cola que las culebras no tienen.

Por esta razón, sería más acertado que los kumiai llamasen víbora y no serpiente o culebra a estos monolitos de granito. Por regla, las culebras no son venenosas ni tienen cascabel; en cambio, las víboras (vivíparas) sí. La excepción es el coralillo, *Micruroides euryxanthus*, que es una culebra venenosa sin ser crótalo. Las víboras de cascabel pertenecen a la familia “crotálida”, pues son crótalos, como lo es la serpiente que sostiene en el pico el águila dorada del Escudo Nacional.

En este territorio se aprovecha toda la víbora de cascabel: su carne como alimento, o para su venta a farmacias naturistas que la compran deshidratada y la venden así o la muelen y expenden en forma de polvo para diversos usos curativos. La cabeza de la víbora capturada suele enterrarse para evitar el contacto con su veneno. El cascabel de su cola se conserva como amuleto o como objeto decorativo.

Norma Meza Calles, otra de las entrevistadas, nos aclaró: “En Peña Blanca [otro sitio sagrado kumiai], los hombres se juntaban para decidir su vocación. En *wiy telpejs* [Peña Blanca] hay una cueva donde vive una serpiente con alas”. Esto coincide con el testimonio de Josefina López, otra indígena kumiai: “Y pues aquí estoy yo, la india blanca, cuidando la Peña Blanca. Arriba hay una serpiente gigante que sopla muy fuerte y no deja que nadie suba a lo alto” (Garduño, 2006: 148), lo que nos ratifica el uso simbólico y material de la serpiente en la cultura kumiai.

Resulta claro que los kumiai no ven, y no quieren que veamos, a la víbora como una especie biológica más. Elaboran toda una representación social con ella que les permite explicar desde un accidente geológico, hasta la existencia en su vida cotidiana de monstruos alados de su imaginario colectivo.

Nejí y La Huerta

Doce kilómetros al este de Peña Blanca hay otra roca de gran significación para este grupo indígena. La tradición oral cuenta que allí vivió una vieja, *N'ji*, que fue un centinela que se hizo piedra, por eso su pueblo se llama *Ui N'ji*, o la “Piedra Nejí”, como también se le llama al lugar. Debido a su vecindad con el histórico rancho Las Juntas, también recibe el nombre de Juntas de Nejí.

Entre estos dos geosímbolos serranos hay algunos manantiales naturales en los cuales, según contaba la indígena kumiai Delfina Cuero, “las brujas colocan piedras especiales. Quien bebe de ellos, escucha voces y ve cosas” (Shipék, 1968:49).

Los sitios sagrados kumiai en el área de Nejí y La Huerta son los de mayor elevación de todos los registrados, entre 790 y 1005 msnm. Es una zona típica del chaparral de montaña, con predominio de encino, chamizo, vara colorada, valeriana y encinillo. Como casi todos los lugares visitados, el piso está cubierto con alfilerillo, cola de zorra y torito, especies menores y secas durante los meses de junio y julio.

Pero en estos espacios identificamos vegetación que no está presente en el resto del territorio kumiai. En el panteón de Nejí detectamos varias plantas de cholla; en el panteón de La Huerta identificamos las especies exóticas de laurel rosa, eucalipto y piocha. En el *wakeruk*, “lugar dónde llorar a los muertos” (Teodora Cuero), hay un mezquite, un álamo seco a la vista y también una biznaga. Las plantas exóticas seguramente fueron llevadas al lugar. Pero el mezquite y la biznaga, a pesar de la mayor altitud, son especies del chaparral desértico de menor altitud.

Al no haber mezquites y biznagas en el paisaje circundante, suponemos que quizá también fueron llevados en forma de semillas, péchita y fruto, alimentos que germinaron en el área, resultado tal vez de un posible intercambio en el pasado con los grupos kiliwa y pai-pai que viven en el chaparral desértico.⁸

En el “aguaje de la mujer”, principal fuente hídrica de La Huerta, crece yerba del manso, planta común en todos los sitios húmedos de la sierras de

⁸ Se denomina chaparral desértico a la zona de transición entre el chaparral de montaña y la vegetación propia del desierto. Según Delgadillo, está ubicada entre los 1000 y 1300 msnm (Delgadillo, 1995:180).

Juárez y de San Pedro Mártir. En el sitio “paredes viejas”, en la cercanía de Antonio Nécua, se observó un cardón, *Pachycereus pringlei*, especie propia del Desierto Central. Igualmente, en el “aguaje de las higueras” sobre el cañón del Burro, en el rancho La Aurora, el manantial tiene tres palmas robustas, propias también del Desierto Central.

Deducimos que en La Aurora, su origen puede deberse a intercambios del pasado con grupos cochimíes o incursiones propias. El pequeño fruto de esta palma, *Washingtonia robusta*, mide de cuatro a siete milímetros (Roberts, 1989:94), es comestible y sirvió de alimento a los grupos nativos californianos (Aschmann, 1967). De la presencia del cardón y de las palmas en estas latitudes se infiere un intercambio cultural en tiempo desconocido.

Propuesta de análisis

De acuerdo con el trabajo ya citado de Simon Schama, el paisaje natural kumiai es uno enteramente cultural, noción que coincide con la de Robert Netting. El uso simbólico que los kumiai hacen de sus recursos naturales se explica utilizando la teoría de las representaciones sociales de Moscovicci.

Como todo grupo humano asentado en un ecosistema en particular, la vida y visión del mundo de los kumiai ha girado en torno al medio natural del que depende su subsistencia: el árbol encino, la víbora de cascabel, la roca de granito y el agua, los cuatro elementos naturales que tienen un profundo significado para este grupo étnico. Veamos cómo representan a cada uno de ellos.

El Encino

En todos los sitios registrados hay –o tienen a la vista– encinares de *Quercus agrifolia*. Aunque viven literalmente entre estos árboles, es curioso que en el discurso kumiai de los informantes entrevistados el encino no parece ser importante, excepto cuando mencionan su fruto, la bellota, que comen de distintas maneras. Sus casas están en los encinares. Son su techo, sombra, alimento.

A pesar de que los entrevistados no lo manifestaron así, hay una estrecha relación kumiai-encino. Es una asociación tan sólida como la del maíz y la cultura mesoamericana o como la unión total entre el págano y el sahuaro.

Los pápago comen el fruto del sahuario: el árbol representa a sus guerreros fallecidos; la bebida que fabrican con el fruto es indispensable en el rito del vino, que se realiza para que vuelva a llover. De las varillas del esqueleto del sahuario hacen sus techos y hasta sus férretros. En la cultura pápaga, la asociación hombre-sahuario reúne la condición “globalmente ambiental”, en el sentido planteado por el especialista británico Raymond Williams: “Un estilo de vida completo, material, intelectual y espiritual” (Sardan y Loon, 2005:29).

Lo mismo sucede con el encino, el árbol sagrado cuyo fruto es uno de los principales alimentos de los kumiai. Los encinos son punto de referencia, fuente de sustento como alimento y de energía para menguar el frío o cocer alimentos (Santiago, 2005:41). Un cuento kumiai denominado “El viaje de los árboles sagrados” confirma esta representación social:

Hace muchos años salieron del cantilar de La Rumorosa el pino, el piñón y el encino. Después de mucho caminar se cansó el piñón, quedándose a vivir en la parte más alta de la sierra; siguieron caminando el pino y el encino. Casi llegando al poblado de La Huerta, donde aún viven los indios kumiai, se cansó el pino, conociéndose a este lugar como Pino Bailador [...] Por último, el encino siguió su camino pues tenía la intención de llegar a todas las tribus kumiai para darles la bellota con que preparan su alimento, de tal manera que llegó a todas las comunidades de la costa. Por eso actualmente, todas las comunidades kumiai cuentan con encinos para preparar el atole de bellota (Muñoz, 1996:11).

En los testimonios recolectados durante los cuatro días de trabajo de campo, los kumiai entrevistados no demostraron tener plena conciencia de la importancia del encino para ellos, pero la tumba de su máximo líder está dentro de un bosque ancestral de encinos. “Aquí nadie vive ahora. Aquí vivieron nuestros antepasados”, nos asegura Agustín Domínguez Ortiz. Esta reverencia tácita al árbol aumenta en importancia debido a que gracias a esos encinares se recarga el acuífero del que dependen para vivir.

Otro uso simbólico del encino se revela en otra expresión del mismo informante: “Éste es el encino más grande de todos”, posando su mano derecha sobre el voluminoso tronco del encino más grueso jamás visto por estos investigadores.

El encino es, pues, techo (como fronda y madera), alimento (su bellota), agua (captor de lluvia), oxígeno (como fotosintetizador), anticontaminante (eliminador de CO_2) y energía (combustible). Este conocimiento es representado socialmente por los kumiai mediante la sacralidad. Para ellos “[...] constituye una ciencia total, una filosofía única donde se refleja su práctica, su percepción de la naturaleza de las relaciones sociales” (Moscovici en IEP, 2002:2). El encino es, sin duda, el elemento material más importante de su cultura ambiental, el ícono del paisaje kumiai.

En el *Recetario indígena de Baja California* (Piñón, 2000) aparecen tres recetas para hacer atole de bellota. Elementales, todas tienen los mismos ingredientes: bellota seca y agua. Una de ellas agrega miel. Los informantes de Piñón Flores fueron Guadalupe Osuna Cuero, de Nejí; María Emes Boronda, de Antonio Nécua; y Teodora Cuero, de La Huerta (Piñón, 2000:38-40), lugares y apellidos familiares durante nuestra recolección de datos.

En la investigación de Jorge Enrique Lucero Juárez sobre el mismo tema (Lucero, 1995:76), la caracterización nutricional de la “bellotita dulce”, *Quercus dumosa*, y de la bellota amarga, *Quercus agrifolia*, mencionadas por Teodora Cuero en nuestra recolección de datos, aparece de esta manera:

Características nutrimentales	Bellota dulce (%)	Bellota amarga (%)
Humedad	3.34	63.76
Minerales	2.48	2.24
Fibra cruda	45.20	63.61
Carbohidratos	10.13	10.45
Lípidos	22.51	15.67
Proteínas	12.45	8.03
Calorías	292.91	214.95

A diferencia de las recetas de Piñón Flores, Lucero explica un proceso de preparación que incluye lavado, cocido, tostado y molido para la elaboración de la harina de bellota, con la que cocinan el atole de bellota, tanto de la dulce como de la amarga. En otro texto, Fermín Barajas relata con detalle todo el ritual que se lleva a cabo para preparar el atole de bellota, desde la recolección de las bellotas, el tamaño de las mismas, la época de recolección

y los diferentes pasos del procedimiento hasta obtener un “rico atole con ligero sabor a nuez” (Santiago, 2005:438-439).

Respecto de la bellota dulce, Roberts investigó la distribución geográfica del género *Quercus* en la costa del Océano Pacífico entre el sur de California y el norte de Baja California y concluyó que la bellotita dulce, *Q. dumosa*, solamente existe entre Puerto Nuevo y Ensenada, Baja California (Roberts, 1995:95), que es el lindero oceánico y oeste del territorio kumiai, lo cual corrobora su presencia.

Los bosques siempre han constituido poderosas representaciones sociales a lo largo de la historia del hombre. Simon Schama (1995) establece tres categorías de análisis: los bosques (*woods*), el agua (*water*) y la roca (*rock*). En nuestro estudio, el encino sería, en principio, el equivalente a *woods*.

Pero *woods* es un concepto más amplio para Schama pues comprende el reino vegetal, muchas especies de plantas, así como la fauna silvestre que las habita. Como complemento a la categoría de encino, debemos agregar que hay otras especies presentes en casi todos los sitios registrados. Por ejemplo, la valeriana ocupa un espacio importante de su territorio y estaba en inflorescencia en junio-julio. Otros vegetales notorios en el paisaje kumiai son el chamizo, el lentisco y el toloache.

La valeriana tiene usos medicinales; los indios de California la usaban para bañar a los recién nacidos (Moore, 1989:18). Los cahuilla⁹ la toman como té para aliviar el dolor durante el embarazo (Moore, 1989:20). Un té hecho de sus hojas es bebido para el reumatismo y la tos (Roberts, 1989:240).

Las ramas del chamizo, además de ser útiles como escoba, eran masticadas por los indios para calmar el dolor de dientes (Roberts, 1989:158). En el caso del lentisco, *sugar bush* en inglés, sus pegajosas y rojizas frutas están cubiertas con un exudado dulce que los indios aprovechan como azúcar (Roberts, 1989:102).

En cuanto al toloache, las semillas eran consumidas en ritos ceremoniales por los habitantes originales del suroeste. Dosis cuidadosamente reguladas producen alucinaciones, pero las sobredosis pueden ser fatales (Wiggins, 1980:513).

⁹ Los indígenas cahuilla vivieron en la ribera del lago Cahuilla, del que hoy sólo queda el mar interior de Salton Sea, en el sureste del estado de California, Estados Unidos. Descendientes de ellos aún viven en Palm Springs, California (Oswalt, 2009: 239).

Cortés Rodríguez (1994) encontró que el grupo kiliwa de Santa Catalina utilizaba algunas de las plantas observadas en el paisaje kumiai para fines curativos: el álamo para torceduras, dislocaciones y picaduras de insectos; la salvia para aliviar calenturas, cólicos menstruales y gripe; la yerba del manso para controlar la diarrea, los cólicos menstruales, la gripe, la tos, los dolores de cabeza y de garganta; la jojoba para eliminar llagas y caspa; el mezquite como purgante, para la calentura y para infecciones de los ojos; el tápiro (sauco) para curar también las calenturas y la gripe en niños (Cortés y Venegas, 2011).

Sobre este tópico, Owen afirma:

[...] aún cuando en la actualidad [1959] se sufre del olvido y de un gran abandono de las prácticas herbolarias tradicionales por parte de estos grupos, su concepción general de salud y su atención es una combinación entre los patrones generales de la cultura yumana (incluyendo a los grupos que habitan en Estados Unidos) y los elementos que han adquirido a partir de su propia historia de contactos, a partir de su propio proceso de aculturación (Owen en Garduño, 1994:225).¹⁰

La vegetación rustrera seca en junio-julio también estuvo presente en todos los lugares visitados. Aunque los informantes nombraron a cuatro especies –cola de zorra, alfilerillo, mostaza y torito–, no pudimos hacer una identificación botánica de ellas durante nuestro recorrido.

Esta relación de las especies vegetales con mayor presencia en los sitios kumiai visitados conforma el concepto *woods* de acuerdo con el esquema de Schama.

La víbora, a'wí

La serpiente, término genérico que abarca a todos los ofidios, siempre ha tenido importancia en las culturas nativas del planeta. Una serpiente, prensada por el pico del águila dorada, indicó al pueblo mexica dónde asentarse.

¹⁰ Para mayor información sobre este tema, véase la obra de Everardo Garduño, *En donde se mete el sol... Historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California* (1994: 224-246).

Pero al entrar en detalles morfológicos sobre los ofidios en territorio kumiai, tenemos que sustituir el uso del sustantivo *serpiente* por el de *víbora* (Ochoa, 1977:58) o, para ser aún más precisos, por el de *víbora de cascabel*.

La cabeza del crótalo que aparece en el escudo nacional se asemeja a la de los monolitos ubicados en San José de la Zorra, los cuales tomaron esa apariencia por la erosión del agua y el aire. Ésta es la razón por la cual los kumiai los nombran “cabeza de serpiente”. Sin embargo, debido a lo ya mencionado, sería más apropiado que les llamasen “cabeza de víbora”.



El monolito cabeza de víbora, de perfil y con el frente hacia la derecha, hasta parece tener ojo. En primer plano se puede observar flores de la valeriana y a la derecha, un encinillo. 3 de julio de 2009. (Foto: Alberto Tapia Landeros).

La franja de roca blanca fragmentada ondulante como el rastro de una serpiente que registramos en la colina sur de San José de la Zorra, así como la cueva de la serpiente “alada” de Peña Blanca a la que hace referencia Norma Meza, aluden a una sermético peligroso y temido. Podemos interpretar que la representación social del reptil es la de una serpiente peligrosa, evidentemente una víbora de cascabel, venenosa por naturaleza.

Esto se refuerza al confirmar la presencia en nuestra región de estudio de tres especies de crótalos: *Crotalus mitchelli*, *C. viridis* y *C. ruber* (MacMahon, 1998:456-459). Los kumiai no distinguen especies. Aluden al género solamente.

La víbora tiene dos usos activos en esta cultura indígena. El de mito o leyenda, como forma internalizada de cultura; y el objetivado mediante su caza o captura para uso alimenticio o medicinal. Cabe mencionar que ninguna de las tres especies identificadas en esta región kumiai se encuentra “en peligro de extinción”, sólo “bajo protección especial”,¹¹ lo que podría interpretarse como un rasgo de uso sustentable del recurso.

La roca

La tercera categoría de análisis de Schama, la roca, tiene también un poderoso significado en el territorio kumiai. Algunas de sus representaciones sociales más destacadas son rocas: Peña Blanca, Nejí, el crematorio, la franja de roca blanca fragmentada ondulante que semeja el rastro de la víbora y su cabeza, la piedra “donde platicaban los viejitos”, así como la “piedra mujer”. En suma, *jat tliau*, o muchas piedras (Ochoa, 1977:49).

Si bien sus caseríos están en los valles, terreno plano poblado de encinares, los cerros que los rodean son pedregosos, plagados de rocas graníticas de todos tamaños y formas, constituyendo un amplio repertorio material para el imaginario colectivo kumiai. Por generaciones han elaborado representaciones sociales que dan sentido a su existencia, asignando a las rocas tareas e identidades que han transmitido a sus descendientes mediante la historia oral.

Si bien algunos vestigios de construcciones antiguas observadas en Antonio Nécua y La Aurora contienen rocas de granito como cimientos, o marcando círculos perimetrales, en la actualidad es raro ese material en sus viviendas, pues predomina el material constructivo moderno: tabique de concreto, ladrillo, vigas, tablas de madera importada, lámina y cartón de yeso. En las ruinas de las viviendas ubicadas en el lugar sagrado de Antonio Nécua observamos vestigios de paredes de adobe, pero al pertenecer al siglo xx obedecen a la influencia occidental.

¹¹ Semarnat, Norma Oficial Mexicana NOM-059-ECOL-2001.

De la misma manera, no podemos pasar por alto el uso insustituible de la roca en forma de mortero y mano,¹² como el registrado fotográficamente en “el crematorio”.

Muchas rocas graníticas en campo abierto tienen depresiones ocasionadas por manos de piedra para moler semillas, como las registradas principalmente en San José de Tecate. No observamos puntas de lanza, flecha, cuchillos o raspadores de piedra durante el trabajo de campo, pero es bien sabido el uso que tuvieron para sus antepasados.

El agua

El agua es el elemento natural más importante para cualquier ser vivo, sobre todo en una región ubicada en la frontera con el desierto. Los kumiai no dan muestra de haber padecido por su ausencia. Registramos manantiales naturales en todos los sitios visitados. Veneros fluyendo hasta formar corrientes de agua. Observamos muy poco ganado y relativa abundancia de vida silvestre en su entorno. Todo esto en el contexto de la sequía de la última década. La única falta de agua detectada fue el caso del informante Gregorio Montes, quien abandonó su casa tradicional en el poblado para trasladarse a una casa móvil a un lado de una cañada con agua, a fin de darle de beber a su ganado.

Si bien el uso material de este recurso pasa inadvertido por rutinario, su uso simbólico aparece en su discurso con fuerza y vigencia. El aguaje del encinar de Antonio Nécua ha generado creencias trasmítidas de generación en generación. “Al caballo que bebe agua de este aguaje se le tuerce el pescezo”, sentencia Agustín Domínguez Ortiz. Pero aclara que tal efecto le ha sucedido a los caballos ajenos que llegan al lugar, no a los equinos propiedad de los kumiai.

Así, mediante una representación social del agua, crean un agua selectiva que solamente afecta a invasores. Agua que nace de la tierra donde descansa su líder histórico, que nos atrevemos a interpretar como un agua “guardián”.

Desde las estribaciones de Peña Blanca, la entrevistada Norma Meza Cailles cuenta la leyenda de *Jalkutat*. Cuando observábamos el profundo y largo

¹² Se llama “mano” de metate o mortero, a la piedra de figura apropiada para tomarla con una mano y triturar las semillas contra la superficie del metate o mortero.

cañón del Álamo, nos señaló el lugar donde antes de la crecida de 1980, resultado de las copiosas lluvias de ese periodo, había pozas, lagunas naturales que almacenaban agua que bajaba de la sierra de Juárez.

“Por las tardes, salía *Jalkutat* del agua, a ver a la gente. No les hacía daño. Cuando olía a lodo era que había salido *Jalkutat* a ver a la gente. Tenía el cuerpo cubierto de escamas verdes. Pero las lluvias del 80 se lo llevaron al mar. Desde entonces no ha vuelto a salir”.

El intempestivo olor a lodo tuvo esa explicación, quizá por siglos. Si vuelve a haber pozas, seguramente seguirá la tradición oral contando y recontando el mito de *Jalkutat*. Aquí no parece importarles la ausencia de las pozas de agua dulce. Otorgan mayor significado a la pérdida de *Jalkutat*. El uso simbólico del elemento natural sobrepasa a la necesidad material y vital del líquido. En El Álamo es más importante la ausencia del personaje mítico que el abrevadero para sus bestias, al menos en el discurso de esta informante. Desde las estribaciones de Peña Blanca, con ayuda de binoculares, vimos álamos secos en esta profunda cañada, testigos de tiempos más húmedos.

Como nos informaron en Nejí, en los manantiales de la región las brujas colocan piedras especiales. Quien bebe de ellos, “escucha voces y ve cosas” (testimonio de Delfina Cuero ya citado). De nuevo aparece el concepto del “agua mágica”, materia prima para chamanes y brujas, con lo que ratificamos que otorgan mayor significado al uso simbólico que al de subsistencia. Sin esos manantiales no habría kumiai.

El “aguaje de la hechicera”, frente al cerro donde descansa “la mujer de piedra”, era evadido por las niñas por temor a la hechicera. “Le sacábamos la vuelta”, confiesa Norma Meza Calles. Es curioso que siendo el agua el elemento natural de mayor importancia, haya sido históricamente señalado como peligroso. ¿Se trata de una representación social más equivalente a una estrategia de conservación? ¿Política anticontaminante y de sustentabilidad? ¿Prevención de abatimiento y sobreexplotación?

La fuente hídrica más importante en este territorio kumiai es el “aguaje de la mujer”, en La Huerta. El nombre le viene porque en él se “aparece” una mujer (Teodora Cuero). Una vez más, surge la subjetividad en esta creencia local. Al ser una comunidad activa, con intenso intercambio cultural con sus vecinos y el resto del mundo, el manantial, administrado hoy por la Comisión Nacional del Agua (Conagua), refleja en su entorno una gran variedad de plantas cultivadas para sombra, ornamento y economía doméstica.

Este contexto parece cubrir y hasta opacar el significado del bautizo original del manantial. Es como si la presencia del Estado administrando el recurso hídrico sustituyera al mito conservador tradicional basado en el miedo.

Conclusión

Con esta correlación de datos cuantitativos y cualitativos hemos intentando hacer una descripción de las representaciones sociales que los indígenas kumiai elaboran para sus recursos naturales y elementos paisajísticos más importantes. Esto nos lleva a concluir que los miembros de este grupo indígena son entes serranos en estrecha convivencia con su ecosistema, que no han producido degradación ambiental significativa ni extinción de especies. Tal como señala Bibiana Santiago, el legado de estos grupos indígenas es el conocimiento del ecosistema, aprendizaje que utilizaron para satisfacer sus necesidades (Santiago, 2005:42).

Mediante representaciones sociales del paisaje y de los elementos naturales que forjan su cultura e identidad, en un territorio bien delimitado, el encino, la víbora, la roca y el agua constituyen la materia prima de su vida material e inmaterial.

Bibliografía

Aschmann, Homer (1967), *The central desert of baja california: demography and ecology*, Riverside, Manessier Publishing Company.

Baja Almanac Publishers (s/f), *Mexico's land of adventure. Baja California Almanac*, Las Vegas, Baja Almanac Publishers Inc.

Cortés Rodríguez, Edna Alicia (1994), *Análisis del conocimiento tradicional de la flora medicinal de la comunidad indígena de Santa Catarina, México*, tesis de maestría, Facultad de Ciencias, Universidad Autónoma de Baja California.

_____ y Francisco Raúl Venegas Cardoso (2011), “Conocimiento tradicional y la conservación de la flora medicinal en la comunidad indígena de Santa Catarina, B.C. México”, en *Ra Ximhai*, vol. 7, núm. 1, enero-abril, pp. 117-122.

Delgadillo, José (1998), *Florística y ecología del norte de Baja California*, 2^a ed. corregida y aumentada, Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California.

Garduño, Everardo (2006), “Mujeres yumanas: Género, etnicidad y lucha por la tierra”, Loreto Rebolledo y Patricia Tomic (coords.), *Espacios de género. Imaginarios, identidades e historias*, Cuadernos del cic-Museo, Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, pp. 139-153.

____ (2004), “Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos”, *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, núm. 77, octubre, pp. 41-60.

____ (1994), *En donde se mete el sol... Historia y situación actual de los indígenas montañoses de Baja California*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Giménez Montiel, Gilberto (2007), “El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad”, *Culturales*, vol. III, núm. 5, pp. 7-42, enero-junio.

____ (2005), *Teoría y análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos*, tomos I y II, México, Conaculta, Instituto Coahuilense de Cultura.

INEGI (1995), *Estudio hidrológico del estado de Baja California* (Hydrological study of Baja California State), Mexicali, Instituto Nacional de Geografía e Informática, INEGI.

Laylander, Don (1991), “Organización comunitaria de los yumanos occidentales: una revisión etnográfica y prospecto arqueológico”, *Estudios Fronterizos*, núms. 24 y 25, enero-abril/mayo-agosto, pp. 31-60.

Lucero Juárez, Jorge Enrique (1995), *Determinación de la calidad nutricional de la flora utilizada como alimento por el grupo étnico holew de Arroyo de León, B.C.*, tesis de maestría, Facultad de Ciencias, Universidad Autónoma de Baja California.

MacMahon, James A. (1998), *Deserts. National audubon society nature guides*, Nueva York, Alfred A. Knopf Inc.

Martínez, Pablo L. (2003), *Historia de Baja California. Edición crítica y anotada*, Mexicali, UABC, Instituto Sudcaliforniano de Cultura, xi ayuntamiento de La Paz, Administración Portuaria Integral de Baja California Sur.

Meigs III, Peveril (1994), *La frontera misional dominica en Baja California*, Mexicali, SEP, UABC (Colección Baja California: Nuestra Historia, vol. 7).

Moore, Michael (1989), *Medicinal plants of the desert and canyon west: a guide to identifying, preparing, and using traditional medicinal plants found in the deserts and canyons of the west and southwest*, Santa Fe, Museum of New Mexico Press.

Moscovici, Serge (1979), “La representación social: un concepto perdido”, en IEP (Instituto de Estudios Peruanos), *Taller interactivo: Prácticas y representaciones de la nación, Estado y ciudadanía en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Muñoz Aldama, Ofelia Guadalupe (1996), *Así me contaron los abuelos... Mitos, leyendas y cuentos kumiai*, Tijuana, Instituto Nacional Indigenista.

Netting, Robert M. (1986), *Cultural ecology*, prospect heights, Waveland Press Inc.

Ochoa Zazueta, Jesús Ángel (1977), *Pi-á o'mat k'miai wi. Ésta es la escritura k'miai*, Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California.

Oswalt, Wendell H. (2009), *This land was theirs*, Nueva York, Oxford University Press.

Raven, Peter H. (1966), *Native Shrubs of Southern California*, Berkeley, University of California Press.

Roberts, Norman C. (1989), *Baja California plant field guide*, La Jolla, Natural History Publishing Company.

Roberts, Fred M. (1995), *Illustrated guide to the oaks of the southern californian floristic province: the oaks of coastal southern California and northwestern Baja California*, México, Encinitas, F.M. Roberts Publications.

Piñón Flores, Iraís (2000), *Recetario indígena de Baja California*, México, Conaculta (Colección Cocina indígena y popular, núm. 34).

Santiago Guerrero, L. Bibiana (2005), *La gente al pie del Cuchumá. Memoria histórica de Tecate*, Tijuana, Instituto de Investigaciones Históricas-UABC, Fundación La Puerta, A.C.

Sardan, Ziauddin y Boris van Loon (2005), *Estudios culturales para todos*, Madrid, Paidós.

Schama, Simon (1995), *Landscape and memory*, Nueva York, Vintage Books.

Shipek, Florence C. (1968), *The autobiography of Delfina Cuero. A diegueño indian*, Los Angeles, Dawson's Book Shop (Baja California Travel Series, 12).

Semarnat (2002), Norma Oficial Mexicana NOM-059-ECOL-2001, México, Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales.

Waterman, Thomas T. (1910), "The religious practices of the Diegueño Indians", *American Archaeology and Ethnology*, vol. 8, núm. 6, marzo 30, pp. 271-358.

Wiggins, Ira L. (1980), *Flora of Baja California*, Stanford, Stanford University Press.

Artículo recibido el 24 de junio de 2011
Segunda versión recibida el 13 de diciembre de 2011
Artículo aprobado el 16 de enero de 2012

Apéndice 1

Flora

Nombre común proporcionado por informantes kumiai	Nombre científico
Chaparral costero y montaña	
Encino	<i>Quercus agrifolia</i>
Lentisco	<i>Rhus laurina</i>
Valeriana	<i>Eriogonum fasciculatum</i>
Yerba santa	<i>Eriodictyon lanatum</i>
Chamizo	<i>Baccharis sarathroides</i>
Chamizo vara colorada	<i>Adenostoma sparsifolium</i>
Chamizo vara prieta	<i>Adenostoma fasciculatum</i>
Mangle	<i>Rhus ovata</i>
Hiedra venenosa	<i>Rhus diversiloba</i>
Toloache	<i>Datura inoxia</i>
Uva cimarrona	<i>Vitis girdiana</i>
Crucecilla	<i>Ceanothus spp.</i>
Tápiro	<i>Sumbucus mexicana</i>
Toyón	<i>Heteromeles arbutifolia</i>
Yuca	<i>Yuca shiudigera</i>
Bellotita dulce	<i>Quercus dumosa</i>
Encinillo	<i>Quercus dumnni</i>
Manzanita	<i>Arctostaphylo glauca</i>
Salvia	<i>Artemisa tridentata</i>
Yerba del manso	<i>Anemopsis californica</i>
Chaparral desértico	
Mezquite	<i>Prosopis glandulosa</i>
Uña de gato	<i>Acacia greggii</i>
Biznaga	<i>Ferocactus acanthodes</i>
Jojoba	<i>Sidmonsia chinensis</i>
Agave	<i>Agave spp.</i>
Exóticos	
Eucalipto	<i>Eucalyptus spp.</i>
Laurel	<i>Nerium olander</i>
Piocha	<i>Melia azedarach</i>
Pino salado	<i>Tamaris spp.</i>
Elementos vegetales de posible interacción cultural	
Cardón	<i>Pachycereus pringley</i>
Palma robusta	<i>Washingtonia robusta</i>

Apéndice 2

Fauna

Nombre común proporcionado por informantes kumiai	Nombre científico
Codorniz de California	<i>Calipepla californica</i>
Correcamino	<i>Geococcyx californianus</i>
Zopilote	<i>Cathartes aura</i>
Huilota	<i>Zenaidura macroura</i>
Halcón cola roja	<i>Buteo jamaicensis</i>
Cernícalo	<i>Falco sparverius</i>
Azulejo	<i>Aphelocoma coerulescens</i>
Cenzontle	<i>Mimus polioglossus</i>
Ardilla de roca	<i>Citellus beecheyi</i>
Conejo	<i>Silvilagus audubonii</i>
Liebre	<i>Lepus californianus</i>
Lagartija	<i>Uta stansburiana</i>
Víbora de cascabel	<i>Crotalus mitchelli, C. viridis, C.</i>
Langostino, probablemente	<i>Procambarus clarkii</i>