

## **Representación y antropología visual: videos y construcción de significados sobre *lo cucapá***

Alejandra Navarro Smith<sup>1</sup>

### **Resumen**

La representación de alteridades étnicas en video plantea al investigador el reto de identificar cómo el uso de elementos –como la ropa, el lenguaje o los aspectos tradicionales de las culturas indígenas– codifican significados históricamente asociados a la representación del sujeto indígena como un sujeto del pasado, rural, pobre y sin educación. Aquí se analizarán fragmentos de videos recientes y etnografías visuales sobre los cucapá. Se ilustrará cómo el uso de diferentes elementos asociados a lo étnico, producen representaciones en las que los cucapá, o bien son construidos como sujetos silenciosos, o bien, aparecen como sujetos con voz propia y capacidad de acción. Los resultados del ejercicio sugieren pistas interesantes para pensar las relaciones entre las representaciones históricamente construidas a propósito de lo indígena –usadas cotidianamente en las narrativas que articulan la lógica de la cultura nacional dominante para justificar procesos de exclusión o discriminación hacia grupos minoritarios– y los cambios en las representaciones estigmatizantes que los materiales etnográficos pueden propiciar.

**Palabras clave:** antropología visual, imagen, representación, ideología, cucapás.

## **Representation and visual anthropology: films and meaning construction about cocopah people**

### **Abstract**

Filming ethnic groups poses the researcher with the challenge of identifying the mechanisms through which the use of certain visual codes –such as those that construct the “indigenous subject” as a “folkloric subject”– reproduce ideas about indigenous peoples as voiceless, ignorant, exploited or powerless subjects, representations that are actually imbedded in the quotidian logic and practice of dominating and discriminating interethnic interactions. Here I explain the importance of constructing other type of categories to visually represent indigenous bodies, practices and contemporary indigenous bodies and ways of living that make possible to imagine legitimate indigenous ethnicities associated urban places of residence, access to higher education and all other factors that they may choose to include as a form of living. Producing visual ethnographies about these contemporary forms of being indigenous may contribute to the construction of de-stigmatizing of indigenous peoples in the Latin American context.

**Keywords:** visual anthropology, image, representation, ideology, cocopah

---

<sup>1</sup> Antropóloga visual. Investigadora, Instituto de Investigaciones Culturales-Museo de la Universidad Autónoma de Baja California. México. Correo electrónico: alejandra.navarro@uabc.edu.mx

## Imaginar lo indígena

En noviembre de 2008, un grupo de estudiantes de humanidades<sup>2</sup> salió a las calles de Mexicali para identificar las representaciones más generalizadas sobre los indígenas en México. En el ejercicio de clase donde los estudiantes aprendían técnicas de investigación y análisis de datos cualitativos, se realizó –entre otras- la siguiente pregunta a los entrevistados:

¿Qué ideas se te vienen primero a la mente cuando te digo la palabra indígena<sup>3</sup>?

*“Indígena... no sé, es este, un tipo de persona, [...] son personas que viven aisladas de las ciudades, no sé, en el campo; son personas **marginadas** que inclusive **no estudian**, bueno... me imagino que algunas, son **pobres**, **no tienen mucho acceso** acá a la ciudad... no sé qué más. Sus **rasgos**, su **vestimenta** son diferentes a uno, su forma de hablar, inclusive son otros idiomas los que ellos hablan, sus costumbres, todo muy **diferente a uno**. La forma de vivir de ellos pues **son muy pobres**, su forma de convivir con las personas son más aisladas, **sus costumbres completamente son diferentes a las de acá de la ciudad**. Todo es muy diferente. Nada más, no sé qué más”<sup>4</sup>.*

---

<sup>2</sup> Se trata de estudiantes de la Universidad Autónoma de Baja California de la Facultad de Ciencias Humanas en Mexicali. Era un grupo en el que confluyeron alumnos de diferentes licenciaturas –comunicación, psicología, sociología y educación, entre los 20 y 25 años de edad.

<sup>3</sup> En mi experiencia, al enseñar métodos y técnicas de investigación cualitativa a estudiantes de licenciatura, resulta sumamente productivo retomar temas cercanos a su cotidianidad sobre los que pueden generar reflexiones críticas que les permitan entender cómo se construye el sentido social del mundo. El tema de las representaciones sociales sobre los indígenas en México es un tema útil para darse cuenta de los estigmas naturalizados sobre estos grupos de población en México.

<sup>4</sup> Fragmento de entrevista. 45 años, Femenino, Ama de casa, Secretaria Bilingüe. Lugar de nacimiento: Mexicali, B. C. Lugar de residencia: Mexicali, B. C.

Este tipo de representaciones –generalizadas en México cuando se imagina lo indígena, reproducen visiones que invisibilizan las relaciones –en particular las de poder– que vinculan a los pueblos indígenas con la economía global, la política, y las dinámicas de las sociedades de las que forman parte. La construcción social que se ha hecho de los grupos étnicos en México –como sujetos aislados/marginados/muy pobres, sin estudios (sin preparación), diferentes sus rasgos (raciales) y sus costumbres (cultura)– indica un claro patrón de percepción y valoración para entender qué lugar tienen estos grupos en las relaciones interétnicas en el país. A través de esta construcción social, se establece el horizonte de las relaciones posibles con estos grupos de población. Por ejemplo, en el imaginario social se da por sentado que los indígenas viven en áreas rurales; pero no se les definiría como sujetos informados de sus derechos civiles y étnicos. En la misma línea, pocas veces se les construye en este imaginario colectivo como sujetos acreditados –socialmente legitimados– para la defensa de sus derechos (Navarro Smith, 2007). Por lo tanto, el ejemplo indígena nos sirve para pensar las dinámicas a través de las que se “separa” o “invisibiliza” a los grupos de población históricamente subordinados. En otras palabras, a los grupos étnicos –indígenas o afrodescendientes– se les construye desde la misma lógica de pensamiento: como grupos pensados con las categorías de la colonización cultural y económica. Estas categorías de pensamiento se reproducen tanto en el habla cotidiana (sentido común), como en el discurso.

Realizar antropología visual con grupos históricamente subordinados, desde mi perspectiva, toca necesariamente el tema de codificación del sentido. Con el interés de trabajar las representaciones desde lógicas diferentes a las ya señaladas, propongo revisar la triada: imagen, representación e ideología, para identificar las dinámicas en las que el sentido se adhiere a ciertos códigos, sean lingüísticos, visuales o musicales, como veremos más adelante.

### **Imagen, representación e ideología**

Las imágenes, al igual que el lenguaje, son soportes que construyen significaciones del mundo social. Barthes (1972), por ejemplo, retoma los estudios lingüísticos de Saussure para sugerir que la relación entre signos, significantes y significados<sup>5</sup>, que a su vez se articulan con otros signos en sistemas de significación. Con el paso del tiempo, unos sistemas de significación son asimilados por otros. Cuando los signos del primer sistema de significación son convertidos en significantes, el nuevo sistema de significación se convierte en un metalenguaje del primero. Este proceso identificado por Barthes, da como resultado la encadenación de sistemas de significación en lo que define como Mitos, explicados como estructuras profundas de sentido a las que se les añaden nuevas “capas” de significación. En palabras de Barthes:

---

<sup>5</sup> En su Curso de Lingüística General –al revisar las funciones y las relaciones entre signo, significado y significante– Saussure nos propone llamar “*signo a la combinación del concepto [✂] y de la imagen (avión)*” (1945:92). Al signo lo componen dos elementos: los hechos de conciencia (o conceptos) a los que él denomina significantes y las imágenes acústicas con las que se asocia dicho concepto, el significante. En sus palabras: “*los hechos de conciencia, que llamaremos conceptos, se hallan asociados con las representaciones de los signos lingüísticos o imágenes acústicas que sirven a su expresión*” (1945:35). Además propone marcar la diferencia entre concepto (✂) y la imagen acústica (avión) al reemplazarlos con sus conceptos de significado [✂] y significante [avión] respectivamente (1945:88).

“...en el mito hay dos sistemas semiológicos, uno que es detonado en relación a otro: un sistema lingüístico, el lenguaje (o los modos de representación que están asimilados a él), que llamaré lenguaje-objeto, porque es el lenguaje del que el mito echa mano para construir su propio sistema; y el mito en sí mismo, al que llamaré metalenguaje, es un segundo lenguaje, en el que uno habla acerca del primero” (Barthes, 1972:115-115).

Ahora bien, el lenguaje y las imágenes codifican significados sociales situados: es decir, dotan de sentido a la realidad desde la perspectiva de ciertas experiencias y no de otras<sup>6</sup>. Los signos y significados que se producen a través de las estructuras míticas –siguiendo a Barthes– se acuñan en sistemas de relación sociales específicos, en momentos históricos determinados. Van Dijk (1999) sugiere que la base de organización de las creencias colectivas, es decir, las formas de pensamiento social, son las ideologías. A éstas las define como “*la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo*” (Van Dijk, 1999: 21). Y agrega, “*una ideología es algo así como un marco compartido de creencias sociales que organizan y coordinan las interpretaciones y prácticas sociales de grupos y sus miembros, y en particular, el poder y otras relaciones entre grupos*” (Van Dijk, 1999:22).

---

<sup>6</sup> Por ejemplo, la explicación de lo que es un indígena que se presenta al inicio del artículo se produce sin que la persona haya conocido de manera personal a ningún indígena. La explicación de lo que significa ser indígena seguramente sería diferente si la misma pregunta fuera respondida por un abogado indígena que lleve los asuntos de su propia comunidad, bajo la supervisión de sus autoridades tradicionales.

La producción de significados, por lo tanto, se hace a través de lenguaje(s). Éstos se construyen y reproducen en el trabajo de la representación (Hall, 1997). El “trabajo” de la representación –como fenómeno productor de significados sociales- es el de organizar y clasificar el mundo social, según los códigos o convenciones que gobiernan ciertos lenguajes (Hall, 1997: 26-28). Los significados se construyen –y son objeto de estudio- en las prácticas sociales, que incluyen las discursivas. Hall explica el proceso de la siguiente manera. Primero, los conceptos son formados en nuestra mente a través de los sistemas de representación (lenguaje, objetos, imágenes). Ello nos permite clasificar y organizar el mundo en categorías significativas. Una vez que conocemos los significados de los conceptos, los comunicamos. Para ello necesitamos nuevamente un sistema de representación, el del lenguaje (Hall, 1997: 28). Los signos, continúa Hall, sólo pueden contener sentido en cuando que quien los lea conozca el código que le permita traducir el concepto al lenguaje, y viceversa. Por lo tanto, los códigos son cruciales para la producción de significado y representación. Éstos resultan de las convenciones sociales; son parte de las culturas. Son “mapas de sentido” que se internalizan por los miembros de la misma cultura (Hall, 1997:29).

### **El código del dominio y la justificación de la desigualdad**

Ahora bien, en el área de interés de este manuscrito, ¿cómo podemos articular la discusión anterior con la construcción de sentidos sobre el ser indígena, codificados textual e icónicamente? Flores (2007) hace una revisión de lo que podríamos considerar los primeros códigos que dan

sentido a la producción de imágenes como forma de conocimiento sobre poblaciones “nativas”. Estudia el conocimiento generado desde la antropología británica y su rol en la creación de imaginarios visuales a propósito de las regiones y de sujetos colonizados (Flores, 2007:66). También revisa el código de los imaginarios poscoloniales latinoamericanos donde los indígenas aparecen vinculados a ideologías de construcción de lo nacional: “*En un primer impulso, las élites latinoamericanas buscaron reivindicar al indio histórico, primero como constructor de grandes civilizaciones, y luego como el defensor de la soberanía nacional [...] El nativo vivo, sin embargo tenía [...] que ser transformado, domesticado y civilizado para adecuarlo a las necesidades de dichas élites nacionales*” (Flores, 2007:74).



**Imagen 1.** Cuauhtémoc: ejemplo de la representación del indígena histórico.  
<http://www.venamimundo.com/GrandesPersonajes/Cuauhtemoc.html>, sitio consultado 3

Según el marco de referencia propuesto, los sentidos contemporáneos del ser indígena –al menos en casos como México, Guatemala y Perú– tiene su origen en la producción de discursos nacionales. Y los grupos sociales que organizan los símbolos y el sentido de las representaciones del ser indígena son las élites nacionales (políticas y económicas) de ese momento. Así planteado, el origen de las significaciones sobre el ser indígena será construido como patrimonio cultural de la nación –estratégicamente colocado en el pasado– haciendo coherente el discurso en donde se plantea para sus descendientes el proyecto de un presente en la asimilación y el mestizaje. Esta construcción patrimonial del indígena estará en sintonía con las acciones de los gobiernos liberales de las nuevas repúblicas en la primera mitad del siglo XIX en México para “*constituir la propiedad moderna en México*” (Menegus 2009:2). Los indígenas construidos en el discurso nacional como sujetos del pasado no tendrán legitimidad –ni mucho menos vías legales– para reclamar el derecho a sus culturas ni a sus territorios con el reparto de tierras que se consideran “desocupadas” o baldías. El proyecto liberal del siglo XIX invisibiliza a las poblaciones indígenas que habitaban los territorios que se planean privatizar. Así planteado, serán los republicanos –y no los colonizadores– los que establecerán las bases ideológicas y legales del despojo de los territorios de los pueblos indígenas. Es en este periodo cuando las nacientes repúblicas ignoran los Títulos Primordiales que a muchos pueblos indígenas se les había entregado durante el virreinato en reconocimiento a la propiedad de sus territorios (ver Menegus, 2012)<sup>7</sup>. El despojo es una de las características que desde entonces va a continuar en la relación entre las naciones independientes latinoamericanas y los pueblos indígenas<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Para el caso chileno, Bengoa documenta dinámicas similares a finales del siglo XVIII (1985:157-162).

<sup>8</sup> En 2012 los pueblos indígenas en México siguen librando batallas en contra de la actuación de las autoridades mexicanas y de empresas trasnacionales –mineras (Garibay y Balzaretta, 2009), de desarrollo de energía eólica (Lucio, 2012),

Para el siglo XX, la relación del Estado con los pueblos indígenas estará marcada por el pensamiento integracionista que construye al indígena como obstáculo para “el desarrollo de la nación”. Este proyecto se articula con claridad en el I informe presidencial de Lázaro Cárdenas, cuando en 1934 se refiere al: “problema indígena de México” y resume la política de su gobierno de esta manera: “[n]uestro problema indígena no está en conservar indio al indio, ni en indigenizar a México sino en *Mexicanizar al indio*” (1934, I Informe de Gobierno, 131-132). A partir de este año, la “mexicanización del indio” sería traducida en acciones de gobierno cuyo objetivo explícito sería la paulatina integración de los pobladores indígenas –asociados con el atraso que es obstáculo para el desarrollo del país– a las dinámicas que al Estado le interesa impulsar en las áreas educativas, sociales y económicas (ver Stavenhagen, 1988).

La visión hacia los indígenas que se institucionaliza a partir del periodo de Cárdenas instala en la práctica de gobierno –aquella de la función de dirección que el Estado debe ejercer para orientar el “desarrollo” de los pueblos indígenas– aparece desde entonces de manera constante en los informes presidenciales y en la orientación de las políticas públicas.



**Imagen 2.** Benito Juárez: ejemplo de la representación del indígena defensor de la soberanía nacional: ganó contra el intento de invasión de los franceses. <http://cronicas-de-spectator.blogspot.mx/2012/03/el-verdadero-benito-juarez.html>, Sitio consultado el 3 de noviembre de 2012.

---

inmobiliarias para el desarrollo turístico (Bastos, 2011), etc. – que al pretender explotar los recursos concesionados ponen en riesgo la integridad de sus territorios y sitios sagrados.

Entre 1934 y 1974 las acciones reportadas textualmente en los informes presidenciales como parte de las políticas públicas de atención a los grupos indígenas están orientadas a la “integración social de los indígenas” a través de la “castellanización y alfabetización” y “programas educativos y de organización”, “brigadas de mejoramiento indígena” en el área de educación; “acciones sanitarias” y de “mejoramiento de la vivienda indígena”, en el área de salud y social; la “capacitación” y organización en “cooperativas para la producción y consumo”, en el área productiva. Integración, alfabetización, mejoramiento, sanidad, productividad son los proyectos que se dirigen a poblaciones a las que –por inferencia siguiendo la lógica de argumentación del texto encontrado en los informes presidenciales de donde se extrae esta información– se les construye socialmente con los respectivos antónimos: aisladas, ignorantes, atrasadas, no higiénicas e improductivas.

Algunos académicos –en particular antropólogos- contribuirán al reforzamiento de estos referentes que institucionalizarán las relaciones paternalistas e integracionistas del Estado hacia los pueblos indígenas en instituciones como el Instituto Nacional Indigenista (INI). El pensamiento integracionista materializado a través del discurso político presidencial y reproducido en los programas nacionales de planeación, en las políticas públicas estatales y en los programas que de ellas se derivan se han repetido en México durante 78 años.

Esta repetición de **lo que los indígenas necesitan**<sup>9</sup> ha trascendido el pensamiento político y se ha instalado en el sentido común y en el imaginario de lo que significa ser indígena en México. De estos imaginarios abrevan guionistas, reporteros, fotógrafos, ensayistas, etc. En casi ocho décadas de producción cultural se pueden reconocer géneros de cine, documental, reportaje, fotografía, ensayo, etc. que crean escenas sobre lo indígena que hasta la fecha siguen reproduciendo un imaginario que naturaliza la desigualdad y la dominación. En esta situación, los indígenas son presentados como víctimas de las situaciones de desigualdad pero son escasas las escenas en donde se les presenta con atributos que podrían llevar al espectador a imaginar que las pueden trascender. Es precisamente en las narrativas que generan los discursos audiovisuales, fotográficos, ensayísticos, etc. En donde se ha codificado visualmente la relación entre algunos aspectos de las culturas indígenas – como la artesanía, la ropa, el idioma, la música y la danza- con la autenticidad de los sujetos indígenas que se presentan en el relato. Paradójicamente, la noción de autenticidad, tal y como Muehlmann lo ha documentado (2009:468), produce también una forma de dominación al generar convenciones sociales para el reconocimiento de lo indígena únicamente a través los elementos anteriormente mencionados. Con ello se reitera el mensaje –connotado- que las culturas indígenas deben mantener y poner en escena las características no tocadas/no asimiladas de sus culturas.

---

<sup>9</sup> El énfasis con negritas es para hacer notar la lógica del paternalismo implícita en la frase: saber lo que es mejor para otros, e imponérselo.

Bajo esta lógica, las formas de vida contemporáneas/modernas/industriales de la que todos formamos parte en este momento no se aceptan como compatibles con los significados de ser indígena. De esta manera, la construcción social de lo auténtico para las culturas indígenas les asigna que permitan imaginar cómo legítimas las formas de vida de sujetos indígenas profesionistas, clase media o urbanos. Los indígenas que han logrado trascender las condiciones de desigualdad que vivieron sus propias familias cargan con el estigma de no ser reconocidos como tales por el resto de la sociedad.

Un ejemplo de cómo nuevas prácticas retoman las narrativas colonizantes del sujeto indígena está es los mensajes del turismo. Este tipo de construcción retoma las ideas románticas que congelan elementos de las culturas indígenas como se documentaron antes del “contacto” con Occidente. El salvaje en un entorno natural no tocado por el desarrollo. Como vemos, los mismos significados históricamente asociados al estereotipo del indígena aislado, ignorante, pobre, etc. operan a nivel de mito (siguiendo a Barthes) asignando el mismo lugar social para los indígenas desde la instalación de las repúblicas.

### **Discursos, códigos y procesos de interpretación**

Cualquier trabajo de representación crea imágenes –sean mentales o materiales (en fotografía y cine/video). Las imágenes, indica Barthes (1977) son polisémicas por naturaleza.

Se dice que la fotografía es un “texto abierto”, cuya lectura depende en gran medida del contexto de quien realice la interpretación. Sin embargo, cuando se colocan ciertas imágenes (o sonidos) articulados a algún discurso (contenido) y código (indicación del tipo de relación con el contenido) específicos, en ciertas condiciones de interpretación, las posibilidades de lectura se limitan a las connotaciones que el código posibilita (relación paternalista con los indígenas, por ejemplo). Por ejemplo, si consideramos el código “Indígenas en México” y analizamos representaciones fotográficas o audiovisuales, encontraremos signos similares en su construcción: lo indígena se ha adherido a las categorías de vestido, artesanías, música, fiestas, fisonomía, idioma, forma de pensar y condiciones materiales de la vida cotidiana. Estas categorías constituyen los centros de sentido, los signos, en términos del mismo autor. Si se sustituyen por otros centros de sentido, eliminando el resto, por ejemplo al representar a un grupo de indígenas cuando se manifiestan frente a alguna oficina pública, y se les muestra en sus tiendas de campaña, con sus familias, pero sin ropa tradicional, sin música tradicional de fondo, sin idiomas indígenas ni artesanía alrededor, difícilmente los pasantes identificarían que se trata de un grupo indígena.

Este juego de asociaciones que posibilita la construcción de signos indígenas, construye no únicamente al sujeto indígena, sino que también instruye al lector sobre cómo relacionarse con él.



Mediante el lenguaje, entonces, al mismo tiempo que se comparten significados asociados a ciertas etiquetas o códigos sociales –lo indígena, por ejemplo– el lenguaje también contiene instrucciones de cómo relacionarse con esa etiqueta, y si es positiva, sagrada o indeseable, por mencionar algunas formas de relación (ver Rex, 1999:143). El lenguaje, lejos de tener un papel estrictamente cognitivo al vincular las etiquetas a cosas, símbolos o sujetos particulares, también comunica un conocimiento sobre las actitudes apropiadas para relacionarse con ellos. “...al hacer esto, se adquiere una educación científica, pero al mismo tiempo, también se adquiere una educación moral y religiosa” (Rex, 1999:143). Ambas instrucciones, la cognitiva (de conocimiento del mundo social) y la valorativa, se comunican de manera simultánea en cada acto de habla. Por ello, el sujeto que aprende a hablar, podría explicar el significado de la etiqueta, pero difícilmente podría explicar el sistema social en el que se genera la valoración asociada a la etiqueta, ya que esta dimensión ha sido construida a través del tiempo. Cuando aprendemos a hablar no aprendemos la historia de las ideas y el contexto de su producción, el tipo de sociedad que las acuñó, o el grupo que tuvo el poder de nominación. Todas estas valoraciones connotadas están organizadas en sistemas de creencias, es decir, en ideologías:

*“Las ideologías se pueden definir sucintamente como la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo. Esto significa que las ideologías les permiten a las personas, como miembros de un grupo, organizar la multitud de creencias sociales acerca de lo que sucede, bueno o malo, correcto o incorrecto, según ellos, y actuar en consecuencia [...] **Las ideologías también pueden influir en lo que se acepta como verdadero o falso, especialmente cuando dichas creencias son consideradas importantes para el grupo. En este último sentido, un sentido epistemológico, las ideologías también pueden formar la base de argumentos específicos a favor de, y de explicaciones sobre, un orden particular, o efectivamente influir en una comprensión particular del mundo en general**”* (Van Dijk, 1999: 21. Las negritas son mías).

Los discursos –entendidos como tipos de prácticas sociales basados en ideologías (Van Dijk, 1999:24)– permiten el análisis de los sistemas de creencias que orientan las interacciones cotidianas. Las representaciones desvinculantes (o desvinculadas) que se hacen de los grupos indígenas ponen de manifiesto la continuidad de un sistema de relaciones que justifican la continuidad de las desigualdades y el control –dominación– hacia los pueblos indígenas porque se les sigue construyendo socialmente como sujetos en el pasado y no como sujetos con derechos en el presente.

“[las descalificaciones, agresiones verbales son] *comunes en relaciones intergrupales en circunstancias coloniales, claramente no son únicamente respuestas intelectuales. En lugar de decir ‘este tipo de persona compite conmigo por recursos y en mi intento de lograr mis objetivos tengo que detenerlo para que no logre los suyos,’ el individuo elabora la respuesta más simple ‘esta gente es mala’*” (Rex, 1999: 144-145 ).<sup>10</sup>

La calificación negativa, así como la forma simplificadora de representar a grupos de población, está directamente relacionada con relaciones de poder entre los grupos, y por lo tanto, tienen la función de restar legitimidad a sus sistemas de creencias, formas de organización social y política. Lo que aquí opera es una lógica que llamaré “racismo normalizado”, que además de justificar la posición subordinada de los grupos étnicos con respecto de los grupos de poder en la nación, perpetúa su definición. Dichas visiones incompletas del ser indígena constituyen actos de violencia simbólica (ver Bourdieu y Wacquant, 1995) y están organizadas en una estructura subyacente que se ha identificado como la ideología del mestizaje (Moreno Figueroa, 2012). La ideología del mestizaje ha ocultado exitosamente la discriminación racial que de hecho se practica en el tipo de sociedades que orientan sus relaciones sociales a partir de cuerpos racializados, posicionados también desde el género y la clase social (Moreno Figueroa, 2012).

Incorporando a Van Dijk a esta discusión, la ideología del mestizaje constituiría una lógica subyacente al discurso (código) que en el sistema de valoración califica positivamente los atributos de lo mestizo –la mezcla del indígena con otros que no son indígenas, tanto en términos de construcciones raciales como culturales- y de lo nacional, mientras que se valora negativamente lo que esté socialmente construido como indígena – sus rasgos físicos, culturales, modos de vida, de pensamiento, etc.-. Esta escala de valoración en donde el rasgo y pensamiento indígena se ha construido socialmente como indeseable en México, ciertamente juega un papel en las dificultades que enfrentan los pueblos indígenas cuando se organizan para exigir el cumplimiento de sus derechos que como pueblos tienen en el contexto de la nación (ver Navarro, 2012a).

#### **Análisis de discursos sobre cucapás**

En este apartado se analiza la manera en que representa a los cucapá en videos que tratan de su relación con el río Colorado y con la pesca comercial de la curvina golfina (*Cynoscion othonopterus*). Dicha pesquería se realiza en la misma zona en que desde 1993 se decretó Reserva de la Biósfera del Delta del Río Colorado y Alto Golfo de California. En medio de relaciones de conflicto con las instituciones del Estado, los cucapás organizados en cooperativas de pesca libran una lucha jurídica por defender su derecho como pueblos indígenas a la explotación de recursos vivos que se encuentran en su territorio en las últimas aguas salobres que le quedan a río Colorado (Navarro, 2010).

---

<sup>10</sup> Traducido por la autora

Para el análisis se usa una selección de imágenes que aparecen en cinco producciones en video. El primero es un documental producido para el canal 3 de televisión Francia: en 2008 el equipo de grabación bajo la dirección de Sandrine Feydel viajó especialmente a Baja California para realizarlo; el segundo es parte de una serie de cortos titulada “Rostros y nombres” que realiza el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), institución del gobierno federal mexicano; los dos siguientes son videos producidos en la ciudad de Mexicali, por productores locales: uno de la Universidad Autónoma de Baja California y el otro producido por personal del diario La Crónica. Finalmente, se analizan algunas secuencias de video etnográfico grabadas como parte del proyecto de investigación de la autora.

### **El Colorado: los ladrones del río, un film de Sandrine Feydel**

El argumento central de este documental televisivo se centra en las políticas de aprovechamiento de un río internacional. Las secuencias de apertura nos colocan en El Mayor Cucapá, población en la que vive una parte de este grupo indígena. A los cucapá se les muestra caminando en medio del desierto, respondiendo a las preguntas sobre la pesca y los problemas de la falta de agua. El género documental, en el caso de esta representación, coloca la voz francesa en el centro de la película como guía editorialista. Esta voz en *off* orienta el sentido de las imágenes presentadas.

Los cucapá son representados por el film como sujetos sin capacidad para transformar los grandes problemas que les afectan ya que se encuentran supeditados a fuerzas de poder que están más allá de ellos. Por ejemplo, sobre el problema de la falta de agua en el Delta del Río Colorado que los ha orillado a ir cada vez más al sur en busca de lugares para la pesca, los cucapás se presentan como sujetos sin poder en las decisiones que se toman en el *Bureau of Reclamation*, oficina en los EEUU. Ahí se administra el 90%<sup>11</sup> del agua que antes desembocaba en el Delta del Colorado. La paradoja de esta forma de administrar este recurso –según lo plantea el video- es que se almacena el agua que antes corría hasta el mar en la presa Hoover para proveer de luz a Las Vegas: el símbolo del exceso del sistema capitalista que guarda para sí mismo los recursos, aunque su uso sea de entretenimiento y no de sobrevivencia. En este discurso, la visión de la autora francesa coloca a los cucapá como víctimas del capitalismo global, aislados en su desierto, mientras que en otro lugar se decide usar el agua del río que antes pasaba por detrás de sus casas, para volver el desierto de Nevada en un paraíso de casinos y hoteles adornados con agua que, como el llamado *Venetian*, simulan canales navegables. En corte directo, las entrevistas muestran indígenas que se quejan de los efectos negativos de la falta de agua, pero en el video no hacen nada –no pueden hacer nada- para cambiar su situación. En planos completos se nos presentan como sujetos pasivos, tristes ante su desesperante situación.

---

<sup>11</sup> Estadística elaborada a partir de la información de cuotas de agua distribuidas en el Bureau of Reclamation. Fuente consultada el 5 de noviembre de 2012, <http://www.usbr.gov/lc/hooverdam/faqs/riverfaq.html>



**Imagen 3:** cuadros de apertura de *El Colorado: los ladrones del río*. Los tres primeros planos presentan a los pescadores cucapá en el video de Feydel: una familia indígena sola en pleno desierto. Feydel, 2008.



**Imagen 4.** Cuadros de salida de *El Colorado: los ladrones del río*. La última clave de lectura que nos propone el video: "el Colorado, la lucha de un pueblo olvidado". La figura del pescador cucapá, Francisco, se pierde de vista en el entorno seco. Feydel, 2008.

Como se aprecia, las categorías que se identificaron en el fragmento de la entrevista del inicio del documento, aparecen nuevamente aunque de forma implícita: la voz en *off* nunca llama a los cucapá aislados, marginados, pobres, sin preparación o diferentes. Estos sentidos se construyen al articular los elementos del lenguaje audiovisual (cierto tipo de música, voz en *off* en francés sobre los rostros sin expresión de hombres y mujeres cucapás), con el resto del argumento sobre el manejo del agua y el fatal destino de la desaparición –que las imágenes reiteran de los pescadores al sur del Río Colorado.<sup>12</sup>



**Imagen 5.** Cuadros tomados de *El Colorado: los ladrones del río*. Los cinco planos de la única secuencia que muestra algún proceso de la vida cotidiana: Susana en su cocina preparando trozos de curvina empanizada. La voz en *off* construye el contraste entre “la riqueza del pasado” con las condiciones de vida en el presente que se muestran en estos fotogramas. Feydel, 2008.

<sup>12</sup> La introducción del documental se puede visionar en el sitio web de la producción:

<http://www.viadecouvertes.fr/pages/fr/reference.php?id=67>  
También se puede consultar en youtube a través del link:  
<http://youtu.be/2JEacW2IH3g>.

## Narrativas sobre lo cucapá

En los siguientes tres cortos revisaremos con qué elementos se construyen las primeras escenas en los videos sobre la temática cucapá desde el punto de vista de la institución federal, el video universitario y la cápsula periodística.

En “Rostros y Nombres / Pueblo Cucapá (3 de 11)”<sup>13</sup> las fotografías históricas son el primer referente que se usa para crear la relación entre el pasado indígena (del que la foto histórica es prueba), las costumbres tradicionales (connotado a través del canto tradicional cucapá que se escucha en *off*) y los entrevistados que aparecen enseguida de las fotografías históricas. Los cantos tradicionales cucapá –en este caso de una mujer que canta a capela, monotonalmente– se escuchan en primer plano y permanecen subrayando el audio de las entrevistas en español: aunque los entrevistados no hablen en cucapá, ésta es su lengua que caracteriza a su pueblo y el criterio de edición los deja de fondo durante las entrevistas.

En este video institucional, inmediatamente después de la acreditación de los entrevistados como indígenas (por sus cantos tradicionales y su relación con un pasado como el que las fotografías presentan) aparece el tema del entorno de precariedad en el desierto (puro monte, puro mezquite), y luego la falta de estudios (“*Muchos de los hijos le ayudaban al papá con la pizca del algodón y todo eso. Por eso muchos se quedaron sin estudios...*”) que retoman los indígenas en el presente. La voz en *off* premoniza el fatal destino que depara a los cucapá: “*Ellos son un pueblo que se está acabando [...] ellos dentro de poco dejarán de existir...*”

Por su parte, en “Los Cucapá y la pesca de la corvina golfina” (León, 2007.) los primeros planos presentan un entorno con agua abundante. Un cucapá –que recuerda los personajes en los dioramas de los museos– va vestido únicamente con una falda de hojas de sauce y con una vara larga en la mano derecha. Este personaje silencioso y siempre de espaldas funciona como postal para el título del video. Enseguida, una voz en *off* proporciona información sobre el río “turbio, lento y predecible” y los indígenas que habitaban ligados al elemento del agua “vivo y salvaje”. El telón de fondo es entonces un entorno natural apacible lleno de agua, y un pueblo que como el agua está vivo y es salvaje.

---

<sup>13</sup> Disponible en: [http://www.youtube.com/watch?v=EWA\\_6ntrm8I](http://www.youtube.com/watch?v=EWA_6ntrm8I)

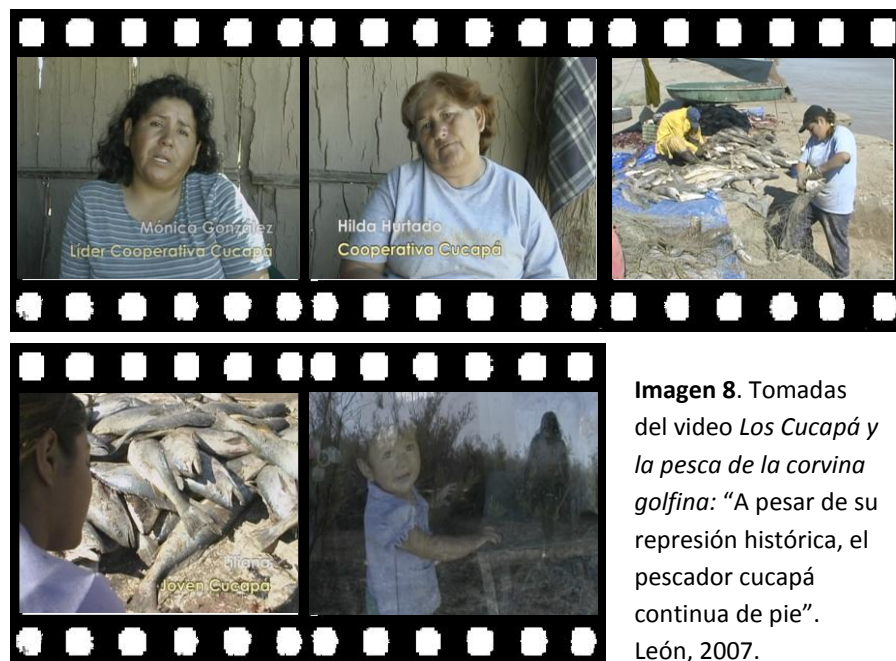


**Imagen 6.** Cuadros tomados la secuencia inicial del video *Rostros y Nombres / Pueblo cucapá (3 de 11)*. A) SE ESCUCHAN EN OFF: Cantos cucapá, voz femenina. B) Baja a segundo plano los cantos cucapa y continúan mientras la entrevista se escucha en primer plano: “desde que me acuerdo yo era aquí así: C) puro monte, puro mezquite. Aquí en donde estamos viviendo ahorita”. De fondo se escuchan los cantos cucapas en segundo plano. D) Cantos cucapá en primer plano. E) cantos en primer plano. C) Muchos de los hijos le ayudaban al papá con la pizca del algodón y todo eso. Cantos cucapá en segundo plano. F) Por eso muchos se quedaron sin estudio. Y por eso mucho que todavía aquí estamos pues nos dedicamos a las cuestiones del campo. Cantos cucapa en segundo plano. G) Voz en off de Mardonio Carballo: “Los cucapás habitan en los Estados de Baja California y Sonora C) Ellos son un pueblo que se está acabando (...) ellos dentro de poco dejarán de existir”. INALI, 2011.





**Imagen 7.** Cuadros tomados del video *Los Cucapá y la pesca de la corvina golfina* . El Río Colorado que encontraron los primeros pobladores era un río de aguas turbias, lentas y predecibles. B) Los indígenas ligados a este elemento vivo y salvaje tenían que ser diferentes al resto de las tribus aledañas. León, 2007.



**Imagen 8.** Tomadas del video *Los Cucapá y la pesca de la corvina golfina*: “A pesar de su represión histórica, el pescador cucapá continua de pie”. León, 2007.



Las voces cucapá que aparecen en el video se presentan a través de planos hechos en situación de entrevista. Se trata de voces femeninas que se presentan como parte de las cooperativas de pesca. El único elemento tradicional que aparece a cuadro durante las entrevistas es la pared de fondo –hecha de cachanilla y recubierta con lodo– de la cocina en la que se sientan a platicar con el camarógrafo. También se muestra a unas jóvenes cucapá durante su trabajo en el despesque y “deschurupe” (desvicerado) de la curvina.

En la escena de cierre del video, la voz en *off* regresa y con ella, el indígena del museo. En transparencia, pasa delante de una niña cucapá que parece que se le queda viendo. Esta composición parece decir que el pasado está vivo y permanece como prueba de la autenticidad de la cultura cucapá. Incluso las cucapás usan el argumento de la ancestralidad de sus culturas y la pesca para defender su derecho a permanecer en el en el delta realizando esta actividad.

Finalmente aparece el canto tradicional cucapá –esta vez en una voz masculina- que se traduce al español. Las dos mujeres cucapá que antes fueron entrevistadas en la cocina de una de sus casas, ahora aparecen bailando de pie al son del canto. Portan el vestido tradicional, el pectoral de chaquira característico de los cucapás, el pelo largo sujeto con una banda en la frente y los pies descalzos.



**Imagen 9.** Cuadros tomados del video *Los Cucapá y la pesca de la corvina golfina*. León, 2007.



**Imagen 10.** Cuadros tomados del video “Los Cucapá, entre el olvido y la indiferencia”. A) *¿Así como se hace todos los años? No. Porque aquí no hay quien cante. No hay quien cante ahorita, nadie sabe.* B) Voz en off: *“Los cucapá son uno de los cinco pueblos que se localizan en Baja California y que han procurado mantener sus tradiciones, aunque sin mucho éxito, teniendo que enfrentar dificultades para sobrevivir y para desarrollar actividades pesqueras”*. C) *“Ella sabe platicar un poquito en dialecto. Si pero porque mi papá le hablaba”* Una mujer dice desde fuera de cuadro: *“En puro indio le hablaban desde que estaba chiquita.”* Y él replica *“A mis sobrinas también. Hay gente que se avergüenza, pero no tienen por qué avergonzarse”*. D) Aneth dice unas palabras en cucapá y luego las traduce: *“Hola yo soy india cucapá”*.

Entre ellas, una cucapá más joven porta la falda de hoja de sauce que antes llevó el hombre del museo. El canto tradicional, el sonido del bule como único instrumento que acompaña la voz, el movimiento del cuerpo ataviado con coloridos vestidos y accesorios: es la puesta en escena para que la cámara externa registre los elementos de la cultura cucapá frente al río.

En la narrativa del video “Los Cucapá, entre el olvido y la indiferencia” elaborado por La Crónica el 10 de agosto de 2009, se presenta a una niña que saca de una bolsita collares de chaquira que acomoda sobre la mesa. A su lado, un hombre recostado sobre una hamaca –posiblemente su papá- responde a las preguntas de los reporteros.

Este video presenta a los cucapás a través del diálogo sobre los saberes tradicionales como el canto y las artesanías –que aparecen en primer plano desde la segunda toma mientras que la voz institucional señala las “*dificultades que enfrenta este grupo para mantener vivas sus tradiciones*”–. Finalmente, como marcador de la autenticidad indígena, la niña dice para la cámara unas palabras en cucapá. Después de esta presentación, se comienza a tratar el tema de la pesca.

### **Salidas del laberinto de la representación de lo indígena**

¿Cómo hacer para salir de las lógicas de representación que reproducen las convenciones sociales sobre “la autenticidad” de la cultura indígena al construirlas auditivamente con los sonidos de sus idiomas, su música y visualmente con su artesanía, sus danzas y su vestimenta que los marca como indígenas, encadenados al lugar en el pasado que los imaginarios nacionales asignan para ellos y para los cuales sólo queda el fatal destino de su desaparición? Propongo que debemos trabajar productivamente en contra de estas categorías para ir más allá del tipo de discursos anclados en ideologías del mestizaje/ideologías colonizantes, y así discutir la posibilidad de pensar a los sujetos “indígenas” desde fuera de este discurso homogenizador, donde se les construye como sujetos subordinados a las lógicas de la nación, y que por lo mismo hacen imposible pensarlos como sujetos de agencia y de poder político y cultural legítimo.

¿Cómo hacer sentido de los mismos elementos de información desde una lógica que permita pensarlos como pueblos con poder de acción y decisión para construir el curso de su futura reproducción cultural?

Trabajar representaciones etnográficas y visuales desde este planteamiento permitiría –abonando a la utopía del cambio social- la construcción de imaginarios sociales descolonizantes. A manera de pistas, se proponen tres dimensiones de trabajo:

- El uso intencionado de códigos descolonizadores (por ejemplo, retomar el discurso del convenio 169 de la OIT).
- Creación de nuevas yuxtaposiciones de texto-imagen, para construir nuevos imaginarios y significados sobre otros sentidos legítimos de ser indígena en el siglo XXI. Aquí un ejemplo. Esta misma foto se presenta con un texto que indica la adscripción étnica de la pescadora. Sin el texto, posiblemente no se vería a una indígena sin esa referencia. El texto dirige la interpretación y con éste, un sentido diferente se propone: se puede ser indígena sin usar el vestido tradicional, sin hacer un trabajo artesanal, ni hablar una lengua indígena.



**Imagen 11.** Indígenas cucapá, durante la temporada de pesca de la curvina golfina. Foto: Aleiandra Navarro. abril 2008.

### **Producción de etnografías visuales que contradicen los estereotipos existentes**

El conocimiento generado textualmente produce un conocimiento racional, mientras que el generado por registros visuales produce un conocimiento que permite acercarse a las experiencias cotidianas de los sujetos investigados (MacDougall, 1998).

Pero, ¿cómo trabajar las imágenes –como formas de representación de los cucapás y de su lucha jurídica por la pesca- en el marco de representaciones pre-existentes sobre el ser indígena en el contexto de lo nacional? Para iniciar esta construcción, se buscaron las formas en que los cucapás se perciben a sí mismos. Para ello se analizaron tanto las transcripciones de las entrevistas, como las interacciones registradas en video<sup>14</sup>. Los siguientes son los hallazgos que los estudiantes encontraron sobre los sentidos del ser cucapá durante sus discusiones en clase. Estos nuevos sentidos fueron siempre contrastados con las ideas que ellos mismos tenían sobre los indígenas (en general) antes del ejercicio de la aplicación de las encuestas.

---

<sup>14</sup> Dichas entrevistas y clips de video forman parte de los materiales etnográficos recabados en el marco de un proyecto de investigación titulado “De indígenas ribereños a pescadores acreditados: los roles de la etnicidad, el liderazgo y el ejercicio del poder en el caso de la pesca cucapá y la sociedad industrializada” bajo la dirección de la autora. Estos materiales fueron usados como detonadores de las discusiones en clase cuando la investigadora daba el curso de investigación anteriormente referido.

## Saben mucho de leyes

Mónica González, es una líder cucapá y entre otros cargos fungió como presidenta de la Sociedad Cooperativa Pueblo Indígena Cucapá hasta 2010. Es pescadora, y junto con los 34 socios de la cooperativa, integran la actividad de la pesca al amplio rango de actividades económicas que realizan durante el año. Aunque transformada por factores medioambientales y de organización socio-político-económica de las dinámicas regionales, del Estado y del mercado global, los cucapá argumentan que la pesca es una de las prácticas de la cultura cucapá que se han mantenido a través del tiempo y que ellos tienen derecho a seguir practicando. El territorio donde pescan, la desembocadura del Delta del Río Colorado y Alto Golfo de California, fue declarado en 1993 una Zona de la Biósfera<sup>15</sup>, y por lo mismo, se declaró ilegal todo tipo de extracción en su zona núcleo. Desde entonces, los cucapá han aprendido los marcos de derecho internacional para poder librar lo que ellos definen como “la lucha jurídica por la pesca cucapá”. Mientras tanto, a nivel regional, nuevas leyes se han creado haciendo cada vez más difícil la legalidad de la pesca de la curvina golfina, especie que los cucapá capturan entre febrero y mayo de cada año. La más reciente es la creación de una veda temporal para la pesca de la curvina golfina. En uno de los clips de video que sobre el tema grabé (Clip de video 1), se aprecia la interacción entre Mónica y una autoridad de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT, durante un retén instalado recién iniciada la veda, el 1 de mayo de 2008.



**Clip 1.** Interacción entre Mónica y autoridad de SEMARNAT.

---

<sup>15</sup> Una “reserva de la biósfera” es un ecosistema que por su interés científico se declara una zona protegida para aplicar un modelo de desarrollo sustentable de los recursos naturales que ahí se encuentren. La zona núcleo de las reserva de la biósfera es el área más frágil de ese ecosistema. En la zona núcleo de la Reserva de la Biósfera del Alto Golfo y Delta del Río Colorado se reproducen algunas especies endémicas que se están protegiendo, incluida la curvina que pescan los cucapás (ver Navarro 2012b; Bravo, Navarro y López-Sagástegui, 2012).





**Clip 2.** Interacción entre Hilda y autoridad de PROFEPA.

Mónica alega que la actuación de la autoridad es incorrecta, ya que en lugar de inspeccionar durante el transporte del producto, el operativo de vigilancia debía haber sido realizado en el delta del río Colorado, ya que el documento de la veda se refiere a la protección del área natural protegida, no a la pesca de la especie curvina golfina.

Este clip de video construye a Mónica, en tanto cucapá, como una indígena que “*sabe mucho*”, “*incluso parece que sabe más que las autoridades*”, se comentó alguna vez en mis clases. Ese mismo comentario lo hizo el chofer del *trailer* que fue detenido por el retén, mientras Mónica e Inés establecían este tipo de interacciones con las autoridades.

### **Son mujeres indígenas que conocen y defienden sus derechos**

En la misma temporada de pesca, Hilda, la secretaria de la cooperativa, sostuvo la siguiente interacción con las autoridades de la PROFEPA en el río (Clip de video 2). Por una parte, las autoridades llegan a avisarles a los pescadores “una vez más” que se encuentran en una zona de reserva en donde está prohibido todo tipo de extracción. Hilda, se posiciona como “india” y defiende su derecho a estar ahí desde antes de que se creara la reserva. Señala además que se les ignoró al crearla, pues nadie se fijó que ellos estaban ahí, y tampoco se les consultó.

En respuesta, la autoridad responde que ellos son respetuosos de “*los usos y costumbres de los pueblos indígenas*”, que “*son respetuosos de sus costumbres*”, pero que tienen que cumplir con la ley y cuidar un área natural protegida. Esa ley, le replica Hilda, está por debajo de la constitución, que respeta los usos y costumbres de los pueblos indígenas.

Este clip de video representa a una mujer que se autoproclama como indígena cucapá, que demuestra un conocimiento de leyes y jerarquía entre ellas. Asimismo, se muestra como una mujer informada, que habla por su pueblo y demuestra su liderazgo en la interacción ante las autoridades.

Como se puede observar, ambos clips de video producen sentidos que permiten conocer a estas líderes cucapá como sujetos que conocen, se articulan y trabajan activamente para defender su derecho a la pesca en la desembocadura del Delta del Colorado en el Alto Golfo de California.

### **Para la discusión: imágenes y rearticulación de los sentidos sobre ser indígena cucapá contemporáneo en Baja California**

Las representaciones sociales pre-existentes ordenan conocimientos, percepciones y valoraciones sobre los grupos indígenas en México. El origen de dichas representaciones está en el discurso republicano, en México desde finales del siglo XVIII.

El sentido del ser indígena está articulado a los intereses de las élites políticas y económicas de ese momento. Dichos contenidos siguen operando de modo cotidiano en nuestra sociedad.

En este documento se descubre cómo operan las lógicas de una ideología del mestizaje en la reproducción de las ideas del indígena subordinado a los intereses de la nación. Asimismo, se identifican el tipo de representaciones en video que arman los mapas de sentido para comprender a los cucapás en intrínseca relación con los aspectos “auténticos” de su cultura –aunque los procesos de despojo de su territorio y asimilación de su cultura la hayan impactado hasta el grado de que su idioma se encuentra listado en por la UNESCO como en grave riesgo de desaparición. También se explica cómo, a partir del proceso de codificación audiovisual como los que hemos visto en los ejemplos analizados, se adhiere al contenido una instrucción valorativa que tiende a reproducir relaciones sociales que justifican el orden social en donde naturaliza el aislamiento, la pobreza, la falta de acceso a la educación, al trabajo, entre otros.

El académico consciente de dichas representaciones pre-existentes a su trabajo, puede trabajar intencionadamente en la subversión de ese orden de sentidos acumulados a través de la historia –y las imágenes son aquí herramientas muy útiles para esta actividad.

En este sentido, la antropología visual puede ayudar a producir narrativas que emergen de los contextos estudiados y se codifican en el tipo de imágenes etnográficas como las que se presentan en los clips de video. Se propone que este tipo de representaciones son más cercanas a las subjetividades que se están modelando cotidianamente desde las complejas experiencias de los modos de ser indígena en México en el siglo XXI. En el caso de las representaciones sobre los cucapás que son parte de la investigación de la que se retoman los ejemplos en este manuscrito, se han presentado como sujetos étnicos que trabajan activamente por transformar un marco legal que les afecta y que se presentan como sujetos –mujeres- informadas en posiciones de liderazgo y control sobre el entorno político, económico y cultural que continuamente los desacredita como sujetos con proyectos de vida legítimos.



## Bibliografía

- Barthes, Roland.  
1972. **Mythologies**. Cape. Londres.
- Bastos, Santiago.  
2011. "La nueva defensa de Mezcala: un proceso de recomunalización a través de la renovación étnica", en *Relaciones* 125. Vol XXXII. Pp. 87-122. Montevideo.
- Bengoa, José.  
1985. **Historia del pueblo Mapuche**. Ed. Planeta. Santiago.
- Bourdieu Pierre y Loïc J.D. Wacquant.  
1995. **Respuestas. Por una antropología reflexiva**. Grijalbo. México.
- Bravo, Yacotzin, Alejandra Navarro y Catalina López-Sagástegui.  
2012 (en dictaminación). "Pueblo Indígena Cucapá: Cartografía de la Lucha Jurídica en Defensa de su Territorio y Recursos Pesquero"  
En: XXIII Jornadas Lascasianas Internacionales. México D.F.
- Garibay Orozco, Claudio Balzaretto y Alejandra Balzaretto.  
2009. "Goldcorp y la reciprocidad negativa en el paisaje minero de Mezcala, Guerrero" en *Desacatos*, N°. 30. pp. 91-110. México D.F.
- Hall, Stuart (ed.)  
1997. **Representation. Cultural representations and signifying practices. The Open University/SAGE**. Londres/Thousand Oaks. CA/ Nueva Delhi.
- Bourdieu Pierre, Loïc J.D. Wacquant.  
1995. **Respuestas. Por una antropología reflexiva**. Grijalbo. México.
- Menegus Bornemann, Margarita.  
2012. "Los títulos primordiales de los pueblos indios". Sumario Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Valencia. Pp. 207-231. Valencia.
- Menegus Bornemann, Margarita.  
2009. "La tradición indígena frente a los cambios liberales" en *Revista de Indias*, vol. LXIX, N° 247, pp 137-156. Madrid.

Moreno Figueroa, Mónica.

2012. **Linda Morenita: Skin Colour, Beauty and the Politics of Mestizaje.** En *Cultures of Colour: Visual, Material, Textual, Oxford and New York: Berghahn Books. Horrocks, Chris.* (ed). pp. 167-180. New York.

Muehlmann, Shaylih.

2009. "How do real indians fish? Neoliberal multiculturalism and contested indigeneities in the Colorado Delta". En *American Anthropologist*, Vol 111, Issue 4. Pp 468-479. Arlington.

Navarro Smith, Alejandra.

2012a. **Retos para el reconocimiento de los derechos diferenciados para los pueblos indígenas en México: el caso cucapá en contexto.** Manuscrito inédito.

Navarro Smith, Alejandra.

2012b. "Ser pescador no tiene precio": etnicidad y lucha por el derecho a la pesca entre mujeres cucapá. En *Mujeres y Diversidad Laboral en México. Una Mirada Multidimensional. De la O, María Eugenia* (coord.). pp. 287-309. Universidad de Guadalajara. Guadalajara.

Navarro Smith, Alejandra.

2010. **Cucapás y reconocimiento de sus derechos como pueblo indígena.** En *Diversidad cultural, racismo, exclusión y xenofobia en la frontera Norte México-EEUU Alejandra Navarro y Carlos Velez-Ibañez* (coords.). Cuadernos del CIC-Museo. Mexicali.

Navarro Smith, Alejandra.

2007. "Los indígenas no hablan "bien". Defensores comunitarios, ciudadanía étnica y retos ante el racismo estructural en México" En *Culturales*, N° 3(5):105-134. Mexicali.

Cárdenas, Lázaro.

1934. **Primer Informe de Gobierno.** Dirección de Servicios de Investigación y análisis. México D.F.

Lucio López, Carlos Federico.

2012. "La lucha indígena por la dignidad humana. Conflictos socioambientales y derechos humanos en el movimiento indígena del Istmo de Tehuantepec" *Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales.* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Guadalajara.

Rex, John.

1999. **Racism, Institutionalized and Otherwise.** En *Racism. Key Concepts en Critical Theory.* Leonard Harris (ed.). pp. 141-160, Humanity Books, Amherst. Nueva York.

Saussure, Ferdinand.

1945. **Curso de Lingüística General.** Editorial Losada. Buenos Aires.

Stavenhagen, Rodolfo.

1988. **Política cultural para un país multiétnico. México D.F.** Secretaría de Educación Pública. México D.F.

Van Dijk, Teun.

1999. **Ideología. Una aproximación multidisciplinaria.** Gedisa. Barcelona.

### **Filmografía**

Feydel, Sandrine. 2008. *Colorado, les voleurs de fleuve.*

INALI. 2011. *Rostros y Voces. Pueblo Cucapá 3/11.*

La Crónica. 2009. *Los cucapá, entre el olvido y la indiferencia.*

León, Salvador. 2007. *Los Cucapá y la pesca de la corvina golfina.*