



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

**COCHIMÍES, INDIOS DEL NORTE. ETNOHISTORIA Y
PATRIMONIO CULTURAL DEL DESIERTO CENTRAL
DE BAJA CALIFORNIA. SIGLO XVIII AL PRESENTE**

Tesis presentada por

Ana Paola Morales Cortez

para obtener el grado de

MAESTRA EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C., México
2016

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director(a) de Tesis: Dr. Miguel Olmos Aguilera

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. _____

2. _____

3. _____

A mi madre

Para Valentina

AGRADECIMIENTOS

Agradezco enormemente a todas las personas que directamente o no apoyaron para que realizara estudios de posgrado y concluyera esta tesis. Gracias a mi director, Dr. Miguel Olmos Aguilera por el apoyo y confianza que desde un principio mostró. A los consejos y valiosa ayuda de mi lectora Dra. Ana Lilia Nieto. A mi lector externo, Dr. Mario Magaña Mancillas por sus oportunos comentarios y críticas que me ayudaron a conducir de mejor manera este trabajo. Gracias también a la Dra. Margarita Sayak Valencia, coordinadora de la Maestría en Estudios Culturales por su ayuda, consejos y apoyo, también a Irene Becerra por estar siempre atenta a nuestras actividades, gracias por su amabilidad y disposición. A mis profesores y profesoras de la MEC por compartir parte de su experiencia y conocimiento. Al personal de la biblioteca por su siempre oportuna atención a nuestros requerimientos, Mtro. Humberto Félix Berumen, Carlos, Víctor, Ángeles e Isabel. De igual manera a las personas que me apoyaron durante mi trabajo de campo y que compartieron conmigo sus experiencias de vida, a Nathan y su familia por su guía y hospitalidad; a Nonnih, Ana Licia y José Monteón, gracias por permitirme conocerlos. A Carlos Lazcano por compartir parte de su experiencia en el desierto. A mis compañeros de la maestría que fueron siempre muy buenos ejemplos de disciplina y buen desempeño. Agradezco también al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por financiar mis estudios. A mi mamá y mi familia porque a pesar de estar ausente durante estos dos años, siempre recibí su apoyo y comprensión. A la familia Bonilla Bernal porque se convirtió también en mi otra familia. Y a Osvaldo, por ser guía, apoyo, chofer, asistente y compañero de vida, gracias infinitas.

RESUMEN

Los grupos recolectores-cazadores-pescadores habitantes del Desierto Central en Baja California llamados genéricamente como cochimíes, tuvieron una forma particular de relacionarse con el espacio, la movilidad constante en la que se desarrollaron motivó formas distintas de significarlo más allá del simple abrigo y sustento. En este espacio geográfico existe una gran cantidad de vestigios arqueológicos. Se han identificado materiales que van desde el Holoceno temprano hasta el período Histórico (época misional). El registro arqueológico de una cultura permite aproximarnos al pasado de una forma tangible, pero en esta óptica, muchos elementos quedan por inferir, aquello que refiere a procesos intangibles como prácticas, afectos, subjetividades o sistemas de pensamiento. Para llegar a ese antiguo pensamiento, se toman perspectivas etnoarqueológicas y etnohistóricas, es decir, el estudio de prácticas y comportamientos humanos del pasado mediante la cultura material; y por analogía etnográfica con prácticas y pensamientos de grupos en el presente. El objetivo de este proyecto de investigación es lograr una interpretación cercana a las prácticas culturales que se gestaron en el Desierto Central bajacaliforniano, en tanto que el registro arqueológico y los documentos históricos presentan datos que pueden ayudar a reconstruir o inferir la forma de vida de los antiguos habitantes del centro peninsular. Las crónicas y otros documentos misionales se convierten en fuentes de primera instancia pues de ellos se puede extraer datos etnográficos para identificar los posibles lugares que fueron significativos para los cochimíes de la época misional. Estos sitios con arte rupestre o bien, con vestigios misionales, son valorados, resguardados y conservados por habitantes actuales, rancheros o vaqueros que, aunque son mestizos, se identifican con un pasado histórico construido que conforma su patrimonio.

Palabras clave: cochimíes, recolectores, cazadores, pescadores, Desierto Central, etnohistoria, patrimonio.

ABSTRACT

Groups-hunter-gatherers-fishers inhabitants of Central Desert in Baja California called generically as cochimíes, had a particular way of relating to space, constant mobility in which they were developed motivated other than signify beyond simple sustenance and shelter forms. In this geographical space there is a wealth of archaeological remains. Materials have been identified ranging from early Holocene to the historical period (mission time). The archaeological record of a culture can approach the past in a tangible form, but in this view many elements remain to infer, that which relates to intangible processes and practices, affects, subjectivities or systems of thought. To get to that ancient thought ethnoarchaeological and ethnohistory perspectives are taken etnohistóricas, the study of human behavior and practices of the past through material culture; and ethnographic analogy to group practices and thoughts in the present. The aim of this research project is to achieve a close interpretation to cultural practices that arose in the Baja California Central Desert, while the archaeological record and historical documents provide data that can help reconstruct or infer the lifestyle of the ancient inhabitants of the

peninsular center. Chronic and other mission documents become sources of first instance for their ethnographic data can be extracted to identify possible locations that were significant for cochimíes of missionary era. These rock art sites or with missionary vestiges are valued, guarded and preserved by current inhabitants, ranchers or cowboys who, although they are mestizos, are identified with a built historical past that shapes their heritage.

Key words: cochimíes, hunters, gatherer, flisiers, Central Desert, ethnohistory, heritage.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	1
Planteamiento del problema.....	2
Pregunta de investigación.....	6
Objetivo general.....	6
Objetivos específicos.....	6
Justificación.....	6
Hipótesis.....	8
Metodología.....	9
Delimitación espacio-temporal.....	11
Sujetos de estudio y unidad de análisis.....	11
 CAPÍTULO I: MARCO TEÓRICO. TERRITORIO, ESPACIALIDAD Y PATRIMONIO EN EL DESIERTO CENTRAL	
1.1 Perspectiva.....	13
1.2 Por el rumbo del norte.....	14
1.3 Espacio, territorio y territorialidad.....	19
1.4 Territorialidad: una forma de hacer lugares.....	25
1.5 El lugar del patrimonio. Conceptos y perspectivas.....	28
1.5.1 El sentido tradicional de patrimonio.....	28
1.6 Repensando el patrimonio.....	29
1.7 El patrimonio desde lo local.....	31
 CAPÍTULO II. CONTEXTO HISTÓRICO. LA ENTRADA HACIA EL NORTE	
2.1 Tierra adentro de la antigua California.....	35
2.2 El Desierto Central	35
2.3 Fuentes de origen misional	42
2.4 Cochimíes, los indios del norte.....	53
2.5 De los paleoindígenas a los cochimíes.....	55
 CAPÍTULO III. LA TERRITORIALIDAD COMO ELEMENTO IDENTITARIO DE LOS GRUPOS CAZADORES-RECOLECTORES-PESCADORES	
3.1 El universo territorial cochimíe.....	64
3.2 Territorialidad geográfica. Cartografías lingüísticas.....	65
3.3 Organización social. La forma de vida antaño.....	72
3.3.1 Linajes y bandas.....	72
3.3.2 ¿Posibles sociedades igualitarias?.....	75
3.4 Territorialidad itinerante. La vida seminómada.....	81
3.4.1 Tiempo y territorialidad.....	82
3.4.2 La cuenta circular del tiempo: Las seis estaciones del año.....	85
3.5 Territorialidad simbólica y cultura material.....	93
3.5.1 Religión.....	94
3.5.2 Los chamanes.....	94
3.5.3 Fiestas.....	98

CAPÍTULO IV. EL PATRIMONIO COMO CONSTRUCCIÓN CULTURAL E IDENTITARIA EN LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

4.1 El patrimonio cultural.....	129
4.2 Paisaje cultural.....	130
4.3 Memoria y Performatividad.....	132
4.5 El Patrimonio como experiencia local.....	133
4.5.1 De norte a sur: Cataviña.....	133
4.5.2 Bahía de los Ángeles.....	142
4.5.3 Misión San Francisco de Borja Adac.....	146
4.5.4 Nuevas etnicidades. Otras formas de patrimonializar.....	153
4.5.5 El Panyumanismo o el patrimonio cutural compartido.....	159

CONCLUSIONES.....	163
--------------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA.....	190
--------------------------	------------

ANEXOS.....	i
--------------------	----------

ANEXO 1- Hombres cochimíes, fotografía de estudio, principios de siglo XX.....	i
ANEXO 2- Anciana cochimíe.....	ii
ANEXO 3- Mujer cochimíe con pintura facial.....	iii
ANEXO 4- Parejas cochimíes.....	iv
ANEXO 5- Mujeres cochimíes con pintura facial y bandera estadounidense.....	v
ANEXO 6- Cueva de La Soledad, Valle de los Cirios, ejemplo del estilo Gran Mural en Baja California.....	vi
ANEXO 7- Pinturas con evocaciones del estilo Gran Mural, Cataviña.....	vii
ANEXO 8- Juana, Margarito y Rosario Iberri, tres de los últimos ocho cochimíes.....	viii
ANEXO 9- Luisa Iberri, cochimíe, 1896-1898.....	ix
ANEXO 10- Mestizas cochimíes, 1896-1898.....	x
ANEXO 11- Tablas ceremoniales de la zona de San Faustino, norte de Baja California.....	xi
ANEXO 12- Guía de entrevista.....	xii

ÍNDICE DE MAPAS, FIGURAS Y FOTOGRAFÍAS

Mapa 1. Exploraciones jesuitas en el Desierto Central.....	47
Mapa 2. Fronteras Lingüísticas en la península de Baja California de acuerdo a W. Massey, 1949.....	70
Mapa 3. Frontera de pitahaya dulce en el Desierto Central.....	84
Figura 1. Esquema de recorridos y alimentos según las seis estaciones del año Cochimíe.....	88
Tabla 1. Fiestas y ceremonias cochimíes.....	128
Foto 1. Petrograbados Misión Santa María de los Ángeles.....	166
Foto 2. Petrograbados Misión Santa María de los Ángeles.....	166
Foto 3. Petrograbados Misión Santa María de los Ángeles.....	167
Foto 4. Petrograbados Misión Santa María de los Ángeles.....	167
Foto 5. Petrograbados Misión Santa María de los Ángeles.....	168
Foto 6. Petrograbados Misión Santa María de los Ángeles.....	168
Foto 7. Petrograbados Misión Santa María de los Ángeles.....	169
Foto 8. Petrograbados Misión Santa María de los Ángeles.....	170
Foto 9. Petrograbados y sendero cochimíe, Misión Santa María de los Ángeles.....	170
Foto 10. Entrando a la poza La Escuadra, Misión Santa María de los Ángeles.....	171
Foto 11. Poza La Escuadra, ojo de agua mayor, Misión Santa María de los Ángeles.....	172
Foto 12. Petrograbados La Sierrita, Cataviña.....	173
Foto 13. Petrograbados La Sierrita, Cataviña.....	174
Foto 14. Petrograbados La Sierrita, Cataviña.....	174
Foto 15. Petrograbados La Sierrita, Cataviña.....	175
Foto 16. Petrograbados La Sierrita, Cataviña.....	176
Foto 17. Petrograbados La Sierrita, Cataviña.....	177
Foto 18. Petrograbados La Sierrita, Cataviña.....	178
Foto 19. Petrograbados La Sierrita, Cataviña. Detalle posible tabla con figuras geométricas y pie.....	179
Foto 20. Petrograbados La Sierrita, Cataviña.....	180
Foto 21. Petrograbados La Sierrita, Cataviña.....	181
Foto 22. Petrograbados La Sierrita, Cataviña. Figura con evocaciones de una especie de máscara.....	182
Foto 23. Pinturas rupestres con evocaciones de coyote, La Sierrita, Cataviña.....	183
Foto 24. Pinturas rupestres en zig-zag. La Sierrita, Cataviña.....	184
Foto 25. Petrograbado, detalle punta de flecha, La Sierrita, Cataviña.....	185
Foto 26. Dibujo. Pintura El Volcancito al este de Bahía de los Ángeles, Cochimí abstracto.....	186
Foto 27. Metates expuestos fuera de la misión de San Francisco de Borja.....	187
Foto 28. Pintura “El trono del rey”, Misión San Francisco de Borja.....	188
Foto 29. Pintura con evocación de ciempiés y redes, Misión San Francisco de Borja.....	189

Introducción

El estudio de sociedades del pasado ha sido visto como un acercamiento a una realidad estática (objetos materiales en su mayoría) que sólo puede ser descrita a partir de los elementos que sobreviven a la desaparición de un grupo cultural. La arqueología por ejemplo, construye inferencias a partir de los restos materiales, el contexto arqueológico es la fuente primaria para estas inferencias. Pero, ¿cómo puede la arqueología llevar sus interpretaciones a ámbitos de mayor alcance, es decir, cómo puede inferir formas de vida, economía, apropiación y significación de territorios, prácticas socioculturales en general, basta acaso con la descripción de los objetos para conocer ámbitos culturales? La simple descripción de los objetos no nos ofrece un acercamiento profundo a los actores que los utilizaron, la distancia temporal es un impedimento obvio para la reconstrucción de formas de vida y pensamientos antiguos. Sin embargo, la evidencia material es una muestra clara de las implicaciones de los sujetos con el medio en que se desarrollaron, indica que una sociedad determinada hizo uso de los recursos, vivió y desarrolló formas particulares de relacionarse con el entorno.

En este entendido, la arqueología puede ayudarse de otras disciplinas para reconstruir o inferir significaciones, actividades y experiencias humanas. Por ejemplo, de la antropología como ciencia de lo humano que intenta aproximarse a la realidad de los sujetos a partir de sus prácticas y subjetividades, esto en un ámbito vivo, dinámico; o bien, de la historia, como el estudio de estas prácticas en el tiempo. Puntualizando algunas de las coordenadas sobre las que se despliegan estas disciplinas, esta investigación se plantea como un estudio interdisciplinar donde tienen confluencia la arqueología, a partir del análisis de los materiales de un grupo del pasado, la antropología, como ciencia social que estudia el comportamiento humano, la historia, cuyo enfoque se dirige al estudio de este comportamiento en el tiempo registrado en documentos, y la geografía que analiza las relaciones entre el espacio y los individuos que lo habitan. Se adopta entonces una perspectiva etnoarqueológica y etnohistórica para dar cuenta del pasado de forma dinámica (en el presente), es decir, a partir de la etnografía, los datos arqueológicos e históricos para identificar las relaciones entre lo estático y lo dinámico de forma simultánea (Binford, 1983:23 citado por Williams, 2005:21).

El análisis se enfoca en los grupos cochimíes, diversidad nativa de Baja California que habitó desde la prehistoria tardía (1500 a. p.) hasta principios del siglo XX y que es considerada histórica y antropológicamente como extinta. Los grupos nativos de la península bajacaliforniana se ubican como sociedades cazadoras-recolectoras-pescadoras, con una economía y forma de subsistencia que es determinada por el espacio que habitaron. Una forma particular de relación con el entorno a partir de las condiciones que se derivaban de él. Por ello, después de la implantación del sistema misional en la parte central de la península, su población disminuyó considerablemente; el cambio de vida, además de las fuertes epidemias y otros factores, como el traslado forzado a otros lugares de la península, los llevó a su extinción. La forma de vida seminómada se transformó en una sedentarización que afectó su antiguo sistema sociocultural. No es la intención aquí referir a las causas o consecuencias del choque cultural en Baja California a partir del sistema misional, sino llamar la atención sobre esta antigua forma de vida. Este régimen de movilidad y economía de apropiación se interpreta en este estudio, como territorialidad manifestada o vista actualmente como patrimonio histórico y cultural.

Aunque ya no existen indígenas cochimíes, se considera que se pueden observar rasgos de identificación cultural en los actuales habitantes del Desierto Central de Baja California. Muchos de ellos afirman o se adscriben una ascendencia cochimíe por lo que intentan rescatar una identidad étnica mediante el cuidado y resguardo de algunos sitios y monumentos, además de algunas prácticas recreativas. Por otro lado, se ha documentado que el grupo kiliwa de filiación yumana, guarda ciertas relaciones culturales con los antiguos cochimíes. De esta manera, se intenta esbozar una etnohistoria de los grupos denominados cochimíes a partir de documentos escritos al momento del contacto occidental y otros de origen misional, el registro arqueológico, así como la analogía etnográfica entre la representación de los denominados cochimíes y el grupo kilwa.

Planteamiento del problema

Con la llegada de los jesuitas a Baja California (1683-1767), se reconocieron tres grupos indígenas en la península: el grupo pericú al sur, el guaycura al centro y el grupo cochimíe al norte, los fronterizos, pues en relación a los grupos del centro-sur, se ubicaban en la zona

septentrional. Los jesuitas hicieron su arribo a la península por la bahía de San Bruno –al norte de Loreto- donde se erigió un pequeño asentamiento (1683) y años más tarde se fundó la misión de Loreto como su capital (1697), para los misioneros éste fue su centro y por esta razón llamaron a los cochimíes indios del norte, aunque en la actual geografía Loreto se encuentra hacia el extremo austral y pertenece al estado de Baja California Sur. Se puede ubicar al territorio de los grupos cochimíes hacia la parte central de la península, abarcando desde la zona de El Rosario (30°) en Baja California, hasta las áreas cercanas a Loreto en Baja California Sur (25° y 26°). A parte de esta región se le denomina Desierto Central de la península. Éste encuentra su frontera sur entre Santa Rosalía y San Ignacio en Baja California Sur (27°), sin embargo se utiliza este concepto porque corresponde al espacio transitado por los denominados cochimíes norteños.

De acuerdo a las observaciones que el jesuita Juan Jacobo Baegert hizo en 1772, cuantificó a la población indígena entre 40 mil y 50 mil personas, tomando en cuenta a los tres grupos que arriba se mencionaron. Aunque esta estimación no siguió otros parámetros empíricos más que la simple observación, Everardo Garduño (2014: 4) propone que considerando a los grupos cochimíes como los más numerosos de los tres al abarcar un extenso territorio, el número de sus individuos antes de la llegada de los misioneros era alrededor de 20 mil indígenas, aunque esta estimación no es comparable con la densidad de los grupos ubicados en zonas más templadas como el sur o el extremo norte con los yumanos.

Esta posible cantidad indica una extraordinaria adaptación al territorio agreste del desierto; un modo de subsistencia que les permitió dominar su medio y forjó prácticas específicas. Este tipo de prácticas como la recolección, la caza y la pesca, estaban íntimamente relacionadas con otras manifestaciones culturales como fiestas o ceremonias. Algunas de estas manifestaciones pueden materializarse sólo parcialmente en los objetos, por ejemplo en pinturas rupestres o petrograbados, otras se pierden de manera efímera dejando sólo algunos restos aislados. Pero aún en el aislamiento de estos restos, las inferencias que puedan surgir de esos materiales deben estar en consonancia con los datos etnohistóricos que pueden rescatarse de los documentos producidos a partir del arribo de los colonizadores.

El trabajo arqueológico en Baja California –aunque de forma limitada- ha arrojado datos que permiten aproximarnos de manera más efectiva a las concepciones y formas de vida de los antiguos habitantes de la península.

A lo largo del Desierto Central –incluyendo la Sierra de San Francisco Borja, el Valle de los Cirios (área natural protegida), la zona del Arco y Santa Gertrudis (paralelo 28), hasta la misión de Cataviña en los límites con El Rosario-, se han encontrado sitios que pueden clasificarse como distintivos de los grupos cochimíes. Los sitios arqueológicos que mayormente pueden identificarse son los concheros, sitios de gran acumulación de conchas de moluscos asociadas a vertebrados marinos y terrestres que pueden llegar a medir varios metros, lo que indica una ocupación humana considerable. Destacan también sitios de habitación denominados corralitos, círculos de piedra con paredes de poca altura y que en algunos casos como en la costa son de forma semicircular y orientados como barreras protectoras contra el viento. Además de ello, existen numerosos senderos que comunican sitios de este a oeste de la península lo que indica una fuerte movilidad de los grupos entre la costa del Pacífico y el Mar de Cortés (Téllez, 2006).

Se considera que los grupos cochimíes son descendientes del complejo cultural Comondú. Uno de los trabajos más significativos que ayudó definir este complejo lo realizó el naturalista Edward Palmer que en 1887 excavó alrededor de Bahía de los Ángeles destacan entre sus resultados: la osamenta de siete individuos, dos pipas tubulares de piedra, agujas de hueso, diversos ornamentos como cuentas de concha, una punta de dardo de espina de mantarraya y muchos otros instrumentos cuya utilidad es desconocida (Massey y Osborne, 1961).

El trabajo que inició Palmer es de gran relevancia, hacia la segunda mitad del siglo XX William Massey y Caroline Osborne analizaron el inventario que años antes se había levantado, concluyeron que es muy probable que uno de los entierros haya sido de un chamán que fue sepultado con su respectiva parafernalia (Massey y Osborne, 1961:351). Massey realizó recorridos de superficie y algunas excavaciones entre Comondú y Loreto, logrando identificar restos culturales que se extienden desde Comondú en Baja California Sur hasta El Rosario, Baja California (Bendímez, 2002:46).

En 1927, Carl Sauer y Peveril Meigs realizaron una investigación en la Misión de San Fernando Velicatá ubicada en el Desierto Central de Baja California calificando como

paisajes culturales sólo a aquellos sitios que fueron producto de la intervención jesuita (misiones) olvidando los espacios producidos por los indígenas nativos de la península (Aceves y Riemman, 2008:95).

Es así que la arqueóloga Patricia Aceves y el biólogo Hugo Riemman (2008:94) proponen la categoría de Paisajes Culturales en Baja California como forma de conservación de los sitios arqueológicos dado que en la Ley Federal de Zonas y Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH, 1995) no se considera la naturaleza de los bienes patrimoniales de los cazadores-recolectores de zonas áridas; la dispersión y nula monumentalidad de estos sitios los vuelve invisibles a las regulaciones federales para su protección y conservación. Sin embargo la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, 1999, 2005) en la Convención del Patrimonio Mundial 1992, reconoce la categoría de Paisajes Culturales como sitios de conservación del patrimonio histórico y cultural.

En este trabajo se propone una alternativa al concepto de paisajes culturales en relación a los grupos antiguos, ya que el paisaje implica relaciones afectivas entre los sujetos que lo viven, lo contemplan y lo identifican (Barabas, 2003: 23), elementos que no pueden ser aplicados para las culturas del pasado. Se proponen entonces los conceptos de territorialidad geográfica, simbólica e itinerante, en tanto que los sitios habitados por los antiguos grupos cochimíes vistos (en la distancia) como formas particulares de territorialidad, permiten indagar en diversas prácticas socioculturales que pueden llevarnos a una mayor comprensión de los grupos del desierto. No obstante, el concepto de paisaje cultural es pertinente para entender las relaciones que surgen en la reinterpretación del pasado histórico por los actuales habitantes del Desierto Central.

Se asume al territorio como un producto de relaciones sociales en permanente flujo pero reconocido también términos de límites y fronteras, aunque muchas veces laxas y flexibles para los grupos de carácter recolector-cazador-pescador. La territorialidad que puede entenderse como las marcas en el espacio que suponen un dominio y experiencia sobre él se interpreta como un patrimonio cultural e histórico construido por los actores que en la actualidad lo experimentan y recrean.

Pregunta de investigación

En este panorama se plantea la pregunta: De acuerdo a documentos de origen colonial y registro arqueológico, ¿de qué manera la *territorialidad* como característica de los grupos cochimíes puede interpretarse como *patrimonio* para los actuales habitantes del Desierto Central?

Objetivo general

Identificar prácticas de apropiación y manipulación del espacio geográfico que habitaron los denominados grupos cochimíes a través de elementos materiales que permitan reconocer distintas formas de territorialidad y que están asociados a reinterpretaciones sobre el pasado remoto de los actuales habitantes nativos.

Objetivos específicos

- 1) Indagar en la documentación sobre los grupos cochimíes a través de las fuentes de origen misional y el registro arqueológico para conformar su etnohistoria.
- 2) Inferir y registrar los distintos espacios producidos por los grupos cochimíes y su relación con su identidad geográfica y étnica.
- 3) Inferir el uso ritual de los sitios arqueológicos mediante el análisis de referentes simbólicos y religiosos de los grupos cochimíes.
- 4) Identificar la relación de la cultura material de los grupos cochimíes con los procesos de patrimonialización de los actuales habitantes del Desierto Central.

Justificación

La pregunta que guía este análisis intenta abrir un campo de conocimiento un tanto descuidado en el ámbito antropológico, las antiguas culturas del noroeste de México. El noroeste de México, no posee la monumental empresa social y material que distingue a las culturas del centro y sur. Muchas veces determinados por el medio que los rodea, los

grupos seminómadas organizados en pequeñas poblaciones o bandas, idearon estructuras sociales fundadas en la cooperatividad y en el conocimiento del medio (Rodríguez, 2002), sistemas económicos de apropiación como la recolección, la caza, y pesca; elaboraron herramientas tecnológicas que permitieron su supervivencia (además del arco y la flecha destaca entre los cochimíes el uso de una especie de boomerang utilizado para cazar liebres), una cosmogonía detentada por los chamanes que imponía normas y expresiones particulares para estos grupos.

Partiendo de que estos sitios se clasifican y reconocen como patrimonio arqueológico su estudio sociohistórico se sustenta en tanto que estos lugares pueden analizarse desde la interpretación que pueda surgir a partir de la memoria de los agentes, por ejemplo en el pensamiento kiliwa o entre los actuales habitantes del Desierto Central. Danilo Drakic (2011:219) ha referido una afinidad entre ciertas características de este grupo yumano con los cochimíes. Según los trabajos de Don Laylander (2002) el kiliwa es la lengua yumana más antigua y algunos de sus mitos guardan relaciones con los de los grupos sureños como pericúes y cochimíes. De manera que el acercamiento a los discursos y prácticas reportados en la etnografía que Peveril Meigs (1939) realizó entre los kiliwa, puede llevarnos a una interpretación más cercana de los significados que posiblemente los cochimíes pudieron imprimirle a su cultura material y al espacio que habitaron.

Everardo Garduño (1994) especifica que el grupo kiliwa ha retenido gran parte de su integridad cultural diferenciada de los otros grupos y estrechamente ligada con los antiguos cochimíes. Sólo los kiliwa entre los yumanos del norte usaban capas de cabello humano y tablas de madera con pictogramas abstractos, como el atavío ceremonial que se encontró entre los cochimíes. Además, de acuerdo a su localización geográfica, los kiliwa son el grupo más cercano al Desierto Central ubicándose entre San Felipe y San Quintín, Baja California. No obstante, es preciso aclarar que la proximidad geográfica no implica necesariamente rasgos culturales compartidos.

Para intentar alguna conexión histórico-cultural de los grupos cochimíes con los indígenas actuales es necesario acudir a fuentes etnohistóricas y a los registros arqueológicos recientes. De acuerdo a ciertas prácticas relatadas por exploradores y misioneros en sus diarios y crónicas, así como lo expresado en estudios antropológicos y demográficos (Garduño, 2014, Aschmann, 1959) es posible entablar un diálogo entre los

antiguos cochimíes y las prácticas socioculturales de los kiliwa que permita interpretar lo que ha sobrevivido de la cultura material en términos de patrimonio. Esta cultura material se abordará como procesos de territorialidad en tanto que los restos materiales permiten ubicar geográfica y culturalmente a individuos del pasado. La territorialidad cobra importancia también puesto que al ser grupos seminómadas idearon estrategias de sobrevivencia fundamentadas en la movilidad. La territorialidad se plantea como forma de indagar en significaciones sobre el espacio como sitios ceremoniales, sitios de habitación, caza y recolección o sitios de movilidad como caminos y veredas.

Expresiones artísticas como pinturas rupestres, cestería, artefactos para la caza u objetos ceremoniales, o la tradición oral, dan cuenta del alto grado de complejidad que existe en cualquier grupo humano organizado. Aunque en este caso la tradición oral es una limitante, esta investigación se orienta hacia nuevos estudios que permitan revalorar el patrimonio histórico existente en la región de Baja California a partir de los datos arqueológicos y etnográficos, así como la capacidad de acción que tienen los sujetos sobre la reinterpretación del pasado. Realizar análisis enfocados en las antiguas prácticas o costumbres de los habitantes de esta región posibilita la apreciación por lo propio, propicia la construcción de identidad y la conservación del patrimonio, y en este sentido visibiliza a los actores que lo interpretan y resguardan.

Hipótesis

El Desierto Central de la península de Baja California alberga gran cantidad de vestigios culturales que indican una manipulación del espacio a partir de referentes particulares que dieron forma a la identidad de los grupos que genéricamente se han denominado cochimíes: algunos de estos referentes se pueden asociar a cuestiones simbólico-culturales (campamentos de habitación o producción y recolección) o bien, a dimensiones religiosas o sagradas (complejos funerarios, sitios para ceremonias). Estos sitios como cuevas o abrigos rocosos, de pinturas rupestres o petrograbados, sitios cercanos a fuentes de agua, caminos, círculos y mojones de piedra en algunas mesetas y colinas, fueron constantemente utilizados y en algunos casos resignificados a través de los años, adquiriendo un peso

determinante en la reproducción cultural, por lo que se pueden considerar huellas de *territorialidad* y como *patrimonio* en términos de producción cultural.

Metodología

El objetivo de esta investigación parte desde una visión comprensiva donde se considera primordial la interpretación de la diferencia a partir de mecanismos de subordinación, descalificación o invisibilización como lo han experimentado los grupos cazadores-recolectores del norte de México y los usuarios del patrimonio no oficial.

En este marco se plantea la analogía etnográfica como método para indagar en las prácticas culturales del grupo kiliwa e inferir posibles relaciones con los denominados grupos cochimíes. De acuerdo con la propuesta de Lewis Binford (1967, citado por Gándara, 1990:47-51) sobre el uso de la analogía etnográfica como método y técnica etnoarqueológica que facilita la producción y evaluación de inferencias sobre el pasado mediante la observación de contextos contemporáneos, se plantea el uso de esta metodología para la observación inductiva de un grupo del pasado en relación a contextos registrados en el pasado mediato y presente. No se trata de hacer arqueología sino de ayudarse de los datos arqueológicos ya recabados (registro del contexto arqueológico) y contrastarlos con la etnografía del grupo kiliwa (hecha durante el primer tercio del siglo XX) y de los actuales habitantes del Desierto Central.

La analogía etnográfica es una técnica empleada para la etnohistoria de la diversidad nativa cochimíe pues mediante la imbricación de disciplinas como la historia y la antropología se intenta conocer un grupo –o su representación-. El empleo de fuentes documentales, es decir, documentos escritos por algunos misioneros jesuitas así como diarios de exploración previos a la colonización misional, además de algunos objetos materiales provenientes del registro arqueológico y del trabajo de campo realizado fueron actividades centrales para construir una descripción etnográfica de los grupos cochimíes. Hay que destacar que en la etnohistoria como disciplina “se encuentra un componente de *otredad* ¹ que, en origen, se sitúa en las fuentes” (Rojas, 2008:38). En este sentido la

¹ Énfasis del autor.

denominación cochimíe o cochimíes para los grupos cazaadores-recolectores-pescadores del Desierto Central se entiende como una representación que fue elaborada a partir del periodo de colonización jesuita y que se ha expandido hasta la modernidad con la emergencia de nuevas identidades asociadas a un pasado remoto. Esto implica que la imagen que surge de los grupos cochimíes no necesariamente es una mirada prístina de los grupos que habitaban el área de estudio durante los siglos XVIII-XIX, sino lo que los misioneros o extranjeros comunican a partir de su experiencia y contexto específico, una visión *etic*². Esto lleva a tomar las fuentes desde una perspectiva crítica, asumiendo que los documentos producidos por misioneros y españoles del siglo XVIII están contruidos desde una lógica teológica colonizante (Rozat, 2002), y a tratar de desentrañar entre las inmensas capas de sentido que históricamente se han superpuesto, algunos atisbos que puedan ayudar a entender las representaciones sobre los grupos antiguos. A partir de esta representación como grupos cochimíes, han sido valorados y reinterpretados por habitantes del desierto, entre ellos, agentes que intentan reivindicarse mediante el reconocimiento de su ascendencia étnica, en este sentido se intentó una postura *emic* para interpretar sus actos de reconocimiento y significación.

De esta manera se recopilaron narrativas de los actuales habitantes de las zonas contempladas como espacios de ubicación de grupos cochimíes mediante observación participante y tres entrevistas semiestructuradas. En ellas se hizo referencia al espacio y su relación en su interpretación sobre el pasado indígena de la región, esto con el fin de establecer correlaciones entre las antiguas prácticas y las nuevas manifestaciones colectivas que ven ese pasado como un patrimonio construido, o bien que intentan identificarse con una ascendencia étnica. Se realizó un periodo de trabajo de campo en el Desierto Central consistente en 17 días entre el verano de 2015 y el invierno de 2016. Durante este periodo también se registró arte rupestre (pintura y petrograbados) que son de igual manera documentos que permiten elaborar inferencias sobre la posible cosmogonía de la diversidad nativa cochimíe.

² De manera sintética, por postura *etic* se entiende una descripción y evaluación de un discurso externo, mientras que una postura *emic* implica una visión y denominación significativa del propio grupo. Para ampliar estos conceptos puede consultarse: Aguirre Baztán, Ángel. “Émica, ética y transferencia”. *Etnografía (metodología cualitativa de la investigación sociocultural)*, México: Alfaomega-Marcombo, pp. 85-105.

Delimitación espacio-temporal

De acuerdo al objetivo del proyecto de interpretar aspectos socioculturales a partir de la cultura material de los grupos cochimíes, el estudio se limitó al Desierto Central de Baja California abarcando las áreas de Cataviña, Misión de Santa María de los Ángeles, Misión de San Francisco Borja y algunas zonas aledañas a la misión de San Gertrudis (al sur). Este cerco geográfico corresponde al espacio de ubicación de los grupos cochimíes del norte (así llamados por los jesuitas) entre los paralelos 28° y 31°, latitud norte. Los vestigios materiales que se pueden encontrar no están catalogados en su totalidad como patrimonio arqueológico lo que los hace vulnerables a invasiones o deterioro por parte de la comunidad o turistas. Se trata de un estudio diacrónico en tanto que se parte de restos culturales y de textos históricos producidos durante los siglos XVII y XVIII (1685 y periodo misional jesuita 1697-1767), así como la significación a través del tiempo de una representación indígena de acuerdo a los diferentes actores contemporáneos que los interpretan.

Sujetos de estudio y unidad de análisis

Los sujetos a los que se enfocó este estudio corresponden la diversidad nativa denominada como cochimíe. Hay que indicar que los grupos ubicados en La Huerta y San Antonio Nécua en Ensenada, Baja California, denominados algunas veces como cochimíes, se identifican como grupos de origen kumiai, aunque aquella denominación posiblemente tenga su origen a partir de la expansión dominica por tierras nortenas, es decir, zonas yumanas pues se sirvieron de indígenas cochimíes evangelizados para conformar misiones al norte (León y Magaña: 2006: 44). La autoadscripción de algunos miembros como cochimíes parece manifestar un posible lazo de parentesco entre sus antepasados que desean conservar y que enriquece el conocimiento de esta representación. Sin embargo, este estudio se enfoca en la diversidad que los jesuitas llamaron genéricamente cochimíes y que se ubicaron desde la zona de Loreto en Baja California Sur hasta la costa de San Felipe, Baja California: la gran zona árida del centro de la península.

La **unidad de análisis** de esta investigación son las prácticas socioculturales de territorialidad de un grupo nativo de Baja California declarado como extinto y las

relaciones que surgen entre los actuales habitantes del Desierto Central y el patrimonio histórico-arqueológico.

CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO. TERRITORIO, ESPACIALIDAD Y PATRIMONIO EN EL DESIERTO CENTRAL

1.1 Perspectiva

Los estudios históricos y antropológicos de la región del noroeste de México y, concretamente en Baja California, han estado en creciente latencia desde hace algunas décadas³, aunque su auge empieza desde la segunda década del siglo XX. El interés por sociedades de los desiertos, de carácter recolector-cazador-pescador poco a poco ha abierto camino a investigaciones que acercan la mirada a grupos que han sido invisibilizados o marginados (en términos analíticos), algunos en grave estado de extinción pero que aún permanecen como atisbos de culturas más antiguas que conectan con un pasado histórico (prehistórico) que muy poco se conoce. Se intenta en este trabajo encontrar una vía para acceder al pasado remoto de la península a través de herramientas analíticas interdisciplinarias.

El estudio y entendimiento de las sociedades del pasado debe ser objeto de interés no sólo para la historia regional, sino para encontrar puntos de confluencia entre el presente local-global y el pasado (tanto en contextos locales como globales) que permitan interpretar prácticas y experiencias ligadas al espacio, al patrimonio y la memoria. Este enfoque denominado etnoarqueológico, está orientado al estudio de patrones culturales modernos para interpretar el registro arqueológico a través de la analogía etnográfica (Williams, 2015: 3), es decir, se establece un vínculo entre las culturas del pasado y los contextos contemporáneos. Para intentar una comprensión más compleja de las sociedades recolectoras-cazadoras-pescadoras de Baja California, se tomarán perspectivas de estudio

³León Portilla, Miguel (1983). *Los primeros californios: prehistoria y etnohistoria. Panorama histórico de Baja California*. Mexicali: Universidad Nacional Autónoma de México/ Universidad Autónoma de Baja California. Cariño, Martha Micheline (coord.) (1995). *Ecohistoria de Los Californios*. La Paz: Universidad Autónoma de Baja California Sur. Rodríguez T., Rosa Elba (2002). *Cautivos de Dios. Los cazadores-recolectores de Baja California durante la Colonia*. México: CIESAS/INI. Olmos Aguilera, Miguel (2005). *El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía. Hacia una arquetipología de lo mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México*. México: El Colef-FORCA. Olmos Aguilera, Miguel (coord. (2007). *Antropología del desierto. Paisaje, naturaleza y sociedad*. México: El Colef-IIA-UNAM. Magaña Mancillas, Mario Alberto. (2010). *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias (1769-1870)*. México: Instituto Sudcaliforniano de Cultura, Gobierno del Estado de Baja California Sur-Conaculta, El Colmich. Olmos Aguilera, Miguel (2011). *El chivo encantado. Estética del arte indígena en el noroeste de México*. México: El Colef-FORCA.

desde distintas ciencias sociales como la antropología, la arqueología, la historia y la geografía. Se considera que comportamientos socioculturales del pasado remoto están vinculados a procesos culturales actuales que pueden ser observados en prácticas de grupos que intentan adscribirse a un pasado indígena con fines políticos⁴ o bien, a grupos que generan sentido e identidad a partir de sus relaciones con los objetos y sitios o lugares relacionados con el pasado.

1.2 Por el rumbo del norte-noroeste

Como se ha documentado en distintos trabajos históricos⁵ la conquista de Baja California, contrariamente a lo sucedido en el centro y sur del país, tuvo lugar en el siglo XVIII, producida por vías espirituales y no precisamente por las armas. Luego de varios intentos infructuosos de conquista militar iniciados por Hernán Cortés desde la costa del océano Pacífico en 1533, y que la noticia de abundancia de perlas en California prolongó hasta 1536, le siguieron expediciones que intentaron reconocer la península –considerada en aquel entonces como isla- para explotar los placeres perleros cuya exagerada noticia dieron soldados que hicieron las primeras entradas. La antigua California era también elemento idóneo para los intercambios comerciales que se dieron desde Asia hasta Nueva España, por lo que fue considerada como sitio de descanso del Galeón de Manila antes de su arribo a Acapulco, factor que propició una fuerte presencia de corsarios y piratas en sus costas (Laylander, 2007: 9).

Sebastián Vizcaíno, después del fracasado intento de fundar una colonia en la bahía de La Paz en 1596, que por problemas de abastecimiento no se logró, cartografió parte de la costa oeste de la península entre 1602 y 1603. En 1604-1605 Juan Oñate, fundador de Nuevo México, uno de los puestos de avanzada de los territorios del virreinato, dirigió exploraciones en territorios colindantes, llegando al oeste y suroeste, hasta la boca del río Colorado (Laylander , 2007: 11-12).

⁴ Asociación Civil Milapá en <http://www.milapa.org>. Milapá, vocablo en lengua cochimí que significa cirio.

⁵ Río, Ignacio, del (1984). *Conquista y aculturación en la California Jesuítica 1697-1768*. México: UNAM. Laylander, Don (1987). *Sources and Strategies of Prehistory of Baja California*. San Diego State University. León-Portilla, Miguel (1995) *La California mexicana: Ensayos acerca de su historia*, México: UNAM. Lazcano Sahagún, Carlos. 2000. *La primera entrada. Descubrimiento del interior de la Antigua California*. Colección de documentos sobre la historia y la geografía del municipio de Ensenada.

Luego de 150 años de intentos infructuosos de colonización, en 1681 el almirante Isidro Atondo y Antillón recibió la autorización de Carlos II para “la conquista, población y reducción de los gentiles del Reino de la California” (Rubio, 1983 citado por Baena, 2014: 90-91). El proyecto de colonización de Atondo era una empresa cuidadosamente preparada, bien equipada y perfectamente apoyada (Laylander, 2007: 16). En 1683 Atondo y su equipo, entre ellos tres padres jesuitas, Eusebio Francisco Kino, Matías Goñi y Juan Bautista Copart, se establecieron en La Paz. La dificultad para abastecimiento alimentario los impulsó a moverse unos 25 kilómetros al norte, entrando por la bahía de San Bruno, sitio que daría paso a la posterior fundación de Loreto, la capital de las misiones jesuitas. El asentamiento sólo duró dos años, y en mayo de 1685 hubieron de abandonarlo debido a la escasez de recursos.

En 1697 el desafío de controlar la vasta zona de California durante el virreinato fue delegado a la Compañía de Jesús, pero sin el apoyo monetario de la corona. El padre Eusebio Kino se encargaría de llevar a cabo las diligencias necesarias para que les cedieran los permisos y autoridad de emprender una conquista fundada en la palabra religiosa. El objetivo central era llevar a todos los indios la palabra de salvación que la fe religiosa ofrece pues eran éstos nómadas salvajes “que vagaban por los montes, desnudos y en grupos diversos, sin sociabilidad, religión, leyes o reglas algunas” (Sheridan, 2002a:87 citando a Velázquez, 1976: 41). Pero no fue Kino sino el padre Juan María Salvatierra quien se encargaría de iniciar el sistema que utópicamente ideó la compañía de Jesús para evangelizar aisladamente, sin la contaminación de los colonos. Así pues llegaron a la península en 1697, misioneros jesuitas acompañados de varios soldados y algunos indios cristianizados a establecer un nuevo sistema social y político en un territorio que por mucho tiempo había sido producto y efecto de prácticas socioculturales de los grupos nativos de la península bajacaliforniana.

Según algunas observaciones de Carlos Lazcano (2000), el descubrimiento de la California puede contemplarse en dos procesos, el primero sucedió al arribo de numerosos grupos del norte de la península o suroeste de Estados Unidos que dieron forma a variedades étnicas denominadas pericú, guaycura, cochimí y yumanos. El segundo proceso está marcado por el asentamiento del sistema misional y las modificaciones en el territorio, caracterizado por la exploración, evangelización y colonización.

La península fue poblada desde hace 6 000 años aproximadamente, aunque algunos datos de las pinturas rupestres de la Sierra de San Francisco, área conocida como tradición Gran Mural, arrojan una temporalidad de entre 10 a 15 000 años (Gutiérrez, 2001), lo que indica una larga duración en el conocimiento y dominio del espacio por parte de los grupos nativos. Al ser estos grupos recolectores-cazadores seminómadas, los usos del espacio se debían a los recursos que durante ciertas temporadas existían en ciertas latitudes. Una vida sujeta a la movilidad constante muy posiblemente derivó en expresiones territoriales que oscilaban entre la guerra y las alianzas entre diversos grupos, pues los espacios correspondían a lugares de sustento o resguardo.

A la llegada de los europeos, la territorialidad de la diversidad nativa se vio expresada en los incipientes mapas étnicos que elaboraron los misioneros. Sin bien no se trata de cartografías culturales propiamente, esbozaron un territorio perteneciente a cada grupo indígena a partir de la diversidad lingüística. Al extremo sur los pericú, al centro-sur los guaycura, al norte los cochimíes, los indios fronterizos pues correspondían al área delimitada y reconocida hasta ese entonces por los jesuitas en el siglo XVIII, y poco más tarde al extremo norte –identificados por los frailes dominicos y franciscanos-, los yumanos.

Los jesuitas fueron los primeros en explorar la parte norte de la península pero su empresa se vio frustrada por el decreto de expulsión de tierras españolas a finales del siglo XVIII, sin embargo en el sur de la península dejaron una vasta obra edificante. Entre los exploradores jesuitas que se abocaron a la parte norte de la península se encuentran los misioneros Francisco María Píccolo quien en 1716 exploró desde Mulegé hasta San Ignacio Kadakaamán en Baja California Sur; Fernando Consag que en 1751 inició las expediciones desde San Ignacio hacia el norte llegando hasta Bahía de los Ángeles (Baja California) lo que propició la construcción de las misiones de Santa Gertrudis y San Francisco de Borja, y finalmente, Wenceslao Linck quien entre 1764 y 1767 realizó una serie de exploraciones desde San Francisco de Borja hacia el norte intentando alcanzar la vertiente del río Colorado (Lazcano, 2000). Es en este contexto que surge la representación genérica de los grupos cochimíes denominados como “gente que vive por la parte del norte” (Barco, 1988:173).

Las fuentes que remiten a estas exploraciones provienen de diarios personales que han sido publicados por la Universidad Autónoma de Baja California y el municipio de Ensenada, éstos además de las crónicas escritas por Miguel Venegas, Miguel del Barco, Juan Jacobo Baegert y Francisco Xavier Clavijero, son documentos esenciales para el estudio de los antiguos habitantes de la península bajacaliforniana. Si bien todos ellos están permeados por una mirada etnocentrista propia del discurso colonial, son textualidades que permiten, aunque parcialmente, indagar en prácticas socioculturales de grupos ya desaparecidos.

Otra texto de especial importancia para los grupos de la región del Desierto Central de la península es de origen dominico y corresponde a Luis Sales. Después del decreto de expulsión de tierras españolas de la Compañía de Jesús, arribaron a la península órdenes franciscanas y dominicas. La primera permanecería en la Alta California fundando misiones como San Francisco o San Diego y la segunda en el extremo norte, fundando misiones como El Rosario, Santo Domingo, San Vicente o Santo Tomás. En este periodo Sales escribió tres cartas que fueron publicadas como *Noticias de la provincia de California* (2003).

Las sucesivas construcciones históricas del septentrión mexicano realizadas a lo largo de los siglos XVIII, XIX y gran parte del XX también mantienen sesgos etnocéntricos, sobre todo mesocéntricos, pues se ve a las culturas nómadas del norte en oposición a la gran producción cultural y material de Mesoamérica (Sheridan, 2002a). Los habitantes del norte fueron juzgados de bárbaros, inferiores, carentes de inteligencia y cultura en contraste con los agricultores y grandes constructores del Altiplano Central. Es así que las políticas de control para el septentrión se basaron por un lado, en el exterminio, y por otro, en la reconfiguración territorial de los grupos nativos al confinarlos a los espacios producidos por la misión o bien al traslado forzado de indios hacia nuevas poblaciones misionales (Magaña, 2010) pero que también desembocaron en procesos de reterritorialización para algunos grupos que no aceptaron del todo el nuevo sistema sociopolítico (Garduño, 2010).

En antropología y arqueología, el norte de México fue clasificado hacia mediados del siglo XX como Aridoamérica y Oasisamérica según las concepciones de Paul Kirchhoff que intentó dar unidad cultural a los habitantes dispersos y escurridizos del septentrión. Pero esta denominación surge desde el foco mesoamericano, que funciona como un parámetro

con el que medir al resto de los antiguos pobladores de México. Sin embargo, después de la década de 1950 trabajos antropológicos norteamericanos se interesaron por problemas de cambio social como procesos de aculturación, hibridación, mestizaje y revitalización cultural. Se interesaron por elementos de la cultura que, en situaciones de contacto, sufrieron transformaciones y ajustes con especial énfasis en la noción de cambio cultural y procesos de extinción (Sheridan, 2002a:84). Surge también la noción de Gran Chichimeca –más tarde manejada como Culturas del Desierto- adoptada por Beatriz Braniff de Charles Di Peso que permite observar esta área bajo un principio de diversidad al distinguirla como una región geográfica de características áridas “donde vivieron culturas de diferentes categorías, que no pueden incorporarse dentro de una sola área cultural” (Braniff, 2000 citada por Sheridan, 2002b: 14). En este trabajo se asume la región del noroeste de México como una diversidad que según palabras de John Carpenter “puede entenderse mejor como una compleja red de factores económicos y relaciones recíprocas entre grupos sociales que involucran un vasto rango de interacción y varios grados de integración a escalas regionales e interregionales” (2001:9). La península de Baja California pertenece a la región identificada etnográficamente como Noreste, que incluye ademas los estados de Sonora, norte de Sinaloa y la parte serrana que limita entre Sonora y Chihuahua (Moctezuma y Aguilar, 2013: 13). Sin embargo, también se plantea que la región del noroeste puede verse como una conjunción entre las regiones que P. Kirchhoff identifica como Oasisamérica y Aridoamérica, señalando que esta gran región mantenía nexos con diversos grupos cuya lógica cultural se extendía hasta Alta California, con grupos como las Grandes Montañas y las Grandes Planicies (Olmos, 2011:38). Debido a las características más generales de los grupos que la habitaron –como la caza y recolección-, se apoya la idea de concebir y ubicar a la península como parte de la región cultural del noroeste, aunque entre sus variantes puede encontrarse la ausencia de la agricultura, salvo en el caso de los grupos yumanos identificados como rieños.

En este sentido, se plantea una nueva mirada para las grupos nativos del noroeste de México, que más allá de homogeneizarlas bajo una concepción reduccionista de cazadores-recolectores, busca comprender la complejidad de la diversidad cultural a partir de la conformación de distintos territorios que funcionan como expresión de una identidad móvil y, que en esa naturaleza itinerante se basa su producción cultural. Esta territorialidad como

característica de las relaciones espaciales a partir de la movilidad entre los diversos grupos que habitaron la península prehispánica puede rastrearse en prácticas específicas que los actuales sujetos (mestizos) eslabonan como medio de reconstrucción histórica y reproducción cultural. Las relaciones y prácticas significativas que surgen entre los lugares antiguamente habitados y ahora frecuentados y conservados, se derivan de experiencias vinculadas con la memoria, la historia oral y los sentidos de pertenencia que generan identidades colectivas.

1.3 Espacio, territorio y territorialidad

El estudio del espacio ha estado dominado en cierta medida por la geografía. Al concebirse como una ciencia meramente espacial o de los lugares ha reducido su objeto de estudio a espacios físicos fácilmente medibles. A partir de la década de 1990, el giro espacial ha venido dándose como una respuesta a interpretaciones positivistas del espacio que empiezan a tornarse en perspectivas de carácter hermenéutico que intentan analizar el espacio desde un ámbito fenomenológico (Davoudi: 2012). En la visión clásica de geografía, que viene inspirada desde el concepto de espacio absoluto de Isaac Newton, el espacio es considerado como un contenedor de objetos y relaciones, es decir, el espacio vacío adquiere fuerza y movimiento por sí mismo (Agnew, 2011: 8). Es una estructura que genera significados sobre los objetos. En perspectivas más actuales sobre el espacio se retoma la propuesta de G. Leibniz, quien en el siglo XVII junto con Newton, protagonizó una controversia por el concepto de espacio. Para Leibniz el espacio se mueve o se produce de acuerdo a su relación con los objetos y los actores, no es un espacio absoluto, sino un espacio conceptual que adquiere significados de acuerdo las relaciones entre las cosas (Agnew, 2011:9). Puede deducirse que no es la estructura la que determina los significados, sino las relaciones o los sujetos que en sus relaciones o interacciones asignan significado al espacio. Leibniz colocó los antecedentes para considerar al espacio como una entidad relacional y no como un mero contenedor de relaciones y actividades.

Hacia la segunda mitad del siglo XX, Henri Lefèbvre, desde una perspectiva marxista, conceptualiza una triada para el análisis del espacio. De acuerdo a las visiones modernas del espacio como relacional, Lefèbvre distingue entre espacio practicado o percibido,

espacio concebido o representacional y espacio vivido. Este último elemento es de gran importancia, pues permite centrarse en la acción de los sujetos, según Lefèbvre el espacio vivido es aquél que surge en el día a día, es no-reflexivo y se produce y reproduce bajo sus propias condiciones como un proceso circular (Löw, 2008:28). Aunque el estudio de Lefèbvre presenta limitaciones dadas por una fuerte influencia marxista, estos planteamientos son retomados por Doreen Massey (2005) en su visión del espacio como relacional y como simultaneidad de múltiples trayectorias. Para Massey el espacio tiene efectos directos con la identidad social y cultural, pues lo considera una serie de procesos históricos sobrepuestos, algo que podría denominarse como palimpsesto.

Para efectos del análisis de la complejidad de la diversidad nativa de Baja California se toman en cuenta estas perspectivas espaciales para ubicar al Desierto Central como el espacio (no sólo como elemento geográfico sino como elemento relacional) en el que se pueden observar distintos contextos históricos y culturales que pueden ser interpretados desde la territorialidad advertida en los lugares producidos por los antiguos habitantes de la península, lugares que fueron transformándose con el paso del tiempo (en algunos se construyeron misiones, visitas o rancherías) y que ahora conforman un paisaje que bien puede clasificarse como arqueológico, histórico, cultural o patrimonial. Esto no significa que el ambiente del desierto fue determinante para un modo de vida específico (cazador-recolector-pescador), sino que, como se ilustrará más adelante, el espacio físico y fenomenológico están dialécticamente relacionados. El espacio físico y el sentido de lugar están en constante relación de forma iterativa, uno no es de mayor peso que el otro, sino que ambos juegan un papel dinámico y relevante en la espacialidad.

Esto permite repensar a las culturas del desierto desde un sentido relacional del espacio y no desde un determinismo que ofrece la visión acotada y simplista de la forma de vida seminómada. Para las sociedades nómadas, el espacio se conforma desde la movilidad constituida por los distintos lugares que funcionan como nodos de una red de prácticas y significados que son herramientas de socialización.

Así como el espacio ha sido foco de distintas conceptualizaciones, el territorio también ha sido susceptible a múltiples interpretaciones. En la concepción clásica de la geografía cultural cuyo fundamento se ubica en el siglo XIX, pero cuyos antecedentes surgen desde hace más de 500 años con la irrupción de la modernidad a partir del

colonialismo, el concepto de territorio está sujeto a límites espaciales, un espacio ligado a la tierra (lo físico) donde reside la soberanía del Estado-nación (Painter, 2010: 1094). En este sentido el territorio es fijo y sólo puede ser interpretado en relación al poder político que emane del Estado y que se define a partir de fronteras territoriales.

Esta visión del territorio deja de lado procesos y prácticas que escapan de las nociones físicas y limitadas del espacio. Es insuficiente para explicar por ejemplo, prácticas colectivas (o individuales) de apropiación y significación de espacios en contextos particulares como en condiciones de nomadismo donde las identidades no están sujetas a la lógica territorial imperante en el Estado-nación. El territorio desde esta óptica resulta estrecho para el análisis de las identidades nativas móviles, pues estos grupos no pertenecían a una organización gubernamental estatal ni estaban sujetos a límites geográficos fijos para la obtención de recursos.

En nociones recientes sobre el territorio asociadas a los nuevos regionalismos en geografía cultural hay una tendencia por escapar a la *trampa territorial* como la llamó John Agnew (1994, citado por Painter, 2010:1095), es decir, se intenta no fetichizar los lugares como contenedores de relaciones sociales, sino ver al espacio –y puede entenderse que en el mismo sentido al territorio– en una constante construcción y reconfiguración. Son lugares abiertos, discontinuos, relacionales e internamente diversos (Allen, 2009). Espacios designados como porosos, incompletos e inestables.

En esta dirección es adonde apunta la noción de territorio adoptada en este trabajo. Como se mencionó anteriormente, Doreen Massey (2005) ofrece una visión del espacio como relacional, la autora indica que esta dimensión –que puede concretarse en territorio, lugar, paisaje o región– permite situar contextos específicos como puntos de intersección entre diversos procesos y a distintas escalas. Estas ideas son cruciales para entender al territorio más como un efecto de relaciones socioespaciales y menos como un conjunto limitado y cerrado.

Las prácticas espaciales o las consecuencias del territorio pueden rastrearse en la territorialidad indígena, una condición que se deriva del usufructo de los territorios por los que se desplazaban las distintas bandas. En algunos casos esta territorialidad, tenía límites específicos, por ejemplo, se ha documentado por el padre Fernando Consag que los cochimíes tenían una forma particular de marcar sus territorios de usufructo, clavar una

serie de flechas en cardones o cirios era señal de dominio espacial específico por una o varias bandas e indicaba el posible castigo para quien se atreviese a cruzar dichos límites (Lazcano y Pericic, 2001: 262).

En otros casos la territorialidad puede interpretarse más como una negociación, una interacción de relaciones que permitía la reproducción sociocultural de los antiguos habitantes. En este sentido Rosa Elba Rodríguez Tomp (2007) considera que los grupos indígenas de la península compartían los distintos territorios a través de alianzas entre bandas ya sea para la obtención de mujeres o distintos recursos alimentarios, o bien se originaban conflictos bélicos por la invasión a sus territorios. Otro elemento más en la negociación de territorios compartidos es la temporalidad, la movilidad de las antiguas sociedades nómadas del Desierto Central estaba dada en función de las seis distintas estaciones en que los cochimíes dividían el año⁶, cada estación determinaba los recursos a obtener y el territorio a recorrer para acceder a ellos. De tal manera que la territorialidad para estos grupos estará delineada por el binomio espacio/tiempo. La vida seminómada de las sociedades recolectorea-cazadoras-pescadoras fue producto de las condiciones ambientales en que se desarrollaron dando paso a esquemas cognitivos que se estructuraron de forma prolongada y fueron transmitidos culturalmente con el paso de generaciones.

En estudios de Cecilia Sheridan (2002) resultado de un proyecto de investigación que abordó el análisis de los procesos de exterminio de los grupos indígenas que habitaron el noreste novohispano a lo largo del periodo colonial, se muestra un acercamiento a la diversidad nativa a partir de los procesos de territorialización que pueden rescatarse de las denominaciones hechas por misioneros y exploradores en las distintas fuentes históricas de la colonia. Sheridan (2002) explica que esta amplia diversidad nativa expresada en los textos coloniales puede deberse al sistema de encomiendas que designaba un control sobre ciertos grupos indígenas por parte de los caciques encomenderos o misioneros que se

⁶ Según lo relatado por Miguel del Barco (1988:180), el año estaba dividido en seis estaciones y describe la temporada de recolección de pitahaya como la más abundante en comida y regocijo. Así, la primera de ellas es *meyibó*, la temporada de pitahayas entre junio y agosto; la segunda, *amadá-appi* la temporada de tunas y pitahayas agrídulces después de las lluvias, entre septiembre y octubre; la tercera, *amadá-appi-gal-lá* que es cuando la yerba que floreció en la temporada anterior ha secado y va de noviembre a diciembre; la cuarta denominada *meyihél* es la temporada más fría entre diciembre a febrero; la quinta, *meyijbén* comprende el mes de marzo; la sexta *meyijbén-maayi* comprende los meses de abril, mayo y parte de junio. Barco explica que la palabra *maayi* significa cosa mala, por lo que esta era la temporada de mayor escasez para los cochimíes.

beneficiaban de mano de obra o esclavos a su servicio. En este sentido, Chantal Cramaussel (2009:134-142) ha indicado que durante el poblamiento del septentrión novohispano hubo grandes traslados de indios del centro y norte del país a distintos puntos que servían como mano de obra tanto para la minería, agricultura o construcción de edificaciones, por lo que las denominaciones que surgieron durante la colonia fueron construcciones hechas no para describirlos sino para clasificarlos a partir de los propios intereses de los colonizadores.

El inventario de territorios o grupos culturales realizado por los misioneros fue constantemente modificado, pues mientras registraban ciertos grupos en territorios específicos, algunos de sus integrantes se trasladaban a otros lugares produciendo confusión y una enorme cantidad de denominaciones ya que tiempo después, algunos miembros regresaban a la misión para sacar algún provecho de ella en periodos de escasez o hambruna. Este fenómeno puede darnos luz, según Sheridan (2002), sobre las estrategias de permanencia de la diversidad nativa en el noreste. Si sus territorios de dominio basados en la movilidad, fueron modificados a partir del orden impuesto por el sistema misional, idearon otras formas de territorialidad que no estaban sujetas a límites espaciales fijos, sino que se extendían y sobrepasaban los nuevos territorios detentados por los colonizadores. Esta reconfiguración espacial está relacionada con la movilidad a la que los indígenas estaban acostumbrados.

Cecilia Sheridan entiende la noción de territorio como “un conjunto que interactúa; un espacio que al mismo tiempo rivaliza con otros territorios: las relaciones territoriales conforman entonces un espacio compuesto por fronteras móviles que lo hacen dinámico y flexible” (2002: 91). Este concepto tomado desde las ciencias sociales, se utiliza en este estudio como una herramienta analítica que permite comprender las diversas prácticas socioculturales de los antiguos cochimíes sobre el Desierto Central. Si bien Sheridan ubica su análisis en los grupos del noreste novohispano y lo toma como territorialización, en este estudio se emplea el concepto de territorio que propone la autora para explicar algunas expresiones identitarias de los grupos del centro peninsular, entendiendo a éstas como emblemas de territorialidad.

Cabe mencionar que los estudios que se han hecho respecto al cambio cultural en la península tienden a homogeneizar la diversidad nativa enmarcando a los antiguos

habitantes como sólo cazadores-recolectores-pescadores⁷. Aunque este trabajo no se circunscribe al cambio cultural sucedido a partir de la colonia, sino a inferir y reconstruir prácticas socioculturales que permitan esbozar una descripción mayor de un grupo ya desaparecido. Se parte de la idea de que una tendencia a unificar la diversidad omite grandes expresiones particulares que pueden contribuir a la reconstrucción cultural de grupos del pasado, aunque es de reconocer que esta descripción es sólo parcial, apenas un atisbo de lo que pudo haber significado en los grupos representados como cochimíes. Es así que se plantea al territorio –para éstas sociedades- como un conjunto vivo, inestable y sujeto a distintas relaciones socioculturales al que dieron forma en relación a otros grupos y en relación a la propia organización interna de las bandas.

El análisis se desvía por tanto de la definición clásica de territorio que la ciencia política y geográfica ha visto como entidad producida y delimitada por el Estado-nación, donde las fronteras son límites fijos que se defienden en relación a un control territorial o geográfico concreto. Tomando perspectivas de la nueva geografía cultural y los nuevos planteamientos sobre territorio desde las ciencias sociales, se asume la propuesta de Joe Painter de ver al territorio como el efecto de relaciones o prácticas sociotécnicas en red (2010:1096). En este sentido, se ve al espacio como relacional y al territorio no como un área específica homogénea, sino como una vasta zona heterogénea que es efecto de múltiples relaciones en red o redes que implican distintos grados de interacciones e integraciones a distintas escalas como las de la banda, o los clanes conformados por distintas bandas y en relación con los grupos contiguos.

Sintetizando las propuestas de Sheridan y Painter, puede plantearse al territorio como un conjunto en constante interacción tanto interna como externa, donde existen fronteras pero no como límites fijos, sino como ámbitos que fluctúan, es decir abiertas a distintos flujos pero que no siempre son armónicos, en esas fronteras dinámicas existen tensiones y contradicciones que bien pueden generar guerras o alianzas entre distintos grupos.

⁷ Véase Río, Ignacio, del. 1984. *Conquista y aculturación en la California Jesuítica 1697-1768*. México: UNAM. Rodríguez Tomp, Rosa Elba. 2006. *Los límites de la identidad. Los grupos indígenas de Baja California ante el cambio cultural*. La Paz, B. C. S.: Instituto Sudcaliforniano de Cultura: Gobierno del Estado de Baja California Sur.

El territorio de los denominados cochimíes estaba dado no en función propiamente del espacio geográfico, sino en función de los dominios y sentidos de pertenencia que cada banda asumía en contextos específicos. Es decir, lo importante no era el espacio físico sino los recursos que existían en ese espacio para su obtención (Magaña, 2010:94) y que lo convertían en territorio. Así, por ejemplo se pueden entender las alianzas en algún momento de guerra como una forma de territorialidad, donde la cooperación y colectividad generan nuevas formas de apropiación y dominio del espacio pero que no se limita al espacio físico, sino que se extiende a espacios simbólicos. Además, el territorio como el efecto de un complejo sistema de interacciones en red permite identificar los lugares producidos por las distintas bandas como nodos que conectaban a su vez distintas relaciones sociales, culturales, económicas o religiosas en algunos casos, que en palabras de Joe Painter, son relaciones sociotécnicas.

1.4 Territorialidad: una forma de hacer lugares

Entender lógicas socioespaciales como una realidad dinámica remite a nuevas consideraciones del concepto de lugar que se han producido desde la geografía. John Agnew (2011), critica el sentido unidireccional de lugar que lo encasilla como geográfico, representacional y acotado, y propone un nuevo enfoque de lugar como fenomenológico, donde se pueden rastrear procesos, experiencias, actividades y vínculos afectivos de la vida diaria. Agnew conceptualiza el lugar desde tres dimensiones: el lugar es primero una localización, un sitio donde suceden las cosas; es un lugar local de la vida cotidiana donde se llevan a cabo actividades, es espacio vivido, y finalmente, es también generador de sentidos de pertenencia, evoca vínculos emocionales y simbólicos en los sujetos que se identifican con él (2011: 23).

Con estas nuevas dimensiones sobre el lugar, Agnew intenta desarraigar el sentido espacial convencional de lugar que, al no estar delimitado, es ejemplo claro del pensamiento relacional o del espacio desde una perspectiva relacional. En este sentido, los lugares se conforman de otras maneras, no sólo como espacios físicos sino como herramientas o recursos de sociabilidad. Esta concepción hace eco en la propuesta de Joe Painter sobre el territorio como una serie de relaciones en red. Al referir en este trabajo al

espacio como relacional, se hace énfasis en interacciones que dan sentido y conforman los distintos lugares, conexiones e imbricaciones que estructuran la forma de vida cazador-recolector-pescador.

Para las sociedades nómadas los lugares se conforman desde la movilidad, crean lugares con los que se relacionan el desplazamiento y el espacio y se forjan así territorios. Desde el punto de vista simbólico construyen una territorialidad basada en la itinerancia, de ahí que no sean lugares geográficos limitados o restringidos para ciertos grupos, sino que son compartidos en muchos casos, lo que hace que esa apropiación o territorialización se vuelva parte fundamental de su sistema de producción cultural; en ello se basa gran parte del comportamiento social.

Los lugares para Agnew, son espacios físicos donde se cristalizan procesos, pero además de ser una localización, son un lugar de habitación, de vida diaria, pero también, y sobre todo, es un lugar de sentido de pertenencia, de saberse parte de una comunidad o grupo, de asumir ciertas características del lugar físico como emblemas cruciales para la conformación de la identidad. En esta construcción intervienen procesos cognitivos como la memoria, la historia étnica o social, la remembranza y la performatividad⁸. El poder del lugar evoca emociones, memoria y sentido de pertenencia que son formas de repensar el pasado y el presente (Thrift, 2004 citado en Smith, 2006: 56-57). Y justamente en este aspecto son tomadas estas perspectivas para acercar la mirada a las antiguas sociedades de Baja California y a las prácticas de los actuales habitantes que construyen una identidad a partir del pasado.

Al ubicar al territorio de los antiguos seminómadas del Desierto Central como móvil y en constante interacción, puede entenderse como una forma particular de su devenir social, los territorios adquieren sentido a través de la territorialidad o espacialidad del lugar, es decir, el desplazamiento y apropiación que los sujetos tienen sobre él. Esta apropiación

⁸ Para Nigel Thrift la forma de configurar y usar el espacio urbano genera ciertos afectos emocionales, políticos y culturales. Define estos afectos o afectaciones como formas de pensamiento que pueden ser indirectas o no-reflexivos y que cada una puede encarnarse o coporizarse tanto en términos de espacio-lugar como en acción (performativo). La idea de afectación del sentido físico del lugar y espacio puede entenderse como una corporización (embodiment) de pensamiento y emoción. Esta concepción espacial para contextos urbanos no parece alejada de contextos históricos pasados o de sociedades ágrafas.

se advierte a partir de la localización o materialización, el lugar de actividades o espacio vivido y el sentido de pertenencia, la adscripción al lugar⁹ y el carácter fenomenológico.

Las fuentes (crónicas y diarios) relatan parte de la vida pero estas descripciones requieren una interpretación de segundo orden, una interpretación sobre la interpretación que hicieron los misioneros, aunque si bien éstos no atribuían ningún tipo de valor cultural a las sociedades antiguas, pueden esbozarse algunas pistas para reconstruir la forma de vida de los recolectores-cazadores-pescadores de la península. Actividades como fiestas, guerras o rituales funerarios eran a menudo potenciadas por los lugares geográficos por los que transitaban, en parte por los recursos obtenidos en ese sitio y por la temporada específica en que se obtenían, o bien porque fungían como un símbolo de pertenencia. Puede verse entonces el factor espacio-tiempo en estas prácticas socioculturales. Son lugares que adquieren una dimensión fenomenológica. A través de la tradición oral, la puesta en escena o performatividad (las fiestas en ciertas temporadas del año, en lugares específicos como abrigos rocosos, colinas, mesetas o sitios cercanos a fuentes de agua), se contribuía a la construcción de la memoria, una memoria que sienta las bases para la identidad étnica.

En este análisis se plantean tres tipos o dimensiones de la territorialidad cochimíe: a) una *territorialidad geográfica o geopolítica*, dada por las incipientes cartografías que realizaron los misioneros, b) una *territorialidad simbólica*, identificada por las ceremonias de cacería y recolección sucedidas en algunas colinas o ceremonias funerarias en cuevas y abrigos rocosos, y c) una *territorialidad itinerante*, observada por las numerosas veredas o caminos realizados por los indígenas y que sirvieron para construir la red misional, camino que unía las 18 misiones jesuitas durante el siglo XVIII.

Los lugares producidos como forma de territorialidad han sido vistos como sitios desde la arqueología, aunque no son monumentales ni comparables con los sitios arqueológicos de otras culturas del sur de México, sí pueden observarse numerosas marcas del pasado indígena en el paisaje árido del Desierto Central. Estos sitios o marcas son lugares patrimonio, son sitios arqueológicos desde la perspectiva de organismos federales

⁹ Aunque no hay datos empíricos para ubicar las autoadscripciones de los antiguos grupos, es posible plantear una identidad étnica a partir de las clasificaciones hechas por los misioneros jesuitas en las que describieron algunos rasgos culturales para cada grupo nativo, pero como ya se expresó se trata de descripciones con intenciones muy distintas a la descripción etnográfica.

como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y por instancias internacionales como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

Sin embargo, los registros arqueológicos si bien son aportaciones empíricas relevantes para el conocimiento de la vida del pasado, ofrecen concepciones insuficientes para interpretar la forma de vida y los sentidos que los sujetos pudieron asignarle a los lugares producidos. Estos lugares que conforman los territorios cochimíes en el amplio espacio del Desierto Central son considerados por los arqueólogos como sitios o zonas de monumentos en el mejor de los casos. Esta clasificación resulta estática y reduce los lugares a sitios como sólo producción material. Al referir a lugares en este trabajo y no a sitios como se concibe desde la arqueología, se intenta conferir un sentido fenomenológico que va a la par con el sentido material, así, como se mencionó líneas arriba, espacio físico y fenomenológico están dialécticamente relacionados.

El concepto de lugar, que se considera esencial en el análisis de la territorialidad en las culturas antiguas de Baja California, se enlaza con las actuales nociones de patrimonio, concepto que a la luz de los planteamientos de Néstor García Canclini (2004), Ana María Rosas Mantecón (1994) y Laurajane Smith (2006) permite ver a esos lugares como un legado que es utilizado como recurso cultural para generar interacciones y creaciones de sentido en los actuales habitantes del Desierto Central.

1.5 El lugar del patrimonio. Conceptos y perspectivas

1.5.1 El sentido tradicional del patrimonio

Los debates referentes a la conceptualización de patrimonio en México han sido relativamente recientes¹⁰, se han de destacar sólo algunas propuestas que parecen pertinentes para el estudio de la vida del pasado y la significación actual de los vestigios de ese pasado por los mismos usuarios. Estos conceptos intentan rebasar las concepciones de patrimonio que organismos internacionales idearon como medida de conservación y

¹⁰ Florescano, Enrique (coord.) 2004. *El patrimonio nacional de México*. México: CONACULTA-Fondo de Cultura Económica.

protección de elementos culturales, que bajo condiciones de excepcionalidad, originalidad y temporalidad, ofrecen un sentido de identidad a determinados pueblos. El concepto de Patrimonio –ya sea material o inmaterial-, tomado de la UNESCO es un elemento que funciona como articulador cultural entre bienes materiales, históricos y sociales. Es una herramienta clave en los discursos nacionalistas, utilizada para legitimar una identidad que es construida en torno a las glorias o victorias de sólo unos cuantos. En este sentido, este concepto de patrimonio es limitado para ver condiciones referentes a los usos que se hacen del él. Limita la mirada focalizando sólo a quienes tienen acceso e imponen desde una escala superior los bienes culturales (el Estado-nación, el turismo, la mercantilización cultural, los medios masivos de comunicación). Por ello se plantea considerar al patrimonio como un concepto multidimensional que, en palabras de Laurajane Smith (2006), requiere un examen crítico.

1.6 Repensando el patrimonio

En los estudios de patrimonio en México, Néstor García Canclini ubica este concepto como capital cultural, término adoptado de Pierre Bourdieu que “tiene la ventaja de no presentarlo como un conjunto de bienes estables neutros, con valores y sentidos fijos, sino como un proceso social que, como el otro capital, se acumula, se renueva, produce rendimientos que los diversos sectores se apropian de forma desigual” (2004: 43). Canclini expresa aquí algo crucial respecto al análisis del patrimonio, la apropiación desigual entre los distintos sectores sociales. La concepción tradicional de patrimonio funciona como elemento unificador que omite los diversos sentidos y manifestaciones que se dan respecto a él, por ello invita a analizarlo como “espacio de lucha material y simbólica entre las clases, las etnias y los grupos” (2004: 43-44).

En el mismo sentido, Ana María Rosas Mantecón (1994) desde la antropología, plantea un cambio de perspectiva del concepto de patrimonio que transita de acervo a construcción social. Esta autora propone repensar el patrimonio como conjuntos que contextualizan y dan sentido a todos los bienes, que funcionan más como una herencia cultural y no como piezas, sitios o monumentos aislados de la experiencia humana. Establece que el verlo como un conjunto de significados, “ha abierto nuevas formas de

entender las mediaciones entre la población y los patrimonios locales y nacionales” (1994: 35). De nueva cuenta se dirige una mirada a los usuarios del patrimonio, a quienes lo viven, recrean y preservan.

En estudios en lengua anglosajona Laurajane Smith (2006, 2011) desde la antropología y la arqueología, ha realizado una serie de trabajos que permiten colocar al patrimonio como un proceso cultural de significado y memoria.

La identificación del patrimonio¹¹ como construcción social permite que sea un proceso fuera del discurso oficial para convertirse en procesos socioculturales (conjunto de relaciones sociotécnicas). El patrimonio no es un símbolo geográfico, el sitio o lugar físico es sólo una de las dimensiones que lo componen. Esta perspectiva permite ver los sentidos que los actores le asignan a esos sitios y objetos; hay una recuperación de la memoria o sentidos y además surgen otros a partir de las relaciones entre los sitios, los actores y el contexto histórico que los rodea.

Si bien el Desierto Central es un área ya protegida desde instancias nacionales e internacionales como reserva natural *El valle de los cirios*, esta zona también ha sido analizada desde la conceptualización de paisajes culturales (Aceves, 2005), sin embargo, el argumento deriva de una intención política de conservación y preservación del patrimonio natural y arqueológico desde instancias internacionales y no desde los sentidos que los propios sujetos que lo experimentan le atribuyen. No se niega el valor de este estudio, pero el espacio y los lugares siguen siendo estudiados o reducidos a la noción tradicional y oficial de patrimonio.

Para Smith patrimonio es un proceso cultural y comunicativo que se relaciona con actos de remembranza que crean formas de entendimiento y vínculos con el presente, y los sitios en sí mismos son herramientas culturales que pueden facilitar este proceso, aunque no son vitales (2006:44). En el mismo sentido, Smith cita a D. Lowenthal (1985) quien arguye que el patrimonio es una forma de adquirir un vínculo con el sentido de la historia (2006:45). Por ello el sentido de pertenencia expresado a través de la memoria puede ser el eje articulador para analizar al patrimonio de forma más dinámica y flexible. Algunos lugares cobran sentido a través de la activación de los recuerdos, o bien se intenta crearlos a partir de la memoria que dé sustento para los conservarlos, porque la memoria “retiene del

¹¹ En inglés *heritage* puede traducirse como herencia, legado.

pasado lo vivo o lo que es capaz de vivir en los miembros de un grupo” (Allier, 2008:18). Para los actuales habitantes del desierto que se identifican como descendientes cochimíes la construcción de la memoria está aparejada con la conservación de los lugares que consideran de sus antepasados y con actos que vinculan elementos que han rescatado para reconstruir su pasado, que no es precisamente una rememoración, pero sí es una recreación.

Smith busca una interpretación más holística del patrimonio que permita ver no sólo los sitios sino la forma en que el patrimonio es utilizado como recurso para recordar, olvidar y construir la identidad. Se adopta esta perspectiva porque permite acercar la mirada a otros agentes. En este proceso surgen nuevos elementos que intervienen en la construcción del patrimonio, ya no desde las instituciones u organismos internacionales, sino desde los propios sujetos que lo viven, lo recrean y lo reproducen, asuntos que pueden verse de forma específica en la vida cotidiana de los habitantes del Desierto Central.

1.7 El patrimonio desde lo local

Traer a este lugar la discusión sobre patrimonio permite enlazar el estudio de sociedades del pasado a través de sus vestigios con la población actual que se relaciona con esos objetos. Para los actuales habitantes del Desierto Central existe una relación no sólo geográfica con los lugares producidos por los cochimíes, sino histórica y fenomenológica.

Por ejemplo, las dos misiones más importantes –por su trabajo arquitectónico- del Desierto Central, San Francisco de Borja y Santa Gertrudis son sitios con un fuerte arraigo histórico y simbólico para los lugareños. Ambas se fundaron en rancherías de origen cochimíe, poblaciones necesarias para el establecimiento del sistema de evangelización-colonización jesuita. Los misioneros aprovecharon el conocimiento de los indígenas para explorar y asentarse en terrenos propicios para la vida de la misión: fuentes de agua salubre, tierra propicia para la agricultura y el ganado, pero sobre todo, indígenas para ser reducidos y civilizados.

Los indígenas, además de algunos soldados, fueron la principal mano de obra para la edificación de las misiones. Al conformarse estos lugares de forma distinta a la acostumbrada por los indígenas adquirieron nuevos sentidos que fueron producto de la transformación sociocultural. El conjunto de relaciones que se daban a partir de las

interacciones entre distintos territorios generaron el imbricado espacio indígena que sirvió de fondo para la creación del sistema misional.

Cuando se fundó la misión de Loreto en 1697 la expansión de la Compañía de Jesús en la península se abrió camino a través de las redes de conocimiento que los antiguos indígenas poseían sobre el terreno. Las expediciones que realizaron Fernando Consag y Wenceslao Linck hacia el norte de la península siempre fueron acompañadas y/o guiadas por indígenas. En este sentido, se puede inferir que la construcción y el establecimiento del sistema misional se originó como un complejo sistema de redes y conexiones políticas, económicas, sociales, religiosas y culturales (Baena, 2014). Las misiones, visitas o rancherías se abastecían unas a otras, eran nodos que enlazaban actividades, prácticas y acciones. Este conjunto sistémico como podría llamarse a la etapa jesuita en la península, funcionó bajo estas condiciones y perduró sobre cualquier otro orden colonial por 70 años, sin embargo, a pesar de introducir un nuevo orden social su imposición terminó por transformar significativamente el sistema sociocultural del mundo indígena tanto que los llevó a la extinción.

Las misiones hoy cobran relevancia como bienes históricos, como sitios de patrimonio histórico y cultural que generan vínculos de identidad en los sujetos. Son herramientas y recursos para el Estado-nación pero también para los propios agentes que lo conforman.

De esta manera, se retoman las ideas sobre patrimonio de Smith (2006) para interpretar las formas en que los actuales habitantes del Desierto Central valoran y preservan su legado histórico. A pesar de que este patrimonio es dado por un discurso hegemónico de valoración cultural, los sitios considerados patrimonio son distintos y numerosos. Desde el patrimonio arquitectónico y arqueológico hasta los sitios naturales, éstos adquieren sentidos distintos y particulares para quienes guardan relaciones cercanas a ellos. Sitios conectados a procesos cognitivos que los anclan a una identidad local. Para Smith los sitios y los objetos adquieren relevancia como patrimonio no por su materialidad *per se*, sino porque son herramientas o recursos que permiten la reproducción cultural. En esta reproducción surgen narrativas, historias que se cuentan en torno a los lugares y que se vinculan a la memoria (Smith, 2006).

Los procesos de recordar o las evocaciones que puedan surgir durante las interacciones con los sitios y/o objetos son el tipo de comportamientos sociales que interesa para entender las dimensiones que cobra el patrimonio desde la experiencia. Podemos aludir de nuevo aquí a la relevancia que tienen los espacios físicos y los lugares fenomenológicos. Esta relación dialéctica se ve por tanto en lo que Smith denomina patrimonio como experiencia (Smith, 2006: 47) y que hace eco en las propuestas de Yi-Fu Tuan (2003) sobre la producción del espacio como experiencia de filias y fobias. En este caso, el lugar es una corporización o representación material de sentimientos, imágenes y pensamientos que no son solamente locales. Así, todo contexto espacial se convierte en una especie de escultura o espacios de significados. El patrimonio como lugar no puede concebirse por tanto como representativo sólo de experiencias pasadas, sino también como creador de afectaciones o experiencias comunes de percepción del mundo.

Si los actuales habitantes encuentran algún tipo de relación ya sea de afecto, como actividad laboral y de experiencia cotidiana, y como sitios que los conectan con su pasado o la historia de sus antepasados, estos lugares adquieren un sentido más profundo que la mera cotidianidad. Ésta es no-reflexiva, pero si ella trastoca sus percepciones del día a día, entonces esos espacios son simbólicos porque permiten reproducir, negociar o compartir elementos culturales que los definen en términos sociales.

Los lugares tienen relevancia porque son herramientas para la reproducción cultural, generan narrativas que se vinculan a la memoria. El papel de la memoria es reproducir las historias y con ello se integra la remembranza y la performatividad (Smith, 2006:67). Los actos de remembranza revitalizan y activan significados culturales que son constantemente producidos y que, como la identidad, son mutables y en perenne transformación.

Para los actuales habitantes las misiones del periodo colonial en Baja California son lugares patrimonio, pero su legado se extiende hasta los sitios con pinturas rupestres o petrograbados, sitios considerados campamentos estacionales como los concheros o talleres líticos prehispánicos o bien, diferentes caminos o veredas que los indígenas utilizaron para trasladarse alrededor del desierto y que en muchos casos sirvió como base para el Camino real misionero.

Estos lugares en la actualidad, siguen funcionando como nodos de una red de significados o procesos, prácticas, experiencias y narrativas que son parte en conjunto del

patrimonio que los actuales habitantes quieren preservar; resguardarlo les da un sentido de pertenencia y los conecta a un pasado remoto que cobra vida cada vez que es evocado desde los sitios que le dan origen.

CAPÍTULO II.CONTEXTO HISTÓRICO. LA ENTRADA HACIA EL NORTE

“Aparentemente los californios no poseen nada, pero siempre tienen algo y todo lo que quieran...”
J. J. Baegert

2.1 Tierra adentro de la antigua California

Trabajos arqueológicos y documentos de carácter histórico dan cuenta de la forma de vida de los numerosos grupos ubicados en la península, el objeto de este capítulo es desentrañar aquellos elementos que permitan reconstruir las formas culturales desarrolladas en el Desierto Central, no es la intención aquí compararlas con los otros grupos –a pesar de que la analogía etnográfica como método se basa en ello-, sino lograr en la medida de lo posible, una identificación más clara de los grupos denominados cochimíes y de ahí establecer una relación con los otros grupos indígenas sobrevivientes actualmente, relación que se considera más estrecha con el grupo kiliwa tanto por su cercanía geográfica como por ciertas prácticas y objetos culturales. La mayor diferenciación lingüística de los cochimíes ocurrió entre sus fronteras norte y sur, lo que indica que dicha diversidad surgió en la propia península. Dentro de la familia yumana, el kiliwa, cuyo territorio colindaba con el cochimíe norteño es el lenguaje más cercano al cochimíe que registra Miguel del Barco y prueba “una residencia arcaica y estable en la península” (Gutiérrez, 2001a:22). En este capítulo se esbozan las características del medio físico en el que se desenvolvía la diversidad nativa y las circunstancias que generaron el registro y denominación de los grupos cochimíes en documentos que permiten interpretar –aunque parcialmente- sus prácticas.

2.2 El Desierto Central

H. Aschmann (1959) denominó Desierto Central a la parte media de la península, región de gran aridez pero también de una multiplicidad de microclimas que permitieron el establecimiento temporal de diversos grupos. Geográficamente se encuentra entre los 27° N y los 30° N, es decir desde San Ignacio en Baja California Sur, hasta el Rosario en Baja

California (Aschmann, 1959:5). Si bien el Desierto Central no cubre todos los espacios que habitaron los denominados cochimíes, localizados desde los 25° y 26° N, se toma este concepto porque abarca en su totalidad, el espacio habitado por los cochimíes norteños, es decir los correspondientes a Baja California. El Desierto Central está catalogado como parte del desierto de Sonora, con especies vegetales compartidas como: *Cercidium microphyllum* (palo verde), *Pachycereus pringlei* (cardón), *Bursera hindsiana* (copalillo), *Yucca valida* (datilillo), *Hesperoyucca whipplei* (lechuguilla), *Cylindropuntia fulgida* (choyas); sin embargo, existen en él otras especies que se pueden identificar como endémicas, ejemplo de ello es el cirio (*Idria columnaris*), también llamado *milapa* en lengua cochimíe (Barco, 1988:93).

A su vez en el Desierto Central han sido identificadas cuatro subregiones vegetales (González, 2012:116-120), las primeras tres se encuentran en Baja California y la última abarca parte del estado sur de la península.

a) Desierto micrófilo (hojas diminutas): se extiende desde la parte baja del río Colorado por toda la costa este hasta Bahía de los Ángeles, predominan arbustos como la gobernadora (*Larrea tridentata*). La vegetación perenne es escasa aunque se compensa con especies efímeras o de corta duración luego de las lluvias en invierno. Rara vez aparecen efímeras de verano, lo que demuestra lo esporádico de las lluvias en esta época. Se encuentran así mismo especies de cactáceas como nopales y arbustos como el falso sauce.

b) Desierto sarcocauléscente (de tallos gruesos): se extiende en una estrecha franja costera desde la altura de la isla Ángel de la Guarda hasta San José del Cabo en B. C. S. La precipitación pluvial es bastante escasa, puede presentarse tanto en invierno como en verano pero es sumamente esporádica, destacan las altas temperaturas en verano. Cuenta con especies vegetales como el palo verde-amarillo (*Cercidium microphyllum*, *Parkinsonia microphylla*) o *medesá* en cochimíe: el cardón (*Pachycereus pringlei*), ocotillo (*Fouquieria splendens*), copalillo (*Jatropha cordata*), torito (*Jatropha cinerea*) y torote (*Pachycormus discolor*), así como diversas especies de nopales y biznagas. Entre las plantas más abundantes se encuentran el torote colorado (*Bursera microphylla*), copal (*B. Hindsiana*) y el cirio (*Fouquieria columnaris*), aunque son sobrepasados por especies como palo fierro (*Olneya tesota*), palo verde (*Cercidium floridum*), ocotillo (*Fouquieria splendens*) y mezquite (*Prosopis juliflora* var. *Torreyana*). Los arbustos perennifolios son gobernadora

(*Larrea tridentata*), guayacán (*Viscainoa geniculata*), mangle dulce (*Maytenus phyllantoides*) y amole o bleo carbonero (*Stegnosperma halimifolium*). Los arbustos caducifolios más abundantes son sangregado (*Jatropha cuneata*), incienso (*Encelia farinosa*), tomatillo o tomate del desierto (*Lycium andersonii*) y liga (*Euphorbia misera*).

c) Desierto de Vizcaíno o Sarcófilo (de hojas suculentas) se extiende desde El Rosario hasta Punta Pequeña al oeste de Comondú en B. C. S., corre tierra adentro hasta el norte de la península. Sobresalen las diferentes especies de agaves (*shawii*, *deserti*), siemprevivas (*Dudleya lanceolata*), yuca o guacamote (*Merremia aurea*) llamada *ujuí* en cochimíe (Barco, 1988:125). Entre los paralelos 28° y 30° N se encuentra una especie que es característica de este paisaje el cirio (*Fouqueira columnaris*), especie que domina y da nombre al Valle de los Cirios, zona natural protegida desde 1980. Se trata del Área de Protección de Flora y Fauna –en extensión terrestre- más grande de México con 2, 521, 776 ha, lo que corresponde a la mitad del municipio de Ensenada. El régimen de lluvia es invernal, ocasionalmente ocurren tormentas de verano. El arbusto más común es *Franseria chenopodiifolia*. El torote (*Pachycormus discolor*) es un árbol también característico de esta región, mucho más abundante hacia el interior.

d) Desierto crasicaulescente (cactáceas y suculentas): Se ubica en el tercio meridional de la península de Baja California y drena hacia el Pacífico. Abundan las cactáceas como cardón (*Pachycereus pringlei*), pitahaya dulce (*Stenocereus thurbei*), pitahaya agria (*Stenocereus gummosus*) y choya (*Opuntia cholla*), junto con algunos árboles pequeños como mezquite (*Prosopis juliflora* var *torreyana*), palo blanco (*Lysiloma candida*), palo verde (*Parkinsonia florida*, *Cercidium florido* sbsp. *Peninsulare*), torote prieto (*Bursera laxiflora*), ocotillo (*Fouquieria peninsularis*) y lomboy (*Jatropha cinerea*).

Toda esta variedad de especies vegetales no parece concordar con la aridez que aparentemente predomina en el Desierto Central. La aridez deriva de la escasa y en ocasiones mínima precipitación pluvial. El promedio de ésta es de dos a cinco pulgadas anuales (Aschmann, 1959: 5-10), con un régimen de lluvias en invierno para la parte norte y lluvias en verano para la zona sur, pese a esto, el Desierto Central soporta una abundante vegetación y vida animal.

El estudio que realizó H. Aschmann (1959) ofrece datos ecológicos y culturales que proporcionan a este estudio un marco de referencia para situar a la diversidad de grupos que

conformaron los cochimíes. A partir de los cambios ocurridos después del pleistoceno como períodos de extensas sequías, sobrevivieron en las áreas más elevadas o con abrigos que permitiera su existencia, algunos cuerpos de agua, manantiales u oasis, poco más abundantes sobre todo en la parte sur de la región que ocupa este estudio.

Algunos mantos acuíferos mantienen altos grados en sales y minerales permitiendo que subsistan entre ellos plantas halófilas, tolerantes a la salinidad. En estos lugares destacan también palmeras endémicas de Baja California como la palma abanico (*Washingtonia filifera*), la palma azul o ceniza (*Erythea armata*) y la palma robusta (*Washingtonia robusta*). En Baja California Sur existe una especie más, la palma colorada (*Erythea brandegeei*), así mismo en la isla de Guadalupe existe la especie *Erythea edulis* (Tapia, 2011). Cabe aclarar que las palmas datileras no son de origen bajacaliforniano, éstas fueron introducidas según H. Aschmann (1959) por los misioneros jesuitas alrededor de 1765 en Baja California Sur, por ello son abundantes en las misiones de San Ignacio y Santa Rosalía de Mulegé. Al no ser éste un elemento vegetal anterior al contacto español no se considera como recurso esencial en las prácticas alimentarias de los grupos cochimíes.

Lo que es recurrente, según algunos autores, para la forma de vida recolector-cazador-pescador de los grupos nativos del Desierto Central es que al ser este un espacio con clima más seco y de gran extensión, la movilidad de los grupos fue mucho mayor y determinada a partir de los aguajes, tanto permanentes como temporales (Aschmann, 1959, Rodríguez, 2006). La vegetación de tipo tular, caracterizado por especies como *Thypha spp.* y *Phragmites spp.* es recurrente en los medios acuáticos como ríos, arroyos o lagunas, asimismo, el mezquite (*Prosopis juliflora*)¹², en cochimíe *huahua* (Barco, 1988:65), aunque de forma marginal, se desarrolla en suelos húmedos caracterizados por mantos freáticos (Bringas y Toudert, 2011:42). La vegetación de tipo tular era alimento para los cochimíes en periodos de escasez como finales de primavera como lo describe el almirante Atondo y Antillón en su viaje por el interior de la península (en Lazcano, 2000:50). Por otro lado, los mezquites se aprovechaban no sólo en su madera, las vainas, aunque amargas, en ocasiones también eran aprovechadas como alimento.

¹² A diferencia del mezquite dulce de regiones de Sonora o el Bajío, la semilla del mezquite originario de Baja California es amarga y de menor tamaño a la especie *Prosopis glandulosa*. Actualmente hay en la región de las tres especies *Prosopis juliflora*, *P. glandulosa* y *P. articulata*. Es consumido por cucapás como dulce, en forma de harina, o bien como una bebida.

H. Aschmann determinó en su estudio, con base en cálculos de otras poblaciones recolectoras-cazadoras que los habitantes del Desierto Central obtenían su alimentos a partir de un 60% de origen vegetal; un 15% de animales terrestres y un 25% de animales marinos (Rodríguez, 2006:99). Aunque se sabe que es difícil acceder a una cifra exacta sobre el tipo de alimentación, se ha documentado que la mayor parte de la dieta de estos grupos fue esencialmente de origen vegetal, la caza –sobre todo de animales grandes como cérvidos o lobos marinos- por requerir mayor esfuerzo, tiempo y destreza era un alimento inestable. Por otro lado, la pesca y la captura de moluscos sí era un alimento relevante no sólo por la relativa facilidad de recolección sino porque agregaba un alto valor proteínico a su régimen alimentario.

Entre la fauna que podemos encontrar en el Desierto Central y que fue crucial para la cosmogonía y dieta de los grupos cochimíes se encuentran: el borrego cimarrón (*Ovis canadensis*), en el dialecto monqui¹³ le llamaban *tayé* (Barco, 1988:13); el venado bura (*Odocoileus hemionus*), especie de mayor distribución e importancia para la caza de los antiguos grupos, y el berrendo (*Antilocapra americana*), antiguamente se extendía a lo largo de las planicies del Pacífico, ahora se encuentra restringido al Desierto de Vizcaíno, en cochimí era llamado *ammo-gokio*, *ammogokió* (Barco, 1988:13).

Parte de la fauna encontrada en el Desierto Central pertenece al distrito del Desierto del Colorado, muchas de estas especies también eran aprovechadas como sustento, según Miguel del Barco, los indígenas comían todo cuanto encontraran vivo, salvo el tejón (1988:19). Se distinguen especies como: codorniz de Gambel (*Callipepla gambelli*), el lince (*Lynx rufus*), algunos murciélagos (*Myotis californicus stephens*, *Pisonix vivesi*, *Antrozous pallidus pallidus*), conejos (*Sylvilagus audubonii arizonae*, *Lepus californicus deserticola*), ardillas (*Ammospermophilus leucurus leucurus*, *Spermophilus tereticaudus tereticaudus*), ratones (*Pherognatus baileyi hueyi*, *Pherognatus arenatus paralius*), coyotes (*Canis latrans mearnsi*, *Canis latrans clepticus*), zorros (*Macrotis vulpes arsipus*, *Urocyon cinereoargenteus scottii*), mapache (*Procyon lotor pallidus*) y puma (*Felis concolor browni*) (Bringas y Toudert, 2011: 45).

¹³ Al parecer es una variante de la lengua guaycura, se identifica como la lengua de quienes habitaban en Loreto pero diferente a la cohimíe según los jesuitas (Río, 1984:44).

Además, en yacimientos arqueológicos se han encontrado el conejo (*Sylvilagus sp*), el topo (*Thomomys umbrinus*), el mapache (*Procyon lotor*), el babisuri o gato de cola anillada (*Bassariscus astutus*), el zorrillo manchado (*Spilogale putorius*), las ardillas terrestres (*Spermophilus articapillus* y *Ammospermophilus leucurus*), la rata canguro (*Dipodomys sp.*), la rata del desierto (*Neotoma lepida*) y diversas especies de pequeños ratones (*Perognathus* y *Peromyscus*) (Rodríguez, 2006: 129).

Destacan las liebres y conejos sobre todo para la región norte del Desierto Central. Las liebres se utilizaban para las capas femeninas, Miguel del Barco menciona que era una prenda de vestir característica de las cochimíes, también su uso se registra entre los kiliwa. En la ceremonia que el padre Francisco María Píccolo denomina la de la repartición de pieles, menciona que se colocaban a manera de alfombra pieles de venado y de liebre, luego de la fiesta estas pieles eran repartidas entre las mujeres (Barco, 1988:187). Entre los cazadores jóvenes que aún no tenían hijos, no se consumía liebre porque se creía que éste no podría tenerlos (Barco, 1988:19). En la actualidad, entre los kiliwa se sigue cazando liebre a la usanza antigua, con un palo curvado (una especie de bumerang) con que se les quiebran las patas (Rodríguez, 2006).

El tejón (*Taxidea taxus*) en cochimí *kayijit*, no era consumido, hacerlo era un tabú pues consideraban que su pie era igual al de un humano infante (Barco, 1988:19), por lo que era visto como una especie cercana. Los cucapá reportan que sus uñas son usadas en algunos rituales mágicos, pero tampoco lo comen (Rodríguez, 2006:129). Resulta interesante que cuando los cochimíes conocieron el cerdo, una vez iniciado el período misional, le dieron el mismo nombre que al tejón, Barco (1988:19) sugiere que es quizá por la grosura de su carne, pero se puede aludir tal vez, al sabor del puerco, tan cercano al de carne humana. Si los cochimíes no consumían tejón porque replicaba el tabú del canibalismo tal vez de ahí que le pusieran el mismo nombre al cerdo y no quisieran comerlo al inicio del contacto, aunque después lo aceptaran, como refiere Barco.

El puma (*Felis concolor*) era llamado entre los cochimíes *chimbiká*, en kiliwa *nmt'ay*, en kumiai *ñimitai*. Es consumido entre algunos indígenas yumanos, como los kiliwa y los kumiai, sólo los paipai no lo cazan (Rodríguez, 2006). Los cochimíes no lo cazaban porque creían que el animal cobraría venganza si se atrevían a matarlo (Barco, 1988:217). Miguel del Barco también relata que poco a poco se les pudo disuadir de esta práctica, una vez que

el padre Juan de Ugarte mató a un león que merodeaba entre las misiones de Loreto y San Javier, por lo que: “Decíales [a los indios] que estaba seguro de que el león, que acababa de matar, no se había de vengar de él, y de que ni se vengarían de ellos los leones que matasen”, y con tal de que mantuvieran a salvo el ganado y los caballos de la misión: “Prometióles, para incentivo, dar un toro a cada uno de ellos que matara a un león” (Barco, 1988, 218). Aún en la actualidad, los pumas son una amenaza constante para el ganado de los vaqueros del Desierto Central.

Por último, entre los animales carnívoros de distribución general en la península y que fueron importantes para la cosmogonía y dieta cochimíe puede ubicarse al coyote (*Canis Latrans*), el gato montés o lince (*Lynx rufus baileyi*), la zorra del desierto (*Vulpes macrotis*) y la zorra gris (*Urocyon cinereoargenteus*), algunas de estas especies han sido plasmadas en el arte rupestre de la península (Rodríguez, 2006) además de ser personajes esenciales en algunos mitos de origen kiliwa¹⁴. Sólo para precisar con respecto a lo relatado por los misioneros, puede pensarse que el hecho de que las costumbres alimentarias de los denominados cochimíes incluyeran una gran cantidad de especies animales y vegetales era producto del medio en el que se desenvolvía y las precarias condiciones de subsistencia en el desierto. Esto también pudo haber desencadenado prácticas repulsivas para los españoles como aquellas a las que llamaron la doble cosecha y doble comida, que pueden interpretarse como formas de explotar todas las posibilidades de nutrirse por parte de los grupos nativos. Sin embargo, las descripciones que jesuitas como Miguel del Barco hacen sobre su alimentación, tienen que ver con una forma asimétrica de ver al *otro*, así según ellos, sus costumbres situadas en lo puramente salvaje, motivaban a los indios a consumir desde piojos hasta sus propias fuentes de agua o desechos. Sin embargo, como se verá más adelante, el uso o reuso de desechos como la orina está vinculado también a aspectos rituales (Aschmann, 1959:58) y no precisamente a un consumo práctico.

¹⁴ Consúltense Ochoa Zazueta, Jesús Ángel. 1978. “Los kiliwa: y el mundo se hizo así”. México, D. F.: Instituto Nacional Indigenista. Mixco, Mauricio J. 1989. “Versión de la ‘Guerra de la Venganza’. Texto mitológico de la Baja California indígena”. Tlalocan-UNAM, Vol. 11, pp. 199-216. Olmos Aguilera, Miguel. 2005. “El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía: hacia una arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México”. Tijuana, B. C.: El Colegio de la Frontera Norte, Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste.

2.3 Fuentes de origen misional

Cuando los misioneros jesuitas llegaron a evangelizar la antigua California hacia finales del siglo XVII arribaron por la parte central de la península, en el actual poblado de Loreto. Las anteriores exploraciones hechas por el padre Eusebio Kino y comandadas por el almirante Isidro de Atondo y Antillón entre 1683 y 1685 habían reconocido la bahía de San Bruno y otros lugares como la Sierra La Giganta, Comondú y el Arroyo La Purísima, hacia el noroeste de Loreto, sirviendo como modelo para la nueva colonización (Lazcano, 2000). Desde esta zona geográfica que actualmente corresponde a Mulegé entraron los extranjeros a tierra habitada sólo por sociedades de condición seminómada.

Si bien ésta no fue la primera exploración¹⁵ por la antigua California, sí fue la primera que se realizaría tierra adentro, más allá de las costas del Mar de Cortés y del Pacífico. De esta primera entrada tierra adentro, existe un diario en el que Atondo deja registro de lo acontecido al intentar atravesar la península de este a oeste y algunas observaciones, aunque generales, sobre los grupos encontrados que más tarde serían denominados como cochimíes (Lazcano, 2000). Es de su pluma que se tienen las primeras noticias de estos grupos o al menos de su posible denominación, su testimonio permite identificar distintas poblaciones que al parecer correspondían a variaciones dialectales del cochimíe y guaycura, y que puede ser posible se tratara de diversas expresiones de territorialidad. Refiere por ejemplo a grupos como los didui o didúes, que al parecer habitaron bahía Concepción y sus alrededores, también llamado Edú por algunos autores que lo consideran como variante cochimíe (Aschmann, 1959:54, Lazcano, 2000:43). Sin embargo, Barco explica que Edúe significa en lengua cochimí (se refiere a la hablada en las estribaciones de la misión de San Javier) “gente que habla otra lengua, que vive por la parte del mediodía, respecto a ellos” (Barco, 1988:172). Venegas (1943:65) indica que los Edúes eran los mismos que los pericúes, así también lo señala Barco pero indica que este calificativo era válido también para los guaycura. Sin embargo puede ser que se trate de alguna variación lingüística

¹⁵ Para mayor información sobre exploraciones anteriores consúltese León-Portilla, Miguel. *Cartografía y crónicas de la Antigua California*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fundación de Investigaciones Sociales, 1989.

cochimíe, pues según Atondo habitaban cerca del real San Bruno y Bahía Concepción, espacios que compartían con los grupos monquis. Además, en el diario, el almirante indica que llevaba indios didúes como guías en su entrada hacia el noroeste y que cuando se encontraron con otro grupo, éstos quisieron huir porque temieron que les dieran muerte, se trataba de indios llamados guyimes o guimes y según Atondo hablaban la misma lengua que sus vecinos de San Bruno (didúes) (Lazcano, 2000:46-47). Atondo señala que la nación didiu estaba formada por dos pueblos ubicados en San Isidro (más tarde llamado San Juan Londó por Juan María de Salvatierra) y sobre ellos explica “son de la lengua y nación de los cuyimies o didios” (Mathes, 1974:731). Esta denominación, guyimes, guimes o cuyimies aparece por primera vez en la relación de Atondo indicando una cantidad considerable de individuos. A su paso por el arroyo La Purísima manifiesta haber encontrado 54 gentiles (indios no cristianizados) que trataban de impedirles el paso (Lazcano, 2000:47) y que no fueron los únicos.

Durante estas exploraciones (1683-1685) el padre Eusebio Kino realizó una importante cartografía sobre los lugares reconocidos en ese entonces que fue de gran ayuda para la posterior evangelización comandada por el padre Juan María de Salvatierra. En un mapa de la California publicado en 1705 donde Kino muestra el paso por tierra hacia Sonora (Mathes, 1974 s/p), registra la nación Guimies a partir de los 26°, un poco más arriba de Loreto. Así, esta denominación parece haberse modificado con el tiempo y derivar de guyimes, guimes, guimies o cuyimies a cochimíes (Ibarra [1991], 2011:72), según la castellanización. El padre Kino, también realizó el primer vocabulario de la lengua cochimíe (Mathes, 2010), documento de gran relevancia para el posterior contacto jesuita con los nativos.

Es preciso aclarar que el término nación, es empleado por los misioneros de forma genérica para referirse a “todos los indios que usan el mismo lenguaje, sean pocos o muchos; bien vivan cerca unos de otros, bien derramados en distintas ranherías o que si se diferencian en el idioma es poco, por ser unas lenguas dialectos de las otras, de modo que puedan entenderse a sí mismos” (Venegas, 1943:63). Por ello, llaman nación cochimíe a todos los indios que se ubicaban en la parte norte, espacio muy poco conocido para los misioneros del siglo XVIII. En estudios sobre el noroeste novohispano, Chantal Cramaussel argumenta que el término nación era utilizado de manera muy vaga para calificar a indios

que vivían juntos, pero esta denominación tenía que ver con la encomienda (2006:213-219), cierto grupo de indios estaba repartido para servir a los encomenderos que estuvieron a cargo de la colonización antes que los misioneros. En este mismo entendido, Mario Magaña (2010) indica que el término no se refiere a una territorialidad específica, a pesar de que algunas veces estuviera compuesto por individuos con afinidades lingüísticas y culturales, no forzosamente eran unidades políticas, y plantea que nación se debe interpretar como en la actualidad se emplea el de grupo indígena, “que expresa cierta unidad cultural, lingüística y de parentesco de manera muy general y sintética, más que descripción puntual o específica” (Magaña, 2010:103). Con esto se entiende que la denominación que hacen Atondo y Kino sobre los grupos ubicados al norte de Loreto y que después reproducen los misioneros, se refiere a un grupo amplio de individuos emparentados lingüísticamente pero que no necesariamente obedecían a una unidad cultural reconocida internamente, así el término cochimíe que sobrevive hasta el presente, tiene que ver con un imaginario colonial y que con el paso del tiempo se convirtió en una identificación cultural.

En 1697 el padre Juan María de Salvatierra fundó la misión de Loreto, misión que da comienzo a un sistema cuyo fin sería la reducción de los nativos y el control español sobre la antigua California. Juan María de Salvatierra establece la misión en la antigua playa San Dionisio, llamada así por el capitán Don Blas de Guzmán que la reconoció en las exploraciones de Atondo y cuyo nombre indígena era Conchó (Mathes, 1974:592), así la misión llevaría el nombre de Nuestra Señora de Loreto Conchó. La expansión de este nuevo régimen político-espiritual en un inicio se hizo hacia al norte-noroeste de Loreto, siguiendo los antecedentes que dejaron las expediciones de Atondo y Antillón y el padre Kino. Desde 1698 se iniciaron exploraciones hacia el norte de Loreto a cargo de los padres Juan María de Salvatierra, Francisco María Píccolo y Juan Manuel Basaldúa, todas ellas dieron pie a la fundación de misiones como San Francisco Javier Vigge-Biaundó (1699), San Juan Bautista Malibat (1705), Santa Rosalía de Mulegé (1705) y San José de Comondú (1708). Estos establecimientos permitieron que el régimen misional pudiera extenderse todavía más al norte fundando misiones como La Purísima Concepción de Cadegomó (1720), Nuestra Señora de Guadalupe de Huasinapi (1720) y San Ignacio Kadakaamán

(1728), misión que por mucho tiempo fue la más septentrional de la península (Lazcano, 2000:63)¹⁶.

En 1716 el padre Francisco María Pícolo explora hacia el norte de Mulegé y encuentra el paraje de Kadakaamán, espacio de ubicación de los grupos cochimíes, de este recorrido sobrevive un diario que escribió dirigido a los padres Juan María de Salvatierra, Jaime Bravo y Juan Manuel Basaldúa, sus compañeros misioneros. La versión más completa dirigida al padre Jaime Bravo ofrece una descripción sobre ciertas costumbres indígenas. Pícolo habla por ejemplo, de una ceremonia de repartición de pieles y de los nombres de algunos parajes. En este lugar se fundó doce años más tarde, la misión de San Ignacio Kadakaamán, nombre que mantiene el término de origen cochimí con el que los indígenas lo identificaban. Kadakaamán, cuyo vocablo kaamán significa manantial, fue identificado por Miguel León-Portilla con el significado de “arroyo de carrizales” (Barco, 1988:72, nota 50) esta es una de las razones por las que fue una de las misiones más prósperas, pues precisamente se encuentra en una zona con agua y tierra fértil, propicia para la agricultura que permitió abastecer a otras misiones como Santa Gerturdis (Barco, 1988:272, 278).

El avance hacia el norte de la península o por territorios denominados cochimíes se vio retrasado por los intentos de expansión hacia el sur, en estas exploraciones se tiene contacto con otros grupos nativos de California, de forma genérica, con los guaycura en la bahía de La Paz y los pericúes del área más austral de la península en la región de Los Cabos. La falta de fondos para sostener las misiones y las rebeliones ocasionadas por los pericúes (1734-1736) fueron factores que minaron el interés expansionista de la Compañía de Jesús, de esta manera las exploraciones hacia el norte no se retomaron sino a partir de 1737, cuando el padre Fernando Consag es designado para fundar una nueva misión la de Nuestra Señora de los Dolores del Norte, más arriba de San Ignacio (Barco, 1988:271, Lazcano, 2000:145). Sin embargo, las primeras exploraciones que hace se registran hacia 1746 en el diario titulado *Derrotero del viaje en descubrimiento de la Costa Oriental de Californias, hasta el Río Colorado, 1746* (Burrus y Zubillaga, 1986:497-535), también

¹⁶ Para profundizar en la historia de las misiones en Baja California consúltase Mathes, M. 1977. *Las misiones de Baja California:1683-1849*. La Paz, B. C. S.; Gobierno del Estado de Baja California Sur.

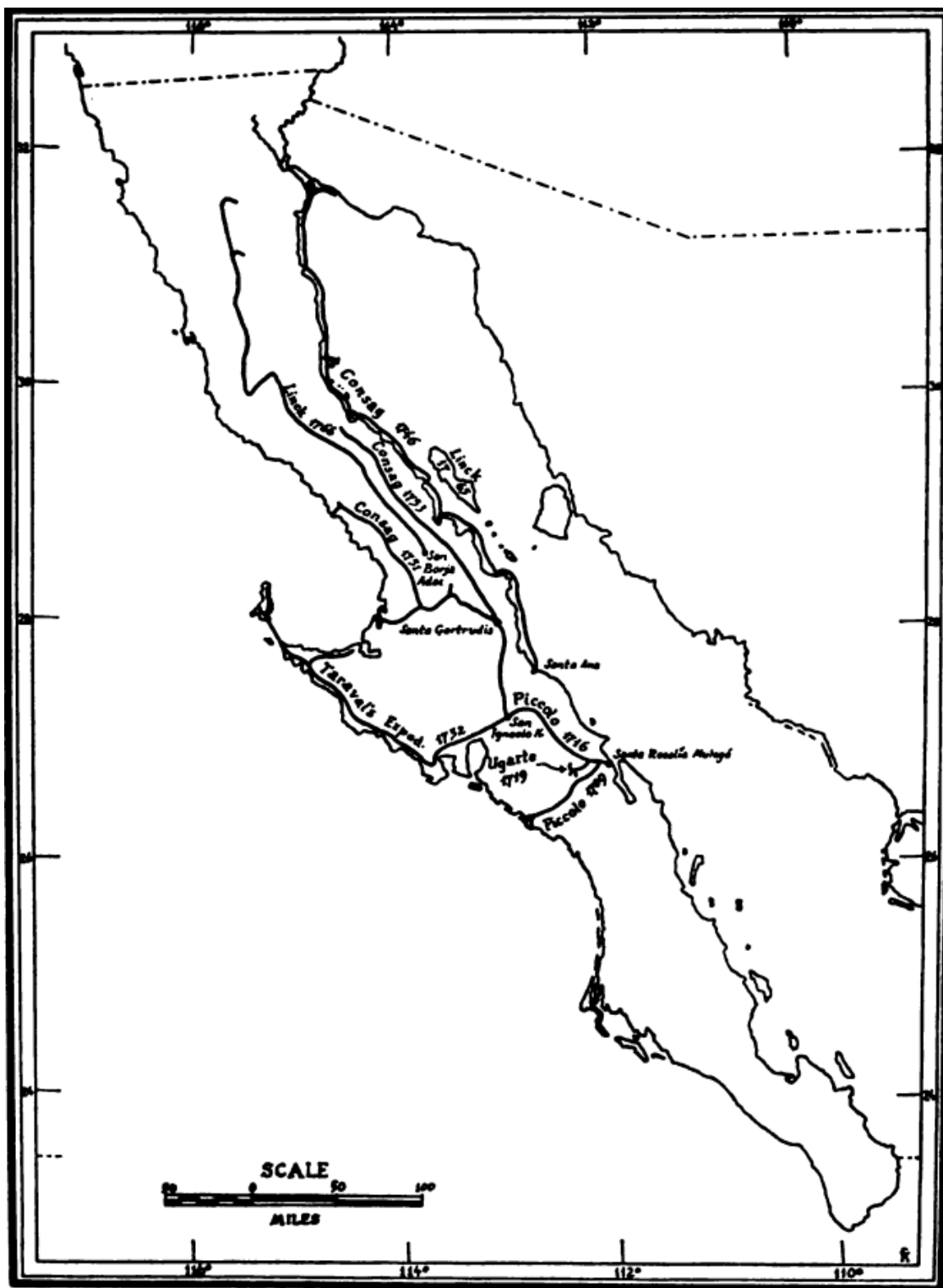
publicado como apéndice en la obra de Miguel Venegas y al que Miguel del Barco incorpora unas adiciones (Barco, 1988:368-375).

El padre Consag realizó distintos viajes hacia el norte, reconocería por ejemplo lugares como La Piedad, la bahía de los Ángeles, el paraje Calmayí o el arroyo Calamajué y más allá del paralelo 28°. En 1746 llegó hasta la desembocadura del río Colorado, viaje que permitió reunir pruebas que demostraban la peninsularidad de California.

En 1751 realiza una entrada hacia el norte por la vertiente del Pacífico en busca de nuevos sitios para la fundación de misiones y establece que no es lugar propicio para ello, de este viaje surge el *Diario del Viaje que hizo el Padre Fernando Consag de la Compañía de Jesús en la California, desde 27 grados y 2 tercios hacia el Norte, entre la Sierra y el Océano* (en Lazcano, 2000:155-185). Así, en 1753 de nuevo se dirige al norte, ésta vez por el lado del Golfo y llega hasta Bahía de los Ángeles. (Barco, 1988:271, nota 62), texto que aún no se ha encontrado.

Estas exploraciones fueron la base para el establecimiento de las últimas misiones jesuitas en la península: Santa Gertrudis La Magna (1752), San Francisco de Borja Adac (1762), Calamajué (1766) y Santa María de los Ángeles Cabujacaamang (1767). Consag dejó testimonio de sus distintos viajes por el norte y en su *Descripción compendiosa de lo descubierto y conocido de la California* (Lazcano y Pericic, 2001:304-327) muestra algunos detalles de los indígenas que habitaron la península, habla de los cochimíes como los habitantes o moradores del norte, indicando que se encuentran desde la misión de San Javier (la misión en la que estuvo Miguel del Barco) los más australes, hasta la misión de Santa Gertrudis (que originalmente sería la de Nuestra Señora de los Dolores) los más norteños hasta ese entonces. Señala también que en ella existe una variación en la lengua o o inicia otro dialecto a la vez que una nueva forma de comer (Lazcano y Pericic, 2001:307). Al igual de Miguel del Barco, Consag refiere que en Santa Gertrudis, hay una forma diferente de comer, la denominada maroma o *lip lip* (en kiliwa).

Mapa 1. Exploraciones jesuitas en el Desierto Central



FUENTE: Aschmann, Homer. 1959. The Central Desert of Baja California: Demography and Ecology. Iberoamericana, Vol. 42, Berkley and Los Angeles: University of California Press. Mapa 6, pág. 30.

La obra de Consag resalta en este trabajo porque da cuenta de los cochimíes más norteños registrados en el siglo XVIII, gracias a su descripción se puede identificar que si bien los cochimíes se ubicaron en toda la parte central de la península, existían variaciones étnicas diferenciadas por dialectos y por el uso de determinados espacios-territorios. De tal manera que como refieren algunos autores (Barco:1988, Massey:1949, Laylander:1997, Mixco:2010) se puede entender que existían cochimíes del sur, ubicados en la zona de Loreto, San José Comondú, Mulegé y Santa Rosalía y los cochimíes del norte, ubicados desde la misión de San Ignacio en Baja California Sur, hasta la vasta zona del Valle de los Cirios a donde corresponderían las misiones de Santa Gertrudis, San Francisco de Borja y Santa María de los Ángeles, en el actual estado de Baja California.

Después de las exploraciones del padre Consag le sucedieron las realizadas por el padre Wenceslao Linck entre 1766 y 1767, el ignaciano realizaría cuando menos cuatro entradas hacia el norte y el Pacífico –a partir de la misión de San Francisco de Borja- en busca de un puerto de apoyo para el Galeón de Manila (Lazcano, 2000:192). En dichas exploraciones se valió de los diarios escritos por el padre Fernando Consag, así pudo abarcar gran parte de la costa del Pacífico y el Golfo sobre los paralelos 28° y 30°. Sus recorridos llegaron hasta la isla Ángel de la Guarda (frente a Bahía de los Ángeles) y la bahía de San Felipe por el Mar de Cortés; identificó los parajes de Cataviñá y Velicatá en el Desierto Central, y llegó hasta un área serrana, probablemente la Sierra de San Pedro Mártir, donde se tuvo dificultades para comunicarse debido a la diferencia de lenguas (Barco, 1988:344), al parecer fue el primero en tener contacto con alguno de los grupos yumanos de esta zona, que según algunas observaciones puede tratarse de grupos kiliwa (Bendímez, 1985). Estas exploraciones intentaron llegar hasta el río Colorado, Linck también quería encontrar una vía terrestre que uniera la Pimería en Sonora, con la California, pero la imposibilidad de encontrarla después de casi dos meses de expedición tal vez le hizo seguir manteniendo la idea de que la California era isla. Linck estableció el paraje de Velicatá como sitio para una misión, hecho que debido a la expulsión de la Compañía de Jesús por decreto de Carlos III en 1767, quedó inconcluso. Este sitio sin embargo, fue lugar de la primera misión franciscana en Baja California, San Fernando Velicatá (1769). Los documentos de Linck también sirvieron de apoyo para la expansión franciscana que más tarde llegaría pero bajo un nuevo régimen, sí misional aunque con

nuevas circunstancias como el control por parte de la corona española a causa de las reformas borbónicas, que concretamente el visitador José de Gálvez, impulsaría.

La frontera jesuita se delimitó entonces aunque de manera incipiente en Velicatá sobre el paralelo 30°. A partir de aquí entrarían a la península dos órdenes religiosas, Franciscanos, como ya se refirió y más tarde los Dominicos. El escenario que la colonización jesuita dejó en la península no fue muy esperanzador, las rebeliones indígenas, las epidemias, los cambios estructurales dentro de las culturas nativas y la constante movilidad a la que se vieron sujetos los indígenas desde mediados de 1730 para poblar tierras más australes (Mathes, 1981) disminuyó en gran medida su población.

Durante el período misional jesuita la compañía religiosa fue blanco de numerosas acusaciones, la más frecuente, que los ignacianos buscaban acumular riquezas y poder (Castillo, 2007:10). Por ello se dio inicio a un fuerte trabajo documental que diera noticia de lo realizado por los misioneros y que los defendiera de la campaña de desprestigio que desde la corona española había emergido. Se escribieron varios documentos por encargo, uno de ellos, el texto del padre Miguel Venegas que tenía como fin describir la historia de las misiones en la península. Este texto fue titulado *Empresas apostólicas de los padres misioneros de la Compañía de Jesús, de la provincia de Nueva España, obradas en la conquista de las Californias, debidas y consagradas al patrocinio de María Santísima, Conquistadora de nuevas gentes, en su sagrada imagen de Loreto*. El padre Venegas lo concluye en 1739 y pudo elaborarlo gracias a correspondencia, informes y otros documentos que le dieron noticia de lo acontecido, pues en realidad Venegas nunca estuvo en la península (León-Portilla, 1988:XII).

Este manuscrito no se imprimió sino hasta dieciocho años más tarde, cuando el padre Andrés Marcos Burriel fue comisionado para dicha empresa. Sin embargo, convendría en modificar en gran medida el contenido añadiendo y suprimiendo cantidad de detalles, así mismo, agregaría lo ocurrido en la península hasta 1752. La obra no fue publicada sino hasta 1757 con una fuerte huella del padre Andrés Marcos Burriel pero también con grandes supresiones que la misma Compañía de Jesús y la Real Academia de la Historia habían realizado (León-Portilla, 1988:XIII), lleva por nombre *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente [Sacada de la historia manuscrita, formada en México año de 1739 por el Padre Miguel Venegas de la Compañía*

de Jesús; y de otras Noticias y Relaciones antiguas y modernas]. Del mismo modo que Miguel Venegas, Burriel nunca estuvo en la península, por lo que su obra, que en adelante se denominará Venegas-Burriel, estuvo muy alejada de lo que al parecer fue en realidad la antigua California y lo que sucedió durante la etapa misional jesuita.

En el siguiente período, durante el exilio de los jesuitas en Italia, se realizaron otras obras que dan cuenta de lo sucedido en California, estos textos intentaban justificar el trabajo emprendido por los ignacianos, se trata de discursos apologéticos como bien lo ha referido David Castillo (2007) pero también de textos que buscan esclarecer y corregir lo tan poco descrito y detallado en la obra de Venegas-Burriel.

Una vez exiliado en Bolonia y de conocer *La Noticia de la California*, el padre Miguel del Barco, quien estuvo al mando de la misión de San Francisco Xavier Viggé-Biaundó (región de encuentro entre cochimíes y guaycuras, a 35 km de Loreto) por cerca de 30 años, escribió lo que él consideraba unas correcciones a la obra de Venegas-Burriel. Como testigo de lo acontecido en la California jesuita, Barco describe con mayor detalle algunos rasgos culturales indígenas y agrega una historia natural de la península, además, su narración histórica se extiende hasta 1768, fecha que no alcanza Burriel. Barco tituló su manuscrito *Adiciones y correcciones a la Noticia de Miguel Venegas*, pero no pudo publicarlo. Su edición en español en fechas más recientes corrió a cargo del historiador Miguel León-Portilla bajo el título *Historia Natural y Crónica de la Antigua California. Adiciones y correcciones a la Noticia de Miguel Venegas* (1973)¹⁷. La obra del padre Barco resalta en esta investigación porque él estuvo muy de cerca con grupos cochimíes, dominó la lengua (sureña) y pudo observar comportamientos de los que poco o nada se había dicho. Amplía la información sobre el carácter de los indígenas por ejemplo, y ya no se refiere a ellos como tentados por el demonio o seguidores de él, hecho que habían descrito las primeras generaciones de jesuitas como Salvatierra, Píccolo o Nicolás Taraval (Bernabéu, 2000: 152-160). Miguel del Barco considera más bien que los californios tenían una falsa religión si es que se le podría llamar así, para él sus rasgos sumamente primitivos les impedían formarse un juicio racional sobre cualquier divinidad (Bernabéu, 2000:173). Sin embargo, a pesar de su poca comprensión hacia los otros, da cuenta de prácticas y formas

¹⁷ Para efectos de este estudio se toma la edición de 1988.

de pensamiento que se pueden ubicar como religiosos. Hasta el momento, la obra de Barco es un documento indispensable para la reconstrucción etnohistórica de la península.

En el siguiente período, durante el exilio de los jesuitas en Italia, se realizaron otras obras que dan cuenta de lo sucedido en California, estos textos intentaban justificar el trabajo emprendido por los ignacianos, se trata de discursos apologéticos como bien lo ha referido David Castillo (2007) pero también de textos que buscan corregir lo tan poco descrito en la obra de Venegas-Burriel.

Otro jesuita, el connotado historiador Francisco Xavier Clavijero escribe *Historia de la Antigua o Baja California* (1852, 1990), que como ya lo había demostrado en su *Historia Antigua de México*, intentaba dar noticia de lo realizado por sus hermanos apostólicos y contribuir de forma más prudente a la descripción natural de América. Clavijero, pese a su riguroso carácter sólo se valió de las crónicas como fuentes puesto que nunca estuvo en la península, de ahí se pueden entender los sesgos y repeticiones que son frecuentes en su obra. Clavijero trabajó sobre lo hecho por Miguel del Barco y Venegas-Burriel. Aunque su trabajo no merece atención, sólo se toma como referencia para la reconstrucción histórica cochimíe.

Vale la pena mencionar también el trabajo del padre Juan Jacobo Baegert titulado *Noticias de la península americana de California* (1942), que aunque estuvo dedicado a evangelizar en la región de los denominados guaycura, sus descripciones son consideradas como las más crudas y en extremo sinceras del discurso colonial jesuita, sirven como fuente que permite contrastar prácticas y conductas entre grupos indígenas similares aunque ubicados en distintos espacios geográficos.

Por último, en cuanto a lo referente a crónicas de origen misional, se encuentra un texto atribuido al padre dominico Luis Sales. El dominico fue misionero de 1773 a 1781 de los cochimíes de la Sierra la Giganta en la misión Nuestra Señora de Guadalupe de Huasinapí y entre los nortños de San Francisco de Borja y, de 1781 a 1789, entre los yumanos de San Vicente y San Miguel, en este periodo escribió tres cartas que fueron publicadas como *Noticias de la provincia de California* (2003). En este documento se da cuenta de lo visto por el propio Sales y de sus empresas apostólicas en una provincia que iba en declive demográfico. Sales aprovecha el género epistolar para referir sus poco más de quince años de experiencia misional en California y pedir un merecido retiro a su tierra

de origen, Valencia, España. Su descripción parece seguir muy de cerca lo relatado por Barco, pero la relevancia de Sales en este estudio, es que va a referirse a los grupos cochimíes más septentrionales y posiblemente los sobrevivientes más tardíos.

Estos documentos han sido revisados para esbozar una etnohistoria cochimíe, que a la par de otros de carácter arqueológico y antropológico serán presentados como elementos básicos para la conformación del discurso histórico sobre la representación de los antiguos indígenas del Desierto Central de la península como indos cochimíes.

Michel Mathes (2010) señala otras fuentes de vital importancia para la reconstrucción etnohistórica de los grupos del centro peninsular, se refiere a los diarios de exploración y descripciones tempranas de exploradores de la costa californiana antes del establecimiento de la Compañía de Jesús, por ejemplo, apuntes referentes a los cochimíes y guaycuras hechos por Francisco de Ulloa en su expedición entre el Golfo de California y el Pacífico entre 1539 y 1540. Sebastián Vizcaíno en 1602 navegó por la costa del Pacífico, junto con su cosmógrafo fray Antonio de la Ascensión, anotó algunos datos sobre los pericúes y guaycuras de Bahía Magdalena y de los cochimíes desde Punta Abreojos (en el Desierto el Vizcaíno) hacia el norte hasta Punta Baja a la altura de El Rosario. En 1683 la expedición encabezada por el almirante Isidro de Atondo y Antillón inicia las exploraciones para la ulterior colonización desde la bahía San Bruno, espacio que denominaron habitado por los cochimíes. De esta expedición como ya se mencionó, resultaron un diario donde se registra su denominación y el primer vocabulario de la lengua cochimíe. Estas observaciones, refiere Mathes, tienen el valor en su espontaneidad y conclusiones directas, libres de las influencias de la política evangélica y de los marcos científicos. Las descripciones tempranas son, en muchos sentidos, las más precisas disponibles para lograr un conocimiento de las antiguas culturas (Mathes, 2010:57). Estos textos no son manejados por el momento en el análisis, no obstante se señalan para advertir que a pesar de la delimitación de fuentes, el discurso histórico que se intenta reconstruir no se agota con los documentos seleccionados.

2.4 Cochimíes, los indios del norte

A partir de la clasificación hecha por misioneros como Miguel del Barco, ha quedado en el discurso histórico que la península bajacaliforniana albergó tres o más bien, cuatro culturas indígenas. En otras palabras, las culturas que habitaron el centro y sur de Baja California denominadas genéricamente como pericú, guaycuras y cochimíes se extinguieron entre el siglo XIX y principios del XX. En tanto, los yumanos, ubicados en el extremo norte –y que llegan hasta el suroeste de Estados Unidos-, aún permanecen, aunque en su mayoría, en condiciones sumamente precarias.

Estudiar a grupos culturales desaparecidos acarrea grandes desafíos, no tener testimonio directo y conocerlos a través de otros discursos como las crónicas los tiñe de prejuicios y concepciones muy distintas a su contexto, por ello algunos investigadores (Rodríguez, 2006) han optado por crear una aparente homogeneidad, es decir, han tratado de acercarse a aquellos antiguos habitantes a partir de la idea de que un comportamiento similar puede observarse en todos esos grupos que compartieron el espacio peninsular. Las condiciones geográficas de Baja California, tan alejada de otras regiones del país, con una orografía que no facilita el acceso y los dos mares que surcan sus costas, mantuvieron en un relativo aislamiento a los grupos nativos, por ello fueron considerados por misioneros como los más primitivos, sirva el ejemplo del padre Baegert:

Por lo general, puede decirse de los californios que son tontos, torpes, toscos, sucios, insolentes, ingratos, mentirosos, pillos, perezosos en extremo, grandes habladores y, en cuanto a su inteligencia y actividades, como quien dice, niños hasta la tumba; que son gente desorientada, desprevenida, irreflexiva e irresponsable; gente que para nada puede dominarse y que en todo siguen sus instintos naturales, igual que las bestias (1942: 109 citado por Garduño, 2014: 12).

Ese aparente aislamiento dio efecto a experiencias y prácticas compartidas por la mayoría de los antiguos habitantes de la península como el usufructo colectivo de espacios debido a una tradición fundada en la caza y recolección. El nomadismo derivado de estas actividades económicas de apropiación implicó un conocimiento del medio natural de la península y, claro un dominio absoluto de la región en la que cada grupo se identificó.

Si bien, este trabajo intenta conocer las particularidades de un grupo específico, los cochimíes del Desierto Central, se considera que mirar a los grupos antiguos como sí una

diversidad pero que para efectos analíticos se toma como una homogeneidad es dejar de lado muchos aspectos que hacen diferenciar a cada grupo y en este caso conocerlo. Se reconoce que a lo más que se puede llegar en este conocimiento, es a la formación de inferencias de lo que pudo haber sido la vida indígena antes y durante la llegada de los misioneros a la península. Pero, englobar tan arbitrariamente comportamientos no parece dar cabida a interpretaciones más profundas que reconozcan convergencias y divergencias culturales con los grupos indígenas actuales.

En este mismo sentido, cabe aclarar que tampoco se toma a los cochimíes de manera aislada, es entendido que no se puede estudiar a ningún grupo humano separado de su contexto, así, los otros grupos contemporáneos a ellos y los que actualmente sobreviven se toman como referentes históricos y sociales, pero no como réplicas culturales. Las particularidades derivarían en todo caso, de los lugares de recorrido y asentamiento de cada grupo, éste dividido a su vez en distintas bandas. Cada uno de los grupos antiguos sobrevivió en regiones geográficas específicas y en las que compartían distintos ambientes naturales, esto es lo que los hizo sobrevivir tanto tiempo según Rodríguez Tomp (2006). El dominio de su entorno y la diversidad de recursos a los que tenían acceso sin duda fueron factores para su supervivencia, pero así como había acceso, también había muchos otros sitios a donde su paso era restringido, lo que daba lugar a prácticas y comportamientos distintivos.

Se considera que las fuentes arriba citadas aportan datos sobre comportamientos específicos de los denominados indígenas cochimíes, así pues, más allá de los sesgos etnocentristas que invaden las crónicas y documentos, una arqueología textual en términos foucaultianos, puede conducirnos a interpretaciones más agudas sobre la antigua vida en la región del Desierto Central.

Esta reconstrucción comenzaría, por identificar ¿quiénes eran los cochimíes, a qué grupos se referían los misioneros con esta denominación? ¿Existen o no hoy en día? ¿Por qué hay un grupo al que se le sigue llamado así? ¿Qué relación guardan con los antiguos? ¿Cómo es que hay colectivos que se adscriben como cochimíes? ¿Los cochimíes desaparecieron completamente?

2.5 De los paleoindígenas a los cochimíes

De acuerdo a estudios arqueológicos la península fue poblada cuando menos hace 13,000 ó 12,000 años antes del presente (Aceves y Riemman, 2008), aunque otros estudios parecen arrojar fechas más antiguas (Rivet, 1909), hay consenso en que el poblamiento temprano peninsular se dio a finales del Pleistoceno o inicios del Holoceno, cuando los cambios ambientales producto del descongelamiento del hemisferio norte provocaron extensas migraciones humanas en busca de la megafauna. A estos primeros pobladores se les ha clasificado como paleoindígenas y se desarrollaron en un ambiente que cambió de vastas llanuras en los desiertos actuales (antes con arroyos, ríos y lagos) a zonas áridas; en las áreas más elevadas densos bosques se volvieron estepas y zonas de pinos y encinos (Bedímez, 1987: 13). A este período corresponden dos grupos o complejos arqueológicos: Clovis y San Dieguito.

Los materiales que indican la existencia de cazadores Clovis son las puntas de proyectil acanaladas que se han encontrado en el área del Volcán de las Vírgenes (Rodríguez, 2006) y la Sierra de San Francisco, así como algunos parajes costeros de Bahía de los Ángeles (Calderón y Riemman, 2008). Su fechamiento va de los 13, 000 a los 11, 000 a.p. (Ritter, 1996). Se trataba de grupos asentados en zonas costeras o en las cercanías a fuentes de agua, algunos de estos lagos demuestran los cambios paleoambientales como la Laguna Chapala que desde el 9, 000 a. p., sufrió un gradual proceso de desecación (Aceves, 2008, León y Magaña, 2006:9). El registro arqueológico indica que se trataba de grupos –o familias- pequeños muy móviles, orientados a la caza de la fauna hoy extinta como el mamut, mastodontes o camélidos, pero también otras de menor tamaño y de origen marino. Sin embargo, su movilidad respondía no sólo al abastecimiento de alimento y agua, sino también de recursos para sus herramientas y puntas de proyectil (Aceves y Riemman, 2008:100).

El otro complejo denominado San Dieguito, aparece entre el 11, 000 al 7, 000 a. p., se han encontrado restos materiales en Laguna Chapala, La Güija (Ritter, 1991), Agua Amarga y sitios costeros de Bahía de los Ángeles y en el Pacífico en la Isla de Cedros (Deslauriers, 2005 citado en Aceves y Riemman, 2008). Estos grupos afrontaron un clima cada vez más seco, los mantos acuíferos sufrieron una recesión y la megafauna, alimento de

los grupos Clovis, desapareció. Experimentaron una mayor movilidad debido a la búsqueda de recursos, por lo que hubieron de buscar un mayor acceso a una variedad de productos como los provenientes del mar, por ejemplo. En este sentido la arqueóloga Patricia Aceves y el Dr. Hugo Riemman (2008: 101), explican: “Es probable que este aprovechamiento de ecosistemas tan diferentes pudiese haber estado relacionado con ciclos estacionales por parte de un mismo grupo (Ritter, 1991) o que representaran la existencia de grupos territorialmente definidos desde épocas muy tempranas (Gruhn y Bryan, 2001)” .

A decir de las hipótesis arqueológicas y biológicas, parece más viable la idea de que se trate de un aprovechamiento de los sitios de acuerdo a los ciclos estacionales, más que la pertenencia territorial de ciertos grupos; se gestaba ya un conocimiento profundo del medio natural.

Durante el Holoceno temprano el clima fue cada vez más árido produciendo cambios en la vegetación, se incrementaron las herbáceas anuales y especies adaptativas con alta producción de semillas, frutos y raíces. Los grupos humanos supieron aprovechar estos recursos implementando instrumentos de molienda, especializándose en la caza de mamíferos pequeños y en la obtención de moluscos (Aceves y Riemann, 2008: 103).

Hacia mediados del Holoceno se han detectado otros dos complejos, el Amargosa y el La Jollano. El primero, se trataba de grupos cazadores que se ubicaron en zonas áridas del interior y los segundos, se ubicaron en la costa, aprovechando los recursos marinos (Bendímez, 1987). A este período se le denomina Arcaico y va desde 8,000 hasta 1,500 años a.p. (Laylander, 1985 citado en Bendímez, 1987:13), otros autores plantean ligeros cambios en las fechas sitúandolo entre el 6,000 ó 5,000 a. C. y 500 d. C. (León y Magaña, 2006:10), aunque no hay grandes diferencias temporales. D. Laylander apoya la hipótesis de que es posible que desde este período se asentaran los antecedentes de la familia lingüística yumana y cochimíe (Laylander, 1987:120).

Es a partir de esta fecha, 1500 a. p. (450-500 d. C.) que algunos arqueólogos han establecido el inicio de la Prehistoria tardía y se extiende hasta el establecimiento de las misiones jesuitas en el Desierto Central. A este período pertenece el complejo Comondú que el arqueólogo W. Massey (1966) propone como antecedente para los denominados cochimíes.

En esta etapa continuaron los cambios climáticos, se registra una sequía al sur de la península hacia el 600 y 1000 a.p. lo que implicó modificaciones en las estrategias de supervivencia de los antiguos habitantes. Esto se distingue por “una mayor densidad de sitios y aumento en la población, una incipiente complejidad cultural, tanto en estrategias de aprovechamiento de recursos como en la apropiación simbólica del paisaje, además indicios de una posible diferenciación social en términos de estatus” (Aceves y Riemman, 2008: 103).

La obtención de alimentos fue cada vez más eficiente, se incrementó el uso de semillas anuales y leguminosas, tejidos vegetales de agaves, amarantáceas y halófitas, a su vez, se incorporaron invertebrados marinos (Ritter, 2000). Los cambios tecnológicos también fueron significativos, se introdujo el uso del arco y la flecha, hubo una especialización en la caza y mayor movilidad de los grupos, y por ello, un manejo más eficaz del agua (Aceves y Riemman, 2008).

W. Massey y C. Osborne (1961), analizaron gran parte del material excavado por E. Palmer (1887) en los alrededores de Bahía de los Ángeles e identificaron como artefactos característicos del complejo Comondú: metates con depresiones poco profundas, cestería elaborada en forma de espiral, puntas de obsidiana, palos para la pizca de pitahaya, redes para el cabello, capas hechas de cabello humano y pipas tubulares de piedra (Bendímez, 2002). Elementos que concuerdan con lo descrito en las crónicas de los padres Miguel del Barco, Miguel Venegas-Andrés Marcos Burriel y Juan Jacobo Baegert para los grupos del centro de la península.

En esta época también se ha identificado la creación del arte rupestre estilo Gran Mural. Las colosales pinturas cuyo epicentro se ubica en la sierra de San Francisco en Baja California Sur, mantienen rasgos que se relacionan con los artefactos o características del complejo Comondú; la intensificación de la caza puede asociarse a escenas o ceremonias propiciatorias, se puede identificar una tenue estratificación social mediante marcadores de estatus como el uso de penachos y una diversidad de motivos que son recursos propios de su cosmovisión: venados, conejos, animales de origen marino como mantarrayas, tortugas o ballenas.

En su análisis sobre los paisajes culturales de Bahía de los Ángeles, Aceves y Riemman (2008) establecen que durante el Arcaico hubo una mayor explotación de

recursos, la movilidad de los grupos fue en direcciones este-oeste, aunque tampoco descartan interacciones con grupos ubicados al norte. Sus indicadores son el arte rupestre, la distribución de obsidiana local y los restos de concha en lugares del centro interior (Ritter, 2000). Los grupos humanos eran pequeñas familias que se congregaban durante ciertas temporadas en las zonas costeras como Bahía de los Ángeles siguiendo toda la costa sur hasta Mulegé en el Mar de Cortés o por el Pacífico en las islas de Cedros y Guadalupe. En otras temporadas se ubicaron tierra adentro, cerca de las fuentes de agua más permanentes. Han documentado que la mayor fragmentación de las bandas o grupos sucedía entre invierno y primavera cuando era época para la búsqueda de diversos recursos alimenticios como semillas, animales marinos (moluscos) y terrestres. En verano y parte del otoño, los diversos grupos pudieron haber permanecido en lugares del centro como la sierra o parajes con oasis y fuentes de agua, que presentaban recursos importantes de manera más regular y en algunos casos potenciadores de ceremonias y fiestas. Al respecto de la zona de Bahía de los Ángeles, Aceves y Riemman explican:

En la zona costera los sitios se concentran en la parte sur de la bahía, en las zonas más protegidas y que muestran abundancia de recursos marinos. En el interior, los sitios se distribuyen cerca de las fuentes de agua temporal, como aguajes, tinajas, oasis, cauces y los lagos estacionales. Los lugares simbólicos, por otro lado están relacionados principalmente con rasgos geomorfológicos, como los complejos funerarios de la costa en colinas rocosas (Ritter, 1998) y los resguardos con pinturas rupestres en afloramientos de granito o riolita en lugares protegidos de la intemperización, como en Montevideo, Yubay y las Tinajitas. Estas unidades funcionales estaban conectadas por senderos y veredas (2008:104-105).

Este tipo de comportamientos se vio extendido y optimizado hacia la prehistoria tardía. Los efectos de fusión y dispersión durante ciertas temporadas del año fueron estrategias de supervivencia que surgieron a partir de la búsqueda de recursos, Everardo Garduño (2014) observa estos elementos también para los cochimíes y yumanos, en el Capítulo III se profundizará al respecto. Sin embargo, es de destacar que estos diversos caminos que surgieron a partir de la constante movilidad se convirtieron en una red que unía lugares de acuerdo a los diversos recursos que se podía obtener mediante elementos físicos propios del paisaje: peñascos, cuevas, lomas, miradores, playas, lagos, oasis.

Si bien el complejo Comondú representa etapas anteriores al desarrollo socioeconómico y cultural de las sociedades que se conocieron históricamente como los yumanos al norte y los cochimíes al centro (Bendímez, 1987: 14), este antecedente dejó la

pauta para la forma de vida cazador-recolector-pescador que caracteriza a estos grupos. En este sentido, la arqueóloga María de la Luz Gutiérrez (2001b) indica que pueden encontrarse patrones culturales similares entre las antiguas culturas de la península, muchos de los rasgos distintivos deben interpretarse como desarrollos e innovaciones completamente autóctonos de antigüedad variable, y en algunos casos tal vez muy considerable. Gutiérrez identifica elementos propios de las culturas peninsulares como: palos para la pizca de pitahaya, uso de arco y flecha así como del átlatl o lanzadardos (instrumento del período Arcaico pero que se extendió hasta la época histórica), implemento de instrumentos de molienda como manos y metates planos, redes de nudo cuadrado, agujas de hueso, sandalias de fibra de agave o datilillo, bateas de madera de mezquite o de conchas de tortuga, entre otros implementos.

La clasificación que hasta el momento ha permitido diferenciar a los grupos nativos de la península viene de las familias lingüísticas, éstas han sido analizadas por W. Massey (1949, 1961, 1966), M. Mixco (1978, 1979) y D. Laylander (1987, 1997) quienes defienden la teoría de un origen hokano, es decir, que las lenguas originarias de Baja California surgen de una familia muy antigua procedente del sur-suroeste de Estados Unidos. Entre las lenguas de origen hokano en México se encuentran el tequistlateco (chontal de Oaxaca), el seri, el cochimí, y las yumanas (tanto del lado mexicano como del estadounidense). Estas lenguas se hermanan porque en ellas se encontró la raíz *hok* o *hoka* que significa dos, de ahí también proviene el nombre de su clasificación (Marlett, 2007:165, Mixco, 2010: 41).

W. Massey (1966) propone una clasificación a partir de trabajos arqueológicos alrededor del Desierto Central. Él nombra a los cochimíes como yumanos peninsulares, estableciendo con ello un nexo entre los cochimíes y los yumanos actuales. Sin embargo, Mixco refiere que llamar a los cochimíes yumanos no es muy acertado debido a que mediante el análisis comparativo ha determinado que el cochimí se distingue demasiado en su fonología, morfología y sintaxis para poderle llamar yumano (Mixco, 2010: 35-36).

Mediante el análisis de la genealogía lingüística yumana, D. Laylander (1987, 1997) propone que sociedades de la familia lingüística hokana, llegaron a la península hace no más de 6,000 años, a esta familia la denomina yumano-cochimí; una suprafamilia de la que se derivan el yumano y el cochimí. La diversificación de las lenguas yumanas y cochimíes se dio hace 5,000 años representada por el desplazamiento de estos grupos hacia el sur de la

península. Con el tiempo sucede una diferenciación local de las lenguas formándose las variantes cochimíes y las lenguas yumanas, fenómeno que dio paso a la formación de las lenguas que aún se hablan como kumiai, paipai, cucapá y kiliwa (Bendímez, 1987). Las variantes de lenguas cochimíes se han perdido, lo único que puede rescatarse de ellas son algunas oraciones, diálogos catequéticos¹⁸, algunos ejemplos de verbos y breves diccionarios hechos por jesuitas como Francisco Kino, Miguel del Barco o Juan María Salvatierra.

Se ha indicado ya que se distinguen al menos dos grandes variantes del cochimíe, la del norte y la del sur. H. Aschmann (1959:54) ha referido que la frontera sureña de los dialectos de San Ignacio está muy cerca de la frontera sur del Desierto Central. Por lo que las variantes del cochimíe sureño se localizaron al margen de este espacio geográfico ubicándose entre sierras y climas un poco más templados, en este sentido el Desierto Central contiene principalmente a los cochimíes norteños.

También se ha explicado que la denominación cochimíe proviene de las descripciones de Atondo y Kino, y puede adjudicarse a éste último la creación de tal generalización de la que más tarde los jesuitas se sirvieron. Mario Magaña ha señalado que este término parece ser “una denominación genérica residual, es decir, a partir de aquí todos son cochimíes hasta donde llegaba el conocimiento de las regiones en los tiempos de la administración jesuita” (2010:109). Plantea la posibilidad de que este calificativo tan general esté relacionado con intenciones de demostrar acciones evangelizadoras más allá del pueblo de misión de Santa María de los Ángeles (2010:110) y añade:

Más que una forma sociolingüística e incluso socioétnica, estamos ante la imposición de un nombre que les permitiera a los jesuitas adjudicarse su conversión como grupo, e incluso queda la posibilidad de una forma de delimitación espacial del “territorio evangelizado”, es decir, hasta donde hubiera “cochimíes” (Magaña, 2010:110, énfasis del autor).

Es claro que el nombre designado por los jesuitas no corresponde al término con que ésta variedad nativa se identificaba, sin embargo, al no haber otra denominación para estos grupos, en este estudio se ha tomado como el nombre que señala a los habitantes del norte de la península pero desde el imaginario y pensamiento jesuita, de ahí el título de este trabajo. De la posible derivación guyimes, guimes, guimies o cuyimies a cochimíes, se

¹⁸ Mauricio Mixco (2007) rescata un diálogo catequético en cochimí de la obra del padre Lorenzo Hervás y Panduro, S. J. titulada *Catalogo delle Lingue del Mondo* (1785), Cesena.

emplea el apelativo cochimíe en singular, y no cochimí, por la semejanza fonética con los primeros registros.

Por otro lado, vale decir que la confusión actual respecto a los grupos que se autodenominan cochimíes en los poblados de La Huerta y San Antonio Nécua en Ensenada de habla tipai (kumiai) se debe a la presencia de grupos de habla cochimíe al establecer las misiones dominicas. Durante el período dominico (1773-1849) se reubicó a los pocos grupos cochimíes del Desierto Central llevándolos más hacia el norte, los cuales servían como modelo para los núcleos de indígenas no bautizados (Mixco, 1979, 2010:38). El núcleo básico de poblamiento dominico fue hecho con un grupo de indígenas cochimíes provenientes de la misión de San Francisco de Borja (Magaña [1994], 1995:210). Lo que implicó contactos e influencias lingüísticas a partir de las interacciones forzadas con los grupos kiliwa y su variante ñakipá, así como con los yumanos cercanos a los poblados del desierto de San Felipe (Magaña, 1995:211). Aunque a la fecha, algunos habitantes de La Huerta y San Antonio Nécua se reconocen como cochimíes lo que ha llevado a estrechar lazos con otros agentes que viven en el área cercana a la misión de Santa Gertrudis y que buscan una filiación étnica.

Los últimos indígenas cochimíes se registraron hacia las primeras décadas del siglo XX, vivían en las misiones de Santa Gertrudis: seis hombres y dos mujeres ancianas; en San Francisco Borja: 35 miembros entre hombres y niños, aunque ellos indicaban ser descendientes de cochimíes y en la ranchería San Regis: 20 hombres, 16 mujeres y 12 niños, indígenas de origen cochimíe pero que les llamaban poblanos (Gouldban, 1984:19-20). Una de las posibles causas de su declive demográfico, además de las epidemias y el cambio estructural en su modo tradicional de vida, es precisamente la dispersión o reubicación a la que fueron sujetos a partir del contacto misional que se agudizó con los dominicos. Entre las consecuencias de esta dispersión se encuentra la autodenominación de los indígenas de La Huerta y San Antonio Nécua como cochimíes, lo que refleja uniones entre cochimíes cristianizados y kumiai, vínculo que se conserva en la tradición oral (León y Magaña, 2006:44).

Sobre los cochimíes del Desierto Central hoy sólo vestigios materiales pueden localizarse. Entre sus objetos más conspicuos María de la Luz Gutiérrez identifica la parafernalia chamánica y describe el conjunto ceremonial peninsular a base de las capas de

cabello humano o pachugos, penachos y abanicos de plumas de gavilán, pipas tubulares de piedra, tablas ceremoniales –en el norte se encontraron las de mayor tamaño-, pequeñas efigies-ídolos hechos de fibras vegetales o madera, así como bastones de madera a los que se les ponían mechones de cabello, con lo que el guama o chamán podría personificar a las deidades-ancestros. Huelga decir que entre los kiliwa también se reporta el uso de las capas de cabello o pachugos para ceremonias y se extiende hacia el norte. El uso de las tablas con pictogramas abstractos y en algunas ocasiones con perforaciones para poder ver e incluso pasar la lengua (Garduño, 2014) también ha sido reportado arqueológica y etnográficamente en territorio kiliwa, así como las efigies denominadas *ñipumjós*, figuras de unos 50 y 70 cm de altura utilizadas en algunas ceremonias fúnebres.

De la misma forma señala como innovaciones peninsulares prácticas culturales como la maroma o *lil lip* en kiliwa (Mixco, 2010:43), acto de regurgitación, y la doble cosecha, acto de recoger y moler las semillas de la pitahaya excretada para posteriormente consumirse. Aunque la arqueóloga señala estas prácticas como generales para las sociedades antiguas de la península, el padre Miguel del Barco señala que sólo los cochimíes del norte –de la misión de Santa Gertrudis hacia arriba- practicaban la maroma o doble comida, por lo que los cochimíes de San Ignacio se burlaban de ellos debido a tan extraña forma de comer. A lo que los cochimíes de Santa Gertrudis respondían que:

comían como hombres racionales que saben aprovecharse del buen bocado, saboreándose con cada uno por buen rato, y teniendo el gusto de comerle no una sino muchas veces; pero que los de San Ignacio y los demás comen como coyotes [...], que a toda prisa engullen la comida sin que vuelva más a aparecer (Barco, 1988: 207-208).

Barco reporta que esta práctica sólo era costumbre desde el paralelo 29° hasta el 31°, así, la doble cosecha era una práctica extendida a todos los grupos antiguos de la península, en tanto que la maroma o *lip lip*, sólo correspondía a los cochimíes del norte y se propagó entre los kiliwa. Puede pensarse que estas manipulaciones de los alimentos para obtener el mayor el provecho provienen de la condición precaria y hostil del desierto, en la parte sur por ejemplo es más probable la llegada de lluvias lo que tal vez aumentaba la posibilidad de adquirir recursos, pero hacia el lado norte, la aridez es más aguda, tal vez de ahí la derivación de esta práctica que comportaba también, como otras, rasgos simbólicos, en

especial por la asociación del coyote como animal salvaje al no saber apreciar bocados. En el capítulo III se ahondará en este tipo de prácticas.

CAPÍTULO III. LA TERRITORIALIDAD COMO ELEMENTO IDENTITARIO DE LOS GRUPOS RECOLECTORES-CAZADORES-PESCADORES

3.1 El universo territorial cochimíe

Para lograr un acercamiento más profundo a la forma de vida antigua en el Desierto Central de Baja California es importante dejar claro que se toma la denominación cochimíes como una diversidad de grupos emparentados por la lengua, diversidad que es reflejada en las clasificaciones hechas por en las obras de Barco, Venegas-Burriel y de manera subsecuente, Francisco Xavier Clavijero. Se esboza en este capítulo el análisis de los grupos de origen cochimí a partir de los elementos de territorialidad que pueden identificarse en el espacio, entendiendo éste como un lugar geográfico (el Desierto Central) y como una dimensión social de carácter relacional.

La territorialidad entendida como marcas en el espacio se deriva del concepto de territorio visto como “un conjunto que interactúa”, es decir, una entidad móvil, itinerante, que es la propia banda o sistema de organización social. Bajo este principio de movilidad es que se plantea la aproximación a los grupos antiguos de la península. Los grupos del Desierto Central gozaron de mayor movilidad en un espacio mucho más amplio que el de sus contemporáneos –registrados en las fuentes- pericúes y guaycuras. A pesar de estar restringidos al espacio del Desierto Central su caminar, heredado desde hace más de 1500 años por sus antepasados Comondú, dio forma a relaciones particulares con el espacio geográfico, esto a partir de los distintos recursos que podían obtener como el agua, alimentos como agaves y semillas diversas, así como alimentos provenientes de la cacería y pesca.

En estos recorridos se establecían campamentos estacionales, algunos eran lugares de habitación donde podían pernoctar como los corralitos, en muchos se distinguen talleres líticos signo de actividad un tanto especializada; los concheros, lugares de campamento, o bien, lugares como cuevas o abrigos rocosos propicios para ceremonias, lugares cercanos a arroyos y que poseen arte rupestre ya sea pinturas o petroglifos. Sus recorridos también incluían la serie de caminos y veredas que permitían enlazar lugares, nodos de interacción que funcionaban como un circuito constante en cuya base descansa la producción cultural

de la diversidad nativa cochimíe. El análisis de los lugares cochimíes se extiende hasta la actualidad puesto que los sitios donde existen misiones o algunos vestigios como San Francisco Borja, Santa Gertrudis o Santa María de los Ángeles, fueron antiguamente lugares con significados particulares para los antiguos habitantes y éstos a su vez, fueron resignificados por las distintas poblaciones con el paso del tiempo como misioneros, soldados, indios neófitos (recién bautizados o reducidos al cristianismo), indios gentiles (no reducidos) colonos y rancheros.

3.2 Territorialidad geográfica: Cartografías lingüísticas

De manera general, la forma de identificar a la diversidad nativa por parte de los misioneros fue a partir de la lengua que hablaban. Venegas-Burriel utiliza el dictamen que hace el padre Sigismundo Taraval respecto a las tres lenguas que se hablaban en la península, atribuyendo éstas a tres “naciones”: la cochimí, la pericú y la de Loreto (Barco, 1988: 171). Para los misioneros una nación correspondía a un pueblo determinado identificado por la lengua, como ya se refirió líneas arriba, estas no eran unidades políticas-culturales sino una homogeneización atribuida por los jesuitas para explicar y justificar su colonización-evangelización. Esas ‘naciones’ eran grupos seminómadas muy dispersos (sobre todo en el Desierto Central) que mudaban de residencia dependiendo de los recursos alimentarios disponibles y el agua, de suerte que estaban en contacto permanente –pacífico o no- con otros grupos con los que compartían su lengua o bien, con hablantes de otras lenguas. A pesar de conferirles un territorio específico a cada nación, Venegas-Burriel indica:

es de notar que en el territorio de una nación y lenguaje suele haber algunas ranherías de las otras lenguas y naciones. Demás de esto, estas naciones generales se subdividen en otras menores, a que se añade que una misma lengua suele tener diversos nombres, y las ranherías y naciones pequeñas suelen tomar el nombre, no de la lengua, sino de otras circunstancias (Cap. V citado en Barco, 1988:172) (subrayado propio).

En este fragmento, puede vislumbrarse la interacción de diversos grupos de hablantes en un territorio fijo al referir que se hablaban distintas lenguas en un lugar determinado para una nación, muy probablemente las relaciones surgidas a partir del desplazamiento por el espacio geográfico implicaba alianzas de matrimonio o de cooperación guerrera en caso

necesario, ampliando el circuito de lugares para usufructo y la capacidad lingüística de los indígenas.

Miguel del Barco menciona que los dialectos¹⁹ cochimíes (variantes de una misma lengua) “son tantos que, conforme se va caminando hacia el norte, se va hallando variación en la lengua, de suerte que los mismos indios, después de haber pasado dos o tres misiones, con dificultad entienden a los de la siguiente o no lo entienden todo” (1988: 223). También cabe la posibilidad que por el desconocimiento que se tenía sobre los grupos que habitaban más al norte o que estaban más dispersos, pudieron haberse hablado otras lenguas pero los jesuitas seguían manejándolo como variantes. En una carta dirigida al padre Lorenzo Hervás²⁰, explica que los cochimíes habitaban en las nueve misiones que abarcan parte del Desierto Central: San Francisco Javier Viggé-Biaundó, San José de Comondú, La Purísima Concepción de Cadegomó, Santa Rosalía de Mulegé, Nuestra Señora de Guadalupe de Huasinapi, San Ignacio de Kadakaamán, Santa Gertrudis La Magna, San Francisco de Borja Adac y Santa María de los Ángeles Cabujacaamang. En esta extensa área se hablaban cuando menos cuatro dialectos tan diferentes que, refiere Barco, el dialecto que él usaba en la misión de San Francisco Javier era muy lejano al utilizado en la misión de San Borja, y añade: “Esta variedad y número de dialectos se exprimían por nosotros con los nombres de las misiones en que se usaban; y así nombrábamos dialectos de San Javier, Cadegomó, San Ignacio y Santa María”(1988:441).

El padre Benno Ducrue agrupó el dialecto de San Javier con el de Comondú, separó el de La Purísima, unió los de Mulegé, Guadalupe y San Ignacio y dejó aparte el de Santa Gertrudis (Aschmann, 1966, citado en Mixco, 2010:36). Francisco Xavier Clavijero unió estos dos esquemas y determinó que los dialectos de Santa Gertrudis y de Santa María se correspondían (Mixco, 2010:36). A partir de estas síntesis, y con base en los informes del padre Luis Sales (2003), Don Laylander propone que:

Ignacieño [era] el dialecto de San Ignacio, Guadalupe y Mulegé... Borjeño el dialecto de San Borja, Santa Gertrudis, Santa María y San Fernando [Velicatá], constituiría otra porción del cochimí del norte, y la zona comprendida entre San Fernando y el

¹⁹ Los dialectos son variantes lingüísticas, en ningún momento son sinónimos de una lengua. Una lengua es un sistema de signos que permite una comunicación y un dialecto es una variante de ella.. En este sentido, cabe aclarar que las lenguas indígenas son precisamente eso lenguas, sistemas completos de significación y no dialectos como comúnmente se les llama. Se descarta aquí cualquier sentido peyorativo que los usos comunes y no académicos del término le han adjudicado.

²⁰ Carta incluida en el Apéndice II de la Historia Natural y Crónica de la Antigua California, 1988, pp. 440-442.

límite meridional de la familia yumana podría ser tentativamente considerada como perteneciente a un tercer miembro de este grupo con su nombre en kiliwa Juigrepa... Cadegomeño, junto con Javiereño... constituiría el cochimí del sur... [se podría] considerar al cochimí del norte y del sur como idiomas hermanos distintos, y considerar juigrepa, borgeño (sic) e ignacieño por un lado y cadegomeño y javiereño por otro, como dialectos principales, respectivamente, de los dos idiomas (Laylander, 1997, citado en Mixco, 2010:37).

De acuerdo a la investigación de Peveril Meigs (1939), W. Massey declaró que “el kiliwa moderno denomina como juigrepa a la gente que vive al sur [es decir], que al sur hubo una única tribu [cochimíe]” (1949: 293-294 citado en Mixco, 2010: 38). Para Meigs como para Massey, juigrepa fue sinónimo de los cochimíes. Sin embargo, Mixco señala que juigrepa es la castellanización que Meigs registró para el nombre kiliwa de los sureños, *xwiy-q=ìpaa* (sur-en=gente), refiriéndose principalmente a los dialectos sureños hoy extintos del kiliwa, y sólo de forma secundaria sirvió para designar a cualquier otro grupo sureño cuya identidad los kiliwa hubiesen ignorado (Mixco, 2010: 38-39). A pesar de la proposición de Mixco de referir a los juigrepa como grupos extintos kiliwa, no podría negarse la posibilidad de que se tratara de grupos de filiación cochimíe, pues según Luis Sales, hasta la misión de El Rosario se encontraban hablantes de cochimíe, lo que también puede entenderse debido al traslado forzado de cochimíes hacia misiones dominicas. La denominación para los grupos sureños kiliwa muestra una posible relación entre los grupos de habla cochimíe y los kiliwa, relación que tal vez no fue pacífica.

Según apunta el padre W. Linck durante su exploración hacia la Sierra de San Pedro Mártir en un paraje más arriba de Velicatá, algunos indígenas gentiles que se había encontrado atacaron al grupo de neófitos que llevaba desde San Borja (Linck, 1766 en Lazcano, 2000: 206). Linck no especifica que se trata de grupos kiliwa, sin embargo, por el lugar donde sucede la riña, territorio que se ha concebido como perteneciente a los kiliwa y por el hecho de atacar a indígenas cochimíes puede ser que se tratara de grupos yumanos, cuando menos de los más meridionales.

En este estudio se considera al grupo kiliwa como referencia para la analogía etnográfica, método de análisis que permite ver cambios y continuidades culturales en grupos de contextos similares, esto debido a los estudios lingüísticos comparativos que ha realizado Mauricio Mixco (1978, 2007) y a observaciones de H. Aschmann (1959). Entre los kiliwa por ejemplo resalta la diferencia cultural y lingüística con el resto de los yumanos,

derivada tal vez del aislamiento con los yumanos nortños, y/o por su intensa relación con los cochimíes del Desierto Central pues son el único grupo en el que sus curanderos han utilizado capas de cabello humano que parece ser una tradición de origen cochimíe (Magaña, 2010:88). Por otro lado, el grupo seri, cuya lengua ha sido identificada de origen hokano es también un grupo étnico susceptible a relacionar. Los *comcáac*, como se denominan a sí mismos, han vivido durante mucho tiempo entre el desierto y el mar lo que les ha permitido conocer y aprovechar los distintos recursos; además su forma de organización y división entre distintas bandas y clanes que ocupaban territorios diferenciados les facilitaba un mejor aprovechamiento de recursos disponibles, lo que implicaba un conocimiento amplio y compartido (Muñoz, 2013:408-409). Este tipo de organización social vincula de manera significativa la forma de vida antiuga, actualmente aún utilizan ciertos alimentos cercanos o similares a los empleados por los cochimíe, puede destacarse la semilla de medesá o palo verde, más adelante se ahondará en su uso. Además la relevancia de la pintura corporal (sobre todo en las mujeres) es un rasgo más que nos acerca a ciertas prácticas rituales de los antiguos cochimíe. Hay que recordar también que el grupo seri según algunas hipótesis, guarda filiación con la lengua cochimíe por proceder de una suprafamilia (hokana) que migró desde el suroeste de Estados Unidos. Sin embargo, vale decir que la hipótesis hokana sigue generando controversias y que en opinión de algunos autores la relación entre estas lenguas es aún discutible (Marlett, 2007:165-177).

En el capítulo anterior se mencionó que –de forma somera- se podría identificar a los cochimíes como del norte y sur según el área del Desierto Central. Si bien esta es una clasificación muy general, servirá al menos para identificar las zonas por las que se desenvolvían estos diversos grupos. Se asume entonces la propuesta de Laylander (1997) de ver a esta diversidad nativa bajo las formas dialectales del norte y sur. Es claro que esta clasificación no representa la totalidad pues desde los primeros informes como el del almirante Atondo y Antillón se habla ya de una diversidad nativa extensa sobre todo para los grupos del centro peninsular. A su entrada por la Sierra de La Giganta, denominada así por el padre Eusebio Kino, el almirante narra que había acudido a verlos: “el indio capitán de la nación Didui, a quien llamamos Leopoldo (aunque no está bautizado), y preguntándole dónde venía, respondió que había andado en las tierras de sus parientes, y

todos presumimos que había ido a avisar a su gente de nuestra entrada” (Atondo y Antillón, 1684 en Lazcano, 2000: 43).

Los grupos *didui* al parecer eran de origen cochimíe que habitaba regularmente la costa de bahía Concepción (entre Mulegé y Loreto) (Aschmann, 1959). Más adelante, conforme la expedición de Atondo avanza de la Sierra La Giganta sobre el cauce el arroyo La Purísima (de este a noroeste) hacia un paraje bautizado por ellos como La Higueras – pero que era nombrado por los indígenas como *Meyitesircongo* por hallarse en él gran cantidad de zalate o higuerrilla, alimento cochimí-, el almirante registra otro grupo:

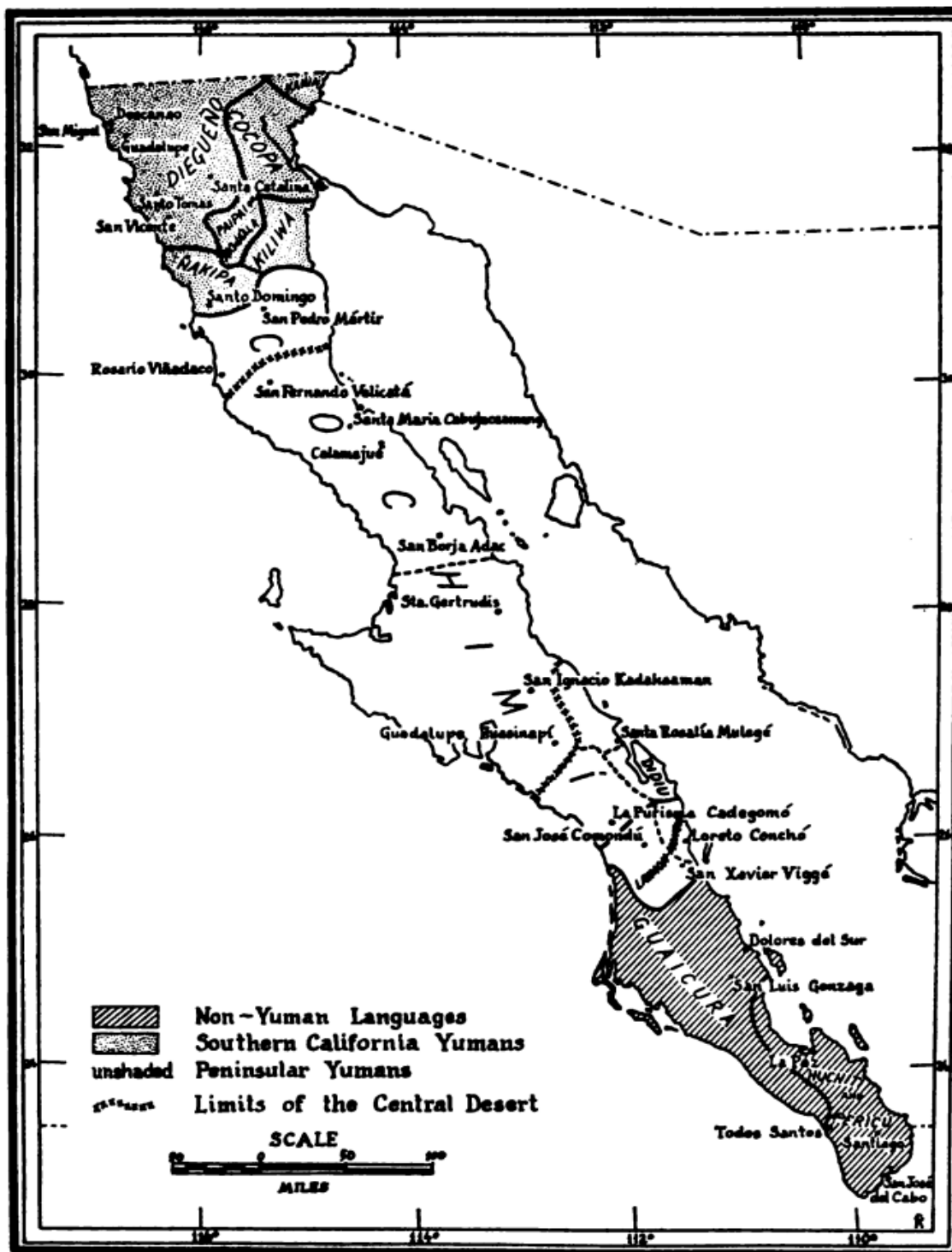
Salimos de dicho puesto de las Higueras siguiendo la caja de dicho arroyo por tan áspero camino, tan lleno de espinas, abrojos, y piedras, que se les arrancaban las herraduras a las bestias. A la mitad del camino nos salieron al encuentro treinta y seis gentiles de nación gayimes, a los cuales mandé regalar con algunas chucherías, madejas de chomite²¹, y catles²² y a los principales, cotones largos, y el capitanejo de ellos me presentó una toquilla de nácar, que usan para ceñirse el cabello (Atondo y Antillón, 1684 en Lazcano, 2000:46).

Los guayimes o guimes es el grupo que parece haber generado la denominación de cochimés, al parecer se trataba, según los datos del almirante, de enemigos de los guías que le acompañaban, indígenas del valle de San Juan Londó (al norte de Loreto), puesto que al verlos quisieron volverse por temor a que los matasen, a lo que el almirante hubo de convencerlos de proseguir asegurándoles que los defendería. Finalmente, los guayimes se les unieron acompañándolos a un aguaje cercano que ellos llamaban *Gaelvxu* y que los europeos denominaron la Tabaida (Lazcano, 2000:47). Como refirió el padre Miguel del Barco, había territorios donde se hablaban distintas lenguas puesto que éstos eran compartidos y disputados en muchos casos según los recursos existentes. Así, podría pensarse que los indios de San Juan Londó (probablemente *didúes*) tenían rencillas con los guayimes por factores como el control del aguaje –al que guiaron al almirante-, o el control por la recolección de ciertos alimentos.

²¹ Del náhuatl *tzomitl*, tela de lana burda con que algunas indias de Mesoamérica acostumbraban a enredarse, falda sin costuras.

²² De *cactli*, nahuatlismo, que refiere al calzado. Alvarado Tezozómoc, Fernando. 1994. *Crónica Mexicana*. México, D. F. Universidad Autónoma de México.

Mapa 2. Fronteras Lingüísticas en la península de Baja California de acuerdo con W. Massey, 1949.



FUENTE: Aschmann, Homer. 1959. The Central Desert of Baja California: Demography and Ecology. Iberoamericana, Vol. 42, Berkley and Los Angeles: University of California Press. Mapa 8, pág. 5

A pesar de que el almirante describe a estos dos grupos como enemigos, eran grupos que hablaban la misma lengua, menciona incluso que más adelante del aguaje al que los habían conducido, aparecieron “cincuenta y cuatro gentiles de dicha nación guayimes (sic), los cuales pretendieron impedirnos el que pasásemos adelante” (Atondo y Antillón, 1684 en Lazcano, 200:47). A esto, el padre Kino pudo comunicarse con ellos y les regalaron objetos de mercería tratando de acercarse, hasta que los indígenas aceptaron no sólo que pasaran sino también fueron sus guías en el resto del camino, puesto que sus anteriores guías ya habían huido por el temor al ver a tantos guayimes.

De vuelta a las observaciones de Miguel del Barco, el padre menciona que los cochimíes correspondían a una sola nación desde el norte de Loreto y San Javier hasta los 33 grados aproximadamente, “con corta diferencia, teniendo el mismo lenguaje en su raíz, aunque variado, se reputa por eso una sola nación” (1988:173). Si bien las sucesivas exploraciones hacia el norte refieren a numerosos grupos de origen cochimíe o ranherías como los misioneros les llamaron a asentamientos aparentemente permanentes, se asume, siguiendo a Laylander (1997), que de forma general los dialectos cochimíes más claramente identificados son las variantes del norte (misiones de Santa María, San Borja, Santa Gertrudis y San Ignacio) y del sur (misiones La Purísima Concepción de Cadegomó y San Francisco Xavier). Los cochimíes del norte se ubicarían en el actual estado de Baja California, limitando al norte con los yumanos como ya se refirió.

Las observaciones hechas por Atondo y Antillón, los padres Francisco María Píccolo y Miguel de Barco tomadas como fuentes primarias en esta investigación, según la denominación general corresponderían a los cochimíes del sur, en tanto, los diarios de exploración de los padres Fernando Consag y Wenceslao Linck, así como las cartas de Luis Sales, se referirían a los cochimíes del norte. No es posible debido a los datos disponibles y a la diferencia temporal de las sociedades analizadas, establecer una diferenciación entre los cochimíes del sur y del norte salvo la que permiten las descripciones lingüísticas referidas. Se ha iniciado ya que estos grupos compartían y disputaban territorios a pesar de estar semi-asentados en algún lugar concreto o considerar un espacio como su territorio. Se considera que esa fijación o control de un lugar estaba relacionada con un aguaje, el agua es un elemento que permite la sobrevivencia de la banda o los grupos y que indudablemente llenaba de poder a quienes le resguardaban.

3.3 Organización social. La forma de vida antaño

Las sociedades indígenas antiguas de la península por mucho tiempo han sido vistas como una forma de vida poco organizada, sin regímenes políticos complejos o escasa estratificación social. Los datos que ofrecen las crónicas o diarios de exploración remiten a sociedades dirigidas por una autoridad común para cada banda: los chamanes. Es posible en este punto, hacer una relación entre la forma de organización social de los grupos cochimíes y los yumanos del norte de Baja California. Puede establecerse un paralelismo en la estructura social a partir de linajes que conformaban un clan, y dominaba un espacio determinado con un aguaje. El clan se refiere a un grupo de parentesco unilateral que mantiene la ficción de su descendencia común de un antepasado remoto generalmente legendario o mitológico (Laylander, 1987: 38, nota 7).

3.3.1 Linajes y bandas

Mediante la revisión de trabajos etnográficos entre los yumanos producidos en las primeras décadas del siglo XX, D. Laylander ha referido un tipo de organización yumana a partir de del chumul²³, una organización análoga al clan y con una posible localización geográfica (1987:35) Éstas eran estructuras sociales formadas por un determinado número de familias patrilocales y exógamas al parecer con connotaciones totémicas, compuestas en ocasiones por alrededor de cien individuos. Los chumuls tenían sus líderes, que en el caso de los kumiai, se denominaba *kwaipai*. Su oficio era heredado o, en algunos casos, se elegía dentro del grupo (Laylander, 1987:36) Estos linajes o clanes, se subdividían en bandas durante los períodos de trashumancia.

El territorio o el espacio dominado por el chumul tenía asentamientos en ojos de agua o en arroyos donde se vivía por lapsos prolongados algunos meses en los cuales había cierta abundancia de alimentos. En estas temporadas se realizaban ceremonias importantes como las de iniciación a la adolescencia (Bendímez, 1987:17). En otras épocas del año, el clan sufría un proceso de fisión que lo separaba en bandas que viajaban dentro del territorio al que pertenecían para la explotación de recursos alimenticios.

²³ Término de origen yumano, también denominado shumul, simul, cimul o shimul.

Los chumuls no representaban una agrupación lingüística unida, sino que eran comunidades que tenían derecho a cierto territorio, vía parentesco y que defendían si era necesario, no correspondían sólo a lugares donde se ubicaba una banda, sino a áreas más extensas que frecuentemente incluían más de un asentamiento (Laylander, 1987:38). Para el caso de los kiliwa, se reportan unidades de organización más pequeñas que el clan denominadas *maselkwa*, que podría entenderse como una ranchería o pequeño asentamiento, regularmente varios *maselkwas* se agrupaban en un linaje mayor llamado *ichíupu*. Juntas, estas dos formas de organización conformaban los clanes o chumuls, subdivisión que sólo se ha encontrado entre los kiliwa (Meigs, 1939: 16-17, Laylander, 1987:39).

La banda se reconoce como parte del clan por el parentesco y la lengua, sin embargo el territorio propio de cada integrante de la banda es aquel a donde pueda ir con seguridad, es decir, aquel donde haya interacciones pacíficas o alianzas con otros grupos, no importa si hablan o no la misma lengua. En el trabajo antropológico con los paipai, de Ralph C. Michelsen en la década de 1970, se reporta que los paipai pueden ir a donde sea, siempre y cuando ese recorrido sea pacífico, todo ese circuito es su territorio. Este territorio entonces podría interpretarse como un territorio móvil, un conjunto que interactúa, en palabras de Cecilia Sheridan (2002). Michelsen expresa:

Si un pai pai fuera a dibujar un mapa del territorio pai pai, probablemente dibujaría un mapa del área que contenga gente con los cuales (sic) podía conversar. Sin embargo si le pidiera dibujar un mapa de su territorio, probablemente dibujaría un mapa de los lugares a donde pudiese ir con seguridad. No sería igual a un mapa del área donde gente habla su lengua ni un mapa dibujado por otro pai pai de distinto parentesco (Michelsen, 1977:E7 en Bendímez, 1987: 18).

Los estudios etnográficos entre los grupos yumanos son una fuente de datos importante que permite establecer relaciones culturales con los grupos indígenas más antiguos. Si bien no se plantea que en toda la península de Baja California haya homogeneidad cultural, se debe reconocer que ciertas expresiones y prácticas son adaptaciones culturales de larga duración que han permanecido en los grupos aunque cada una con significados y sentidos particulares. Se considera pertinente relacionar la organización de chumuls con la forma de organización social en los grupos cochimíes. Cada linaje, poseía una denominación mitológica, basada en la creencia de que cada uno de estos grupos provenía de un ancestro mítico cuyo nombre era extensivo para toda la

estructura (Meigs, 1939:16, Garduño, 2014:6). El ancestro común era representado en muchas ceremonias por el chamán.

Los linajes/clanes pueden interpretarse en las observaciones hechas por el almirante Atondo y el padre Francisco María Píccolo. El primero identifica, por ejemplo autoridades para cada banda a quienes nombra como capitanes, recuérdese “el indio capitán Leopoldo” y el “capitanejo de los guayimes” que se mencionaron líneas arriba (pág. 48). Aprentemente, ellos eran las autoridades en esos grupos pues eran quienes hablaban y hacían tratos o intercambios con él o con el padre E. Kino, por lo que convinieron en llamarles capitanes y reconocerlos por nombres castellanos. Ellos guiaban y ordenaban al resto de la banda, al grado que tenían informantes en el territorio que dominaban.

El padre Francisco María Píccolo, en su diario dirigido al padre Jaime Bravo en 1716 sobre la exploración hacia San Ignacio Kadakaaman (norte-noroeste de Mulegé) menciona que entre las rancherías que encontró le hablaron de otra de nombre Temmamada²⁴ que tenía un capitán grande llamado Yejui, que significa nube. A continuación se reproduce un fragmento que permitirá guiar el análisis sobre estas posibles autoridades.

Y preguntando de este Yejui, me dixo Joseph, el Fiscal, que ese era como Virrey de esta tierra. Me hizo reir al mentar Virrey. Y, en la verdad hallé que este Yejui era el indio principal a quien todos obedecían de esta ranchería, que dista como dos días del río. Acababan de llegar 14 indios; y preguntandoles de su Capitán, me dixerón que avia ido a comer pitahayas [...] A los tres días, no aguardando ya a su Excelencia, me avisaron que venía el dicho Virrey. Entró pues el Capitán Yejui con poca gente, solo con 20 Indios. Venía el primero el Indio barbado; el segundo, el Capitán, y los otros en fila. Lo recibí en la Capilla; y saludandome, me regaló con unos centillos curiosos de conchas azules. El Indio tiene fachada, es hombre bien dispuesto, y tiene habla de valenton (sic) (Píccolo, 1962:189-190).

Píccolo se refiere aquí a un personaje que aparentemente era el líder de una banda y que podría pensarse se trata de un chamán por la gran influencia que ejercía sobre su banda. El fiscal que da noticias a Píccolo de Yejui como virrey, fue nombrado así por el misionero como autoridad en Mulegé pues según él, había demostrado ser el más aventajado de los indígenas de ese lugar, por ello, también había sido adiestrado por el padre para bautizar en caso de emergencia (Venegas, 1943:148, Lazcano, 2000:80). Píccolo reconoce que el Virrey se trata sin duda de una persona de gran poder sobre las

²⁴ Ranchería que posiblemente se encontraba en el Pacífico, entre los paralelos 26 y 27.

bandas, y más adelante expresa los posibles alcances de esta figura como autoridad guerrera:

Ya de noche, lo llamé a solas en la tienda para darle su frezada y un poco de sayal. Le dije que me avia alegrado de verle y concerle, y que para este fin , lo avia embiado a llamar. Entonces me dixo que, antes de salir, tenia encargado a los Indios de este rio que, en caso que vinese el Padre, lo llamassen luego, y añadió: “Me llamaron, y no vine luego por hallarme con mi gente en las playas y vertientes del rio Kaelmet de los Angeles, donde fui a comer pitahayas; y como aquellos Indios me lo impedian, me obligaron a pelear. Y aviendo visto al Capitan de los Angeles, le dije que se saliese; que no queria pelear con el. Se salió, y pelearon quedando algunos heridos (sic) (Píccolo, 1962:190).

Los capitanes, llamados así por los europeos, eran en su mayoría chamanes que gozaban de cierto estatus social sobre el resto de la banda. Los misioneros identificaron muy bien estas figuras y en muchos casos se aprovecharon de ellos para la conversión religiosa, aunque también fueron quienes, ya avanzada la conquista, mayormente se opusieron al control español. Para identificar a estas autoridades a ojos de los misioneros se les daba una vara o bastón de mando, símbolo que cerraba la organización social impuesta por los españoles pero que reproducía, en parte, la costumbre antigua donde el chamán es el líder espiritual. A cambio, los chamanes tenían que entregar sus vestiduras: las capas de cabello humano, sus abanicos de plumas, las tablas ceremoniales y las pipas tubulares. Más adelante, en el apartado sobre fiestas y ceremonias se volverá sobre este elemento social prominente.

3.3.2 ¿Posibles sociedades igualitarias?

Más allá de la figura del chamán como autoridad podría pensarse que estas sociedades eran hasta cierto punto más democráticas. Toda la banda se dispersaba generalmente entre invierno y parte de la primavera (tiempos de fisión) para la obtención de alimentos; se ha planteado que el trabajo se dividía entre hombres y mujeres de acuerdo a las actividades de caza, pesca y recolección. Sin embargo, en tiempos de fusión, es decir, en verano cuando había abundancia de alimentos, era una oportunidad para que todos colaboraran en un objetivo común: la recolección de pitahayas (Garduño, 2014:6). La división del trabajo entonces no era tan estricta, a diferencia de lo que tradicionalmente se ha planteado referente a que la caza es exclusivamente para los hombres y la recolección para las

mujeres. Se considera la posibilidad de que las mujeres hayan sido también cazadoras, aunque tal vez de presas más pequeñas, como ratones o tarántulas, pues todos los miembros de clan o las bandas buscaban comida. Entre los kiliwa de principios del siglo XX, Peveril Meigs reportó que tanto hombres como mujeres eran hábiles para cazar conejos y codornices (Meigs, 1939: 23). Sin embargo, las crónicas expresan que en las mujeres recaía la mayor parte del trabajo al referir que eran ellas las encargadas de buscar siempre alimento, hacer el fuego y atender a los hijos. Si el hombre no había corrido con suerte de cazar o pescar algo, la mujer debía de cualquier forma asegurar los alimentos. Discurso que justificaba la evangelización de las mujeres pues sólo dentro en la misión podían llevar una vida civilizada. Así el padre Miguel del Barco expresa:

Según la costumbre antigua, general en toda la California, el mantenimiento de la familia corre por cuenta de las pobres mujeres. Ellas han de buscar la comida para sí mismas, para sus maridos y para sus hijos. Han de traer agua para beber, y leña para calentarse, para tostar las semillas y para dormir; porque siempre duermen con el fuego al lado, atizándole cuando despiertan [...] Los hombres o se están ociosos todo el día o se ocupan algunas veces en hacer flechas o arcos; o cuando más hacen, van a sus cazas más por diversión que por otro motivo; mas como no siempre consiguen el matar a algún venado o liebre, vuelven frecuentemente sin nada y muy hambrientos a que sus mujeres les den de comer (Barco, 1988:203).

De acuerdo a las observaciones de los misioneros el papel de la mujer estaba, totalmente subordinado al del hombre. Puede pensarse que el sistema misional asignó a las mujeres un papel secundario acorde al sistema patriarcal de occidente, tal vez por eso Barco las muestra como totalmente sometidas a los deseos y poderes masculinos, y en esta visión, la mujer es también poseedora de injurias, incitadora de conflictos. En el diario del padre Fernando Consag sobre una de sus entradas al norte para fundar la misión de Santa Gertrudis en 1751, se narra que la imaginación de las mujeres generó rumores para que todos los indígenas huyeran pensando que los cristianos habrían de matarlos:

Los gentiles que pasaron la noche con nosotros, se fueron, y al mediodía vinieron otros. Por su relación supimos la falsa voz que esparcieron dos mujeres. La primera, oyendo la gritería de los cristianos que cazaban venados, dio parte a su rancharía de que los Kaiavañgua, que son sus enemigos, nos habían cogido desapercibidos, matando o hiriendo a muchos. La otra, que volvía del monte con mezcales u otras semillas silvestres, por el mismo ruido de la caza, fingió que los cristianos, tal vez en venganza del agravio recibido de los Kaiavañgua, habían muerto a los suyos que vinieron a verme. Con esta fantástica imaginación, todos huyeron (Consag, 1751 en Lazcano, 2000:161).

Al parecer los Kaiavañgua era uno de los grupos cochimíes del norte, cerca de las actuales poblaciones del Arco y Santa Gertrudis, en la cita se expresa que eran grupos enemigos de los indios que llevaba Consag desde San Ignacio.. Puede tratarse de linajes enemigos y donde según Consag, las mujeres fungieron como incitadoras, pues al imaginar una guerra dado el ruido de la cacería, dieron por hecho que se trataba de sus enemigos (probablemente desde hace varias generaciones) lo que según el chisme esparcido, podría ser motivo de venganza o futura guerra. El padre Pícolo también expresa que las mujeres eran provocadoras de guerras, después de observar la fiesta de la repartición de pieles apunta: “Dixeronme que los Indios aquí por cuentos de mugeres matan luego; y no pelean entre sí, sino para defender el culto a su Religión (sic)” (Pícolo, 1962: 194). Estas visiones refuerzan el hecho de que los misioneros expresan en sus diarios posturas colonizantes y no descripciones etnográficas, sobre todo que las mujeres, son agentes causantes de conflictos.

Pero tampoco se puede descartar la idea de que la mujer haya padecido un lugar inferior al del resto del grupo. Luis Sales también hace referencia al maltrato y esclavitud de que eran víctimas, si bien las cartas siguen el tipo de narraciones hechas por el padre Miguel del Barco, parece pertinente colocar aquí la descripción de Sales respecto a las cochimíes más septentrionales:

El cuidado de la comida es peculiar de la mujer, pues el hombre se debe contemplar como un ocioso y vagabundo, y aunque la mujer tenga hijos, esté en cinta o que acabe de parir o esté vieja, siempre ha de buscar agua, comida, leña y cuanto es necesario para la subsistencia, aunque sea preciso, como acontece, caminar cuatro, cinco o seis leguas para buscar semillas silvestres, y entonces andan ellas solas sin hombres y vuelven cargadas con todo como si fueran mulas. Ni es árbitra la pobre mujer para replicarles, porque como ellos no reconocen sus superiores, al instante se valen de la fuerza, las lastiman o las matan. Solo temen a los parientes de la mujer, los cuales luego se preparan para la venganza, y esta la ejercitan hasta la cuarta, quinta y última generación. Este es el motivo por qué entre ellos hay tantos homicidios (Sales, 2003:80).

En este fragmento Luis Sales parece replicar lo que había expresado Miguel del Barco en sus adiciones a la *Noticia de California* de Venegas-Burriel. El apartado está titulado por Sales como “Carácter y costumbres de los indios” (2003:78-82) y en la *Historia Natural y Crónica de la Antigua California* el apartado lleva por título “Del carácter y costumbres de los californios, y de su gobierno en paz y en guerra” (1988:183-213). Las cartas de Luis Sales siguen de forma muy cercana la estructura de la obra de

Miguel del Barco, de ahí el notable paralelismo entre ambas citas. Lo que expresa Sales sin embargo, da pie para pensar que la mujer es algo más que un elemento dominado en la organización social puesto que es reducida a un carácter instrumental, de objeto, sometida al grado de ofrecerla como regalo; una prenda perteneciente a alguien, al esposo o a la familia de donde procede. El hostigamiento o la violencia contra ella es uno de los principales motivos para riñas, vengar el agravio suele ser el motor principal de guerras, según Píccolo, pero el obsequiarlas es también símbolo de cortesía, de intercambio entre clanes y cierre de alianzas. Durante la expedición de Atondo, relata que recibió como regalo del que él denomina capitán Leopoldo (ya referido líneas arriba) cinco mujeres:

Dentro de breve rato, vino dicho capitán Leopoldo con nuestras guías y otros gentiles, y trajeron cinco mujeres mozas y hermosas, y dijeron que las regalásemos, y sin duda juzgaron que las apeteciésemos, porque después nos las ofrecían. Mandelas regalar con algunos géneros de mercería y catles, y darles de comer... (Atondo y Antillón, 1684 en Lazcano, 2000:44).

En muchas otras culturas e históricamente, las mujeres han sido víctimas de tráfico e intercambio, se han utilizado como regalos para pactar alianzas o forjar lazos diplomáticos y de parentesco con otros grupos (Mauss, 1979, Lévi-Straus, 1969, Rubin, 1986). Es notorio que las mujeres actuaban bajo un sistema que las regía asignándoles posiciones subordinadas, sin embargo, esa supremacía masculina descrita en las crónicas y diarios europeos parece difuminarse un poco en las referencias del padre Wenceslao Linck y el padre Ignacio María Nápoli²⁵ (quien realizó una expedición por el sur de la península) al dar cuenta de mujeres parentemente empoderadas, líderes que son respetadas y obedecidas por toda la banda, tal vez pueda tratarse de mujeres chamanas. Miguel del Barco narra el encuentro del padre Linck cerca de Güirí-catá, lugar donde en 1769 se funda la misión de San Fernando Velicatá:

En uno de estos encuentros con gentiles, echando de huir la ranhería toda, una india viuda de un principal de su ranhería, de corazón animoso, sin dejarse sorprender del miedo a la vista repentina de los extranjeros y de sus caballos, sin moverse de su puesto, comenzó a dar voces a los que huían, y consiguió detenerlos con decirles que

²⁵ Jesuita, nacido en Palermo en 1693 en la región de Sicilia, Italia. En 1721 llega a California a establecer la misión Santiago de los Coras. En 1726 es enviado a la región yaqui en Sonora. En 1735 regresa a California en compañía del gobernador de Sonora, Manuel Bernardo Huidobro para sofocar la rebelión pericú iniciada en octubre de 1734. El padre Nápoli contribuyó a pacificar la zona permaneciendo tres años más en California, después regresaría a las misiones de Sonora donde muere en 1745 (Lazcano. 2000:122). Para mayor información puede consultarse la amplia biografía de en Nápoli, Maria Ignacio. 1970. The cora indians of Baja California, James Robert Moriarty III y Benjamin F. Smith edición y traducción, Los Ángeles, Dawsons Book Shop.

esperasen a ver si los que iban llegando eran amigos, como a ella le parecían. Recibidas luego pruebas de que la entrada de esta gente a su tierra era pacífica, trató a sus huéspedes con modales que desmentían la barbarie de su crianza, como si hubiera tenido educación menos inculta que los demás de aquel país. Por esto, y por la autoridad que entre ellos tenía, parecía que era señora de aquella gente, y por lo menos era entre ellos señora [...] Su vestido, aunque conforme a la suma pobreza de aquella gente, y a la usanza del país, era en su especie sobresaliente, y era, por nuevo, más decente y vistoso el capotillo de que usan (Barco, 1988:341-342).

Según Miguel del Barco ella, mujer de gran autoridad, era viuda de un capitán de su banda. Puede pensarse que el grado de autoridad lo sostiene sólo después de la muerte de su compañero, lo que indica que las mujeres no estaban exentas de adquirir mando y poder sobre su banda, aunque claro sólo después de que alguien les hubiera cedido tal cargo. La otra mujer reportada como posible autoridad la encontró el padre Ignacio María Nápoli entre los pericú, aunque en este estudio no se toma su diario como fuente principal, se hace aquí referencia a su relato como sólo otro testimonio de los discursos de misioneros sobre lo acontecido en la antigua California y de las posibilidades que tuvieron las mujeres para gozar de algún ejercicio de poder sobre el resto de su grupo.

En este tiempo (es cosa que nos dio grande risa) apareció una india vestida de cueros de venado, muy buenos y pintados de muchos colores, acompañada de otras varias indias que le hacían cortejo como de damiselas; ella venía con gritos horrorosos, echando varias coplas, y con un imperio y mando admirables, tales que luego cedió el mando el indio de los bigotes, y el con todo el número de la gente las obedecían como a una reina. Nos explicaron después, que esta señora es la gobernadora general, reina de todo este pueblo, y no es cosa nueva porque lo mismo fue que vio el padre Jaime, cuando fue en dicha ensenada trece años pasados, que otra mujer era la que mandaba. Fue especialmente regalada como reina, y ella también correspondió con otros cueros, y otras cuentas de rosarios, bateas, y muchas frutas, de las cuales venían cargadas sus criadas. Mandó luego la dicha reina, que todas fueran por comida, y luego vino tal cantidad de ella que no teníamos donde ponerla (Nápoli, 1721 en Lazcano, 2000:135).

En esta referencia el padre Nápoli da cuenta no solo de una lideresa sino de otra reina anterior a ella de quien dio noticia el padre Jaime Bravo. A pesar de que se refiere a grupos asentados en la bahía de San Lucas (Baja California Sur) y aludiendo de nuevo a prácticas similares extendidas en los grupos peninsulares, puede pensarse que en la mayoría de estos grupos las mujeres podían acceder a ciertos grados de poder y este podía ser también aquel relacionado a la religión. Ambas mujeres descritas están vestidas de pieles de venado, la segunda por ejemplo, usa pieles de distintos colores, tal vez teñidas. El atavío vistoso y exuberante es representación de estatus, identifica a los guías del grupo, por ello puede

tratarse de mujeres chamanas. Aunque su mención en las fuentes es muy limitada, posibilita pensar en las mujeres cochimíes (o de otros grupos contemporáneos) no como agentes totalmente pasivas en una organización un tanto laxa o flexible como el de los grupos recolectores-cazadores-pescadores sino como un ser social activo y competente en su sistema simbólico. Por ello se plantea la posibilidad de que se trate de sociedades con participaciones quizá más equitativas entre hombres y mujeres.

Siguiendo algunas ideas de Marshall Sahlins (1972) respecto a las sociedades tribales, bajo ciertas reservas dado que este estudio se aleja de posturas evolucionistas, se podría señalar que los grupos cochimíes eran grupos segmentarios, es decir, un sistema que se compone de diferentes segmentos primarios que son “estructuralmente equivalentes” (Sahlins,1972:39). Aunque este autor lo conceptualiza como tribu segmentaria, se toma parte de su concepto pero refiriéndolo aquí como *grupo segmentario*, constituido por unidades mínimas, autónomas, y equivalentes a otras de su contexto inmediato. En ocasiones, siguiendo Sahlins, “la comunidad autónoma es un solo grupo de descendencia (por ejemplo un linaje), en otras es una asociación de distintos linajes, en unas terceras un entramado poco tupido de parientes que, al fin y a la postre encierra a todos (parentela local)” (1972:39). En un esquema como el que plantea Sahlins, estas sociedades permanecen en niveles generalmente igualitarios, de manera que la autonomía que ejerce cada grupo, o para el caso de los cochimíes, cada banda, tiene también una mínima unidad representada en cada individuo que la conforma.

La autonomía le confiere a cada banda libertades que son impulsadas por cada individuo, pero estas libertades no fueron valores con igual significado para los misioneros y extranjeros y mucho menos lo son ahora para la sociedad contemporánea. En ese ejercer de libertades, puede residir también el poder autónomo de cada individuo. A pesar de ser grupos vinculados por el trabajo colaborativo y alianzas de parentesco, a nivel individual cada integrante se constituiría como independiente, con poder absoluto sobre sí mismo. Por ello la libertad individual era ejercida de tal modo que para ojos extranjeros sus comportamientos eran actos de barbarie. Para el caso de los grupos de El Rosario (límite entre cochimíes y kiliwas), Peveril Meigs advierte este tipo de comportamiento: “Cada ranchería tenía ‘un capitán’, pero su posición era poco más que honoraria, pues las gentes le obedecían o no según les convenía” (1994:99). Aunque se trate de sociedades desfasadas

a las encontradas por los misioneros del silog XVIII, De tal manera que la función del capitán –que no siempre coincidía con la del chamán- era una autoridad casi emergente, no categórica .

3.4 Territorialidad itinerante. La vida seminómada

En el apartado anterior sólo se esbozó de manera general la organización social de los grupos cochimíes, clanes patrilineales con un antepasado común compuestos por diversas bandas seminómadas que tenían un amplio circuito de recorrido, el Desierto Central. En este recorrido descansa gran parte de su producción cultural. Esta diversidad nativa, es caracterizada por una economía de apropiación fundamentada en la recolección, caza y pesca. Los productos obtenidos para su sustento debían obtenerse de la naturaleza, por lo que la relación con el espacio geográfico es un elemento clave para la comprensión sociocultural de los grupos antiguos peninsulares. Ellos sabían dónde obtener los recursos, en qué tiempos y cómo obtenerlos: el amplio espacio del desierto provisto de sierras, valles, mesetas y costas les indicaba lugares de recolección; lugares marcados por el transcurrir del tiempo que propiciaba la cosecha; pero también, lugares lejanos y disputados por otros grupos. Este tipo de economía los deja expuestos a las contingencias del medio en que sobreviven motivándolos a prácticas particulares como la maroma y la doble cosecha.

La independencia de la que ya se hizo referencia de los grupos recolectores-cazadores-pescadores no implica aislamiento social, sus vínculos se establecen por parentesco y otras alianzas que son lazos materiales ante la incertidumbre de la economía de apropiación. Esta incertidumbre obstaculiza, a su vez, una organización política o una integración interna más estable (Sahlins, 1972:67). Dado que las bandas tienen que dispersarse en la mayoría de las ocasiones a lugares con relativa abundancia en ciertas temporadas, las coloca fuera del alcance de un control central (Sahlins, 1972:68). A pesar de ello hay un tiempo en que la comunidad se aglomera, atraída precisamente por la abundancia de alimentos y la necesaria identificación social con el resto del clan, esta temporada era llamada por los cochimíes como *meyibó*, la temporada de cosecha de pitahayas.

3.4.1 Tiempo y territorialidad

Ha sido ya recurrente la indicación de la pitahaya –tanto dulce como agria- como fruto primordial en la alimentación de los cochimíes. De acuerdo a las fuentes de misioneros y siguiendo a Homer Aschmann (1959) se plantea en este trabajo que la permanencia de estos grupos se debía además de la pitahaya a muchos otros frutos y alimentos que se obtenían en el espacio que habitaban. A partir de estos alimentos y de lo descrito por Miguel del Barco respecto a la concepción del tiempo en los cochimíes, se esboza un esquema de sus posibles recorridos (Fig. 1), identificando así los lugares de permanencia estacional y que pudieron haber generado relaciones espaciales particulares que son parte de su cosmovisión. Cabe aclarar que, en algunos casos, esos lugares hoy no son lugares concretos, es decir, son sólo ubicaciones, puntos en el espacio que posibilitan pensar que ahí pudo haberse dado algún tipo de práctica o actividad, pero que difícilmente podría llamarse sitio o monumentos arqueológicos. Se trata más bien de localizaciones que vistas a través del pequeño filtro cochimíes que algunas crónicas dejan ver, se han tratado de reconstruir. Entre los más imprecisos se encuentran mesetas, valles o espacios de cosecha de pitahaya y mezcal, las costas y las sierras, que en éstas últimas pueden identificarse lugares concretos, cuevas o abrigos rocosos, lugares cercanos a arroyos con rastros de arte rupestre y en las costas los denominados concheros, a estos lugares concretos sí se les clasifica como sitios arqueológicos.

Los cochimíes comportaban diversos circuitos de recorrido en todo el Desierto Central, podría establecerse que su movilidad era hacia el sur y en direcciones este-oeste, por lo que sus interacciones eran limitadas hacia la parte norte, es decir, que guardaban cierta distancia con los grupos yumanos durante el período misional. Sus territorios simbólicos interactuaban con los grupos peninsulares de origen guaycura²⁶ y pericú, todos disputaban los lugares de recolección de pitahayas, extendiéndose desde la región del Desierto de Vizcaíno y poco más arriba del paralelo 28 hasta la zona sur de la península, como se muestra en el mapa 3.

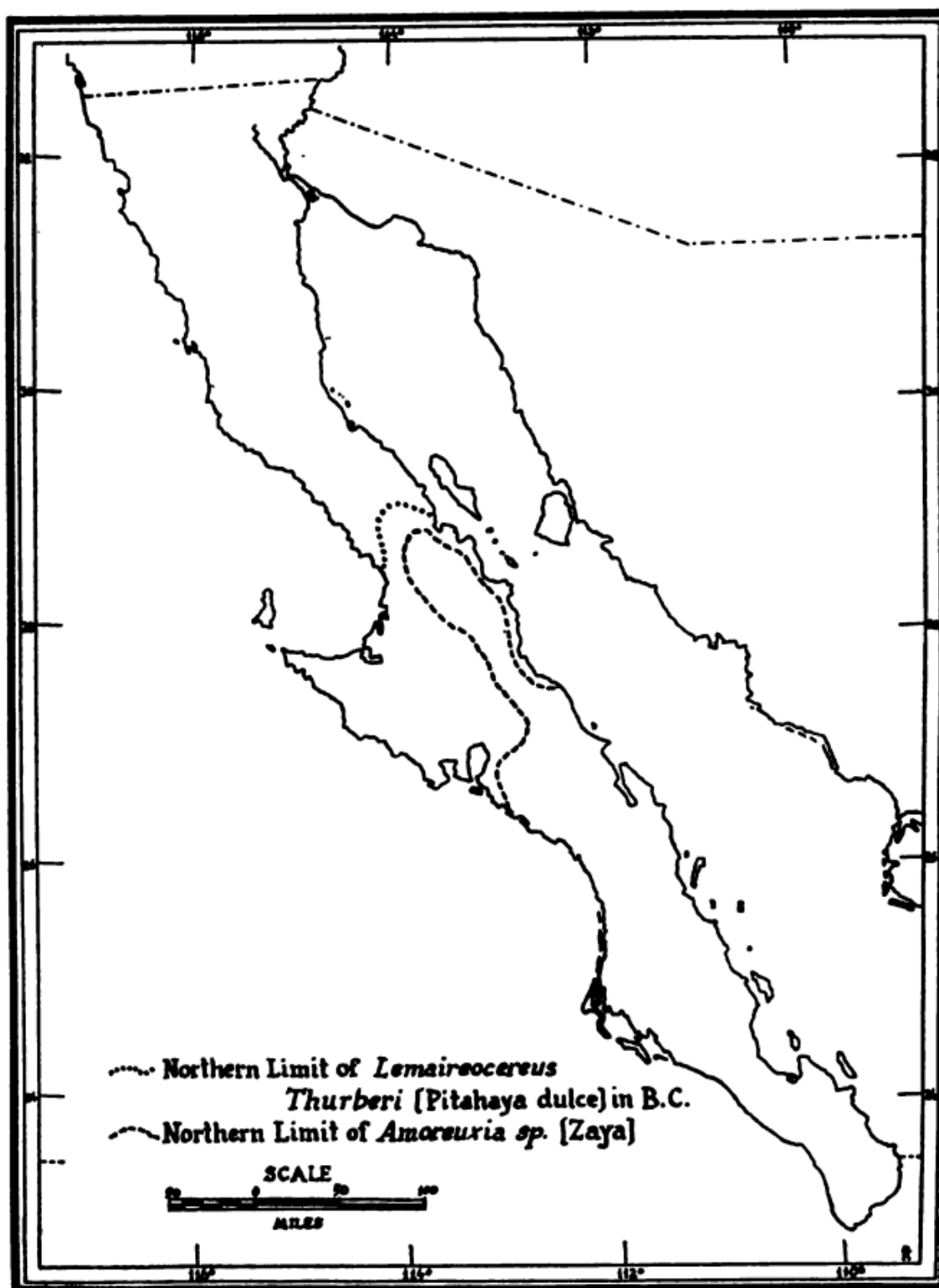
²⁶ Al respecto de este grupo, Mixco (2010) refiere que el término guaycura es de origen cochimí, apelativo dado a los enemigos

Compartir o acceder a los espacios de recolección implicaba interacciones no siempre pacíficas por lo que la guerra era una actividad en constante latencia. El padre Miguel del Barco menciona que los cochimíes de San Javier (del sur) estaban cercados al oriente por los monquis o nación de Loreto (de filiación guaycura), y al sur y occidente por los guaycuras, “sin dejarlos un palmo de playa propia (sic), y sin poder ir al mar sino estando en amistad y con beneplácito de dichas naciones” (1988:175). En este sentido, puede entenderse que los grupos que habitaban cerca de San Javier hubieron de crear estrategias para acceder a los recursos marinos que formaban gran parte de la dieta indígena, aunque también puede ser plausible que este consumo, para el caso de los grupos de esa zona, haya sido limitado.

Cuando el padre Wenceslao Linck recorrió la zona de la Sierra de San Pedro Mártir en 1766 iba acompañado de cochimíes de San Borja, y reportó que éstos no habían entendido la lengua de quienes habían encontrado. Se ha interpretado que Linck llegó a la frontera cochimíe y al parecer se trataba de grupos kiliwa (Bendimez, 1985). Sin embargo, Mario Magaña (2010:121-122) arguye que el hecho de no hablar la misma lengua no implica una frontera cultural infranqueable y que esta falta de entendimiento pudo haber sido producto de rivalidades entre bandas vecinas y no precisamente una distancia lingüística-cultural.

Pero, puede considerarse la interacción de los cochimíes hacia el norte como más limitada, producto precisamente de un cerco cultural tendido por los yumanos, aunque se considera que los cochimíes ejercieron fuertes influencias entre los kiliwa y entre los kumiai de La Huerta sobre todo hacia la etapa misional dominica. Una de las hipótesis aquí planteadas es que posiblemente los grupos cochimíes norteños no concebían sus recorridos en dirección al norte puesto que el rasgo directriz de su cosmovisión, la cosecha de pitahaya, se encontraba situada hacia el sur y porque sus recorridos se basaban en un conocimiento ancestral localizado desde tiempos arcaicos. La frontera de pitahaya dulce se encuentra cerca de la zona de San Francisco Borja, por lo que los más septentrionales debían ir hacia el sur para recolectarla.

Mapa 3. Frontera de pitahaya dulce en el Desierto Central



FUENTE: Aschmann, Homer. 1959. The Central Desert of Baja California: Demography and Ecology. Iberoamericana, Vol. 42, Berkley and Los Angeles: University of California Press. Mapa 4, pág. 16.

En la cosmovisión kiliwa, las direcciones o rumbos del universo tienen connotaciones especiales, por ejemplo, el sur es la casa de Meltí ?ipá jalá (u), deidad Coyote-gente-luna, "donde todo es cóncavo y amarillo", lugar al que marchó después de hacer el mundo (Olmos, 2005:114). Por el contrario, el norte es el origen, de ahí provienen los grupos ancestrales, tanto para los cochimíes como para los de filiación yumana. Miguel del Barco reporta que según los cochimíes sus antepasados habían venido del norte después de una riña entre distintos bandos, los vencidos tuvieron que migrar hacia el sur y así fue como llegaron a la parte central de la península (1988:181). Para los cochimíes del norte, es decir, las rancherías cercanas a las misiones de Santa María de los Ángeles, San Borja, Santa Gertrudis y San Ignacio sus recorridos durante el verano para la recolección de pitahaya se tornaban rumbo al sur, en tanto que los cochimíes sureños permanecían en el espacio que comúnmente habitaban, los mayores desplazamientos de los sureños podrían haberse dado en invierno cuando había que ir a las costas a buscar mariscos, lugares limitados en su mayoría por los guaycuras, como ya se refirió.

El esquema de recorridos que se plantea (Fig. 1) está dado a partir de la forma en que los cochimíes concebían las distintas épocas del año. De acuerdo a la temporalidad, se establecían lugares de usufructo para cada banda lo que marcaba también una diferencia alimenticia dada por la variedad de productos obtenidos de la naturaleza.

3.4.2 La cuenta circular del tiempo: Las seis estaciones del año

Según las observaciones del padre Miguel del Barco, los cochimíes dividían el año en seis partes: la primera la llaman *meyibó*, el tiempo de cosecha de pitahayas que "es el más estimado y alegre de todos", su período de duración abarca junio, julio y parte de agosto. La segunda, llamada *amadá-appi*, comprende parte de agosto, septiembre y octubre, cuando después de las lluvias de verano, la tierra se viste de verde y es el tiempo de tunas y pitahayas agridulces, "y por esto es también para los californios tiempo muy estimable y no menos por otras semillas, que en este tiempo se recogen". La tercera, *amadá-appí-gal-lá*, es entre octubre, noviembre y diciembre, tiempo en que se seca la hierba que creció en la estación anterior. La cuarta estación la llamaban *meyihél* y comprendía la mayor parte de diciembre, enero y parte de febrero, el tiempo de mayor frío. La quinta, llamada *meyijbén* abarca todo marzo y algunos días después. La sexta y última llamada *meyijbén-maayi*,

abarca parte de abril, mayo y parte de junio. “La palabra maayí significa cosa mala, y a esta temporada parece que la llaman mala porque es el tiempo de la mayor hambre, en que, por haberse acabado el mezcal de sazón (que o lo han comido, o por haber ya espigado y florecido, se va secando), y por haber faltado otras comidas suyas, apenas hallan con que sustentar la vida” (1988:180).

En este punto es importante señalar que Peveril Meigs registra que los kiliwa dividían el año en seis estaciones, cada una con una duración de dos meses (1939:14-15). Aunque su cosmovisión se fundamenta en la recolección del piñón y la bellota (Magaña, 1998), la manera de organizar el espacio-tiempo se acerca a la concepción del año en los grupos cochimíes; también es posible que se deba a un conocimiento ancestral propio de grupos nómadas estacionales ubicados en el desierto sonorense.

De la descripción que ofrece Barco sobre las estaciones del año se han intercalado en el esquema (Fig. 1) otros alimentos de recolección que en su *Historia Natural*, primera parte de su obra, explica con mayor precisión.

Por ejemplo, entre los alimentos de gran importancia, después de la pitahaya dulce y agria se encuentra el mezcal o agave, el palo verde o también llamado medesá o dipuá en la lengua de los de Loreto, los datilillos, el zalate, el palo blanco, las semillas de cardón y de biznaga, los nopales y las tunas, semillas de San Miguel o teddá, un fruto llamado guigil (*Castela tortuosa*), los ciruelos del garambullo, y en ocasiones de extrema escasez las raíces de tule.

Los mezcales o agaves²⁷, eran las plantas de segunda importancia en la dieta de los antiguos habitantes de la península, no sólo se utilizaban como comida sino que también eran fuente importante de agua. Además, los mezcales dan sustento la mayor parte del año por lo que era una comida relativamente estable. Barco ofrece una descripción minuciosa sobre la forma en que se recolectaba, trabajo destinado según él, únicamente a las mujeres. Así lo explica el misionero:

Salen por la mañana de su ranchería o pueblo, tres o cuatro o más mujeres prevenidas cada una con una red a la espalda, sobre la cual se mantiene por medio de unos cordeles gruesos, que pasan por la frente de la mujer. En esta red cargan mezcales y cuanto se les ofrece cargar todo el año [...]. A esta red de las mujeres llaman los cochimies *uañí* [...]. Salen por la mañana de su ranchería o pueblo, tres o

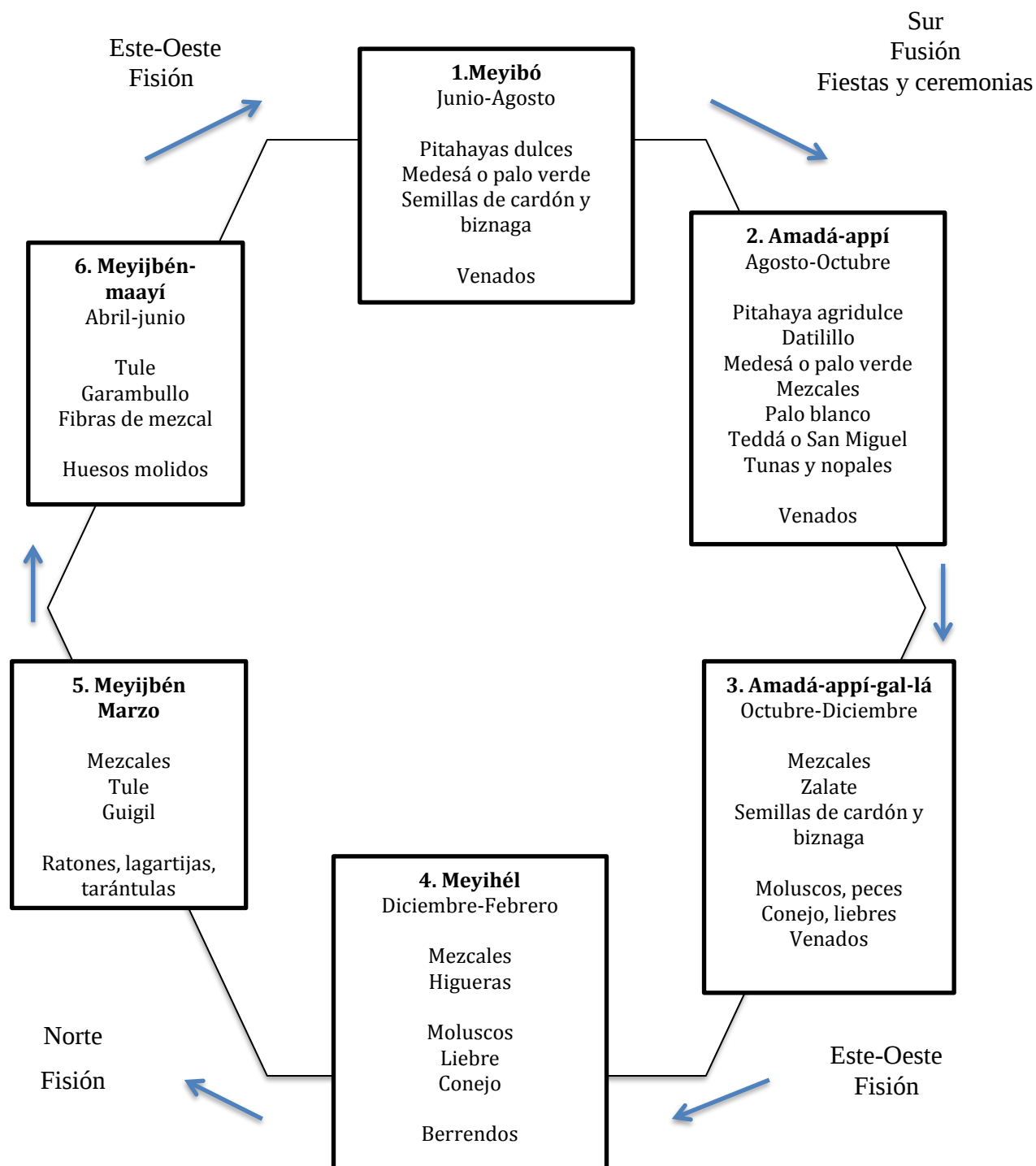
²⁷ En Baja California pueden encontrarse las especies agave *shawii*, *deserti*, *sobria* y *aurea*. Las primeras dos eran las más consumidas por los cochimíes.

cuatro o más mujeres prevenidas cada una con una red a la espalda, sobre la cual se mantiene por medio de unos cordeles gruesos, que pasan por la frente de la mujer. En esta red cargan mezcales y cuanto se les ofrece cargar todo el año [...]. A esta red de las mujeres llaman los cochimies *uañí* [...]. Demás del *uañí*, lleva cada una un cuchillo belduque²⁸. Y a falta de machete (de que algunas pocas, más acomodadas ya usan), para cortar el tronco del mezcal, tienen una pequeña tabla de madera dura, ancha de tres a cuatro dedos, y larga de dos a tres palmos, a modo de un pedazo de hoja de espada ancha, pero sin punta aguda y, en lugar de ella, adelgazan por aquella parte la tablita, para que por allí corte el mezcal. Llegando al paraje donde van, se dividen unas de otras, para buscar cada una sus mezcales. Hallando uno en sazón, toman en la mano la tablita y, por la extremidad delgada, la aplican al tronco de esta planta, la cual, cuando ha llegado a sazonar, ya ha perdido las hojas en la parte cercana a la tierra [...] La parte más alta, que conserva las hojas, es más gruesa, jugosa y tierna: a ésta llaman la cabeza del mezcal, y es la que se come. Aplican, pues, la tablita al tronco, hacia donde comienzan las hojas, y por el extremo contrario la golpean fuertemente con una piedra y, a modo de escoplo, va cortando poco a poco el tronco. Después, con el belduque cortan las hojas por la parte cercana a la cabeza, dejando pegada a ésta una pequeña parte de las hojas [...]. Cortado así el mezcal, queda esta cabeza en el tamaño como la de un hombre. Luego buscan más: y vuelven a la tarde cada mujer con ocho o nueve mezcales, cargados en el *uañí*, ¡que es buena carga! Caminando a veces con ella, una o dos leguas, añadiendo sobre esto alguna leña para asarlos. Cerca de la ranchería encienden fuego, en el cual echan piedras no muy gruesas. Cuando se ha consumido la leña y las piedras están encendidas como ascuas [...] van acomodando, entre uno y otro los mezcales como conviene para el intento. Todo ello queda en forma de montón, y le cubren con la tierra cercana y valiente: con lo cual queda reconcentrado el calor y tarda mucho en disiparse. Así lo dejan por lo menos veinticuatro horas, y más frecuentemente dos noches y un día; y lo sacan todo bien cocido (1988: 122-124).

En este pasaje, Barco explica que con esta comida, las mujeres tenían alimento para tres días aproximadamente, dependiendo de la cantidad de personas para los que se destinaba. Las pencas de mezcal cocidas se tornan dulces, por lo que el sabor era de gran agrado para los indígenas. Además de su uso comestible, el mezcal provee de fibras que eran utilizadas para fabricar sandalias y para tejer sus redes, que como Barco refiere llamaban *uañí*. Este doble uso, comestible e instrumental coloca al mezcal como una planta de profunda importancia para la vida indígena antigua. También es de destacar que rara vez la comida era desperdiciada, en lugar de ello, todos los productos eran aprovechados con extrema astucia, sobre todo por los más viejos, los más experimentados para sobrevivir. Cuando las pencas o pedazos de hojas eran chupadas, quedaban unas hebras gruesas que no se pueden comer, ese bagazo una vez seco, era aprovechado por los ancianos quienes los molían y comían hechos polvo (Barco, 1988:124).

²⁸ Cuchillo curvo de origen occidental obtenido por trueque.

Fig. 1. Esquema de recorridos y alimentos según las seis estaciones del año Cochimíe



FUENTE: Elaboración propia con base en Barco, 1988.

Los agaves se daban desde octubre hasta abril, siendo en el tiempo de frío un alimento restablecedor pues se consumía caliente. Barco menciona que se dejaban de comer por mayo y empezaban a madurarse hasta el otoño.

El otro alimento que podría seguir en importancia es el palo verde (*Cercidium microphyllum*), también llamado *medesá* o *dipuá*. Según H. Aschmann, era el árbol leguminoso de mayor importancia en la alimentación indígena (1959:84). Sus semillas se recogían por el mes de julio e inmediatamente se tostaban para guardarlas y comerlas molidas en invierno, después del tiempo de la cosecha de pitahayas, pues en este tiempo, dice Barco, tienen pitahayas con las cuales se mantienen (1988:67-68). Sin embargo, su uso también era de importancia ritual pues mientras las fiestas y ceremonias eran celebradas en épocas de abundancia estas semillas eran repartidas entre toda la comunidad y especialmente entre los chamanes y hombres que las presidían.

Los datilillos son frutos que recolectaban de la palma *yucca valida*, de ésta también era consumida la raíz –llamada *ujuí* por los cochimíes- que al igual que la jícama (*Pachyrhizus aungulatus*) proveían de agua a los distintos grupos (Micheline:2000:24). Estos frutos maduran en otoño después de abundantes lluvias por lo que eran recolectados, si el buen tiempo lo auspiciaba, después de la cosecha de pitahayas. Las otras raíces que se consumían eran las de tule o junco (Barco, 1988:125-126), que al parecer se recolectaban en invierno, en épocas de extrema precariedad. En la exploración del almirante Atondo y Antillón –en diciembre de 1684-, este menciona que pasando por el arroyo La Purísima rumbo al Pacífico, encontró una ranchería que le pedía que hiciera llover puesto que no tenían qué comer, por ello “comían los cogollos de los carrizos y las raíces de tule” (Lazcano, 2000:49-50).

El zalate o higuierilla es una especie de higo silvestre que los antiguos indígenas recolectaban. Son arbustos muy frecuentes en casi todo el Desierto Central. Los cochimíes denominaban a su fruto *anabá*, el padre Barco menciona que era un fruto muy estimado porque se cosechaba dos veces al año (1988:66-67). Aunque no hay datos precisos de cuándo se recolectaba, en el diario del almirante Atondo y Antillón (1684) se menciona que cerca del arroyo La Purísima llegaron a un lugar de abundancia de estas higueras, por lo que así bautizaron el paraje (Lazcano, 2000:46). La exploración se realizó durante diciembre, de ahí se infiere que tal vez uno de los tiempos de recolección era en invierno.

El palo blanco (*Lysiloma candida*) llamado por los cochimíes *gokio* o *kokio*, es un árbol del que recolectaban las semillas contenidas en vainas, muy similar al palo verde pero de menor abundancia en comparación con él. Sus semillas se tostaban y se molían como alimento y su corteza se utilizaba como curtidor de pieles, sobre todo para las de venado, también se empleaba como remedio para llagas (Barco, 1988:65-66). Su distribución es mayormente en la parte sur pero abarca algunas regiones del Desierto de Vizcaíno. Su cosecha era en otoño.

El cardón y la biznaga proveían de semillas que, al igual que las de otras especies, se tostaban y molían para su consumo. Barco menciona que cuando eran recolectadas se guardaban para tener comida en invierno, por lo que tal vez su cosecha sucedía durante el verano, al igual que la pitahaya. Es importante rescatar aquí que los indígenas sabían que a pesar de la abundancia en ciertas temporadas, en otras había que buscar alimentos hasta en lo ya desechado, por ello no agotaban todos sus recursos, por costumbre y sobrevivencia guardaban algo para otros tiempos más difíciles. De la biznaga también se aprovechaban sus espinas que eran utilizadas como anzuelos para pescar.

Los nopales y las tunas (*A* en cochimíe) era una comida relativamente estable y de gran distribución en todo el Desierto Central. Las tunas maduran a partir de septiembre por lo que eran buen alimento de recolección en otoño. De estas plantas también se valían los indígenas para obtener agua.

Las semillas de San Miguel (*Antigonon leptotus*) o *teddá* en cochimíe, según Barco eran las más estimadas, después del *medesá*, “así por la bondad de su semilla, como por su abundancia, respectivamente a las demás” (1988:106). Sobre a la recolección de este fruto el ignaciano menciona que después de buenas lluvias este arbusto nacía y, en mes y medio, crecía y maduraba la semilla, por lo que los indígenas debían apresurarse a recogerla pues una vez que maduraba caía al suelo y se perdía. Ante esto ideaban formas de aprovecharla mediante una serie de nudillos en los racimos donde pendían las semillas, “de suerte que casi todas ellas quedan enredadas y cogidas en el nudo, el cual queda flojo para que puedan acabar de sazonar; pero de modo que, aunque se sequen muy bien, no pueden caer en el suelo” (1988:106). Este atado es importante porque cada banda podía anudar lo que encontrase y con eso tenía derecho a tomar las semillas. El atado o nudo que hacían les daba posesión sobre este alimento, esto también implica formas de territorialidad, mientras

más nudos podían hacer mayor dominio sobre la cosecha y mejores formas de subsistencia para las siguientes estaciones del año.

Los frutos del garambullo (*Lophoceres schottii*) que los cochimíes llamaban *gakil* era alimento que mayormente se encontraba en las vertientes del Pacífico. Se trata de pequeñas frutillas de color rojo que maduran antes de la pitahaya, pero duran pocos días (Barco, 1988:82), por lo que era un alimento momentáneo.

Otro fruto es el denominado guigil (*Castella tortuosa*) una especie de cereza silvestre que la comían cruda, y Barco refiere que aunque era desabrida era de gran gusto para los indígenas (1988:99). Con la llegada de los misioneros empezaron a comerlas cocidas puesto que ya tenían ollas para tal efecto. Antes de la época misional, los grupos indígenas del Desierto Central comían la mayoría de sus alimentos tostados o asados (tatemados) directamente a las brasas, esto lo hacían en sus bateas u horteras –hechas de madera o fibras tejidas entre los cochimíes-, o en los fogones que hacían en sus campamentos estacionales. Estos frutos se lograban después de la lluvia de invierno y así, maduraba entre marzo o abril según reporta Barco (1988:99).

Además de los alimentos de recolección, la dieta de los grupos cochimíes estaba dada en función de la fauna susceptible a la caza que podría encontrarse durante el transcurso del año. Como se mencionó en el capítulo II, especies como venados, berrendos, borregos cimarrones, el gato montés o el puma, el coyote, la zorra y la gran abundancia de liebres y conejos en la región norte del Desierto Central ofrecían además de carne y los huesos molidos como alimento, pieles para delantales, capotillos y cobijas, huesos para puntas de arpón y flechas, así como tendones para cuerdas de arcos (Mathes, 1980:32). A esto hay que añadir las especies menores como ratones, lagartijas, serpientes y tarántulas.

Los animales marinos también comportaban una sustanciosa comida, aprovechaban por ejemplo las ballenas varadas, aunque su carne ya estuviera descompuesta, la comían. Las tortugas, los lobos marinos, pulpos, cualquier especie de peces y moluscos. Estos últimos de gran relevancia por su relativa facilidad de recolección y por la abundancia en ambas costas de la península. Se plantea que los cochimíes recorrían las costas durante el invierno, tanto del Golfo de California como del Pacífico, ya que ésta es la temporada de la recolección de moluscos como mejillones, ostiones y otros bivalvos.

En el esquema (Fig. 1) se plantea que sus recorridos durante el verano eran en dirección centro-sur mientras que conforme avanzaba el otoño e invierno, las bandas se esparcían hacia las costas y la región norte del Desierto Central alimentándose de pitahayas agridulces, mezcal y de moluscos. Enseguida, con la primavera se adentraban un poco por los arroyos hacia las sierras recolectando semillas y bledos, producto de especies como *Amaranthus* y *Chenopodium* que surgen después de las lluvias de verano las primeras, y los bledos en las lluvias de invierno (Barco, 1988:105). Siguiendo los cauces de arroyos y recolectando frutos estacionalmente, sus recorridos los llevarían de nuevo al sur para la cosecha de pitahaya, especie de mayor importancia. La temporada de recolección, estima H. Aschmann era relevante no porque mantuviera o contribuyera al aumento de la población nativa, sino que era un apoyo en su estructura social y religiosa puesto que su cosecha daba espacio para fiestas y ceremonias (1959:80-81).

En este sentido, se plantea que la temporada de pitahayas denominada *Meyibó*, era el elemento directriz en la cosmovisión cochimíe, la forma de entender el mundo a partir de un punto espacio-temporal (cosecha en el sur en verano) indicaba una circularidad del tiempo, una forma cíclica de organización en la que se justificaban sus recorridos, ubicados en la base de su producción cultural. Miguel del Barco indica que la forma de llamar al año entero también era *meyibó*, nombre que contiene la partícula *ibó*, que significa sol o día (Barco, 1988:180) y que hacer referencia a la circularidad.

La pitahaya dulce era consumida por los cochimíes y especialmente aprovechada por la mayoría de los grupos peninsulares, recuérdese la práctica de la doble cosecha donde las semillas excretadas eran tostadas, molidas y vueltas a consumir. Esta doble manipulación del alimento puede explicarse por el conocimiento arcaico para la sobrevivencia en ambientes relativamente hostiles, pero también denota una simbolización particular, el fruto base en su organización representa vida aún después de su ingestión. Por ello, no podría desperdiciarse a pesar de que tal práctica parezca abominable. A partir del esquema de recorridos referido se propone que las prácticas cochimíes distintivas eran en primer orden, la recolección, seguida de la caza y pesca. Plantear la recolección como actividad primaria no soslaya la caza como sistema estructural en la conformación identitaria cochimíe, sino que sólo hace hincapié en que las condicionantes de la vida en constante movilidad permiten una mayor intensidad en la recolección de frutos. Durante los recorridos de

recolección la caza también está presente, pero ésta parecía acentuarse o deificarse durante las épocas de abundancia.

Los datos que ofrecen los padres María Píccolo, Miguel del Barco, Fernando Consag y Luis Sales, permiten hacer un recuento de algunas de sus fiestas y ceremonias, prácticas que se ven conectadas con algunas reportadas por P. Meigs entre los kiliwa. Hay similitudes entre ciertos materiales empleados, la forma en que eran realizadas las fiestas y sobre todo en los elementos de orden mítico. En el siguiente apartado se discuten estas convergencias.

3.5 Territorialidad simbólica y cultura material

Las vertientes por las que atraviesa el análisis de los grupos cochimíes desde la territorialidad tienen que ver primero, con la producción del espacio según sus lugares de ubicación, asentamiento y vivienda; segundo, con la producción del espacio a partir de su itinerancia y tercero, con la producción y sacralización del espacio mediante prácticas rituales, o bien mediante marcas de arte rupestre. En algunos puntos estos diversos espacios pueden coincidir, por ejemplo, puede ser que un camino, un lugar de itinerancia, haya sido tomado como un lugar sagrado otorgándole, según las perspectivas de este estudio, una territorialidad simbólica. Así, con esta última categoría se referirá a los espacios que funcionaban como incentivos sagrados, esto es, lugares ceremoniales cercanos a fuentes de agua, lugares para la realización de ceremonias como la ramada, y a otros que tienen marcas objetivas de su uso como petrograbados o pinturas rupestres, estas marcas son muestra de algún vínculo estético²⁹, es decir, una forma de sentir y percibir el mundo. La proyección de los lugares simbólicos llega hasta la actualidad al ser resguardados y resignificados por algunos habitantes del Desierto Central.

²⁹ El concepto de estética tomado en este estudio coincide con definiciones impulsadas desde el siglo XVIII por Alexander Baumgarten donde el término *aisthesis* refiere a las sensaciones o la percepción sensible, ampliando la perspectiva sobre las experiencias estéticas, no restringidas sólo al ámbito de la belleza, lo artístico o el placer, sino a todas aquellas instancias que conllevan a una experiencia sensible, que involucra los sentidos, las emociones y las percepciones.

3.5.1 Religión

En las observaciones tempranas del período misional se ofrecía un retrato de los indígenas de la península como los más ignorantes en todos los pueblos conocidos en ese entonces, el padre Francisco María Pícolo por ejemplo, refiere que los cochimíes en cuanto a religión estaban guiados por el demonio puesto que en lugar de ella tenían una sarta de hechicerías conducidas por el propio Lucifer³⁰. Con esto el misionero se refería a las ceremonias que ofrecían a sus muertos, a los bailes en los que se recreaban mitos o los ritos de paso entre jóvenes adolescentes, prácticas que conformaban su entramado simbólico. En todas las ceremonias la figura central era el chamán, una especie de autoridad espiritual que dirigía y enseñaba las prácticas mágico-religiosas.

3.5.2 Los chamanes

Los *wamas* o *gusmas*, según Venegas-Burriel, *uavai* o *guaguai* señala Barco siguiendo el diario del padre W. Linck (1988:347), o también *quamas* o *cusiyas* como los llama Luis Sales (2000:84), tenían facultades para curar, y según los testimonios misionales, también para matar a quienes les infringiera cualquier tipo de daño, incluso lo hacían por el sólo hecho de demostrar sus poderes mágicos. A decir de las observaciones de Luis Sales, los chamanes son charlatanes, embusteros y holgazanes. Para Sales todas las prácticas indígenas están cargadas de ridiculeces, y bajo esta visión designa como extravagancias a las técnicas de curación empleadas por los chamanes:

Son llamados para cualquier enfermedad, cuya imaginaria curación consiste en unas sobas o friegas de todo el cuerpo, movimientos ridículos, bramidos y otras acciones descompuestas y solapadas. Y si por contingencia muere el enfermo, dice el viejo, y lo creen todos, que lo mató porque no era amigo suyo o no lo regalaba, o porque no vengaba los agravios que habían recibido sus parientes. Si la enfermedad desaparece con solas las fuerzas de la naturaleza, clamorea haberlo curado perfectamente porque era de los suyos y porque era muy valiente. Y los indios son de tan cortos alcances, y

³⁰ El discurso retórico jesuita de las primeras exploraciones atribuía todos los actos indígenas al demonio. En las subsecuentes narraciones de la etapa misional como en Barco y Clavijero, este discurso se matiza un poco mostrando a los indígenas no ya como seguidores del demonio, sino como nobles salvajes que debido a su estado primitivo no conocían religión alguna. Para mayor información ver Castillo Murillo, David B. 2007. *Una institución ante la historia. La construcción retórica del espacio a través de seis crónicas jesuitas de la Antigua California (Siglo XVIII)*. Tesis de maestría. UAM-Azcapotzalco

en este particular tan sencillos, que todo se lo creen solo porque él lo dice (Sales, 2000:85).

Quizá entre esta maraña prejuiciosa y descalificadora de Luis Sales pueda desentrañarse la figura del chaman para observarlo como un guía espiritual y como una especie de embaucador. Un personaje con tal poder de convocatoria y control sobre las bandas tenía por supuesto capacidades persuasivas, debía convencer a los otros de que él era el jefe y esto muchas veces sólo es posible mediante la ficción. Sin embargo, lejos de contribuir a los comentarios peyorativos de Sales, es conveniente apuntar que los padres sabían la competencia que los chamanes representaban para sus intentos de evangelización, por ello, nunca fueron observados por los misioneros como líderes espirituales, sino como brujos, mensajeros del demonio o simples charlatanes.

Fernando Consag en su diario (1751) ofrece una descripción un poco más matizada sobre los chamanes. Se da cuenta por ejemplo, que en ocasiones éstos podían ser víctima de alguna venganza por parte de algún miembro de la banda, pues con la idea de que tenían poderes para curar y enfermar, los culpaban de la muerte de alguno de sus familiares. De esta manera, Consag refiere:

Se persuaden todos estos gentiles que las enfermedades y muertes naturales son causadas por los hechiceros. Por más descaecidos que estén los viejos y viejas, aún cayendo ya la misma naturaleza por la complexión y muchos años, no obstante en los achaques de su vejez, siempre culpan a aquellos malvados. [...] Atribuyen así mismo a los hechiceros el poder para dar salud. A ese fin en cada ranchería tienen uno que es a un tiempo sacerdote para con los ídolos, y su médico para la curación de sus dolencias. (Consag, 1751 en Lazcano, 2000:182).

Aunque Consag no es tan extremista a la hora de describir a los chamanes, reconoce que son embusteros y hasta malvados, pues saben de plantas que pueden enfermar a cualquiera. Los chamanes consumían diversas plantas para incitar al trance y las ceremonias de curación, entre ellas el tabaco coyote y el toloache o datura (*Datura wrightii*) (Meigs, 1939, Aschmann, 1959). Entre los instrumentos de la parafernalia chamánica además de los pachugos se encontraban las pipas en las que se fumaba el tabaco silvestre. Hasta ahora no se ha encontrado registro en las crónicas que dé cuenta sobre las formas de ingestión de datura para algunas ceremonias cochimíes. Pero se considera que al no hervir nada puesto que no tenían los implementos necesarios, esta planta no era consumida como infusión, sino que tal vez las raíces, tallos o las semillas, eran

directamente ingeridas, ellas también tienen elementos psicotrópicos que pueden conducir a estados delirantes. Entre los kiliwa se reporta su uso para poder convertirse en chaman, y son precisamente las raíces las que se consumen (Meigs, 1939: 64).

El otro implemento chamánico de importancia son los pachugos, o *guanakaes* como los llama Pícolo, objetos de gran valor para los indígenas que podían ser motivo de guerras. Así, el padre expresa:

Y assi, aprecian mucho los Guanakaes. Y , como algunas rancherías tienen muchos y otras pocos, suelen entre sí hurtarse estas vestiduras de cabellos que llaman Guanaka (y es tributo que los mancebos dan al demonio para vestir a sus sacerdotes hechizeros); entonces se arman unos contra otros y tienen sus peleas por las Guanakas hurtadas (Pícolo, 1962:195).

Estas capas tan estimadas por los indígenas –no sólo cochimíes, su uso también se extendía ente guaycuras y pericúes- eran también utilizadas por los kiliwa. Meigs reporta que estaban hechas de cabellos de mujeres vírgenes. La sacralidad de las capas era tal que no podían ser vistas por las mujeres y por ello se encontraban escondidas en una cueva, donde *Menichipa* (divinidad o demiurgo) hizo una piedra para cubrirla (Meigs, 1939: 54).

Los chamanes eran los responsables de llevar las ceremonias, eran perfectos oradores pues debían transmitir los mensajes mítico-ancestrales a todos los miembros de su banda, puede vislumbrarse el carácter sacerdotal de los chamanes en una descripción que hace Venegas-Burriel:

Los indios de la Nación de Loreto tenían escuelas, en que estos Doctores de la Nación enseñaban a los niños los referidos dogmas, y algunas otras necedades inútiles, con toda la recomendación de verdades importantes. Retiraban para esto a los niños a algunas cuevas o parajes apartados de los bosques y allí les enseñaban a formar ciertas figuras en una tablas; y aprendidas aquellas, las enseñaban otras al modo que se hace en las escuelas, para enseñar a escribir a los niños [...] (Venegas-Burriel, 1943, T. I,:94).

En este punto, hay que señalar que las tablas a las que se refiere el misionero, son otros implementos encontrados en el Desierto Central relacionados a la parafernalia chamánica, entre los kiliwa también se han reportado. Estas eran hechas de madera de mezquite en algunos casos y tenían grabadas o pintadas una serie de figuras abstractas o geométricas, códigos de mensajes mágico-religiosos que los chamanes descifraban.

Fernando Consag describe el uso de tablas y los relaciona con unas figurillas, que posiblemente se traten de *ñimpujos* (en kiliwa), se expresa así sobre estos artefactos:

Cuando se juntan muchas poblaciones para celebrar algún convite, cada una viene cargada con el cestillo de su ídolo. Delante de cada uno clavan su tabla, más ancha o más estrecha, o larga o corta, según fuere la madera que tuvieren. Los vecinos al océano tienen las tablas más anchas, porque se valen de unos pinos que hallan en la playa. Estas tablas son a su barbaridad de mucho aprecio, tal vez porque les cuesta mucho tiempo y más trabajo que se puede inferir fácilmente, con saber que sin más hierro que unas piedras o pedernales afilados, han de desvastar el palo, labrarle y pulirle, hasta llegar a lo delgado de una tabla. Todo este ajuar, cuando se bautizan le entregan al padre (Consag, 1752 en Lazcano, 2000:171)

Consag parece dar la pauta para relacionar las figurillas o *ñimpujos* con las tablas ceremoniales, ambos artefactos se empleaban en estas ceremonias, que posiblemente no eran las mismas. La narración de Venegas-Burriel por ejemplo, parece referir a una especie de rito de iniciación, una ceremonia en donde los niños eran instruidos para probablemente, convertirse en chamán o un miembro más del clan.

El instrumental chamánico fue rápidamente identificado por los misioneros, por ello los obligaban a entregarles todo antes de ser bautizados y este luego era quemado. Por otro lado, también puede ser que las tablas hayan pertenecido a una familia específica al igual que la figurillas

En realidad han sido pocas las tablas que se han encontrado en la península, se reportan alrededor de una decena, esto puede deberse a que los misioneros se empeñaron en la destrucción de cualquier artefacto que evocara las antiguas creencias de la vida indígena. Las diez tablas reportadas en la península, fueron encontradas dentro de cuevas o abrigos rocosos, lugares donde permanecieron resguardadas de las contingencias ambientales. Debido a los contextos en lo que se encontraron, se ha mantenido la idea de que las tablas representan una ofrenda, sin embargo, también puede pensarse como refiere Aschmann (1959), que los sitios en donde las encontraron fueron lugares seguros que los indígenas utilizaron para mantenerlas a salvo de la destrucción por parte de los misioneros. Ocho de las diez tablas provienen de la parte norte de la península: cuatro de la zona de San Faustino, tres del Valle de la Trinidad, y una de procedencia desconocida. Las otras dos se encontraron en el Desierto Central, una en la Purísima y la otra en Bahía Coyote (Cassiano, 1987: 61), cerca de Mulegé, en la región cochimíe sureña.

Luis Sales hace referencia a su uso en una fiesta cochimíe, llama la atención que es la única referencia a un ejemplar bastante grande, como la encontrada en la región de La

Purísima: “A más de estas tablas, hay otra que tendrá una vara³¹ de largo y media de ancho; en medio tiene un agujero y de cuando en cuando mete y saca la lengua, y todos se ríen descompasadamente” (Sales, 2003:86). Una de las interpretaciones es que tanto las tablas como las figurillas corresponden a objetos totémicos (Cassiano, 1978:68). En lo que refiere Venegas-Burriel parece que las tablas funcionaban como objetos de enseñanza, como libros con los que se educa, en otros casos, eran objetos utilizados en ceremonias públicas, o bien como altares o tótems. Se han identificado al menos tres variantes de ellas, con pintura, con perforaciones y una en gran tamaño. G. Cassiano propone que uno o varios tipos de tablas se confeccionaban y decoraban para representar elementos de identificación de un grupo frente a los otros, y que posiblemente se quería expresar mediante símbolos pictóricos, la descendencia patrilineal que se utilizaba como elemento de diferenciación (1987:69).

Además de los pachugos y las tablas ceremoniales, los chamanes utilizaban penachos y abanicos de plumas de gavián o cuervo, pipas tubulares para fumar tabaco y sahumar en sus curaciones, silbatos y bramaderas (bull-roarer), sobre estos artefactos se discutirá más adelante conforme se describan las fiestas y ceremonias cochimíes.

3.5.3 Fiestas

Uno de los primeros reportes sobre las fiestas o ceremonias de los denominados cochimíes fue hecho por el jesuita Francisco María Píccolo, a su entrada por el paraje de Kadakaamán (actualmente misión de San Ignacio), entre los cochimíes norteños, encuentra un espacio destinado para ello y expresa:

Hasta aquí tuvo licencia Lucifer; y su alegría luego se convirtió en grandes pesares, quando vio que venimos a parar en aquel mismo lugar y paraje donde suelen juntarse estos miserables Indios para los embustes diabólicos de sus carreras, de sus hechizerías, y de todas maldades. Vio, pues, que en las lomas repartidas para su hidalgur (camino de sus sacerdotes infernales), concurría la gente de todas partes, no ya para sus bayles y maldades, sino para adorar a Jesu Christo y reverenciar su Santa Cruz. [...] Luego los pobres, desnudos, a pesar del frío que era grande, y de su cosecha de pitahayas, obedecieron y llegaron al segundo día, Indios de 18 rancherías, quedando atónitos y admirados de ver levantada Capilla o, por mejor dezir, un Portal de Verduras, a Jesu Christo, en donde ellos lo solían levantar al demonio (sic) (Píccolo, 1962: 186-187).

³¹ 83.5909 cm

La exploración Píccolo fue realizada en noviembre de 1716, en este tiempo según reporta, aún se seguían celebrando fiestas que gracias a frutos como la pitahaya sustentaban las reuniones sociales propiciando vínculos que fortalecían los lazos identitarios entre las distintas bandas. La pitahaya a la que se refiere Píccolo seguramente se trataba de la pitahaya agridulce, cuya distribución se extiende más allá de la pitahaya dulce, hasta el norte del Desierto Central llegando a zonas que se identifican como yumanas como los valles de San Quintín y San Vicente. La cosecha de este fruto era después de la pitahaya dulce, y por lo que relata Píccolo, aún en periodos casi invernales podía encontrarse.

En la cita anterior queda expresado que en el lugar donde se realizaban las ceremonias, se instaló una especie de capilla para predicación de la fe cristiana, modificando estructuralmente las concepciones culturales de los antiguos grupos. El interés de los misioneros al construir edificaciones en sitios donde había representaciones mágico-religiosas era transgredir o invalidar las significaciones dadas por los indígenas. El sitio dio paso a la construcción de la misión de San Ignacio Kadakaamán, espacio que bajo nuevas valoraciones y significados sustituyó las antiguas prácticas paganas, pero que debajo de las nuevas capas de significados impuestos estaba traslapada la antigua cosmovisión cochimíe. Lo mismo puede deducirse sobre muchos otros espacios como las misiones de Santa Gertrudis, San Borja y Santa María de los Ángeles, lugares donde en los alrededores se encuentran manifestaciones de arte rupestre, expresiones vinculadas a las concepciones de la realidad de los antiguos grupos.

A pesar de los juicios de Píccolo, él es el primero en dar cuenta de una de las ceremonias cochimíes: el *Cabet* o la repartición de pieles. En el apartado anterior se habló de la relevancia de la recolección de frutos para la sobrevivencia de la diversidad nativa bajacaliforniana, pero, esta no era la única actividad que regía su forma de vida, la caza, como economía tradicional, estaba fundamentada en los propios mitos de creación y representada mediante ceremonias o ritos. Tal es el caso de la ceremonia descrita por el ignaciano:

Tocante a las supersticiones de sus hechizeros (que ay muchos, segun supe), son las comunes a toda esta nación. Solo reparé, de nuevo, en los llanos unos caminos limpios, anchos y largos; y , al remate, una choza o casa redonda, bien formada. Y, como vi varios por donde passavamos, pregunté despues que era aquello, y que ceremonias hazian en aquellos caminos y casas. Y me respondieron que en ellos se hazian las fiestas de las pieles de los venados. Consiste esta fiesta (que llaman en su lengua Cabet) en juntarse varias rancherias, en un tiempo determinado, cada año, en

que traen todas las pieles de los venados que han muerto aquel año. Las tienden como alfombras en estos caminos anchos y largos; y, tendidas, van entrando los principales Caziques en la casa; y, sentados, van chupando³². Y a la puerta está parado el hechizero, predicando alabanzas de los matadores de venados. Entre tanto, los Indios van dando carreras como locos sobre las pieles. Al rededor de esta calle, están las mugeres baylando y cantando. Cansado de hablar el Predicante, paran las carreras, y salen los Caziques a repartir las dichas pieles a las mugeres para vestuario de aquel año (sic) (Píccolo, 1962:193-194).

Las pieles de venado y sobre todo en las zonas más norteñas, las de liebre o conejo, se utilizaban como capotillos con los que las mujeres cubrían su espaldas, incluso se ha reportado también el uso de piel de nutria, ahora extinta. La caza era actividad eminentemente masculina pero las pieles eran repartidas entre las mujeres, los hombres en su caso andaban desnudos. Entre los elementos importantes que señala Píccolo se encuentran la construcción de caminos y la limpieza de algunas colinas para la realización de este tipo de ceremonias. Estas particularidades, llevan de nuevo a ponderar la vida itinerante como la característica más conspicua en estas sociedades. La representación de caminos está fundamentada también en el mito de creación cochimíe que Luis Sales registra, narración que recuerda al mito de creación de origen kiliwa que más adelante se abordará. Los caminos o veredas implican un recorrido, realizar una trayectoria para llegar a algún lugar, aunque aparentemente éstas son prácticas no reflexivas, la representación de sendas podría estar ligada a la experiencia del espacio como fenomenológico: el Desierto Central por donde transitan, es el espacio vivido, experimentado y representado. Por otro lado, la época en que reporta Píccolo esta ceremonia parece estar ligada también a la entrada del invierno, la repartición de las pieles que eran recopiladas durante todo el año y ofrecidas a las mujeres evoca una especie de bienvenida a la época de mayor frío que quizá se pueda contener con el abrigo de las mujeres.

En las exploraciones de Fernando Consag (1751) entre los meses de mayo y julio por la parte norte del Desierto Central, también se hace referencia a un tipo de ceremonia, aunque Consag no la describe, sólo relata haber encontrado unas figurillas, una especie de ídolos que fabricaban los indígenas a manera de representación divina o ancestral. La forma en que se refiere a estas expresiones parece aludir a un elemento de producción cultural que puede tener un papel relevante en alguna ceremonia, acaso una deificación de sus ancestros.

³² Fumando tabaco coyote (*Nicotiana attenuata*).

Consag observó estos idolillos cerca del actual paraje de Punta Prieta, entre los cochimíes norteros y los describe minuciosamente:

Llegamos al paraje registrado antes, y paramos en una loma enfrente de la ranhería. Tiene en su ladera algunos pocitos escarbados de agua salobre, y al pie el arroyo grande. Al otro lado hay otros pequeños en que se halla más y mejor agua [...]. Los moradores ya habían desamparado su ranhería, y desviándose por rumbos muy quebrados, muy con tiempo trasladaron o escondieron todo su ajuar con los ídolos que suelen tener en una casa o ramada apartada de su población, y fue de suerte que quedaba como solitaria. Forjan sus ídolos estos miserables infelices bárbaros, de cualesquiera yerbas, y les afianzan con palitos. En su cara (diré mejor) en lugar de la que habían de tener, se ve una toquilla o birrete que ellos hacen de plumas negras, entretejidas en los nudos de una redecilla a modo de pelucas, y es entre sus obras la más curiosa. Las orejas en algunos son de palo, por hombros les ponen una tablilla a cada lado, larga, cerca de un gome, delgada y pintada, más de manera que admiramos ver allí la Santa Cruz. Les sirve de corona un plumaje compuesto de varias plumas, del cuello, sobre el pecho les cuelgan muchas sertas de conchitas, caracolitos, frutillas silvestres, y de plumas de varios colores, en que consiste la mayor parte del adorno, y en su bárbara ciega opinión toda la riqueza. Algunos tienen un pedazo casi de media vara de largo, de ancho y una cuarta o una tercia, de un tejido burdo de pita de mezcates, y matizado toscamente con colores de tierra. Cuelgan como capote o manto real de la fingida loca divinidad, unas madejitas de cabellos abotonados en la parte superior y ensartados. Todo este atavío suelen tenerle en unos cestillos de juncos no tejidos, sino de trecho en trecho amarrados, de modo que cuando les abren todo se tiende como una estera. En unas ranherías, cada casado tiene su adorno de su ídolo, en otras no más algunos, pero el principal o capitanejo, siempre los tiene (sic) (Consag, 1751 en Lazcano, 2000:170-171).

En esta descripción se encuentra un rasgo cultural que conecta a los grupos kiliwa con los cochimíes. Peveril Meigs reportó el uso de *ñimpujos*, figurillas de madera muy parecidas a las que relata el padre Consag. Estas efigies se utilizaban entre los kiliwa en una ceremonia llamada *Ñiwey* o fiestas mortuorias, aunque Meigs indica que se utilizaban también en otro tipo de fiestas. La figurilla se colocaba en la parte trasera y a la mitad de los *pachugos* o capas de cabello humano (Meigs, 1939:54), otro rasgo material convergente con los grupos cochimíes. En la cita de Consag se menciona que de las figuritas cuelgan unas madejas de cabellos, ensartadas de la parte superior, una imagen muy parecida a la de los chamanes portando sus capas. Además la mención de una especie de toquilla o penacho, y los collares de conchas y caracoles hacen recordar la imagen de los indígenas que ha descrito Barco: en la antigüedad los indígenas andaban desnudos, los hombres sólo tenían por adorno algunas toquillas de plumas o de concha nácar, las mujeres en cambio sí portaban una vestimenta aunque austera, consistía en faldellines hechos de carrizo a manera de sertas y un capotillo de piel de venado o de liebres que ataban a su espalda, además de

esto, portaban collares de conchas y un cintillo amarrado a la cintura a manera de adorno (Barco, 1988:184-186).

Consag también deja ver que las figurillas eran propiedad de cada familia, o al menos de cada unión marital, lo que lleva a pensar que se trataba precisamente de grupos o linajes patrilineales con un antepasado común, cuya representación tal vez era el *ñimpujo*. En este sentido, Consag advierte que los chamanes siempre los poseían, lo que confirma la idea de que eran considerados por las bandas como seres con poderes mágico-religiosos, con capacidad para comunicarse con los ancestros, aliviar o enfermar a quienes desearan y sobre todo, dirigir fiestas o ceremonias que comportaban lazos sociales y simbólicos en el más estricto sentido de la palabra.

Otro asunto es de interés en este relato, la existencia de agua. Aunque puede plantearse que en general la existencia de agua era crucial para el establecimiento de una banda o la aglomeración. El agua como elemento carente para los grupos cochimíes sacralizaba los lugares convirtiéndolos además de sitios para establecimiento temporal, en lugares con connotaciones religiosas. Más adelante Fernando Consag registra que entre la Sierra de San Borja existe un sitio con agua perenne. El padre tenía informes de que en la sierra se encontraban numerosas rancherías (núcleos menores de asentamiento permanente). Refiere que un cristiano nuevo le aseguró que en años anteriores, había ido con indios de otras rancherías a cazar a un cerro, “en donde dieron fuego al zacate para espantar a los venados” (Consag, 1751 en Lazcano, 2000:180). Al parecer ese sitio se trataba de la Sierra de San Borja y por ello envía gente para explorar y abrir camino. Así, narra:

A media tarde volvieron los que se habían despachado con el cristiano, a ver el pasto que había en la serranía, y relataron haberle solamente a trechos, más que habían hallado un aguaje bien alto, con tierras buenas para el riego. La agua no es mucha (sic), y a poca distancia, después de haber corrido un corto tramo, se sume. Más con las diligencias acostumbradas, puede servir para una corta siembra. Está una loma baja, y salta sobre un llano de la sierra, el hoyo del agua no es grande, pero es perenne, según informaron los moradores, que con otras cuatro rancherías se juntaron con intento de agotarle en una de sus fiestas gentílicas, gastaron dos días en su faena supersticiosa, y vieron que con cuanto mayor empeño sacaban agua, tanto con mayor vehemencia brotaba, con este desengaño en su bárbara porfía cesaron, perdidas las esperanzas de lograr su intento. Los de la ranchería de aquel sitio acababan de volver de una lucha con los de otra, y estaban muy contentos por haber salido victoriosos.

Cuando los gentiles californios, con las frutas del verano se han recobrado algo de su flaqueza, que ordinariamente les causa la falta de sustento con el frío del invierno, suelen unas rancherías desafiar a otras a luchar. Se pudiera tomar esta costumbre por un divertimento propio de su estado y bárbaro miserable género de vida, si de ahí no

se originaran ordinariamente sus sentimientos, enemistades y peleas. La parte que es vencida en sus luchas, alza las armas contra la que vence para borrar así la ignominia del vencimiento. Si los caídos son poco más o menos en igual número de entrambas partes, todas quedan contentas y conservan la amistad (Consag, 1751 en Lazcano, 2000:181).

La interpretación que hace Consag respecto a que querían agotar el agua del lugar tal vez tiene que ver con que el padre recibió esta información por noticias, una interpretación más de alguien que observó, sin embargo, el hecho de que sea un lugar con agua y donde los moradores de cuatro rancherías realizaron una ceremonia durante dos días, da un poco de luz sobre dónde y cuándo se realizaban ceremonias. Por el tiempo en que lo registra se trata de verano, tiempo de recolección de pitahayas. Sobre cómo se realizan, queda aún bastante difuso, pero al menos indica alguna de sus consecuencias. La época de abundancia es el tiempo de ceremonias y luchas, posibles guerras entre otras bandas. Puede pensarse que algunas de ellas sí debieron desencadenar peleas más agudas, se ha mencionado ya que los conflictos entre los grupos a veces se debían a la posesión del aguaje, y quizá en ese momento ocurrió algo similar. Pero también puede ser que se trate, en este tiempo de abundancia, de luchas como prácticas derivadas de la sociabilidad producto de un período de estabilidad alimentaria, quizá en esta temporada de regocijo las luchas eran más una práctica social donde cada grupo simplemente demostraba sus habilidades guerreras que un enfrentamiento hostil entre bandas.

En el espacio que recorre Consag, el norte del Desierto Central, registra que estos grupos elaboraban una especie de casas para sus ídolos, en la cita del padre Píccolo referida líneas arriba (p. 99-100) también se habla de una choza o casa redonda, bien formada al remate de unos caminos. En la cita anterior de Consag sobre el lugar de Punta Prieta (p. 101), señala que se encontraron con una casa o ramada donde suelen poner sus ídolos. La ramada dice, la construían apartada de donde moraban. En su *Descripción compendiosa de lo descubierto y conocido de la California*, probablemente escrita entre 1573 y 1578³³, da cuenta de nuevo de este tipo de construcciones:

Entre los gentiles septentrionales se deja ver cierto género como de casa, no para su habitación, sino para colocar en ella sus ídolos. [...] En algunos pueblos, en donde hay agua permanente, tienen casas en las que de cuando en cuando tienen costumbre

³³ Al parecer escribió el compendio por encargo del padre Andrés Marcos Burriel al momento en que se encontraba preparando la *Noticia de la California* del padre Miguel Venegas sin embargo, el documento no llegó a sus manos por lo que sus descripciones no fueron incluidas en esa obra.

de quemar sus muertos, mas no los enemigos. A los hombres ponían arco y flechas para que en la otra vida se sirvieran de sus armas. Los septentrionales creían en los campos elíseos, en que habían de gozar el descanso y abundancia de venados (Lazcano y Pericic, 2001:324).

Al parecer esta es una diferencia con los otros grupos del sur de la península. Consag advierte que con los indígenas septentrionales es donde aparecen estas construcciones, de manera que sólo los cochimíes elaboraban pequeñas ramadas donde hacían ceremonias. La construcción de ramadas evoca también el tipo de prácticas indígenas del noroeste de México. Los grupos del noroeste como seris, guarijíos, yaquis, mayos y los yumanos en general, construyen ramadas para muchas de sus fiestas y ceremonias, se ha interpretado que estos espacios fungen como la representación del *axis mundi*, un eje físico que vincula el espacio profano con lo sagrado (Eliade, 2000), es el lugar para la celebración y la renovación del mundo. En ceremonias rituales de las sociedades de origen cazador-recolector las ramadas son espacios para los cantantes de pascola o para la estancia de quienes participan activamente en el rito como las niñas seris o la canasta (Aguilar y Moctezuma, 2013:163-182). De forma similar puede pensarse que los grupos cochimíes utilizaron estas estructuras a manera de representación del espacio sagrado.

Consag también indica que en ocasiones en estas casas queman a sus muertos, y no a los enemigos. Esta práctica es un rasgo distintivo de los grupos de la península, la costumbre de quemar a sus muertos también estaba referida en el mito de creación como el que recoge Luis Sales, donde el demiurgo Menichipa: “Mandó celebrar bailes y fiestas, y los impuso hacer exequias a los difuntos que hubiesen muerto con muerte natural; que los de muerte violenta, los quemasen. Los que fuesen más valientes, en muriendo, irían debajo del Norte” (Sales, 2003:84). Aunque el mito que registra Sales muestra una variación en cuanto a quiénes se quemaban, ambos coinciden en que era una práctica ritual característica de los grupos peninsulares. Este ritual mortuario como práctica milenaria ha impedido en alguna medida, estudios antropológicos que permitan conocer las características físicas de los antiguos habitantes, al no existir enterramientos poco puede rescatarse en excavaciones. No obstante, durante el período misional estas prácticas fueron atacadas y modificadas por los colonizadores obligándolos a emplear otros mecanismos como el uso de panteones contiguos a la misión. Recientemente el caso de la misión de San Fernando Velicatá donde el panteón ha sufrido erosiones por ocasión de lluvias y deslaves, propició un trabajo de

rescate arqueológico pues las osamentas habían quedado expuestas. Luego del trabajo exploratorio se determinó que eran osamentas de origen cochimíe (García y Rojas: 2010). Los estudios de antropología física aún se encuentran en proceso, la Mtra. Elena Alfaro del centro INAH-Ensenada está a cargo de tales análisis. Esto abre la puerta para estudios antropofísicos de los antiguos habitantes que puedan ayudar a reconstruir su forma de vida: datos como alimentación, enfermedades, actividades físicas cotidianas, además de edad, sexo, etcétera, contribuirán al banco de información sobre estos grupos para así llevar a un plano más profundo el conocimiento sobre las sociedades de origen cochimíe. Lo que se ha destacado de los reportes iniciales del proyecto de salvamento, es que los restos presentan un severo desgaste dental producto del consumo de alimentos como semillas molidas que pueden tener efectos corrosivos, la presencia de artritis en la columna vertebral y huellas de entesopatías por el uso de brazos para actividades de pesca y molienda de granos, así como el caminar por caminos pedregosos o escarpados (García y Rojas, 2010). Más adelante se volverá sobre sus prácticas mortuorias.

En relación a las ramadas, entre los cantos rituales kiliwa, señalados por Ochoa Zazueta como auténticos mitos que se contaban en diversos rituales (Olmos, 2011:263), existe uno donde las frases evocan ceremonias similares a las relatadas sobre los cochimíes, el canto se denomina *La orilla del río*:

Agua dulce, agua salada, ven a pescar de madrugada,
arma liviana, arma pesada; brazo muy fuerte, molote
enredado. Agua revuelta, tierra mojada; todos
descansan, bajo la enramada (Ochoa, 1982 citado en Olmos, 2011:264).

El canto parece referir a la creación del mundo según los kiliwa, alude también al agua como dadora de vida; de comida en sus distintas manifestaciones, dulce, salada. También parece hacer referencia a *Meltí ?ipá jalá (u)*, la deidad Coyote-Gente-Luna que, una vez que creó al mundo, escupió grandes buchets de agua y formó los mares (Olmos, 2005:104), sólo después de haber creado todo pudo descansar en su pequeña casa cóncava (de forma curva o circular). A su vez, parece evocar a la pesca y al reposo después de tal actividad protegiéndose del sol bajo la ramada. Estas chozas eran construidas mediante ramas de yuca o ramaje de palma, palo verde, mezquite o en algunos casos sauces (como los yumanos). En los seris por ejemplo, la forma de arco de la estructura le daba un aspecto semicircular y se utilizaban también los caparazones de tortugas, estas pequeñas viviendas

resultaban fáciles de montar y desmontar; construcciones que se parecen a las de los antiguos cucapá (Olmos, 2011:201), signos que relacionan a pueblos de origen pescador. De esta manera, están presentes el agua y la ramada como elementos simbólicos dentro de las ceremonias o fiestas.

En el mito cochimíe que registra Luis Sales también se habla de un personaje creador de nombre *Menichipa*, el parecido fonético de estos nombres [Menichipa, Meltí ?ipá jalá (u)] es un rasgo más de confluencia entre el pensamiento antiguo cochimíe y el de los kiliwas contemporáneos. Este capitán grande como lo describe Sales, prohió a otro de nombre *Emai-Cuaño*, hijo del primer matrimonio, otorgándole todo su poder y facultades, así el prohiado perfeccionó todas las cosas:

endulzó las semillas, que eran amargas, y amansó los animales, que eran feroces. Para que las gentes no tuvieran frío, colocó fuego debajo de la tierra y, quejándose los hombres que el calor era mucho, escupió sobre la tierra y su saliva se convirtió en mares, ríos, fuentes y lagunas. Enojados los hombres de ver tantas aguas, lo quisieron perseguir y entonces empezó a llorar, y sus lágrimas formaron las lluvias. Después puso nombre a todas las cosas, les enseñó el modo de la generación, pues la primera multitud de gentes las fue él fabricando con su propia mano, y, fatigado, enseñó a los hombres a procrear. Mandó celebrar bailes y fiestas, y los impuso hacer exequias a los difuntos que hubiesen muerto con muerte natural; que a los de muerte violenta, los quemasen. Los que fuesen más valientes, en muriendo, irían debajo del Norte, donde estarían todos los fundadores, y allí comerían venados, ratones, conejos y liebres. Mandó que las mujeres estuvieran sujetas a los hombres, y que entre estos hubiera algunos que fuesen creídos sin réplica. Añaden que Menichipa fue herido por los hombres y, haciendo el muerto, se levantó; pero que los malhechores huyeron y hasta ahora no se sabe donde están. Habiéndoles yo preguntado que dónde estuvo Menichipa antes de criar las cosas, respondieron que debajo del Norte hay una bola de tierra que se crió repentinamente con Menichipa: que allí vivía muy triste, porque no tenía compañeros, y de aquí se movió a criarlo todo. Concluyen que Menichipa crió mucha gente soberbia y mala, y queriendo que todos estuvieran en paz, los desterró del mundo y los encerró debajo de la tierra. Sin embargo, permite que de cuando en cuando salgan a engañar a los hombres, A esta gente soberbia, en unos parajes llaman Chilichs; en otros, Tevigol; en otros, Chilay, que equivale a demonio. Este anda visiblemente entre ellos en muchos parajes, apoyando sus maldades; en otros, se les aparece de noche revestido de fuego y les amenaza, y, poseídos de este terror, practican cuantas maldades les inspira (Sales, 2003:83-84).

Pueden destacarse algunos motivos o mitemas recurrentes entre los mitos de creación kiliwa y cochimí, ambos demiurgos escupieron y crearon los mares, en ambos mitos sufren alguna enfermedad, o bien, son dañados por los hombres y mueren, y las lágrimas que al final refiere Sales, parecen tener resonancia en algunas ceremonias de culto a los muertos. Miguel del Barco, según lo relatado en el diario de W. Linck da cuenta de dos tipos de

fiestas que los cochimíes norteños –habitantes de la zonas entre San Borja y Santa María de los Ángeles- realizaban, a una la denomina *la del hombre venido del cielo* y la otra era una fiesta de *celebración a los difuntos*. Ésta última tiene especial relación con una fiesta kiliwa denominada *Jamsip* o ceremonia de la mañana, cuyo propósito era llorar por la muerte de algún pariente según P. Meigs (1939: 57). Esta fiesta tiene también relaciones directas con el lloro, celebrado por los kumiai y paipai. Éste se realiza por la muerte de alguna persona de la comunidad. Entre los paipai se realizaba cada cuatro años por el aniversario luctuoso, en ella se ataba un águila, soplándole los ojos con el humo del tabaco: “el ave moría asfixiada simulando el llanto” (Olmos, 2011:213). En los kumiai se realiza al año del fallecimiento y sólo se hace una vez. Respecto a la ceremonia cochimíe, que es el grupo que mayormente interesa en este trabajo, el padre Barco describe lo siguiente:

Viven persuadidos a que, cuando mueren, pasan los difuntos a las regiones del norte. De aquí tomaron ocasión los viejos para celebrar, a propia (sic) utilidad, una fiesta a sus parientes difuntos. Señalan el día en que éstos, sus parientes, han de venir del norte a visitarlos. Y con este motivo obligan a las mujeres a trabajar mucho más de lo ordinario, para prevenir mezcales en abundancia, y otras comidas que ellas buscan, con qué recibir y regalar a los parientes difuntos. Recogida esta provisión, la ponen el día señalado *en una casita de ramas*, que hacen para este objeto, y solos los hombres entran dentro, y comen todo lo prevenido. Las mujeres, entretanto, están retiradas en otro sitio con los muchachos, llorando por sus muertos parientes, persuadidas en que en aquel tiempo están comiendo lo que ellas han prevenido (Barco, 1988:355, énfasis propio).

Nótese los paralelismos entre las prácticas kiliwa y cochimíes, la construcción de las ramadas, la recolección de abundante comida para los hombres que presiden la fiesta –no sólo en este tipo, esto era común para las otras celebraciones- y los difuntos que se hacen presentes, así como el llanto intenso, parecen expresiones arquetípicas, prácticas realizadas desde tiempos ancestrales y que han influenciado a todos los grupos peninsulares. Probablemente las prácticas cochimíes han repercutido mayormente entre los grupos yumanos y, en los kiliwa se puede vislumbrar un lazo directo que ilustra un poco la manera de concebir el mundo en los cochimíes. Las lágrimas ofrecidas a los difuntos pueden ser un símbolo propiciatorio para la lluvia como en el mito de creación referido líneas atrás, pero también son expresiones que realizadas por periodos largos de tiempo desencadenan emociones que pueden llevar a estados modificados de conciencia: después del llanto intenso vienen estados de calma y plenitud espiritual, sucede una purificación, por lo que puede ser que ésta práctica emocional, funcionara como dispositivo ritual.

Luis Sales describe también dos tipos de fiestas, llama a unas las fiestas públicas o bailes y a la otra como exequias a los difuntos (Sales, 2003:85). Ésta última es muy similar a la descrita por Barco y a la señalada por Meigs (1939:57-59) para los kiliwa. Sales menciona que después de la muerte de alguna persona, el chamán convoca a todos arguyendo que el difunto quiere comer y estar con ellos. De este modo, limpian caminos y realizan una ramada, que el misionero expresa como circo, donde se lleva a cabo la ceremonia:

Congregados todos, vestidos de colores de carbón y amarillo, se pone el viejo en medio del circo. Debajo del brazo tiene una estera de juncos doblada, en donde escondió la capa pluvial de la fiesta. En otro palito tiene colgada la cabellera del difunto. Intima silencio y se pone la capa pluvial de las cabelleras de los difuntos, y causa tal horror que parece un oso. Toca un pito y les dice que ya viene el difunto, pero ellos, por más que miren, no lo ven venir. Con todo, lo creen, y entonces les enseña el palito de la cabellera del difunto, y les dice que allí está, que lo miren, y ellos no ven nada. Sin embargo, dan gritos, se tiran de los cabellos y hacen otras acciones ridículas. Ya desahogados con gritar, los consuela el viejo, hace mil preguntas a la cabellera y él mismo se da las respuestas a su gusto. [...] De aquí resulta un grande llanto, singularmente entre los parientes. Este clamoreo dura toda la noche y, al amanecer, buscan dos viejas lloronas: se ponen encima de dos peñascos, cada cual por su rumbo, y hacen unos clamores tan tristes, que causa horror. Hecho todo esto, sale el viejo en medio del circo, les dice que ya el difunto quiere irse, pero que antes quiere presenciar sus habilidades, y entonces, para alegrar al difunto, bailan todos, menos los parientes. Todos estos, en señal de luto, se cortan los cabellos (Sales, 2003:87-88).

Hay elementos importantes que pueden identificarse en la descripción de Sales, por ejemplo, la pintura corporal, algo en lo que poco se detienen las crónicas misionales. Se mencionan aquí dos colores, el negro y amarillo. La pintura corporal y facial eran elementos rituales, emblemas de clanes y también podría decirse que puesto que no se vestían, era parte central de su atavío. Los colores empleados, así como todo artefacto, provenían de elementos de la naturaleza. Una serie de colores según los kiliwa, están asociados a los rumbos o direcciones del mundo. El negro corresponde al oeste y el amarillo al sur (Ochoa Zazueta, 1978 citado en Olmos, 2005:34). En el mito de creación kiliwa, *Meltí ?ipá jalá (u)* para crear el fondo de la tierra se quitó la piel, y para crear el fondo del cielo se quitó el cuero cabelludo, así:

Para no tener frío decidió usar las tinturas del mundo para vestirse. Así tenemos que *Meltí ?ipá jalá (u)*, el gran padre, se pintó con los seis colores del universo más uno que inventó.[...] su lado derecho se pintó de rojo y blanco, mientras que su lado izquierdo se tiñó de amarillo y negro. Su cuerpo esta rayado en la parte superior con franjas azules y en la interior con franjas cafés. El séptimo color fue el verde, con el

que pintó la parte izquierda de su cara, mientras que la otra tenía color rojo y blanco. Para cubrirse el cráneo se puso una capa de ceniza (Olmos, 2005:107)

Los colores negro y amarillo están colocados del lado izquierdo, posible alusión al oeste y sur. Entre los cochimíes no se han encontrado datos que indiquen que los colores apuntan a alguna dirección específica, sin embargo, es patente la posible influencia de la tradición oral en grupos contiguos o cercanos. Otro elemento recurrente es la capa –como de sacerdote- de cabello humano utilizada por el chamán, pero esta descripción parece más acuciosa al dar cuenta de la personificación del difunto mediante la colocación de su cabellera sobre un palo.

Al iniciar su discurso el chamán toca un silbato, símbolo de que el difunto se acerca. También, cuando la ceremonia va a finalizar, el chamán lo utiliza, así lo indica Sales: “cuando el viejo ve que todos están bien embobados, toca un pito o pífano y les avisa que ya el difunto se quiere ir, que recojan frutas para el otro día (que es lo que más le acomoda), porque seguramente volverá” (Sales, 20003:88). Los silbatos también han sido reportados por F. Consag como se verá más adelante, incluso su uso no sólo era en contextos rituales, servían también para llamar a otros o convocar a reunión como lo reportó el padre Clemente Guillén en su diario de expedición por el sur de Loreto a La Paz en 1720 (en Lazcano, 2000: 101).

El uso de silbatos puede estar relacionado con el canto de un pájaro. Estas ceremonias se realizaban durante las noches y en ocasiones los cambios de tiempo rituales estaban marcados por un animal en particular. En relación con ceremonias rituales de los kiliwas, el Dr. Miguel Olmos ha referido que en piezas musicales rituales se cuentan historias y existen pasajes en los que intervienen ciertos animales y personajes que permiten la reconstrucción del mundo según lo establece el rito (2011:265). En el mito de creación kiliwa, *Meltí ?ipá jalá (u)*, muerto de agotamiento de tanto trabajar y preocupado porque no había quién le cantara sus canciones mortuorias, “se convirtió en pajarito y voló. Anduvo por muchas partes, buscando quien le cantara las cuatro canciones de la muerte; pero no encontró a nadie” (Olmos, 2005:114). En otra versión del mito, ese personaje es llamado Matipá, quien enfermó largo tiempo y murió. Su estatura era gigantesca, y a pesar de que las personas lloraron por tres días, no podían levantar su cuerpo. Hasta que un hombre llamado Seman, comenzó a cantar para que los vientos le ayudaran a levantarlo.

Juntó los vientos de los cuatro puntos cardinales convirtiéndose en “pajarito pequeño, muy pequeño, de cola larga, y que formaba un nido colgante muy bonito. Su canto era chi, chi, chi, chi. Tan pronto como los vientos se juntaron, el cuerpo de Matipá fue izado” (Olmos, 2005:119). En el mito denominado La guerra de los dioses, al parecer de origen paipai, se cuenta que llegó un hombre llamado Pokipai ipai (u) que se casó con una mujer y tuvieron un hijo al que llamaron Maikwiak, nombre de la deidad. De pronto, mientras el niño jugaba por donde el sol salía, enfermó y murió. “Al caer la tarde, Pokipai vio a los pies de su hijo la cola de un pájaro (hiniscuispi: un pájaro que hace pi, pi, pi al atardecer). Pokipai supo que ésos eran los dioses Mikwaiak” (Olmos, 2005:121). En estos fragmentos de los mitos, los pájaros, ya sea mediante representaciones como el canto y las plumas, son elementos que están relacionados con la muerte, el canto aparece como la anunciación de ella. También parece ser un pájaro asociado a la noche, al cantar al atardecer, aunque no se especifica de qué tipo. Huelga decir que las ceremonias rituales eran durante las noches. A las capas de cabello humano no les podía dar los rayos del sol, e incluso cuando eran utilizadas en ceremonias mortuorias, los chamanes que las portaban tenían que brincar de un lado a otro para que las estrellas invisibles que eran lanzadas desde las cuatro montañas sagradas no les tocaran (Meigs, 1939:52, Álvarez, 1975:39).

En otra versión este mito es llamado La guerra de la venganza por Mauricio Mixco (1989:199-216) e indica que es de origen paipai sin embargo, es narrado por una persona kiliwa en lengua paipai, lo que deja ver las interrelaciones culturales entre estos grupos. La relevancia de esta versión es que presenta un episodio particular no incluido en otras y que capta la relación entre la cacería del borrego cimarrón, el tabú de no comer carne el cazador y su consecuencia con la desaparición de los borregos convirtiéndose en la constelación conocida por los yumanos como El borrego –en kiliwa ?+muw, en paipai ?+mu-, que corresponde a la constelación de Orión. El autor aduce que esta versión junto con la recogida por Meigs (1939) y por otros autores recientes, representa la estructura arcaica el mito. Añade que ninguna de estas versiones se encuentra entre los grupos más norteños de la familia yumana por lo que puede ser de origen auténticamente bajacaliforniano, reflejando contactos e influencias de grupos del centro y sur de la península (Mixco, 1989:200). En el mito se relata que un hombre cazó y, en lugar de llevarle el tuétano a su padre anciano como era costumbre, lo comió. Al enterarse de esto el

viejo, lo maldijo, diciéndole que tendría un hijo y éste le mataría. Entonces el anciano se fue, bajó al sur, por donde se mete el sol y a la orilla del mar se empezó a transformar, el hijo intentó agarrarlo pero se metió entre las olas y: “No muy lejos salió una cosa como plumas de cuervo. Salió con penacho de esas plumas. Sacó la cabeza [del mar]. Salió y le aventó [una maldición] al hijo” (Mixco, 1989:205). Las plumas de cuervo aluden de nuevo a un pájaro, un ave asociada con la oscuridad según los kiliwa, relacionado también como es perceptible, con la muerte o con hechos funestos.

P. Meigs reporta otra ceremonia a los muertos entre los kiliwa llamada Ñiwey. En ella los chamanes portaban penachos de plumas de águila que los llamaban penachos de la muerte (1939:53). Aunque no puede establecerse con certeza si entre los cochimíes las plumas utilizadas como artefactos religiosos en sus ceremonias –o flechas- eran de águila o de cuervo, lo que interesa resaltar aquí son precisamente las evocaciones a los pájaros durante las ceremonias. Las aves son parte de la cosmogonía kiliwa, el cuervo participa en la creación del mundo, es un motivo que desencadena que se realicen las fiestas mortuorias, es guardián del color negro, de la oscuridad y sin ella las fiestas no eran posibles. *Meltí ?ipá jalá (u)* le ordenó que guardara el color en una bolsa como castigo para los humanos porque no le habían cantado sus canciones mortuorias. La oscuridad la encerró en un paquete de cuero rojo y envió al cuervo que lo llevara al León, el paquete pasa por una serie de animales hasta que es abierto y la oscuridad abarca todo lo existente. Entonces *Meltí ?ipá jalá (u)* le enseñó al León las canciones de la muerte para que las enseñara a su descendencia: “Luego le pidió al León que enviara al Coyote a buscar el arco y la flecha, y que arrancara seis plumas del pájaro. Le ordenó que a cada flecha amarrara una pluma y que las tirara con el arco rumbo a cada color del universo” (Olmos, 2005:116). A partir de esto el día y la noche se restituyeron, el mundo se creó de nuevo, entonces cantaron las canciones mortuorias a *Meltí ?ipá jalá (u)* y éste se convirtió en luna, desde ese momento dice el mito, hubo luna nueva y desde ese instante se empezó a contar el tiempo. De manera que las aves, así como los cantos y las plumas como su representación, fungen como signos que permiten la reconstrucción del mundo según los kiliwa y muy probablemente también entre los grupos cochimíes. Como ya lo ha referido Mauricio Mixco (1989), la tradición oral de estos grupos expresa convergencias, aunque el autor habla de una difusión del centro y sur hacia los grupos del norte, se ha preferido

indicar en este trabajo que más que difusión, se trata de influencias culturales que pueden tener un origen muy antiguo mucho más que el propio grupo cochimíe, probablemente sus antepasados Comondú fueron precursores en este tipo de prácticas.

Las ceremonias cochimíes parecen estar estrechamente ligadas a las fiestas documentadas en los kiliwa. Pueden notarse similitudes entre el *Ñiwey* y el *Jamsip* kiliwa y la fiesta a los difuntos cochimíe que mencionan Miguel del Barco y Luis Sales. Éstas se realizaban en la *tiwa* o ramada en kiliwa, espacio en el que irrumpe lo sagrado y es posible la reconstrucción del cosmos.

La otra ceremonia cochimíe que Miguel del Barco reporta es la que llama *del hombre venido del cielo*, una ceremonia en honor a una posible deidad que los cochimíes septentrionales llamaban *Tamá Ambei ucambi Tevivihi*, la fiesta en honor a este señor la describe así el misionero:

Fabrican una casa de ramas, esto es, una enramada. Algunos días antes de la fiesta hace trabajar mucho a las mujeres para que busquen y recojan de sus pobres comidas en abundancia, para recibir y regalar al hombre venido del cielo. Toda esta prevención la guardan en la casa, para el día señalado. El cual llegado, disfrazan a un mozo pintando su rostro o afeándolo con colores para que no sea conocido; y cubren algo su cuerpo con pieles. Éste se esconde detrás de un cerro, que no esté lejos de la casa, en la cual están los hombres de la ranchería para hacer el recibimiento. Las mujeres y los muchachos se colocan lejos de la casa, pero a vista de ella y del cerro. Cuando el disfrazado conoce que es tiempo, o se le hace alguna señal, sale corriendo de su escondite y baja del cerro a carrera abierta, sin parar hasta la casa preparada, donde le reciben los hombres y presentan la variedad de comidas. Él descansa y come, y los hombres comen con él, o guardan para comer después lo que les sobra, que es mucho de todo. Habiendo estado el tiempo competente dentro de la casa, sale de ella para volverse a su escondrijo y, a vista de todos, va subiendo el cerro, como quien se vuelve al cielo (Barco, 1988:355).

Como puede notarse, es recurrente el uso de la ramada como lugar sagrado. Esta ceremonia parece tener como propósito rendir culto a los ancestros, aunque se especifica aquí que es al señor que vino del cielo –quien les enseñó todas las cosas-, por lo que es invocado y representado por una persona. Se encuentran así reminiscencias de esta ceremonia en la fiesta kiliwa llamada *Ñiwey* que se refirió líneas atrás de forma breve. La Dra. María de la Luz Gutiérrez (2001b) ha indicado que entre las prácticas culturales más representativas de los grupos indígenas de la península se encuentra precisamente el culto a los muertos o las ceremonias fúnebres. Así, tenemos que el *Ñiwey* o ceremonia de hombres, cuyo propósito es hablar con los muertos (Meigs, 1939:50), parece tener cierta continuidad

cultural entre los grupos del centro-norte de la península bajacaliforniana. Los detalles que ofrece Peveryl Meigs respecto al *Ñiwey* permiten hacer paralelismos entre esta ceremonia y la *del hombre venido del cielo*, así mismo, recuerda también lo acontecido en el mito de creación kiliwa, donde *Meltí ?ipá jalá (u)* es conmemorado mediante cantos y danzas. El *Ñiwey* era una fiesta en honor a los muertos, el propósito era hablar con ellos y ver si estaban satisfechos para mantenerlos alejados (Meigs, 1939:50). Este culto a sus ancestros ofrecía la renovación del mundo, un mantenimiento del orden cósmico. La ceremonia que Meigs describe es de principios del siglo XX, un período muy alejado de los cochimíes históricos del siglo XVIII, pero como se mencionó antes, estas expresiones culturales pueden tener lazos de muy larga duración. El *Ñiwey* registrado por Meigs al parecer fue de los últimos en realizarse, la población actual kiliwa ha sufrido un grave descenso, quedan sólo cuatro hablantes de la lengua y muy pocos habitantes en sus territorios étnicos como Arroyo de León en Ensenada, B. C., sus prácticas tradicionales por ende se han modificado, aunque mantienen vínculos con otros grupos yumanos como kumiais y cucapás, algunas ceremonias se han perdido en el tiempo o han permanecido alejadas de investigadores.

Para la realización de esta fiesta, los hombres construían una ramada de forma rectangular denominada *tíwa*, la persona que decidía honrar a un difunto cercano colectaba abundante comida, a su vez en esta ceremonia se honraba también a las demás personas muertas durante ese año, por lo que la comunidad completa ayudaba en la recolección de bienes y comida. La ramada se cerraba completamente y se hacía una puerta (también de ramas) que apuntaba hacia el este. La ceremonia duraba alrededor de tres noches, los hombres se pintaban el cuerpo y la cara según el ritual y utilizaban las capas de cabello humano o pachugos, cada uno portaba un penacho de plumas de águila. Las mujeres permanecían fuera de la *tíwa* pero relativamente cerca, no se les permitía entrar al recinto. Alrededor de seis o siete hombres avanzan hacia adentro en una fila guiados por el chamán que toca una flauta de carrizo mientras va brincando-danzando de un lado a otro para que las estrellas que son lanzadas desde las montañas sagradas no toquen las capas. Los hombres que le precedían hacían lo mismo. Después venía otro hombre tocando un bull-roarer o bramadera, un instrumento musical que se giraba a manera de honda y emitía un sonido que según los kiliwa, servía para espantar o mantener alejados a los muertos no deseados, pues de otra manera rondarían la *tíwa* (Meigs, 1939:50-53).

Estos artefactos también fueron utilizados por los grupos del centro de la península, aunque no está documentado o al menos especificado en las crónicas, hay un registro arqueológico importante que relaciona su uso. La cueva que excavó el naturalista E. Palmer en Bahía de los Ángeles, en el Desierto Central de Baja California, permitió localizar gran cantidad de objetos prehispánicos, el acervo de la colección Palmer fue analizado por el arqueólogo W. Massey y su esposa C. Osborne (1961). Entre los artefactos de la colección se hallaba un pachugo, adornos de conchas, redes para pescar de nudo cuadrado (característicos de los grupos peninsulares), pipas tubulares de piedra, leznas de hueso, espinas de biznaga (utilizadas como anzuelos para pescar) y un probable bull-roarer o bramadera. Se concluyó que los artefactos corresponden a la parafernalia chamánica peninsular e incluso Massey indica una probable relación entre estos artefactos y los empleados en la ceremonia *Ñiwey* de los kiliwa. Señala también, que se encontró otro ejemplar similar en la superficie de la cueva de San Julio, al este de Comondú, éste es de una forma convencional oval, convexa y mide 21.5 cm. El bull-roarer que se encontró en la colección Palmer es de una forma rectangular y cóncavo, de ahí que no existe seguridad de si se trata de una bramadera. Sin embargo, como tiene una perforación en un extremo y por el contexto sistémico en el que se encontraba W. Massey considera que posiblemente se trata de un bull-roarer. Está hecho de palo fierro y mide alrededor de 23.5 cm. (Massey y Osborne, 1961:344).

Respecto a la ceremonia *Ñiwey*, al final de la procesión de hombres con pachugos y penachos iban los jóvenes recogiendo los cabellos que se caían de las capas para después insertarlos de nuevo (Meigs, 1939:53). Entraban los hombres y extendían los pachugos en línea hacia la parte trasera del recinto y los cubrían con esteras de juncos, los penachos los colocan detrás de cada pachugo en una vara que representaba a los muertos, frente a cada uno se colocaba comida. La comida también se ofrecía para las pequeñas figurillas denominadas *ñimpujos*. En la ceremonia que registra Meigs, explica que se colocaba una al centro de los pachugos a manera de un pequeño dios. Durante el transcurso de la ceremonia, los hombres y jóvenes duermen dentro de la *tíwa* y comen alimentos sin sal, las mujeres no deben acercarse ni mirar por la puerta. El momento más importante de la fiesta menciona Meigs es cuando el chamán toca un sonajero de caparazón de tortuga con un palito. La parte inferior de la tortuga tiene unas escamas o anillos, el chamán indica con el

palito el anillo del centro y explica que es la casa de *Maikwiak* –divinidad kiliwa-, el resto de los anillos son las casas de los muertos. Sostiene la tortuga y la acerca a su cabeza, cuando ésta orina, el chamán empieza a ver claramente, puede ver los muertos ocultos. Su espíritu deja su cuerpo y puede ir a las montañas, a los aguajes, al cielo, buscando los muertos del último Ñiwey. Mientras su espíritu va en busca de los muertos, no deja de tocar la sonaja de tortuga pero no hace ruido. Cuando encuentra al espíritu (o a los) de los muertos la sonaja emite sonido de nuevo. Entonces el chamán empieza a inhalar y exhalar fuertemente por unas horas para traer a los espíritus difuntos. Los muertos son atraídos para entrar a la tíwa, y entran al cuerpo del chamán que muere temporalmente. Entonces, alguien acerca una pipa a su boca y el espíritu de la muerte empieza a hablar a través de él una extraña lengua que sólo pocos pueden entender. El resto de la gente se abruma por la pena de escuchar la voz de los muertos, aunque no la entiendan, entonces el llanto sobreviene. Aunque los espíritus de los muertos llegan al recinto, sólo uno puede hablar a través del chamán. Puede decir por ejemplo, de qué murió, si fue de alguna enfermedad o si alguien lo mató, menciona a los culpables. La ceremonia finaliza después de tres noches, las ramas de la *tíwa* se tiran y sólo se guardan los postes con cuidado para la siguiente celebración (Meigs, 1939: 53-57).

Se resumió lo más significativo de la ceremonia kiliwa³⁴, la estructura y los elementos empleados en ella guardan relaciones cercanas con la fiesta cochimí que Miguel del Barco relata: el chamán que preside la fiesta y puede hablar con los muertos, los hombres que le acompañan con el atavío ceremonial, el uso de las figurillas de madera y las mujeres fuera del recinto llorando, parecen modelos rituales compartidos o al menos, similares. Además, Meigs menciona que esta fiesta no se registra en los grupos yumanos más nortños, sólo entre los kiliwa y paipai. Sin embargo, el ritual del Ñiwey tiene coincidencias en ceremonias siberianas donde también se rinde culto a los muertos (Meigs, 1939:56). Las fiestas se celebraban por orden divina, el señor o héroe cultural lo ordenó así según la tradición oral de los cochimíes y kiliwas.

Fernando Consag, en su *Descripción compendiosa de lo descubierto y conocido de la California* (1754-1757), expresa lo siguiente sobre las fiestas:

³⁴ Para mayor detalle al respecto véase Meigs, Peveril, 1939. *The kiliwa indians of Lower California*. Berkeley, California. University of California Press, pp. 50-57.

Costumbre universal era concluir las fiestas de sus dioses y los convites de amistad con un baile en que los mismos eran músicos y danzantes. Los hombres usaban cada uno su pito de carrizo y como estos pitos eran de cañas o menos gruesos, procedía la diversidad de sonidos. Las mujeres cantaban algunas veces voces significativas, las que repetían. Otras decían un son no articulado, ni significativo. Según su antojo se podían brutalmente mezclar hombres y mujeres en los bailes y en esto son muy viciosos (Lazcano y Pericic, 2001:326).

Al principio de este apartado se mencionó que el verano, la época de abundancia es tal vez el periodo propicio para las celebraciones, pero también lo puede ser la llegada del invierno, el inicio o cambio de estaciones son lapsos de tiempo que favorecen la realización de ritos que permiten la continuidad del cosmos. Para comprender de mejor manera los mecanismos y propósitos de la fiesta como actos positivos de restauración de la naturaleza, se toman las observaciones de Roger Caillois (1984) respecto a la teoría de la fiesta. Según el antropólogo, no es posible entender una fiesta, de forma llana, sin la inclusión del exceso y la francachela. Como se ve en la cita de Consag, las fiestas eran espacios para la libertad del goce, después del canto y la danza, las mujeres y hombres podían transgredir reglas que regían su cotidianidad para dar lugar al exceso. La fiesta también es espacio de excepción, el carácter sagrado deviene en subversión de la norma y los roles establecidos. Al mismo tiempo que la fiesta es desenfreno y transgresión, está cargada de actitudes solemnes y de sacrificio, así, las restricciones contribuyen a hacer de la fiesta un estado de excepción; el periodo de preeminencia de lo sagrado (1984:112). De acuerdo con Caillois, lo sagrado se manifiesta casi exclusivamente por medio de prohibiciones, se define como lo reservado, lo separado, aparece como negativo; pero el período sagrado de la vida social es aquel donde las reglas se suspenden y hay licencias (1984:113). Así, los excesos, los arrebatos y las transgresiones son acciones destinadas a la renovación de la naturaleza o el cosmos, después del exceso es necesario restituir un orden, recrear el mundo.

En las descripciones misionales es común que los religiosos se refirieran a las fiestas como extravagancias, convites donde hombres y mujeres se dejan llevar permitiéndose licencias sexuales de todo tipo. A ojos de los misioneros, estos actos de carnalidad eran muestra de la barbarie que los pueblos antiguos poseían. Pero en un intento por comprender las formas de expresión cultural antiguas, la teoría de la fiesta de R. Caillois es de gran ayuda para interpretar estas manifestaciones no como simples extravagancias, sino como rasgos esenciales de su cosmogonía.

El exceso se interpreta como una depuración, una expulsión de lo viejo para dar paso a una renovación. El tiempo de la fiesta evoca también al tiempo mítico, donde antes de existir todo orden reinaba el caos. Así, refiere Caillouis, la fiesta se presenta como la actualización de los primeros tiempos del universo, un tiempo donde lo extraordinario era normal (1984:116-117). En este tiempo nada estaba ordenado, nadie ni nada había dispuesto cómo debía ser el mundo, pero de ese caos sucede el cosmos. De este modo la fiesta se celebra dentro del espacio-tiempo del mito y asume la función de regenerar el mundo (Caillouis, 1984:123). En este sentido, las fiestas cochimíes como la *del hombre venido del cielo*, representaban momentos míticos en donde se daba vida o imitaba al señor o héroe mítico que dio paso a todo lo que conformaba su realidad. Sólo después de la fiesta podía disfrutarse de nuevo del mundo, de la cosecha de frutos o la vida después la muerte. Para actualizar el mito, éste es recreado, narrado o experimentado; “la fiesta es el caos encontrado y modelado nuevamente” (1984:127).

Esto puede explicarse mediante el análisis de la fiesta y el mito de creación registrado por Luis Sales y, las fiestas y mitos de creación kiliwa, que como ya se vio, tienen muchas similitudes.

Como se indicó líneas arriba Luis Sales clasifica las fiestas cochimíes como las exequias para difuntos y las fiestas o bailes públicos. En ésta última queda patente la función restauradora del desenfreno, aquí su referencia:

Convidados, pues, hombres y mujeres al sitio señalado, procuran prevenir cuantas semillas silvestres pueden. Su objeto es comer, bailar, reírse, correr y usar de las mujeres. Para las fiestas no hay tiempo determinado, pero lo regular es en el tiempo de semillas y siempre en *luna nueva*. El papel principal de esta fiesta es el viejo. Él es el que más trabaja y suda por sus voces, bramidos, ademanes, gestos y saltos. Él ordena lo que se debe hacer y, muy de antemano, engaña a los infelices, prometiéndoles mil habilidades y valentías, aunque sea el hombre más cobarde del mundo. Se va disponiendo poco a poco para su razonamiento³⁵, que suele durar tres y cuatro horas, y a veces algo más. [...] Mientras se van congregando las gentes, se forma un circo de palos en un bosque o en un barranco (pues siempre se esconden para estas funciones). *Limpian un pedazo de camino para las corridas y hacen una casita de ramas* para el viejo; los demás, todos están al raso. Esta chocita es de tanta veneración para las mujeres especialmente, que nadie entra ni la visita, y están persuadidos que, al instante que pongan el pie en ella, al punto mueren. [...] Dispuesto ya el circo, se juntan todos los hombres y mujeres. Aquellos pintados de mil colores y desnudos, y sobre la cabeza un plumero muy grande. Las mujeres también van pintadas y unas como diademas en las cabezas, formadas de las plumas de aves, pero muy hermosas. En medio del circo se coloca un palo para las operaciones del viejo. Estas funciones siempre son de noche

³⁵ Discurso, oratoria.

y así, hacen prevención de leña para iluminarse y calentarse. El viejo forma de cabelleras de difuntos una como capa pluvial, y los otros viejos más ancianos pintados de negro y con unas pieles grandes de venado a modo de capas atadas con cordeles se visten, y con unos palos largos en las manos, y en el remate algunas cabezas de difuntos, muertos en sus guerras. Habiendo paseado el circo con mucha formalidad y sin hablar palabra, se queda el viejo en medio del circo, intima silencio a los circunstantes y les habla sobre el fin de aquella función. Les dice que el capitán de todos los animales le envía o, si le parece, les asegura que él es Dios de todo, y lo dice con tal satisfacción y lo oyen con tanto gusto, que causa admiración. Los otros viejos, como que les tiene cuenta ir con su parecer para repartirse los regalos, confirman todos sus dichos. Les habla de costumbres antiguas, envueltas con mil contradicciones. Da razón de todas sus habilidades, curaciones, muertes y facultades, y les asegura que tiene amistad con los difuntos, y luego *saca unas tablas pintadas con mil figurones*, las que resenatan [a] los hombres más hábiles que han tenido ellos, los mejores curanderos, los más valientes, los más corredores y los más fuertes, y solo de estos forman unos elogios muy sobresalientes; pero siempre añade que él es más que todos. [...] Los cantores y tañedores se ponen a la puerta de la casa del viejo. Cantan ridículísimamente y tienen unas como sonajas llenas de piedras que apenas se perciben y, aunque unos canten, otros toquen y todos griten, el viejo nunca deja su razonamiento, y se mueve tal confusión y desorden, que ni se entienden unos a otros. En unos parajes usan un tamboril a modo de zambomba; en otros tienen una sarta de huesos pequeños y hacen el sonido de las castañuelas. Hechos ya estos ridículos movimientos y cansado de hablar el viejo, [...] se mete en su choza y al instante empieza el baile. [...] Todos los hombres bailan juntos, y después las mujeres. Unos pintados de negro; otros, de colorado y blanco; otros de amarillo; todos brincando y dando bramidos, y al mismo tiempo tales risadas, que admira verdaderamente. De cuando en cuando, sale el viejo con su capa pluvial y, dando cuatro o seis brincos por un lado, por el otro da unos alaridos descompasados, y entonces todos levantan la voz en señal de regocijo. Al paso que se cansan, se va acabando la fiesta, se sientan, reparte el viejo unas pocas de semillas para comer y, al mismo tiempo que unos comen o duermen, otros desahogan su pasión carnal sin rubor ni vergüenza. Así pasan toda la noche. Al amanecer, hace señal el viejo y llama a las mujeres para que recojan semillas para la noche. [...] Esta fiesta suele durar veinte o veinticinco días (Sales, 2003: 86-87, énfasis propio).

La descripción que ofrece Sales parece concordar con las fechas de cosecha de pitahaya, la abundancia de semillas y la duración del tiempo de la fiesta, indican un periodo extenso de relativa estabilidad. En periodo en el que se puede disponer de tiempo para disfrutar de las riquezas que ofrece la naturaleza. Existe la apertura de un nuevo orden donde todo es posible, se subvierten normas y el desenfreno permite la regulación y el reordenamiento social. El exceso rejuvenece al mundo, estimula las fuerzas vivificadoras de la naturaleza entonces amenazada de muerte (Caillois, 1984:143). Éste se ve expresado

en todos los sentidos: la abundancia de comida, los cantos, música y danza llenan la atmósfera de regocijo, hasta que caen agotados y la fiesta cesa.

El exceso de riqueza lleva implícito un carácter de sacrificio, se acumulan bienes que la comunidad aporta para su propia expiación, esta redistribución de la riqueza permite la continuidad del cosmos, su renovación, así explica Callois: “La economía, la acumulación, la medida, definen el ritmo de la vida profana; la prodigalidad y el exceso, el de la fiesta, el del intermedio periódico y exaltante de vida sagrada que irrumpe aquélla, devolviéndole salud y juventud” (1984:138). La exaltación religiosa también tiene un punto culminante en la economía, la fiesta es el lugar de la circulación de la riqueza, de las transacciones, de la distribución prestigiosa de los tesoros acumulados que asegurarán el porvenir.

El exceso pues, se presenta mediante expresiones orgiásticas pero no son sólo consumidoras, de la boca y el sexo, dice Caillois, sino que también se dan orgías de expresión, donde aparecen los gritos, las injurias, los duelos de bromas groseras, obscenas o sacrílegas (1984:138). El chamán cochimí es la figura representante de estas manifestaciones, es el incitador al baile, a los cantos, es quien habla durante horas, es quien dirige la fiesta, hace correrías y se comunica con los muertos, con las divinidades.

Caillois refiere que todas las fiestas parecen cumplir una función análoga: “Constituyen una ruptura en la obligación del trabajo, una liberación de las limitaciones y las servidumbres de la condición humana: es el momento en que se vive el mito, el sueño” (1984:144). Representan el tiempo arcaico y recrean el mito. Las ceremonias tienen por tanto el objetivo de reorganizar el mundo mediante la prodigalidad, el desenfreno, la rememoración del origen y la renovación del tiempo.

La recreación del mito cochimí durante la fiesta puede inferirse por algunos elementos anotados por el misionero: se subraya la realización de las fiestas durante las noches –la oscuridad como tiempo mítico-, pero sobre todo, que su inicio era siempre en luna nueva. Si se recuerda el mito de creación kiliwa, sólo hasta que *Meltí ?ipá jalá (u)* recibe los cantos mortuorios puede estar en paz, y sólo después de ello, se convierte en luna, surge entonces la luna nueva y desde ahí se empezó a contar el tiempo (Olmos, 2005:117). De manera que, la luna nueva marca el inicio del cosmos, el inicio de creación y el tiempo, marca también el inicio del tiempo festivo-desenfrenado, el encuentro del caos para regresar al orden.

Hay otro elemento incluido en los mitos kiliwa y en las prácticas rituales citadas que hace referencia al mito y la transformación: el humo. El empleo de pipas tubulares por parte del chamán para sus curaciones y las múltiples referencias al humo como móvil para la creación de los caminos y el mundo, permiten colocarlo como signo de producción estética-cultural. Con producción estética se refiere aquí al conjunto de emociones, sensaciones y percepciones sobre la realidad, identificando por tanto una visión del mundo. El humo forma el mundo, empleado sobre el cuerpo cura, ahuyenta la enfermedad, y modifica el cuerpo de los muertos elevándolo hacia el cielo, la casa de la divinidad.

Recordando los mitos de creación kiliwa, cuando *Meltí ?ipá jalá (u)* creó los rumbos del universo, dio nombre al tabaco y con él continuó su actividad creadora:

De sus pechos sacó un mazo de hojas de tabaco, y como eran suyas, desde ese tiempo se le conoce como *i'jip meltí*, el tabaco-coyote. También tenía una pipa sagrada de madera y barro; era la pipa del señor humo. Trituró las hojas de tabaco seco y las encendió con su pedernal, y se puso a descansar para disfrutar de aquel colorido. Se dio cuenta de que podía seguir haciendo cosas y fumando, así que decidió crear algo nuevo en cada fumada. Para empezar había dado a conocer el humo. Mientras fumaba se quedó dormido, y el humo de su pipa crecía y crecía desparramándose por el mundo desfondado. Fue así como se hicieron, con el humo de la pipa del señor padre; todos *los senderos, las veredas, los caminos de la tierra y el cielo*. [...] Fumando y cantando, *Meltí ?ipá jalá (u)* creó el cielo (Olmos, 2005:105-106, énfasis propio).

El tabaco coyote (*Nicotiana attenuata*) era empleado por todos los grupos peninsulares durante sus ceremonias religiosas. Lo indican los padres Píccolo, Consag, Barco y Sales, como ya se citó. En todo el Desierto Central se puede recolectar a partir de los meses de primavera; además, las pipas identificadas como el conjunto ceremonial chamánico constatan su uso ritual. Es interesante también el nombre otorgado: coyote. Este apelativo registrado en la historia oral lo obtiene por su creador, el héroe mítico que origina el mundo y los linajes. Como se ha anotado en otros estudios (Olmos, 2005; Olmos, 2011) Coyote es el demiurgo, entidad asociada al hermano menor según la cosmogonía de los grupos del noroeste, quien enseña las canciones funerarias y crea el fuego. Puede asociarse a Menichipa en los cochimíes, el prohijado que perfeccionó todo en el mundo, su saliva se convirtió en mares y sus lágrimas formaron lluvias, ordenó que se celebrara a los difuntos, que a quienes sufrieran una muerte violenta los quemasen, y los más valientes irían debajo del norte donde comerían ratones, conejos y venados (p. 106) . Este personaje creador tiene semejanzas a *Meltí ?ipá jalá (u)*, por lo que puede ser que el chamán que presidía la fiesta,

se convirtiera en su representante, personificándolo mediante sus emblemas: portar la pipa y fumar tabaco, utilizar una capa de cabello humano que le daba una imagen monstruosa, mitad hombre, mitad bestia. Si se imagina una escena donde el hombre es cubierto en la cabeza por plumas y de los hombros a los pies de mechones de cabello parecería un animal gigantesco, con una piel parda que se mueve dando brincos de un lado a otro, sacando humo de su pipa como un largo hocico, una continuidad de la boca y la pregonería.

En el mito kiliwa se menciona que *Meltí ?ipá jalá (u)* después de hablar mucho, el que tenía la voz de coyote, el que gritaba como coyote, de tanto aullar esa gran noche en que no había nada, “poco a poco se fue quedando sin voz” (Olmos, 2005:120). En las ceremonias cochimíes el chamán debía dominar la oralidad, los prodigiosos mensajes de los muertos y las divinidades se mostraban a través de su elocuencia.

Se ha indicado que los mechones de cabello los ofrecían los familiares en señal de luto (Meigs, 1939), también se cree que al chamán se le pagaba después de curaciones con estos mechones, curiosamente entre los cohimíes era costumbre llevar el cabello corto, a diferencia de sus contemporáneos sureños, llevaban el cabello generalmente a ras de la oreja o a la altura de los hombros, tal vez una posible señal de los cotidianos cortes a su cabellera. En fotografías de principios de siglo XX se notan algunos cortes asimétricos en sus cabellos (Anexos Foto 1, 2 y 4). El chamán curaba mediante la exhalación del humo de tabaco coyote sobre el cuerpo, daba friegas y soplabla el humo sobre la persona para espantar la enfermedad (Sales, 2003:85). La cercanía ente los mitos kiliwa y cochimíe, y la referencia a un héroe mítico, parecen indicar que el personaje de Coyote es un signo de larga duración entre los grupos de la península y podría decirse de todo el noroeste mexicano. Puede rastrearse desde la cosmogonía cochimíe anterior al contacto europeo. Durante el trabajo de campo realizado en esta investigación se encontró un lugar con pintura rupestre que parece evocar la cabeza de un coyote, de aquí se infiere que las representaciones de este animal en arte rupestre son muestra de la devoción que se le tenía, en el siguiente capítulo se profundizará al respecto.

Por otro lado, el humo también es forjador de senderos y atrae a los muertos, en el mito kiliwa denominado La guerra de los dioses, se narra cómo Pokipai –relacionado con *Meltí ?ipá jalá (u)*-, al hacer una fiesta (wajeal) en honor a su hijo que murió, prepara un cigarro y se pone a pensar cómo le iba a hacer para traerlo a la *tíwa*:

Entonces, echó hacia fuera una gran nube de humo del cigarro. El humo fue directamente hacia el este y pasó por *Wey Mijak* (en una canción): el humo fue lejos y más lejos para arriba, hacia el norte (donde se encuentran Mexicali y Caléxico), por una colina blanca. El humo fue alrededor de ella hasta que entró en la casa de *Maikwiak* (en el cielo). El humo entró en la casa de *Maikwiak* al lugar opuesto, al centro de la fila de los muertos. (Los muertos se sentaban en ese lado, y había una especie de vidrio en el otro lado por el cual se podía ver todo a través de él. Las cosas se pueden ver cuando el humo, *amá'ijiñam*, es un destello de relámpago, y todo se puede ver por un momento). El humo hizo un sendero hacia la casa de Dios (Olmos, 2005:123).

Gracias al humo, su hijo es traído a la ramada de la fiesta y puede hablar con él, la llegada del espíritu del difunto permite la restauración del orden, así, Pokipai empieza a cantar advirtiendo: “Tabaco. Humo verde. Yo lo tomo. Yo fumo. Yo echo humo. Es mi derecho. Yo lo ordeno” (Olmos, 2005:124). El lloro se realiza durante varios días, y al inicio de la última mañana, Pokipai se convierte en astro, aparentemente en la constelación de Orión según la versión que refiere M. Mixco (1989). Mediante el mito, queda establecido que el humo es el creador de los caminos, y es transformador de materia y sustancia.

La costumbre de incinerar a los muertos puede quizá tener un sustento en este símbolo. Si el humo transforma y transporta materia y sustancia, cuerpo y espíritu, entonces la cremación es la única manera de que las personas fallecidas vayan hacia la casa de la divinidad, sea el cielo o el norte, pero también es la única manera en que pueden ser traídos para la fiesta, es el vehículo que comunica con lo sagrado.

Al parecer los cochimíes incineraban a sus muertos porque trataban de evitar que los cadáveres fueran comida para los coyotes que tanto abundan en el Desierto Central, entonces, al quemarlos, los mantenían a salvo de convertirse en desperdicio, en alimento de bestias.

Para finalizar este apartado sobre fiestas y religión, se referirá a otras dos ceremonias que funcionaban como ritos de paso según Miguel del Barco, en su testimonio, se verá de nuevo, como ya se ha indicado, que hay paralelismos entre las ceremonias kiliwa y cochimíes. En las adiciones que Barco hace a la *Descripción compendiosa de lo descubierto y conocido en la California*, escrita por Fernando Consag, da cuenta de dos ceremonias para adolescentes, una destinada para los jóvenes cazadores y la otra para las mujeres a la llegada de la menarquía. Respecto a la primera, el misionero apunta:

Cuando los muchachos eran ya crecidos como para declararles por hombres, les agujereaban las orejas y narices, esto es la ternilla que hay entre las dos ventanas y en aquel tiempo los tenía el hechicero separados de la gente haciéndolos ayunar por varios días, sin comer ni beber (aunque es de creer que aunque a escondidas algún poco de agua siquiera les darían) y decían que este ayuno era que para que no fuesen comedores, para que se hiciesen a sufrir el hambre y la sed y para que no fuesen habladores desvergonzados, ni respondones con sus mayores (Barco en Lazcano, 2001:338).

Esta ceremonia hace eco en otra registrada por Meigs entre los kiliwa a la que llama de Perforación de nariz (1939:47-49), un rito para jóvenes que entraban a la adolescencia que se realizaba cuando las Pléyades son visibles al caer la tarde al finalizar la primavera según el informante de Meigs. Sin embargo, el antropólogo indica que se trata de lo siguiente: Las Pléyades, llamadas *jechá kekítu*, son mujeres. Otras estrellas en el norte, llamadas *miñis jujáku* (al parecer Lira) huyen en apariencia porque son hombres avergonzados. Mientras las *jechá kekítu* se asoman, los *miñis jujáku* van decayendo (Meigs, 1939:48). Según los informes de Meigs, esta ceremonia la realizó originalmente Matipá para sus hijos, así, los kiliwa recrean el mito y permiten la conversión de los hombres, la entrada al mundo, la vuelta al orden.

El chamán apartaba a un grupo de jóvenes para su iniciación, los congregaba en la tiwa rectangular y entrando él con un palo verde en la boca y cantando daba comienzo la ceremonia. Perforaba el tabique nasal (*septum*) de los jóvenes con ese palito que había caído de la casa de Maikwiak. Después de la perforación, cada joven recibía del chamán un bull-roarer o bramadera, luego uno por uno iban saliendo de la *tiwa*, afuera era lugar de fiesta y recreación. A partir de la perforación los jóvenes viven alejados del grupo, sólo el chamán puede tener contacto con ellos, viven entre las colinas, comiendo frutos silvestres, semillas y raíces. Antes de la puesta del sol, permanecen en la sombra, evitando su luz, al caer la noche acuden a la tiwa a tocar sus bramaderas y espantar a los espíritus difuntos no deseados. Duermen en la *tiwa* y al día siguiente salen a correr por el campo, formados en una fila, guiados por el chamán. En este período se les restringe el agua y la comida, no pueden comer carne ni sal. Es un espacio de sacrificio, un tiempo en el que se convierten en hombres, aguantando y padeciendo las contingencias del desierto. Al cabo de dos meses en que las perforaciones han cicatrizado y se ha pasado por otro tipo de prácticas³⁶, los

³⁶ Ver en Meigs, Peveril, 1939. *The kiliwa indians of Lower California*. Berkeley, California. University of California Press, p. 49.

jóvenes salen al mundo convertidos en hombres, ya pueden tener esposa. En las perforaciones se solían colocar conchas de abulón o incluso en épocas recientes monedas (Meigs, 1939:48-49). Esta ceremonia de iniciación recuerda a lo citado por Venegas-Burriel (p. 94) respecto a que los indígenas peninsulares tenían una especie de escuelas, donde el chamán apartaba a un grupo de jóvenes para instruirlos en sus artes o religión. Hay datos interesantes en lo descrito por Meigs, como por ejemplo la utilización de las bramaderas o bull-roarer y la evocación al mito de Matipá que es el mismo que *Meltí ?ipá jalá (u)* y que puede ser el mismo que Menichipa.

Respecto a la ceremonia de iniciación dedicada a las mujeres, existen paralelismos en la fiesta de la pubertad seri llamada *Xica an coii*. La ceremonia cochimíe es registrada así por Miguel del Barco:

Semejantemente, a las mujeres que tenían la primera vez el flujo menstrual, la tenían retirada y acostada todo un día sin comer ni beber. El día siguiente hacían lumbre y echaban en ella muchas ramas y palos de cierto árbol que ellos tenían por medicinal y en la lumbre humea mucho, aunque su humo no es muy fastidioso. Un hombre cargaba a la moza y la ponía sobre este montón de ramas o humo y después de bien ahumada la volvía a llevar a donde estaba. Allí la hacían aguantar algunos días sin comer, ni beber o nada o muy poco. Por las tardes la sacaban las mujeres *a dar carreras por el campo* y volviéndola a acostar la cantaban por la noche ciertos cantos a su usanza. El hombre que había servido como de padrino para sacarla al humo, daba también grandes carreras hasta encontrar gente de otras rancherías y les avisaba de este memorable suceso, como alegrándose de que ya tenían una mujer más (Barco en Lazcano, 2001:338-339, énfasis propio).

En esta descripción Barco deja ver uno de los elementos más importantes que participan en el espacio sagrado, el humo. Aunque no se trate aquí de tabaco-coyote, sino tal vez de copalillo o salvia, el pasar por un umbral de humo representa vivamente, el cruce entre tiempos, el paso a la transformación. Se habla aquí de un padrino, una figura paterna que guiaba la entrada de la niña al mundo, tal vez de ahí que la llevaran a correr, a caminar para adentrarse al mundo, abrirse paso.

En la ceremonia seri, sucede algo semejante, generalmente es una madrina (amác) quien se encarga de la ceremonia, aunque también puede tratarse de ambos, la/el amác es pieza elemental en el desarrollo social comcáac. Esta fiesta, como seguramente sucedía en los cochimíes, no tenía tiempo específico, era inmediata a la primera menstruación. En los seris, tiene el objetivo de proteger a la muchacha, a su futura descendencia y a su familia de los peligros que puede presentar la transición de la pubertad (Rentería, 2013:182). La

ceremonia comienza cuando un miembro de la amác lleva a la niña a su casa donde se celebrará la fiesta o *xica an coii*, “donde se canta”. Se le da un vestido tradicional para cada día de la ceremonia y se construye una casa de varas de ocotillo, una ramada (*haaco haheemza*) donde la niña permanecerá por unos días sin dormir, mientras transcurre la ceremonia. La amác es la encargada de conseguir comida y reunir lo necesario para la fiesta, también suele ayudarse de otros miembros de la comunidad para juntar regalos que son como amác secundarios. La amác es la encargada de hacer los juegos de las mujeres y sobre todo de alimentar, cuidar y pintar a la niña. La pintura facial es de gran relevancia en este ritual, desde la primera noche que la niña se queda en casa de su amác le pinta la cara con diseños muy elaborados, la pintura va sobre el borde de las mejillas y la nariz atravesando horizontalmente la cara. La amác debe encargarse de que la niña no duerma durante los cuatro días de la fiesta, pues se cree que si sueña algo malo se hará realidad, por ello realizan danzas y cantos de pascola, se juega el *camoiilcoj*, juego de las mujeres, y se da bastante comida, todo para mantener despierta y feliz a la niña (Rentería, 2013:183). Así, todo transcurre relativamente igual hasta el cuarto día de fiesta donde la celebración continua hasta el amanecer. La amác dibuja el último diseño en el rostro de la niña, cuando ella considera que algún indicio de luz empieza a asomar, dirige a la niña hacia el mar. Las acompañan el cantor y el resto de la comunidad que preside la ceremonia desde la arena. La amác toma en sus manos un poco de agua de mar y la vierte en la cabeza de la niña en repetidas ocasiones hasta que todo el cabello haya sido tocado por el agua. Después, la amác cubre su cabello y la dirige de nuevo a la ramada mientras el amanecer aparece completamente. En la ramada peinan a la niña y la amác reúne los dones que se han juntado para la fiesta, el cantor y danzante de pascola reúnen a los asistentes y al son del baile los regalos son arrojados. La fiesta termina cuando el día aparece y toca las crestas de las montañas de la isla Tiburón. La niña y sus padres agradecen a la amác por sus esfuerzos y apoyo, todo concluye. Al cabo de un mes, se hace la segunda parte, que confirma simbólicamente la transición de niña a mujer. Al parecer todo transcurre igual que la primera, la única gran diferencia, es que al final de ritual, luego de que la niña regresa a la ramada tras haber lavado su cabello con agua de mar, la amác le corta un mechón de pelo (Rentería, 2013:185-186).

Este acto de cortar un mechón de cabello recuerda inmediatamente las capas de cabello humano, hechas como refiere Meigs, de cabellos de mujeres vírgenes, tal vez habría que identificar qué destino tienen esos mechones recortados por las amás seris para establecer mayores confluencias entre ambas culturas. El asunto de la pintura facial también es un acto que evoca las ceremonias cochimíes, en las fotografías colocadas en los Anexos puede apreciarse que las mujeres acostumbraban adornar su cara con diseños particulares, unas veces con una especie de red que cubría completamente las mejillas (Foto 3) y otras con diseños lineales sobre mejillas, nariz y barbilla (Foto 5). Un último detalle que resulta atractivo es el uso del agua al finalizar la ceremonia. Se entiende que el mar tiene una función simbólica muy importante entre los comcák y de ahí que lo derramen sobre el cabello de la niña (el mundo fue hecho por una tortuga que salió del mar), pero en los cochimíes el agua como elemento simbólico tomaba múltiples facetas pues todas las fuentes de agua son promisorias, incluyendo la humana. En este aspecto Barco indica que entre los hombres y mujeres adolescentes, después de terminadas sus ceremonias de pubertad o ritos de paso:

debían usar y usaban, mas que la demas gente (sic), el lavarse frecuentemente con el agua caliente de la fuente natural [...] cada uno. No sólo se lavaban el rostro y todo el cuerpo, sino que bebían buena parte de dicha agua caliente para no ser muy comedores, según el hechicero les instruía. De suerte que de este fétido licor nada o casi nada perdían y sin duda les serviría para fortalecer y fomentar sus cuerpos desnudos (Barco en Lazcano, 2001:339).

Así, puede entenderse que todo aquello que fuera consumido guardaba aspectos simbólicos sumamente complejos, aprovechar hasta la última gota de agua producida remite a la sacralización del propio cuerpo o los productos del cuerpo que tienen una función cíclica como la naturaleza. Recuérdese el mito de creación kiliwa, donde *Meltí ?ipá jalá (u)* de su propio escroto, al soplarle e inflarlo como una bolsa, se mete dentro de él y puede realizar su sonaja *j'nal tai*, para cantar (Olmos, 2005:106). Su piel y cuero cabelludo son parte del mundo, su piel cubre la tierra y su cuero cabelludo el manto celeste, su cuerpo completo forma la concavidad que abrazaba la existencia de la vida indígena. En este punto hay otro aspecto importante, la costumbre de consumir de nuevo las semillas excretadas de pitahaya así como el compartir la comida en la práctica llamada la maroma o *lip lip*. Hay datos que muestran que sólo los cochimíes realizaban esta última, y sin duda tiene que ver con aspectos simbólicos de larga duración entre los habitantes del desierto. La escasez de

alimentos y la significación del coyote como demiurgo, mitad humano y mitad animal, los hacía relacionar el desperdicio y la voracidad con signos de barbarie, actos de desperdicio. Por ello las formas de aprovechamiento, doblemente articuladas, los conectaba con una divinidad más allá de la de naturaleza salvaje, con la propia transformación cultural del cosmos.

En este capítulo se intentó indagar en las prácticas de apropiación del espacio de los denominados cochimíes a partir de tres ejes: la territorialidad geográfica, como los espacios en los que fueron identificados por los misioneros, la territorialidad itinerante, como forma de producción cultural propia de los grupos nómadas y la territorialidad simbólica como forma de relación sagrada con el espacio a partir de relacionar algunos aspectos culturales de los kiliwa y cochimíes provenientes de fiestas y narraciones míticas, de manera general puede plantearse que existen conexiones simbólicas muy cercanas entre ambos grupos lo que indica una fuerte influencia de los grupos del Desierto Central hacia zonas más norteñas, esta influencia parece tener resonancia en la actualidad mediante el reconocimiento de la herencia cochimí y su reinterpretación como patrimonio construido.

Tabla 1. Fiestas y ceremonias cochimíes

Fiestas	Lugar	Tiempo	Participantes	Elementos	Confluencia con otra ceremonia en el Noroeste
<i>Cabet o repartición de pieles</i>	Ramada cercana a fuentes de agua, meseta sobre caminos	Finales de otoño	Chamán y hombres. Las mujeres danzan fuera el recinto y reciben las pieles.	Humo, pieles de venado, liebres y conejos	—
Ceremonias fúnebres	Ramada	Sin tiempo específico	Chamán y hombres. Las mujeres lloran fuera del recinto.	Humo, pachugos, penachos de la muerte, bull-roarer, pipas, sonajas	<i>Jamsip</i> (Kiliwa) <i>Lloro</i> (Kumiai)
El hombre venido del cielo o Bailes públicos/Meyibó	Ramada	Verano	Chamán. Los hombres, mujeres y jóvenes danzan fuera del recinto.	Pachugos, pipas, sonajas	<i>Ñiwey</i> (Kiliwa)
Pubertad varones	Ramada/ colinas/ desierto	Verano / Noviembre	Chamán y jóvenes.	Palo para perforación, Bull-roarer	Perforación de nariz (Kiliwa)
Pubertad mujeres	Desierto/sahumerio	Sin tiempo específico	Niña y padrino.	Humo	<i>Xica an coii</i> (Seri)

FUENTE: Elaboración propia con base en Piccolo (1716), Consag (1751, 1754-1757)* y Barco (1773-1780).**

*Probable fecha de escritura de la *Descripción compendiosa de lo descubierto y conocido de la California*.

**Posible fecha en que se redactó la *Historia natural y crónica de la antigua California*.

CAPÍTULO IV. EL PATRIMONIO COMO CONSTRUCCIÓN CULTURAL E IDENTITARIA EN LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

4.1 El patrimonio cultural

El área geográfica a la que se refiere este estudio abarca gran cantidad de vestigios arqueológicos e históricos que, en su conjunto son vistos como patrimonio cultural. El concepto de patrimonio ha tenido múltiples valoraciones y significados que pueden rastrearse desde el siglo XVIII, y poco a poco ha sufrido un proceso que intenta llevarlo a la desmaterialización del objeto. Durante la Ilustración y períodos subsecuentes, la tendencia era hacia una exaltación de la materialidad e ideología predominante, es hasta mediados del siglo XX, cuando se inicia el reconocimiento de la diversidad de las manifestaciones y expresiones culturales de los pueblos a un nivel global y democrático (Castilloruiz, 2009:27-48 citado por Sorroche, 2014:24-25). El interés por conservar monumentos o bienes culturales acentúa el aspecto social que fungen los objetos como constructores de sentido e identidad. El foco puesto en los monumentos u objetos se vislumbra en la Convención de la Haya (1954), donde se dan las pautas de los ámbitos a proteger en caso de conflictos bélicos. Es notorio en este período la acentuación del patrimonio como objetivo, tangible y digno de ser conservado de acuerdo a elementos de excepcionalidad y belleza. Poco más tarde, la evolución del concepto dado desde instancias internacionales abogó por el reconocimiento de la relación entre el patrimonio cultural y natural en la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural (UNESCO, 1972), donde se suscriben los valores etnológicos o antropológicos del patrimonio más allá de su materialidad. Se distingue en este documento entre monumentos, conjuntos y lugares, distinción última importante para esta investigación puesto que se intenta poner énfasis en la producción y significación del espacio mediante objetos de carácter histórico, en este sentido el concepto de lugar funciona para situar al patrimonio desde un punto de vista integral y fenomenológico.

Por lugares considerados Patrimonio Cultural la Convención se refiere a: “obras del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza así como las zonas, incluidos los lugares arqueológicos que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista

histórico, estético, etnológico o antropológico” (Art. 1, UNESCO, 1972). Ahora bien, pese a los continuas concepciones estereotipadas y encasilladas del patrimonio como excepcional, se intenta retomar este adjetivo revirtiendo o transformando el efecto que sobre los sujetos pudiera tener. Habría que establecer que la posición del sujeto se localiza en las comunidades que habitan el Desierto Central, es decir, el carácter de excepcionalidad de los lugares estaría dado desde la visión del sujeto que lo percibe, vive y recrea, y no desde la visión de una estructura centrada en elementos tangibles y rentables del patrimonio.

De acuerdo con Miguel Ángel Sorroche, las nuevas propuestas sobre patrimonio reconocen la diversidad cultural mediante una dimensión del patrimonio como inmaterial, y que se contempla a partir de los escenarios en que se manifiesta (2014:26-27). Así, el concepto de patrimonio cultural que en el Capítulo I se refirió como legado, es definido a partir del conjunto de prácticas, hábitos, pensamientos y actitudes proyectadas sobre objetos o escenarios que lo constituyen como lugares patrimonio.

El Desierto Central goza ya de un estamento que designa su carácter patrimonial, es Área Natural Protegida desde 1980, lo que implica que independientemente de las connotaciones que los pobladores le atribuyan, el espacio geográfico es determinado por elementos extraños a su contexto inmediato. No se soslaya ningún intento conservacionista que sobre este vasto lugar se haya emprendido, sin embargo, como bien se apuntó en el Capítulo I, se considera que el patrimonio es producto de quienes lo experimentan, creando y potenciando fuertes vínculos identitarios, es una forma de discurso, un proceso comunicativo que se construye en la práctica cotidiana (Smith, 2006). A este discurso se contraponen otros desde las estructuras de poder que legitiman e imponen diversos sentidos como una forma de control social a partir de la institucionalidad (Gómez y Vallejo, 2013:100). Como parte de los debates actuales sobre el concepto de patrimonio, se enfatiza en este trabajo su identificación a partir de los usos y significados que los actores sociales establecen.

4.2 El paisaje cultural

Se ha puesto atención en la configuración del patrimonio cultural desde la perspectiva de los actores pero no se descarta que discursos oficiales sobre lo que debe constituir el

patrimonio permeen posturas y actitudes locales. En su mayoría, los lugares oficiales como el Valle de los Cirios, las misiones o las pinturas rupestres coinciden con la visión de patrimonio cultural que tienen los pobladores del Desierto Central. Pero éstas visiones, pasan también por otras estructuras cognitivas que los anclan a sentidos particulares sobre los lugares patrimonio.

Se ha convenido referir a este apartado paisaje cultural indicando con ello el marco sobre el cual girará el análisis de la conformación del espacio como patrimonio para los actuales habitantes del Desierto Central. Es entendido el paisaje cultural como una transposición de distintos contextos desde múltiples escalas, identificando al espacio como producto de interrelaciones e interacciones sociales, una esfera de multiplicidad o la interacción de múltiples trayectorias (Massey, 2005:9). El Desierto Central es ejemplo claro de esta transposición, al contemplar restos en el paisaje de la vida humana prehispánica, el período histórico iniciado a partir de la época misional y la transformación sucedida a partir de los siglos XIX y XX. Este palimpsesto cultural participa en la generación de subjetividades y prácticas que vinculan el pasado con el presente de manera directa. Cuando sucede que el observador del paisaje es quien lo habita, la apreciación sobre éste adquiere una connotación distinta que va mucho más allá de un simple punto de vista o perspectiva. Al habitar el paisaje, los residentes lo experimentan en la práctica, en las actividades diarias, en la relación con otros y con lo otro, estableciendo relaciones subjetivas complejas, de las cuales deriva su mirada.

Sobre este paisaje cultural se ciñen lugares que son valorados y conservados, tal es el caso de Cataviña, poblado localizado al sur de El Rosario y que es un fuerte abrigo de arte rupestre, al parecer el estilo Gran Mural llega hasta estas latitudes. Las zonas cercanas a Bahía de los Ángeles donde es posible encontrar concheros y arte rupestre también son parte de algunos lugares significados como patrimonio y, lugares como la misiones de San Francisco de Borja y Santa Gertrudis, evocan a su vez a un pasado prehispánico y misional al establecer relaciones particulares entre los edificios misionales y los objetos o lugares prehispánicos. Sobre estos lugares se inscribió el trabajo de campo para esta investigación con el objetivo de indagar en prácticas y aprehensiones sobre el patrimonio cultural concebido desde su posición contextual. Los lugares a los que se referirá más adelante, son producto de una selección que contempló la producción cultural cochimíe del área norte,

sujetándose por tanto sólo al estado de Baja California, los sitios o lugares cochimíes que se encuentran en el estado sur de la península no aparecen en este estudio por cuestiones esquemáticas, sin embargo al respecto pueden contemplarse los estudios realizados por la Dra. María de la Luz Gutiérrez sobre el área Gran Mural, las misiones y oasis de Baja California Sur (2013, 2015).

4.3 Memoria y performatividad

Siguiendo la propuesta crítica de L. Smith (2006), se ha planteado ya que el patrimonio va más allá de la materialidad, éste como idea, es intangible y explica los mecanismos a través de los cuales se crea la memoria colectiva en lugares específicos. En su estudio sobre lugares y paisajes arqueológicos en Australia, destaca el papel de las mujeres al acudir a sitios particulares que funcionaban como propiciatorios para la narración de historias, los discursos que emanaban al visitar ciertos lugares daban continuidad a su vida cotidiana y las vinculaba con un pasado construido y recordado por ellas mismas. La transmisión de estas historias creaban su propio patrimonio, en el que la materialidad del paisaje y los objetos funcionaban como herramientas que potenciaban esa producción (Smith, 2006:46). El patrimonio tangible como sitios específicos, está directamente relacionado con lo intangible, los eventos del pasado indudablemente dejan huellas o rastros y esos rastros evocan memorias, representaciones, emociones, subjetividades que son finalmente, elementos intangibles. Esta visión de Smith identifica al patrimonio cultural como un proceso comunicativo. Es un proceso cultural cuya máxima expresión se encuentra en la comunicación de significados, acto donde participan la memoria y la recreación.

L. Smith (2006) explica que en la conformación del patrimonio participan los actos de remembranza, pero no es el sólo hecho de recordar, sino de experimentar lo que se recuerda: corporización de la memoria como un acto performativo. Las historias transmitidas se transforman en el momento en que otros agentes participan en la comunicación, sobre todo en las jóvenes como aprecia Smith en su trabajo. La remembranza se activa en el acto de evocación y se experimenta en el espacio y el cuerpo. Como se refirió en el Capítulo I, la experimentación del espacio es una corporización o representación material de sentimientos y pensamientos. El patrimonio que refiere Smith

puede interpretarse en alguna medida, en el contexto de algunos habitantes actuales del Desierto Central. Al experimentar los espacios forman discursos que legitiman sus concepciones de patrimonio. Son discursos sobre el pasado pero que se hacen desde el presente. El espacio como patrimonio es representativo de experiencias pasadas y es creador de sentido en el presente, lo que contribuye a afianzar sus identidades. En este sentido, los lugares patrimonio se convierten entonces en espacios fenomenológicos, una forma de territorialidad que trasciende la materialidad.

4.5 El patrimonio como experiencia local

4.5.1 De norte a sur: Cataviña

Cataviña³⁷ se encuentra a 138 km al sur de San Quintín, en el paralelo 29°. Se localiza sobre la carretera transpeninsular por lo que generalmente es una parada obligada para viajeros. El lugar también es muy socorrido porque en él se encuentran pinturas rupestres, el paisaje de granito y rocas redondas enormes le dan una peculiar imagen desértica. A tres kilómetros de la carretera, por el norte, se encuentran las pinturas rupestres que son el principal atractivo turístico.

El estilo de estas pinturas ha sido clasificado por C. Grant (1974) como cochimí³⁸ abstracto, diferenciándose en gran medida del estilo Gran Mural que predomina en el centro-sur de la península. Sus diferencias radican, además del tamaño, en el uso –para el caso de las pinturas del norte- de caracteres geométricos o abstractos, algunos evocan signos astronómicos. Los murales de la Sierra de San Francisco llamaron la atención a partir de la década de los sesenta cuando el escritor Erle Stanley Gardner los mostró en la revista *Life*. Su popularidad e interés aumentaron hasta que en 1993 alcanzaron la denominación de Patrimonio Cultural de la Humanidad (UNESCO). A este estilo C. Grant lo denominó cochimí representativo (1974:82), un estilo que a su vez se intercala con el cochimí abstracto, sin embargo, gracias a investigaciones arqueológicas se ha podido constatar que estas pinturas no pertenecen al periodo de ocupación cochimíe. La Dra. María

³⁷ Este vocablo aparece en la obra de Miguel del Barco acentuado, como Cataviñá, sin embargo los pobladores se refieren a él como Cataviña, sin acento, por ello se ha preferido mantenerlo así.

³⁸ En este caso se respeta el nombre dado por C. Grant: cochimí.

de la Luz Gutiérrez ha referido una datación más antigua que va del 9000 al 1000 a. p. y señala a los grupos Comondú como sus creadores, así denomina a este estilo como Prehistórico Tardío Comondú. A pesar de ello, el término Gran Mural propuesto por H. Crosby en 1975 ha perdurado a lo largo del tiempo, aunque recientemente en nuevas investigaciones arqueológicas se ha utilizado el término Arcaico Gran Mural (Viñas y Rosell, 2009: 89). En las pinturas del Gran Mural se observan distintas etapas pictóricas así como la inclusión de nuevos estilos y formas con una propensión a representaciones esquemáticas o abstractas como las de origen cochimíe. La producción de arte rupestre de origen cochimíe se ubicaría alrededor 1000 o 1300 a. p. (Viñas y Rosell, 2009:90).

Las pinturas de Cataviña están bajo el resguardo del INAH, aunque su vigilancia no ha sido del todo efectiva, pues han sufrido de vandalismo e intervención al ser difícil mantener un control absoluto sobre sitios a la intemperie. Su cercanía a la carretera federal les da una ventaja a los visitantes, pues es relativamente fácil y rápido acceder a ellas.

Entre los escasos hoteles del poblado se pueden encontrar algunas personas que guíen la visita, aunque en muchas ocasiones los visitantes prefieren acudir solos. Para ver las pinturas se sigue un sendero que lleva hasta una cueva de granito, un oquedad casi colgando. En ella se encuentran diversas figuras abstractas, espirales, cuadrículas, círculos, astros, líneas punteadas, rayas. Destacan los colores amarillo, negro y rojo. Casi al centro del techo de la cueva-túnel se percibe la figura de un sol en negro y amarillo.

En su estudio sobre arte rupestre en Baja California, María Teresa Uriarte (1981) indica que el estilo Gran Mural tiene su frontera en San Francisco de Borja, de aquí hacia el norte la pintura rupestre seguirá un estilo cada vez más abstracto y de menor tamaño. Señala que esto es debido a una posible intromisión de grupos posteriores, aparentemente de origen hokano, que llegaron a imprimir su propia cosmogonía con concepciones sensibles y culturales distintas de quienes elaboraron las pinturas de gran formato. Esto coincide con las observaciones de W. Massey (1966) y M. Gutiérrez (2001a) respecto a que los grupos cochimíes no produjeron los grandes murales pero sí los identificaron y probablemente los intervinieron, por ello se encuentran algunos motivos característicos del arte rupestre del norte peninsular como espirales, cuadrículas o líneas punteadas.

En recientes exploraciones independientes el espeleólogo e historiador Carlos Lazcano (2016) ha registrado numerosos lugares con arte rupestre del Desierto Central y del área circundante a Cataviña, según sus observaciones, el estilo Gran Mural puede

extenderse hasta esta región, ampliando las coordenadas que propuso Uriarte. Aunque no se ha constatado, el autor refiere que al sur de Cataviña se encuentra la cueva llamada La Soledad, un lugar que mantiene el estilo representativo o figurativo del Gran Mural, se ven en ella figuras como venados, borregos cimarrones, además de figuras antropomorfas que pueden tratarse de chamanes. Los colores que predominan son el rojo-ocre, negro y en algunos contornos el blanco. Se trata de varias cavidades con arte rupestre donde la mayor es la cueva La Soledad. Ésta tiene un frente de 39 metros de longitud por 12 metros de fondo. La altura del techo varía entre los siete metros y setenta centímetros. El mural se encuentra a cuatro y medio metros de altura del techo, con una longitud de ocho metros y un ancho máximo de tres (Lazcano, 2016). La forma realista y sus dimensiones hacen recordar a las figuras que se encuentran en las pinturas de Baja California Sur (Anexos Foto 6). Aunque no se ha dado a conocer la ubicación exacta por medidas de protección, Lazcano considera que estas pinturas son representativas del estilo Gran Mural en Baja California, lo que ha impulsado nuevas búsquedas y registro de arte rupestre al sur del estado. Este trabajo no sería posible sin la ayuda de los pobladores, pues ellos conocen muy bien los caminos del desierto y por medio de otros habitantes saben sobre sitios un poco más alejados.

Aunque algunos de los pobladores no se consideran guías de profesión, son muy accesibles para mostrar los lugares que sólo ellos conocen y contienen muestras de arte rupestre. Esta actividad la hacen como ayuda económica, pues además de la pesca y escasa ganadería, no tienen otra fuente de trabajo. Tal es el caso de Rosendo, un pescador que trabaja entre Cataviña y San José del Faro, en las costas del Pacífico. Él ha colaborado con arqueólogos en investigaciones en San Fernando Velicatá y conoce ampliamente el Desierto Central, por él se tuvo noticia en esta investigación, de una pintura de grandes dimensiones que parece tratarse de un pez con senos. Lamentablemente durante el trabajo de campo no pudo visitarse pero la descripción recuerda a lo citado por Miguel del Barco sobre el testimonio del padre Victoriano Arnés, de la misión de Santa María de los Ángeles, que encontró en una playa del Pacífico, donde desemboca el arroyo de Cataviña un pez muerto que parecía tener la mitad del cuerpo de mujer, al que Barco denomina Pez Mulier (1988:128). A decir de la experiencia de Rosendo, él considera que se trata más bien de un lobo marino, pues ellos amamantan a sus crías como los humanos, de ahí que pueda ser una

representación de una hembra de lobo marino y no el pez fantástico que refiere Barco. Se trate de un lobo marino o el pez que imagina Barco, las figuras pintadas son muestra de los posibles elementos claves en la cosmogonía de los antiguos pobladores. Los lobos marinos representaban sustento alimenticio y materia prima para objetos con que transportar agua. Los peces eran sustento importante en su dieta, al tener acceso a ambas costas, tanto del Pacífico como del Mar de Cortés. Aún no se sabe si se trata, al igual que la cueva registrada por Lazcano, de producción cochimíe aunque, si es parte del estilo Gran Mural, muy probablemente sean de origen Comondú o del periodo Arcaico (entre seis o cuatro mil años). Sin embargo, las pinturas con caracteres abstractos y de menor tamaño son atribuidas a los grupos cochimíes.

Cerca de Cataviña se encuentra otro abrigo rocoso con figuras realistas o representativas del Gran Mural, aunque el tamaño disminuye estas pinturas evocan a las de Baja California Sur, se trata de una liebre y un pez, pintados en rojo, además de una figura antropomorfa en color negro (Anexos Foto 7). A pesar de ser sólo tres figuras de menor tamaño, las imágenes parecen guardar relación con el tipo de formas características del Gran Mural. La liebre tiene cierto movimiento, pareciera que va a salir saltando de la roca; este movimiento logrado en la pintura es uno de los elementos que destacan en el arte rupestre de los grandes murales. Esta pintura es particularmente relevante para uno de los guías que fue informante clave, en esta investigación, Nathan Velazco (aunque su nombre es Jonathan, prefiere que le llamen Nathan). Para él es significativa porque implica que los grandes murales no sólo están en la sierra de San Francisco, sino que llegan hasta Cataviña, su lugar de nacimiento y a donde ha regresado después de haber estudiado en Ensenada y Chiapas, para emprender proyectos de difusión y conservación de los lugares naturales y culturales del Desierto Central.

Nathan Velazco lleva junto con su familia el proyecto geoturístico La Bocana, una cabaña en medio del desierto que empezaron a construir desde 2003, en ella ofrecen hospedaje y diversas actividades de recreación como senderismo. La Bocana se encuentra a 35 km de Cataviña, hacia el oeste, el camino sólo admite vehículos de doble tracción por lo que el turismo en este lugar es controlado por la familia de Nathan, él y su hermano, son los encargados de guiar a las personas, de asistirlas en su visita y de llevarlas a donde lo requieran. Alrededor de La Bocana se encuentran oasis, vestigios históricos de algunos

ranchos, pinturas rupestres y una enorme cantidad de flora y fauna, además se pueden encontrar fósiles de más de tres millones de años de antigüedad y unos corrales de piedra que podrían ser de producción cochimíe. El proyecto fue posible a partir de la convocatoria de la Comisión Nacional de Áreas Naturales y Protegidas (CONANP) que intenta trabajar con las propias comunidades para la conservación, mantenimiento y aprovechamiento sustentable de las áreas naturales. La cabaña empezó a funcionar formalmente desde 2006, a pesar de la falta de seguimiento a los programas de apoyo la familia de Nathan pudo establecer proyecto, en este sentido, ellos realizan una labor más que recreativa, de preservación. Nathan es un experto en la geografía del Desierto Central, identifica la flora y fauna de la región y conoce dónde existen lugares con arte rupestre. Desde niño se ha dedicado a acompañar a la gente y la curiosidad por el desierto es tal que lo ha recorrido casi en su totalidad, ubica los sitios, sabe cómo llegar a ellos y sabe cómo sobrevivir en este espacio inhóspito. Para él, dice, “éste no es un desierto, la abundante vegetación de cactáceas, palmeras y matorrales ofrecen sustento, es árido porque no llueve, pero aún así, en el verano cuando más calor hace es cuando más comida hay, o sea, de que hay comida, hay comida” (Velazco, entrevista, 2016).

Además de los recorridos por La Bocana, Nathan también acompaña a visitantes a la misión de Santa María de los Ángeles y la Poza de la Escuadra, un oasis hacia el sur de la misión, en estos lugares el acceso es mucho más complicado por lo que es necesaria la asistencia de alguien experto en estos terrenos como él. La misión se encuentra hacia el sureste de Cataviña, se adentra por el rancho Santa Inés y se avanza por cerca de dos horas sobre un camino de arena y piedras. Pasando el mirador desde donde se percibe el Golfo de California, se sigue sobre un cañón que desemboca en el lugar donde se encuentra la misión. Después del mirador hay que seguir a pie, el camino hacia la misión es casi inexistente por lo que para evitar percances es preferible caminar. La caminata dura entre una hora u hora y media, y sólo así se puede percibir el olor del lugar entre azufre, salvia y copalillo. Durante el trabajo de campo, Nathan fue el guía en estos lugares además de otros con arte rupestre que para él mismo fueron nuevos, como La Sierrita y Los Jeroglíficos, lo que permitió ver de qué manera se relaciona con los lugares y los vuelve patrimoniales para él.

La misión de Santa María Cabujacaamang fue la más septentrional y última en construcción por parte de la Compañía de Jesús, su desarrollo se vio frustrado después de un año de su fundación en 1768 debido a la orden de expulsión de los jesuitas de las tierras del reino de España. Sólo se conservan algunos muros de adobe que permiten ver las cabeceras de dos aguas del edificio, se identifican muros de una construcción contigua y tres corrales de piedra que al parecer eran asentamientos cochimíes. Originalmente esta misión había sido construida en el arroyo Calamajué, al sur, pero dado que este arroyo contiene gran cantidad de sulfato ferroso, la misión tuvo que ser removida de lugar, así los padres Victoriano Arnés y José Díez cambiaron el asentamiento a la cañada Cabujacaamang, un oasis conocido y llamado así por los cochimíes, recuérdese que *caamang* significa manantial. Hacia 1768 la misión albergaba cerca de 500 personas (Vernon, 2002:192), para 1771, fecha en que es ocupada por los dominicos y reducida a estatus de visita, la misión contaba con 523 personas (Tapia: 1998:90), sin embargo, hacia 1818 es abandonada (Vernon, 2002:193). El agua del oasis contiene sales minerales que no son aptas del todo para el consumo humano, aunque en bajas cantidades no son dañinas. Este lugar desde antaño, era asentamiento temporal cochimíe, así esta población se identifica por los corrales que se encuentran en las inmediaciones a la misión. Hay reporte del padre Linck (1766 en Lazcano, 2000:214) donde indica que los indígenas del norte hacían pequeñas construcciones temporales en las que habitaban, eran unas chozas de palma o ramaje construidas sobre una base circular de piedra. En el lugar se observan tres corrales, aunque sólo uno es conservado completamente, con una puerta apuntando hacia el oeste, los otros dos sólo muestran algo de la estructura pero su composición es difusa. La misión tiene una placa que el INAH instaló para señalar su valor histórico y cultural, sin embargo, la lejanía del lugar da pie a vandalismo y poco cuidado por parte de los visitantes, tanto que el libro de visitas desapareció. Durante la estancia, Nathan tuvo que remover restos de fogatas que se prendieron sobre la plataforma del edificio, además de basura como botellas de cerveza y heces humanas. El hecho de que él se encargue de mantener limpio el lugar habla de su interés por conservarlo, reconoce que no es suficiente la atención de las instituciones sobre estos sitios, así que él toma la iniciativa de conservar este lugar no para su uso exclusivo, sino para su preservación.

Hacia el sureste de la misión siguiendo el cauce del arroyo se encuentra una pendiente por donde se ve un sendero que lleva hacia la Bahía San Luis Gonzaga, al parecer era una vereda utilizada tanto por cochimíes como por los misioneros. Subiendo el cañón por este camino, se encuentran numerosos petrograbados, la mayoría están en rocas sueltas que han sido removidas por efectos de lluvias y erosión, sin embargo muchos se mantienen sobre el sendero a manera de guía. Se trata de figuras abstractas, cuadrículas, círculos, ondas que se unen como redes o tramas, y algunas que se repiten como el símbolo del agua según las observaciones de Nathan y C. Lazcano, una línea serpentina o en zig-zag (Fotos 1-9). Se desconoce si el INAH tiene registro de ellos, estas piedras sueltas son elementos tangibles de los grupos cochimíes que habitaron estos lugares. Se desconoce también la posición original, probablemente se encontraban un poco más arriba del cañón.

El sendero avanza por el borde del cerro se puede ver hacia abajo la corriente del oasis Santa María y que conecta con la poza La Escuadra o Turquesa (Fotos 10-11), un paisaje natural de suma importancia para el Desierto Central. Desafortunadamente es un ecosistema que en fechas recientes se ha visto amenazado por algunos turistas imprudentes que acampan en el lugar o lo visitan sin ningún tipo de respeto. El oasis se encuentra dentro de un área natural protegida, sin embargo, ni la misión ni el oasis tienen el resguardo suficiente para garantizar su integridad, por lo que Nathan y su familia se ocupan en ello, aunque tampoco es suficiente. Nathan refiere que desde hace dos años se ha incrementado el número de turistas y se ha visto reflejado en los restos que dejan sobre el oasis y la misión, por ello emprende una campaña desde la página de red social de Cataviña³⁹ para informar y concientizar a los visitantes, considera que es primordial informar a la gente sobre estos sitios pero también sobre los riesgos que sufren los paisajes y los mismos visitantes al adentrarse por lugares que son casi inaccesibles, no se cuenta con servicios médicos ni de rescate, los más próximos se encuentran a casi cinco horas, distancia del oasis hasta El Rosario, el poblado con servicios médicos más cercano. Este tipo de prácticas orientadas a la conservación y preservación, son generadas a partir de las relaciones particulares con los lugares, es decir, patrimonializa los lugares que para él son significativos, no sólo por su historia sino por su relevancia natural, reconoce que el

³⁹ En: <https://www.facebook.com/Cataviña-Baja-California-México-705727759541001/?fref=ts>

Desierto Central forma parte de un conglomerado de recursos que en su contexto inmediato son elementos que permiten su producción cultural.

En otros lugares se pudo constatar su interés por los objetos culturales del desierto, al conocer perfectamente la geografía del lugar y la forma en que se puede transitar en él, sabe por ejemplo dónde puede haber muestras de arte rupestre. Nathan sabe que cerca de los arroyos y sobre las faldas de los cerros pueden identificarse cuevas o abrigos rocosos, lugares privilegiados por los antiguos habitantes en donde plasmaron parte de su estética. Durante el trabajo de campo se pudo acompañar a Carlos Lazcano –guiados por Nathan– con el intento de localizar lugares con petrograbados de los que había tenido noticia por otros lugareños, para Nathan también eran nuevos, por lo que pudo observarse el agudo sentido de ubicación que posee al buscar sitios sin referente preciso, efectivamente dio con el lugar llamado La Sierrita. Se trata de un abrigo rocoso sobre las faldas del arroyo que viene desde Cataviña, de este a oeste.

Este lugar fue identificado por C. Grant e indicó que las pinturas que se encuentran ahí poseen patrones abstractos simples, similares a las que se encuentran cercanas a la misión de San Fernando Velicatá (Grant, 1974: 75). En este lugar se encontró gran cantidad de petrograbados, se ubican en la parte alta del cañón a unos tres o cuatro metros desde la superficie del arroyo, en dirección norte, puede decirse que se trata de un gran lienzo de rocas talladas sobre el arroyo. Piedras enormes que parecían murales provistos para exhibición desde lejos, en algunos se utilizaron todos los ángulos de las rocas, no sólo la laja frontal sino las partes laterales, claro siempre que fueran visibles desde abajo o desde el arroyo. Las figuras son en su mayoría abstractas, pero también hay otras que guardan un sentido figurativo o representativo: los zigzag (representaciones de agua), unos círculos que evocan la forma de peyotes o tal vez alguna biznaga, unas figuras que parecían puntas de flechas (Fotos 12-18, 25). También se encuentra una lasca enorme que en una esquina parece tener la figura de una tabla ceremonial, sobresalen las formas geométricas, rayas y zigzags, además de la representación de un pie (Foto 19). En la parte posterior donde se encuentran los petrograbados, casi al pie del arroyo, se identificaron dos conjuntos de pinturas rupestres, el primero bastante deteriorado sólo dejaba ver algunos zigzags en rojo y negro, y el segundo conjunto, se trata de una pintura que parece ser la máscara de un coyote. En realidad era una doble, dos pinturas como encontrándose a manera de espejo en

el ángulo de las piedras: imágenes contrapuestas en positivo y negativo. Una está en amarillo, rojo y negro y la otra en rojo y amarillo, se plantea la posibilidad de que podría ser la representación de un coyote dada la relevancia de este animal en la cosmogonía cochimíe (Fotos 23-24).

Las figuras encontradas en este lugar permiten inferir que no se trata solamente de elementos abstractos, existen representaciones de formas y figuras, lo que puede entenderse como un estilo representativo. Los grabados de pies y flechas evocan las relaciones directas entre el cuerpo y el entorno físico, los pies aluden directamente al nomadismo, al andar, lo que también parece tener relación con el poder y el movimiento mítico-migratorio de los pueblos (Mendiola, 2005: 52-57). Aunque esta investigación no se enfocó sólo en el arte rupestre, estos vestigios pueden dar mayor luz sobre la forma de vida y el pensamiento antiguo de los denominados cochimíes. Los petrograbados se consideran producción cochimíe, los encontrados en La Sierrita y la estribaciones de la misión Santa María guardan relación en el estilo, además, algunos elementos están asociados directamente a su cultura, como las tablas, los emblemas de pies y las flechas, signos que recuerdan a sociedades móviles, cazadoras. La repetición del motivo del agua o serpentinas dejan ver el carácter sagrado que adquirirían los lugares, recuérdese la veneración de este preciado líquido en las ceremonias y su relevancia en contextos áridos.

Otro lugar visitado fue uno que los vaqueros llaman Los Jeroglíficos, éste no se había contemplado para el registro, pero se tuvo noticia de él mientras se exploraba la parte frontal de La Sierrita, donde se encontraron otros petrograbados aunque en menor cantidad. Se acudió hacia el este en busca del nuevo sitio. Sobre el arroyo se encontró una serie de piedras redondas enormes y en ellas se identificó gran cantidad de grabados, aunque algunos motivos eran recurrentes como la línea serpentina y el zig-zag, lo diferente aquí era el primer grupo de rocas que exponía una trama de diseños circulares, una serie de ondas que se interconectaban a manera de tejido. Aunque este lugar era diferente por el tipo de piedras, parece guardar relación con los grabados hallados en la misión Santa María, las tramas a base de círculos se repiten, acaso serán representaciones del cosmos, la manera en que se entrelazan las líneas y siguen una circularidad expresa una repetición, un fluir constante que también puede relacionarse con la movilidad que estos grupos desarrollaron.

Algunos de estos motivos también se encuentran en los petrograbados que se ubican al extremo norte de Baja California, C. Grant lo llama Gran Cuenca Abstracto de los yumanos del sur de California (1974: 74), donde también coloca las pinturas de Cataviña pertenecientes a la delegación El Mármol. Refiere que los cambios de estilos pictóricos en una misma zona geográfica pueden indicar la presencia de nuevos grupos procedentes del sur de Estados Unidos, grupos de filiación hokana pues coinciden el uso de figuras abstractas como círculos, líneas, espirales, entre otros (19774:82-83).

Esto indicaría por una parte, que los cochimíes produjeron los petrograbados cuyo estilo sigue patrones identificados al norte de Baja California, suroeste de Estados Unidos y se extiende por el noroeste de México entre Sonora, Chihuahua y Sinaloa. El estilo Cochimí abstracto es similar al que se encuentra en los petrograbados de Las Pintas, cerca del Valle de la Trinidad, espacio habitado por los kiliwa. Lo que hace pensar de nuevo que existen rasgos muy estrechos entre el pensamiento cochimí y el kiliwa. El arte rupestre da posibles pistas sobre la ubicación de grupos con sistemas culturales cercanos.

Los sitios con arte rupestre, restos históricos de origen misional cercanos a Cataviña, así como los oasis y el paisaje del Valle de los Cirios, representan para Nathan sus lugares patrimonio, son espacios que intenta preservar mediante la información y los recorridos a turistas que lo contactan, porque si bien Cataviña es un poblado muy pequeño, él no es el encargado oficial para llevar un control sobre todos los visitantes. Su labor se inscribe en la conservación y preservación, pero por cuenta propia, pues reconoce que si se hace consciente a los otros de la relevancia –histórica y natural- de estos lugares, su integridad podría garantizarse. La identificación que tiene con estos lugares está inscrita en su propio cuerpo, en su brazo derecho lleva tatuada una de las figuras representativas del estilo Gran Mural que se encuentra cerca de Cataviña, una liebre. Su testimonio permite ver que el patrimonio es parte de su experiencia de vida, y en este sentido, más allá de un patrimonio oficial, es un patrimonio construido desde la performatividad.

4.5.2 Bahía de los Ángeles

Al sureste de Cataviña, alrededor de 170 km se encuentra Bahía de los Ángeles, un lugar explorado por el misionero Fernando Consag (1746) quien así la bautizó y posteriormente

por su homólogo Wenceslao Linck (1765) quien llegó hasta la isla Ángel de la Guarda. Este espacio es considerado de asentamiento cochimíe y sus antepasados, cerca de la bahía se encuentra un manantial que junto con la abundante comida que puede ofrecer la costa, así como la fauna que se encuentra al interior, fueron factores que propiciaron asentamientos temporales. La prueba de dichos asentamientos son los numerosos concheros a lo largo de la playa, que van de reducidas extensiones de conchas sobre la superficie, hasta densos bloques de conchas compactadas, algunas quemadas, y que también pueden contener restos de fauna como tiburones, rayas, tortugas o mamíferos marinos, entre otros. Estos lugares ofrecen registro sobre el tipo de recursos que permitieron a los grupos del período arcaico sobrevivir. Por otro lado, en casi toda la línea de la costa, tierra adentro en abanicos aluviales o lomas bajas, o bien, en lugares con vistas panorámicas, han sido reportados corrales de piedra que pueden ser indicios de núcleos domésticos, se han identificado en conjuntos de hasta 62 elementos, aunque también existen otros de forma aislada (Bendímez, *et al*, 2008:122). La cantidad de corrales da luz sobre las posibles familias que pudieron haber conformado a una banda, muy posiblemente estos corrales fueron lugares de habitación o resguardo temporal.

Entre los hallazgos arqueológicos destacan también algunas sepulturas, recuérdese la cueva-entierro identificada por E. Palmer (1887) donde se encontraron siete esqueletos y numerosos artefactos asociados como silbatos de carrizo y la capa de cabello. Además de sepulturas en cuevas se han identificado diez tumbas escondidas, selladas con rocas y alrededor de 25 sepulturas en fosas inclinadas. Éstas últimas, en un caso particular, parecen estar asociadas con más de 40 claros irregulares, veredas especiales y mojoneras que sugieren elaborados rituales de sepultura (Bendímez, *et al*, 2008:124). Este dato parece contradecir lo narrado en las crónicas respecto a que los antiguos indígenas no sepultaban a sus muertos, sino que los quemaban, sin embargo, también se reportan posibles crematorios. Lo que destaca es el hecho de colocar piedras sobre la sepulturas: las veredas y mojoneras parecen señales de la movilidad, símbolos de la forma de habitar y configurar el espacio. Hay que añadir que en la isla Ángel de la Guarda, justo frente a Bahía de los Ángeles, se han reportado gran cantidad de mojoneras, tan sólo en el extremo sur se han detectado 2,500. Son estructuras de piedras apiladas dispuestas sobre las colinas que pueden ser visibles en el horizonte para quien mire desde el valle. Algunas pilas contienen

más de 40 rocas, se encuentran en grupos y en algunas ocasiones forman líneas largas que pueden incluir varios cientos de estructuras (Bendímez, *et al*, 2008:135). No están asociadas con artefactos y hasta el momento se desconoce su función, sin embargo, debido a que son los elementos materiales más conspicuos de la isla y por encontrarse cerca del lugar donde se han identificado sepulturas cubiertas con piedras, puede pensarse que las mojoneras están asociadas a prácticas funerarias o algún ritual mortuario. La isla no posee agua, pero sí numerosas cavidades que funcionan como tinajas durante la temporada de lluvia, por lo que puede pensarse que la isla fue habitada temporalmente, y tal vez contemplada como lugar de ceremonias. El padre Linck la exploró durante la primavera de 1765 porque tuvo noticias por algunos indígenas de haber visto fuego en ella, sin embargo no encontró rastros humanos (Barco, 1988:311-312). Por otro lado, Francisco Javier Clavijero, anota que los cochimíes erigían montones de piedras en las montañas por orden del chamán, como una manera de expiar sus pecados: “se les obligaba á [sic] abrir algún camino en el monte, para que pudiese descender con mas comodidad el espíritu visitador, y á forma en él á ciertas distancias algunos montones de piedras en que descansase” (Clavijero, 1852:31). Aunque esta aseveración es producida desde una lógica cristiana del siglo XVIII, puede ser plausible que las profusas mojoneras identifiquen a este lugar como espacio sagrado o simbólico. Hasta que no aparezcan mayores estudios podrá llegarse a una interpretación más acertada.

Bahía de los Ángeles es un lugar valorado no sólo por los vestigios culturales que posee, la zona geográfica que ocupa está catalogada como Reserva de la Biosfera Bahía de los Ángeles y Canales de Ballenas y Salsipuedes desde 2007. Las islas están protegidas por el Área de Protección de Flora y Fauna Islas del Golfo de California, y de manera circundante, por el Área de Protección de Flora y Fauna Valle de los Cirios. Es refugio de gran cantidad de especies marinas, en particular es hogar del tiburón ballena durante los meses de verano, lo que representa una fuente de trabajo importante para pescadores y lancheros de la localidad. Además, se observan diversas especies de ballenas incluyendo orcas, delfines, tortugas marinas, peces y enormes colonias de aves marinas.

El poblado cuenta con una cantidad pequeña de habitantes, 590 según datos del último censo⁴⁰, y destaca un sector de origen estadounidense, generalmente personas ya retiradas que disfrutan del paisaje y la pesca que ofrece el lugar. Algunos de ellos participan como voluntarios en el museo regional Naturaleza y Cultura de Bahía de los Ángeles, tal es el caso de Carolina Shepard, la persona que se encontraba al frente durante la visita del trabajo de campo. El museo contiene un amplio acervo a pesar de ser un sitio pequeño, la mayoría han sido donaciones de los pobladores desde fósiles de hace más de dos o tres mil millones de años, así como gran cantidad de materiales tanto indígenas como de la época misional y minera de los siglos XIX-XX provistos de manera cronológica para facilitar el recorrido. El museo resguarda diversos artefactos de origen cochimíe: puntas de flecha, algunas de ellas aserradas, metates y manos, pipas tubulares de piedra, algunas leznas de hueso, restos de peces, conchas, muchas de ellas perforadas para adornos, hachas, un arco, lanzas y un átlatl o propulsor, además cerámica. Al respecto no se sabe si la cerámica es de producción cochimíe, no se ha identificado cerámica en este grupo salvo hasta la llegada de los misioneros, pero los fragmentos que se exhiben en el museo evocan al tipo de cerámica hecha por los paipai, probablemente se deba a intercambios tardíos durante la época misional. La lanza y el átlatl son implementos que los cochimíes siguieron utilizando para la caza y la guerra, en muchos otros grupos de México fue sustituido por el arco, pero en la sociedades antiguas de Baja California ambos instrumentos eran empleados aún después de la llegada de los misioneros. El museo regional hace un recorrido por la cultura de los cazadores recolectores, los pobladores de la etapa minera y sus descendientes sin olvidar la relevancia del medio natural en que se ubican. Es un espacio para la comunidad que los hace mantener vínculos con su pasado a partir de la colaboración de actores locales, de manera que su patrimonio está reflejado en el mantenimiento de lugares como este.

Uno de los pescadores y guías de la zona, José Arce Smith o ‘El güero Smith’ como le llaman, trabaja llevando gente a los avistamientos del tiburón ballena o para visitar las islas adyacentes, también ha sido guía para investigaciones científicas, gracias a él se supo en esta investigación de otras pinturas rupestres que se encuentran cercanas a Bahía de los Ángeles como Yubai y Montevideo, lugares a los que no se pudo acceder porque los

⁴⁰ Consultar en:

<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=02&mun=001>

remanentes del huracán Odile que tocó a las costas de la península en 2014 destrozaron los caminos. El güero Smith colaboró guiando a la Arqlga. Patricia Aceves durante su estudio sobre los paisajes culturales del Desierto Central entre 2005-2006 lo que indica el grado de conocimiento sobre la región y el interés por la conservación de estos lugares.

Las pinturas de Montevideo y Yubai mantienen relación con el estilo cochimíe abstracto, de acuerdo a lo reportado por C. Grant (1974:75-82): están ubicadas sobre el arroyo, se repiten los espirales y círculos concéntricos, aunque resaltan figuras mejor delineadas, aparecen también unos patrones abstractos que recuerdan a los vistos en las tablas, una especie de rayos que se encuentran y diagonales (Foto, 26); destacan una figura antropomorfa y un signo que parece coincidir con la *Datura Stramonium* o toloache, una planta ya referida utilizada para provocar estados de trance. Estos elementos llevan a pensar que este tipo de lugares fueron espacios simbólicos, asociados tal vez a prácticas rituales o ceremonias. Aceves y Riemman (2008:105) han referido que los lugares simbólicos parecen estar conectados por caminos y veredas, una red de corredores definida por rasgos físicos en el paisaje como cauces de agua, cañadas, lagos interiores, etcétera. Muchos de ellos fueron utilizados durante la etapa misional y aún en la actualidad son conexiones entre un punto geográfico y otro. Saliendo de Bahía de los Ángeles existe un camino de terracería que lleva a la misión de San Francisco Borja, un espacio de asentamiento cochimíe originalmente que dio pie a la estructura de origen misional más grande en Baja California.

4.5.3 Misión de San Francisco de Borja Adac

La misión se encuentra a 60 kilómetros de Bahía de los Ángeles, fue fundada por el padre W. Linck en 1762 y se construyeron algunas edificaciones en adobe, como la iglesia y una casa para el misionero (Barco, 1988:295). El lugar fue elegido gracias al manantial que los cochimíes llamaban *Adac* y que años antes (1758) había explorado el padre Jorge Retz en busca de un lugar para una nueva misión hacia el norte de Santa Gertrudis (Barco, 1988:288-289). Es hasta la llegada de los dominicos a partir 1773 cuando se empieza a levantar la construcción de cantera que es concluida en 1801 (Vernon, 2002:173). Diecisiete años más tarde la misión es cerrada por falta de población, pero en ella se quedan

algunas familias descendientes de soldados y mineros de las estribaciones entre Bahía de los Ángeles y San Francisco de Borja.

Después de ocho generaciones, la familia Gerardo Gaxiola comprende los únicos habitantes del lugar. Es una familia de once miembros, José Ángel Gerardo Monteón y Ana Licia Gaxiola son padres de cinco hijos, y tienen cuatro nietos. Todos viven y colaboran en la conservación de la misión y sus alrededores, sobre todo José Ángel Gerardo Monteón quien es el encargado de la huerta, el poco ganado que poseen, además de llevar a turistas o visitantes a las pinturas rupestres que se encuentran cercanas. Dos de sus hijos han sido guías de la misión desde niños, uno de ellos actualmente colabora con el INAH-Mexicali, y Nonnih la menor, es quien recibe a los visitantes que quieren recorrer el edificio. Ella y su mamá (Licia) son encargadas de abrir y cerrar diariamente la nave principal, de ocho de la mañana a ocho de la noche, son la anfitrionas para el edificio misional, mientras que José Ángel tiene un mayor despliegue sobre los distintos espacios de la misión como las pinturas rupestres.

San Francisco de Borja cuenta con dos estanques contruidos sobre el manantial de donde emergen aguas termales, los estanques funcionan como buen atractivo para los visitantes que vienen en busca de aventura y tranquilidad. Por ello José Ángel ha dispuesto unas palapas para acampar y tienen dos cabañas para quien prefiera dormir bajo techo, también construyó una cocina de leña y unos baños muy bien equipados. Estos servicios se ofrecen porque hay fechas en que la misión es muy concurrida, primero para la fiesta patronal, el diez de octubre en honor a San Francisco de Borja a la que acuden varias familias de los alrededores, el puerto de Ensenada y otros puntos del estado, y la segunda es casi inmediata, los primeros días de noviembre en la caminata Baja 100, una caminata de mar a mar, partiendo de Altamira en el Pacífico hacia Bahía de los Ángeles, realizada por cerca de doscientas personas y cuyo descanso es la misión, aquí acampan una noche y son atendidos por la familia anfitriona, José Ángel refiere que es el día que mejor le va.

La fiesta patronal es una de las actividades que los liga al pasado de la misión, originalmente la realizaban rancheros descendientes de soldados que habitaron en las cercanías, con el tiempo esta fiesta se ha convertido en tradición para las familias de esos rancheros; la fiesta funciona como dispositivo que refuerza sus lazos identitarios, los ancla a un espacio físico y les otorga emblemas de identificación entre la comunidad y personas

externas a ella. Es también un espacio de recreación, después de la misa de la mañana el patio central de la misión se llena de música y convite, hay juegos, rodeo y baile. La fiesta dura sólo dos o tres días, la más reciente fue entre el nueve y diez de octubre de 2015, salen algunos rancheros en cabalgatas desde la misión de Santa Gertrudis o San Ignacio o bien, de poblados más al norte como San Quintín y San Vicente. Aunque en la fiesta de este año hubo menos gente –según José Ángel-, aún es frecuentada, ésta y la de Santa Gertrudis, son una de las pocas actividades que tienen lugar desde hace más de 200 años.

Durante el trabajo de campo se pudo identificar que la relación que guarda la familia Gerardo Gaxiola con el espacio de la misión va más allá del simple lugar de habitación, para ellos es considerada un lugar de sustento, de trabajo y su patrimonio. Las cosechas que se obtienen de la huerta no son suficientes para el mantenimiento familiar, por ello los visitantes que acuden son apoyos económicos importantes en un lugar tan alejado. José Ángel es ejidatario de El Nuevo Rosarito, a donde pertenece la misión, sin embargo dice, hace mucho que rompió relaciones con sus miembros, prefiere mantenerse en su rancho porque él y su familia han sido víctimas de embustes e intentos de expulsión, bajo el alegato de que no son los dueños de esas tierras. Dice que han intentado venderlas a personas de origen canadiense, por ello prefiere mantenerse apartado y ser él quien cuide de este lugar que ha sido su casa desde que nació y es el patrimonio de su familia.

En el tiempo de estancia en la misión pudieron recogerse algunos fragmentos de su narrativa sobre el lugar, no se le hizo entrevista porque desde un principio José Ángel hizo la aclaración de que ya no daba entrevistas, al parecer hay un fuerte resentimiento por su parte contra ciertas instituciones como el INAH, pues dice que sólo han intentado sacar beneficios, sin embargo, un integrante de la familia colabora con dicha institución. Desde 2011 que se restauró la misión con mano de obra de él y sus hijos parece que entró en conflicto, dice que de ellos sólo recibieron la cal porque la cantera la sacaron de la misma fuente de donde los dominicos la extrajeron. La restauración hecha por él y su familia es un hecho que narra con orgullo, fue repetitivo y enfático, pudo notarse que se siente productor de su patrimonio lo que le da cierto poder y autonomía. Además expresa sentirse satisfecho porque pudo hacer el mismo trabajo que sus antepasados, y esta es la razón por la que están allí, ese lugar es para sus hijos. Aunque sabe que no es cochimíe, dice que lo cochimíe lo trae en el corazón, que no lo será de sangre pero sí de corazón, así lo expresó. José Ángel

afirma saber muchos talentos de los indios, pero ese conocimiento se lo guarda, porque decidió ya no dar información a nadie a causa de que se han aprovechado de ello. Aunque no se pudo identificar a qué se refería exactamente con talentos, el orgullo que expresa al narrar cómo restauró la misión muestra que se vanagloria de tener el conocimiento de sus ancestros, además es de suponer que para vivir en ese lugar sabe cuestiones acerca de cacería y la vida en el desierto, cómo conseguir agua, cómo guiarse por esos caminos. Estar alejados implica tener un mayor control sobre lo que sucede en estos parajes remotos, todo tiene que hacerse por la propia persona y generalmente con muy pocos recursos. Pero él prefiere sacar a su rancho solo, sin la ayuda de nadie porque dice, es muy orgulloso. Tal vez entre los talentos a los que hizo referencia son los que tienen que ver con la elaboración de metates que orgullosamente exhibe en una pequeña ramada que se encuentra a un lado de la misión, él intentó reproducir las formas de los encontrados cerca del área de la misión, alrededor de cuatro metates circulares, que replicó en tres metates de forma cuadrada, esta actividad puede interpretarse como una apropiación e identificación de su pasado indígena (Foto 27).

Las actividades principales de la misión están repartidas entre él, Licia y su hija Nonnih. Ellas dos accedieron a una breve entrevista en la que se intentó indagar en las relaciones afectivas con la misión y el resto del espacio en que habitan. Las entrevistas empleadas se utilizaron sólo como refuerzo a sus narrativas, pues durante la observación se pudo reconocer que la misión es para ellas más que un lugar de trabajo y habitación. Nonnih es guía desde los cinco años, pudo aprender parte de la historia por sus hermanos, sobre todo de Genaro, quien también ha sido guía desde niño y por ello colabora con el INAH-Mexicali. Nonnih dice que más que un trabajo es su forma de vida, es guía no porque lo considere trabajo, sino porque le gusta, es algo que ha hecho desde siempre, le gusta compartir con la gente que llega: “me gusta mucho guiar, platicar, hacer reír a las personas, y así, para que la pasen bien y yo también [...] me gusta, no por trabajo, sino porque me nace hacerlo, hacer pasar un buen rato a las visitas, que no se vayan con mala impresión” (Gerardo, entrevista, 2016).

Estas actividades le han permitido hablar inglés, sabe comunicarse con personas extranjeras y lo hace de manera muy hospitalaria. Nonnih también ha guiado a personas a las pinturas rupestres, un lugar que llaman Las Tinajitas, a 14 km de San Borja, pero dice

que lo que más disfruta es el templo, es el lugar que más valora. La misión representa su patrimonio, a pesar de tratarse de un legado cubierto de diversas capas históricas y discursivas, ella lo significa como lugar de permanencia, de anclaje e identificación. Pocas veces se aleja de la misión, aunque tienen acceso a diferentes áreas cercanas como Guerrero Negro, El Nuevo Rosarito o Bahía de los Ángeles, la mayoría del tiempo se encuentran en la misión. Nonnih refirió que la misión nunca se cierra, siempre está abierta, y si alguien tiene que salir, siempre se queda alguna persona para que la abra. Aunque puede entenderse que como forma de trabajo es necesario mantenerla siempre abierta al público, sin embargo puede ser que también el interés que tienen ellos de conservar este sitio los lleve a actitudes de difusión o apertura del lugar. Nonnih considera que la misión es efectivamente su patrimonio, más allá de tratarse de un sitio histórico, para ella es el legado que su familia ha heredado y es lo que tendrá durante el resto de su vida, pues dice, no piensa irse de este lugar. Al igual que Licia, se asume como protectora, su compromiso con la misión es total pues saben que es el patrimonio de la familia.

Licia llegó hace 33 años a vivir a San Borja, desde entonces ha permanecido al tanto de lo sucedido en su casa y en sus alrededores, a pesar de que ya no tiene una relación conyugal con José Ángel, ambos colaboran como compañeros para el sostenimiento del lugar. Licia se encarga de la administración, lleva las cuentas de los paseos o visitas que hace José Ángel a las pinturas y también está a cargo de las cooperaciones voluntarias que se reciben por la misión. Expresa que lo que más valora de este lugar es la tranquilidad y el propio edificio misional que lo identifica como el patrimonio familiar, por ello le gusta sacarlo adelante, mantenerlo limpio y en buen estado. Le ha gustado este lugar desde que llegó, dice que sintió algo muy especial, “que a veces uno no lo puede explicar pero se siente, algo muy bonito” (Gaxiola, entrevista, 2016).

Licia no tiene acercamiento a los lugares con arte rupestre, expresa que sólo una vez fue a las pinturas de Las Tinajitas pero ya no las recuerda, sólo Nonnih y José Ángel son quienes las frecuentan. Sin embargo, su apego por la misión se expresa mediante gestos y su narrativa, casi al final de la conversación expresa: “Es muy bonito tener una ilusión así, con una misión tan hermosa como esta” (Gaxiola, entrevista, 2016). De tal manera que la misión representa un don, un regalo esperanzador que la llena de emociones, de sentimientos de satisfacción.

Las Tinajitas se encuentra al este de la misión, son alrededor de quince abrigos rocosos sobre el arroyo, siguiendo el cauce de este a oeste, José Ángel menciona que en esos abrigos los cochimíes aguardaban a sus presas, como los venados, cuando bajaban a beber al arroyo. En efecto, la vista desde estos abrigos ofrece una panorámica del valle, puede ser que desde aquí se distinguía no sólo a los animales de caza sino a posibles enemigos o grupos diferenciados. Es un poco difícil acceder a los abrigos, algunos se encuentran entre dos y tres metros arriba sobre la cantera, durante la visita hubo que trepar sobre algunas rocas para llegar a ellos, sin embargo José Ángel como buen guía, siempre iba al frente y sin ningún impedimento, a pesar de que utilizaba un bordón. El lugar es llamado Las Tinajitas por las cavidades que se encuentran en las cumbres que durante las escasas lluvias sirven como contenedores de agua. Esto es importante porque de nuevo se trata de lugares cercanos a fuentes de agua como el arroyo, pero también como lugar de resguardo o recuperación de ella como estas tinajas.

El estilo que se observa en estas pinturas según C. Grant (1974:82) es el Cochimí abstracto, se repiten las formas geométricas como los círculos concéntricos, estrellas, espirales, rayas y puntos que parecen evocar formas como redes, algunas figuras antropomorfas y al parecer un pez o ballena, destacan un enorme ciempiés y la pintura a la que llaman el “Trono del rey”. En ésta los antiguos cochimíes aprovecharon las cavidades de la piedra para pintar sobre ellas el respaldo de un trono, un asiento delineado por rayas y puntos en colores negro y rojo, justo al centro de lo que correspondería el respaldo, tiene círculos concéntricos y hacia arriba se prolongan unos puntos que parecen formar la silueta de un hombre (Foto 28). El nombre dado por los lugareños es más que entendible, parece tratarse de un lugar privilegiado, tal vez un espacio restringido a alguna autoridad ya sea el chamán o el cazador más experimentado. La otra pintura prominente, el ciempiés, se encuentra en uno de los abrigos finales, aquí también aprovecharon la superficie de la piedra, una especie de semicírculo cóncavo sobre el que pintaron rayas negras simulando la figura del insecto (Foto 29). Esta representación podría estar asociada a alguna forma de percepción del tiempo, las espirales y los círculos evocan procesos, formas de vida cíclica que puede ser la forma en que representaban su existencia. Se alude de nuevo a la vida seminómada, recorridos cíclicos en los que se proveían de recursos.

Estos no son los únicos lugares con arte rupestre cercanos a San Borja, José Ángel refirió que a doce kilómetros de San Borja se encuentra San Gregorio, otro lugar de pinturas que según él, se parecen en los patrones, figuras abstractas en colores rojo y negro y en menor tamaño. Aunque no pudo ser visitado, se identifica como uno de los numerosos lugares en los que se plasmaron marcas de territorialidad cochimíe, al parecer una territorialidad simbólica. Los petrograbados y pinturas vistos en Cataviña, así como aquellos cercanos a Bahía de los Ángeles y San Francisco de Borja se perciben como marcas de territorialidad simbólica, pues la pintura y los signos grabados en piedra son elementos de la estética de los antiguos pobladores, es decir, elementos que participan en su percepción del mundo. Para el caso de las pinturas del Gran Mural, Gutiérrez (2013) ha expresado que algunos sitios emblemáticos de este estilo pueden tratarse de lugares propicios para la congregación de diferentes linajes, ya sea para intercambiar materias primas, caza comunal, arreglar matrimonios o la celebración de rituales como el culto a los muertos, ancestros o bien, seres mitológicos. Las ceremonias que se celebraban en estos lugares incluían la elaboración de pinturas acto que confería a estos espacios un valor simbólico-identitario. Si bien las pinturas y petrograbados que se ubican en estas latitudes (Cataviña, Bahía de los Ángeles, San Borja) corresponden a otro estilo como el Cochimí Abstracto, esto no implica que los lugares hayan tenido funciones o dimensiones distintas a las cuevas de la Sierra de San Francisco (área Gran Mural). Sin embargo, también está patente la otra hipótesis sobre si el Gran Mural se extiende o no hasta estos lugares geográficos, el estilo representativo es característico de él, pero también éste es bordeado por el Cochimí Abstracto.

Ahora bien, la relación que estas marcas o lugares tienen con la familia Gerardo Gaxiola es primeramente instrumental, es un lugar de trabajo y, segundo, sobre todo para José Ángel, son espacios ligados a su pasado, aunque mestizo; él se considera proveniente de indígenas cochimíes, tal como comentó. Sabe que son lugares con valor histórico y arqueológico, pero para él representan las pinturas que sus antepasados hicieron y que ahora contempla como patrimonio pues le reditúan el trabajo que les dedica. Al hablar sobre la posible antigüedad de las pinturas, mencionó que para él no tienen más de 50 años (la edad de él), sabe que las hicieron sus antepasados, pero para él existen desde que las conoce, es decir, tienen valor a partir de su realidad y visión del mundo. Como parte de su

patrimonio, José Ángel mantiene cierto control sobre él mediante una cerca que colocó en el camino que lleva a las pinturas, a la entrada mantiene cerrado bajo candado y está un letrero que indica que es área protegida identificada como una de las Unidades de Manejo para la Conservación de Vidas Silvestres (UMA), programas gubernamentales que resguardan lugares del Desierto Central pero que también ofrecen permisos para la caza durante ciertas temporadas, para ello se apoyan en la figura del guía, personas autorizadas para orientar a los turistas en estos lugares. José Ángel mantiene cerrado bajo llave, pero esto no garantiza que no entre alguna persona, menciona que ha habido saqueos en las pinturas, dice que hace unos diez años unas personas que iban en motocicletas se llevaron unos pedazos, las cincelaron. De manera que a pesar de ser resguardadas y vigiladas aún se encuentran en relativa vulnerabilidad. La labor que realiza la familia Gerardo Gaxiola parece validar la concepción de patrimonio impuesta por el Estado-nación, pero también se puede notar que sus intereses por conservar el lugar provienen de los afectos, significados y percepciones particulares que tienen sobre el espacio que habitan, en este sentido, su visión del patrimonio está directamente mediada por su experiencia.

4.5.4 Nuevas etnicidades. Otras formas de patrimonializar

Los vestigios de la cultura cochimíe son vistos como legado también para otros grupos de Baja California en especial para algunos habitantes de Santa Gertrudis y la delegación Villa de Jesús María en Ensenada, que se han unido en la asociación civil Milapá. Han tomado este vocablo de la lengua cochimíe nortea (San Ignacio) que significa cirio, planta que Miguel del Barco descalificó como inútil, por no dar frutos ni servir para leña (1988:92-93), sin embargo, es la vegetación característica del Desierto Central y lo designa como el área natural protegida Valle de los Cirios. Por ello ha sido emblema de esta asociación que intenta rescatar la cultura y la lengua cochimíe. Sus miembros se identifican como descendientes de indígenas cochimíes, son herederos de la familia Poblano, antiguos habitantes de la ranhería San Regis cercana al arroyo de San Borja.

En 1918, David Goldbaum, por orden del gobierno del Distrito Norte, realizó un reporte demográfico de Baja California en el que de manera escueta informa sobre este grupo, individuos que dicen ser descendientes de indígenas cochimíes que en un tiempo

fueron parte del mismo grupo de Santa Gertrudis y San Borja (Goldbaum,1984:20). A principios del siglo XX Goldbaum identificaba a cuarenta y ocho personas en San Regis: veinte hombres, dieciséis mujeres y doce niños. Los llama cochimíes mestizos pues ya no hablan la lengua indígena y en su mayoría están mezclados con americanos. Hacia principios del siglo pasado la población cochimí se había diseminado quedando sólo algunos descendientes que poco a poco habían asimilado la cultura de los rancheros, originalmente soldados que después de la expulsión de los jesuitas reclamaron su derecho a poblar la península dedicándose a la ganadería, pastoreo, agricultura y en algunos casos, la explotación minera. Del tal modo que los indígenas o sus descendientes, adquirieron costumbres occidentales como la lengua española, el uso de vestimentas de cuero, así como el uso de caballos y mulas para el trabajo en sus huertas, aunque muchos de ellos continuaron recorriendo a pie sus lugares de subsistencia (León y Magaña, 2006:57-59).

En 2010, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) registró 75 habitantes en Santa Gertrudis y reconoció sus vínculos con los indígenas nativos, así en 2015 el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) reconoce la lengua cochimí⁴¹ como una de las lenguas nativas de Baja California, aunque técnicamente se trata de una lengua muerta, el reconocimiento se debe a uno de los objetivos de la asociación civil Milapá que a partir de la autoadscripción al grupo cochimí ha realizado distintas acciones enfocadas al rescate de la lengua y la cultura. La asociación ha establecido vínculos con indígenas de La Huerta, que al ser nombrados por mucho tiempo como cochimíes fueron tomados por los integrantes de la asociación como portadores de la cultura de sus antepasados y por ello han tratado de aprender su lengua. Sin embargo, la lengua que están aprendiendo e intentando rescatar es kumiai –una vertiente de las lenguas de origen yumano- y no cochimí. Aunque se trata de una lengua que procede de la familia yumano-cochimí, en ningún momento se acerca a la lengua que pudieron haber hablado los cochimíes habitantes de Santa Gertrudis o San Borja.

El interés de los miembros de la asociación por rescatar la lengua de sus ancestros es producto de prácticas de reconocimiento de su filiación indígena, con este mismo objetivo intentan realizar un diccionario de la lengua cochimí que, según sus vínculos con la

⁴¹ Nombre designado para la familia cochimí-yumana, familia de donde proceden las lenguas yumanas actuales.

comunidad de La Huerta y un vocabulario que dejó el padre Eusebio Kino durante la primera exploración por la región de Loreto, han obtenido alrededor de 400 vocablos que pueden ayudar a reconstruir el lenguaje antiguo. Las dificultades para rescatar una lengua son enormes, no sólo por la falta de hablantes sino porque ni siquiera se sabe con exactitud cuáles fueron las variantes lingüísticas cochimíes. Además, el vocabulario registrado por Kino corresponde a otra zona geográfica, en el mismo sentido, los textos de carácter religioso que registra Miguel del Barco (1988: 223-229) corresponden al cochimíe hablado en la misión de San Xavier, ambos distintos a los que se hablaban en Santa Gertrudis y San Borja. La confusión establecida entre el kumiai de La Huerta y el cochimíe del Desierto Central parece indicar la vehemente necesidad de identificación y reconocimiento que reclaman los pocos habitantes de Santa Gertrudis.

La cuestión es, ¿en qué radica esta necesidad de reconocimiento? Reclaman la falta de atención y el olvido permanente en que han estado las comunidades indígenas de Baja California, pero no sólo eso, el olvido que ellos han padecido por parte de la academia que señala a los cochimíes como grupo extinto los ha impulsado a pronunciarse como herederos cochimíes; tratan de visibilizar a quienes han sido omitidos. Esta identificación con un grupo indígena desaparecido los hace posicionarse como grupo étnico frente a otros grupos de la región como los yumanos, pero también frente al resto de la sociedad de origen mestizo e indígena como triquis y mixtecos, una postura ligada a la exigencia de derechos e intereses políticos. En este sentido, es también oportuno analizar la posible pertenencia a un grupo étnico.

De acuerdo con los conceptos de identidad y concretamente de identidad étnica propuestos por Gilberto Giménez (2002) y Miguel Bartolomé (1997), respectivamente, se aduce que la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados, vistos como representaciones, símbolos o valores, con los que los sujetos o actores sociales tanto individuales como colectivos, establecen sus fronteras y se distinguen de otros en un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (Giménez, 2002: 38). La identidad es un constructo social que se pone en juego mediante la interacción de los sujetos, es relacional y situacional, lo que implica un proceso constante de reelaboración simbólica. A pesar de parecer inmutable y homogénea, es una recomposición adaptativa en la que los cambios pueden operar como transformación y mutación. En el primer caso, la

transformación de la identidad se refiere a un “proceso adaptativo y gradual que se da en la continuidad, sin afectar significativamente la estructura de un sistema, cualquiera que ésta sea. La mutación, en cambio, supondría una alteración cualitativa del sistema, es decir, el paso de una estructura a otra” (2002:44). Este proceso no sería posible desde luego sin la voluntad del sujeto, es decir, la disposición que los actores sociales tienen para distinguirse y demarcar sus fronteras o diferencias conlleva al reconocimiento del resto de los sujetos. La identidad pues es un proceso en el que tienen cabida la heteroadscripción como juicios, estereotipos o ideas que una colectividad imprime a cierto grupo, y la autoadscripción, la ideología que el propio grupo o individuo se apropia y esgrime, existe por tanto una dialéctica entre exidentidad y autoidentidad, así puede hablarse de una negociación entre autoafirmación o asignación identitaria (2002:39). Con estas ideas puede entenderse que la identidad que asume la asociación civil como descendientes cochimíes es parte de un proceso colectivo en el que se negocian emblemas de identificación frente a otros actores sociales o colectividades.

Giménez (2002) refiere además que en las identidades colectivas se pueden encontrar dos modalidades de alteración de una unidad identitaria, esto es: mutación por asimilación y por diferenciación. A su vez, la asimilación implica dos figuras básicas: la amalgama, donde dos o más grupos se unen para formar un grupo con una nueva identidad, y la incorporación, donde un grupo asume la identidad de otro (Horowitz, 1975: 115 citado en Giménez, 2002:45). Ésta última parece acercarse a las pautas simbólicas detectadas en la asociación civil Milapá y es la que interesa a este estudio⁴², es decir, ellos han conformado una unidad que asume una identidad cochimíe. Si bien el devenir histórico de los habitantes del Desierto Central ha impulsado procesos identitarios entre indígenas, soldados, rancheros y mestizos, las familias de Santa Gertrudis detentan una identidad aparentemente indígena que ellos mismos han decidido reconstruir. Ellos se han ocupado del repertorio a conformar para que el resto de los actores en diferentes ámbitos –político, académico, social- los identifique como grupo diferenciado, un grupo étnico.

En estos términos habrá que destacar la definición de identidad étnica y etnicidad que Miguel Bartolomé (1997) esboza a partir de las observaciones que Roberto Cardoso de

⁴² Siguiendo la propuesta de Giménez (2002:45) la mutación por diferenciación ocurre mediante dos formas: la división, en donde un grupo se distribuye en dos o más de sus componentes y la proliferación, en la que uno o más grupos generan otros adicionales diferenciados.

Oliveira agrega a las tesis de Frederick Barth (1976) respecto a la etnicidad. De manera general, Barth (1976:10-17) plantea que los grupos étnicos son una forma específica de organización social, o bien, la organización social de la diferencia cultural, definidos por sus fronteras o límites y no por el contenido cultural que encierran. Son visibles como categorías de autoadscripción y adscripción por otros que organizan la interacción entre individuos y donde la cultura sería el resultado y no una causa de la organización (Bartolomé, 1997:53). Siguiendo esta perspectiva, Cardoso de Oliveira (1976) entiende la identidad étnica como la forma ideológica que adoptan las representaciones colectivas de un grupo étnico, es decir, la identidad se manifiesta como una construcción ideológica, que expresa y organiza la asunción grupal de las representaciones colectivas (Bartolomé, 1997:45). Al identificar a la identidad étnica como una forma subjetiva –o cognitiva- de diferenciación, la etnicidad sería una manifestación del comportamiento que se confronta con lo otro o los otros. Es la expresión y afirmación protagónica de una identidad étnica específica, un fenómeno presidido por la confrontación entre un grupo étnico y su entorno social que puede verse como un mecanismo para relacionarse con lo alterno y como recurso para la acción (Bartolomé, 1997:62).

Este mecanismo de interacción contrastiva ha sido identificado en la asociación civil Milapá a partir de las confrontaciones que se han dado con los habitantes de la misión de San Francisco de Borja. Los integrantes de la asociación se identifican como diferentes a los miembros de la familia Monteón Gaxiola, sólo ellos son portadores de la cultura de sus antepasados cochimíes y no los otros aunque habiten un espacio cercano y similar. De acuerdo con el testimonio de José Ángel Monteón, la asociación civil intentó echar a andar un proyecto turístico-comunitario, hacer una reserva indígena desde la misión de Santa Gertrudis hasta San Francisco Borja con financiamiento extranjero, para ello, era necesario que la familia Monteón desocupara los terrenos que ahora resguarda. El proyecto sólo quedó en tentativa, pero de ahí surgieron rencillas que reforzaron sus límites identitarios, los integrantes de la asociación civil se asumen como descendientes de cochimíes y lo expresan mediante acciones específicas encaminadas al rescate y reelaboración de su cultura, mientras que la familia Monteón se identifica como herederos de un pasado histórico que en términos socioculturales es su patrimonio, por ello lo preservan.

La identidad étnica de los miembros de la asociación Milapá puede plantearse también como una tradición construida o inventada según lo refiere Eric Hobsbawm ([1983] 2002). Aunque el concepto que este autor maneja se suscribe a la invención de prácticas y tradiciones de tipo nacionalistas, sus observaciones permiten colocar algunas apreciaciones sobre las acciones que realiza la asociación civil. Para Hobsbawm una tradición inventada tiene que ver con un tipo de prácticas regidas por normas aceptadas – conscientemente o no- y de naturaleza simbólica o ritual, cuyo fin es inculcar ciertos valores o reglas de comportamiento mediante su repetición, lo que implica continuidad con el pasado (2006:8). El autor añade que frecuentemente, ese pasado es un pasado adecuado para quien lo recrea. Es decir, hay una intencionalidad por referirlo, disponiendo así de elementos totalmente elegidos por los miembros del grupo. Las tradiciones inventadas corresponden a una serie de prácticas –incluyendo parafernalia- fijas formalmente instituidas mediante la repetición. Así, Hobsbawm establece tres formas de tradiciones inventadas: “a) las que se establecen o simbolizan cohesión social o pertenencia al grupo, ya sea comunidades reales o artificiales, b) las que establecen o legitiman instituciones, estatus o, relaciones de autoridad, y c) las que tienen como principal objetivo la socialización, inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento” (Hobsbawm, 2002:16). Parece que la primera clasificación es la que mayormente permite acercarse a ciertas acciones realizadas por la asociación civil Milapá, en la medida en que han creado una serie de objetivos y preceptos que les permiten establecer vínculos con un pasado construido a partir de una ascendencia indígena y ranchera. Bajo este mismo orden han creado algunos emblemas que los torna visibles así como prácticas de rescate y difusión de la cultura de sus ancestros.

En uno de los objetivos expresados en su página electrónica se proponen: “Rescatar, conservar y proteger nuestra lengua, usos y costumbres, artesanías y tradiciones de los indígenas cochimís [sic] de las comunidades de San Francisco de Borja y Santa Gertrudis y demás comunidades cochimí de la península de Baja California” (Milapá, 2014). Con este fin han emprendido algunas actividades como exposiciones fotográficas con imágenes de principios de siglo XX donde se pueden ver algunos habitantes de las ranherías cercanas como San Regis. Además han realizado muestras gastronómicas donde exaltan la pitahaya como fruto ancestral. En el mismo tenor se encuentran las fiestas patronales y de semana

Santa, organizadas por integrantes de la asociación y el resto de la comunidad cercana a Santa Gertrudis, es en estas actividades donde mayormente se perciben emblemas de identidad ranchera. En ellas participa el tradicional conjunto musical Los Amarradores de Santa Gertrudis, grupo que mediante música nortea acompañada de violín recrea el espacio festivo de la misión. La tradición católica heredada de antiguos rancheros se conjuga con la intención de hacerse notar como cochimíe. Las mujeres integrantes de la asociación, algunas veces se distinguen por portar un paliacate en la frente o cierta vestimenta de manta y artesanía creadas por ellas mismas. Aunque saben que la ropa no es originariamente cochimíe, su presidenta, María de la Luz Poblano, ha decidido hacerse sus bordados y pintar su indumentaria con signos de la asociación (los cirios) u otros elementos relacionados con el paisaje del Desierto Central y la misión, ella ha elegido modificar o, en todo caso, crear su tradición y con ello desarrollar una identidad social compartida entre los miembros de la asociación. Aunque el trabajo de campo no abarcó hasta la región de Santa Gertrudis, estas apreciaciones se realizan por los datos ofrecidos en la página de la asociación y por los testimonios obtenidos de los habitantes de San Borja. Se infiere que los mecanismos de identificación y reconocimiento que llevan a cabo los integrantes de Milapá A.C. están relacionados con una construcción ideológica que persigue fines específicos como un posicionamiento político y étnico además de apoyo institucional para la solución de problemas de tenencia de la tierra. Por ello puede plantearse que se trata de una identificación neocochimíe, es decir, han forjado una identidad a partir de un pasado prehispánico pero adaptada a nuevos procesos de diferenciación étnica. Estos posicionamientos se ligan también a la construcción de una identidad genérica, fenómeno que Miguel Bartolomé ha denominado conciencia panétnica, donde se imagina una sola identidad compartida (1997:57), para el caso de Baja California, parece vincularse con el panyumanismo, una especie de estrategia adoptada por las comunidades nativas para preservar sus territorios y manifestaciones culturales.

4.4.5. El Panyumanismo o el patrimonio cultural compartido

Las comunidades nativas de Baja California han permanecido, aunque de forma relativa, en sus regiones tradicionales de asentamiento, después de las reformas agrarias y la propiedad

comunal bajo la forma del ejido fueron establecidas en territorios que presuntamente eran sus lugares de origen, sin embargo, el territorio asignado se redujo en gran medida, lo que impulsó a modificar sus prácticas tradicionales de subsistencia para convertirse, en algunos casos en vaqueros asalariados (Garduño, 2011:37-38).

Hacia las últimas décadas del siglo XX, las escasas fuentes de trabajo y el repliegue que provocó la concesión de sus antiguos territorios para actividades agrícolas y ganaderas los llevó a migrar hacia zonas urbanas y hacia otras comunidades indígenas establecidas en Estados Unidos. Everardo Garduño (2011) refiere que si bien los grupos nativos de Baja California no rebasan el millar en su población, éstos han permanecido en gran medida debido a las interacciones desterritorializadas con otros grupos que se reconocen como integrantes de la familia yumana –kiliwa, pai-pai, kumiai o cucapá-, tanto en México como en Estados Unidos. Estos grupos han conformado una red de intercambios y negociaciones que les permite sentirse parte de una comunidad que se diferencia frente a los otros, ya sea indígenas provenientes del centro-sur del país como zapotcos, mixtecos o triquis, o bien otros residentes de la región como mexicanos y estadounidenses (Sempio y Olivos, 2013: 257). Aunque no hay una explicación concreta sobre el decrecimiento de la población nativa en Baja California, E. Garduño (2011) plantea que ésta no se debe a una asimilación cultural proveniente de la colonización, es decir, no ha habido una aculturación como tal entre los grupos indígenas originarios, sino que más bien resistieron de forma persistente a la noción de comunidad inventada, adoptando una visión de comunidad como una reinención creativa debido a la presión de sus necesidades económicas, y añade que “al mismo tiempo que los yumanos empezaron a imaginarse como miembros de una comunidad, desestructuraron también la noción impuesta de asentamiento en el cual debían residir permanentemente” (2011:60).

En esta apreciación cobra relevancia la movilidad en la que participan los yumanos y que propicia un imbricado complejo social del que se desprenden la resistencia y etnicidad en un contexto transnacional. Es importante destacar aquí que aún en épocas recientes, mucha de la producción cultural de los grupos nativos bajacalifornianos se da a partir de la movilidad, lo que lleva a plantear de nuevo la necesidad de entender que el análisis sociológico de los grupos del noroeste debe partir de sus propias particularidades como la dispersión y movilidad, prácticas que les han permitido en gran medida sobrevivir a los

embates de la modernidad y que han empleado como estrategias de agencia. El reconocimiento de los lazos comunitarios entre los grupos yumanos como una unidad étnica forma parte del ejercicio de poder, con ello se manifiestan y visibilizan como grupos diferenciados.

Miguel Bartolomé (1997), al respecto de la identidad india generalizada refiere que este fenómeno: “Se trata de la asunción de nuevas representaciones colectivas políticas y culturales, configuradoras de identidades étnicas estructuradas en términos de una ideología reivindicativa y totalizadora” (1997:57). Los mecanismos de reconocimiento que los yumanos llevan a cabo tienen una fuerte intención política, lo que implica una participación efectiva en sus propias representaciones. Así, al reconocerse como parte de un grupo se diferencian de los otros, y eso se ve según Garduño (2011:73) como una forma de resistencia en donde construyen una identidad y la transforman. Los mecanismos de dispersión, movilidad o desvanecimiento cultural son expresiones que desde tiempos arcaicos ha distinguido a los grupos nativos del noroeste, los continúan empleando ahora como una forma de reconocerse bajo una mismidad. Las formas de autorreferencia adoptadas por los yumanos que permiten ver las conexiones estructurales entre los grupos se basan en reconocerse primero como parte de una familia o linaje, en segundo término como perteneciente a una localidad geográfica –como rieños, serreños o del desierto y costeros-, y después como pertenecientes a un grupo étnico (cucapá, kiliwa, tipai o kumiai)⁴³. A pesar de reconocer las diferencias mutuas se conformaron en una macroestructura multiétnica que se identifica con una procedencia común, con prácticas culturales y creencias compartidas (Garduño, 2011:83-84).

En este sentido se considera que al conformar un conglomerado étnico los yumanos otorgan visibilidad a sus prácticas sociotécnicas, fundadas en muchos casos en elementos de cultura material, pero que son componentes de su patrimonio como un conjunto de significados culturales que han sido transmitidos entre los distintos linajes y que han decidido resignificar y preservar como forma de legado. Cada grupo se ha semiespecializado en la elaboración de cierto tipo de artesanía que proviene de rasgos culturales específicos, por ejemplo, los cucapá elaboran pectorales de chaquiras; los kumiai

⁴³ Los cucapá han vivido en las márgenes del Río Colorado, de ahí el nombre de rieños, los kiliwa y pai-pai en las proximidades de las sierras de Juárez y San Pedro Mártir, por lo que son conocidos como serreños; los kumiai y tipai localizados sobre las mesetas costeras del Pacífico son llamados costeros (Garduño, 2011:36).

cestería de junco, pino o palmilla; los kiliwa hacen muñecas de tela, cuero y sauce, y los pai-pai realizan cerámica. A partir de estos distintivos y algunas prácticas culturales compartidas como los cantos y las danzas, así como elementos de origen mítico (el caso del hermano mayor o los hermanos gemelos) se congregan bajo una comunidad creada que los posiciona y reivindica como grupos originarios de Baja California. Esta posición tiene gran relevancia para los procesos de despojo de tierras a los que se han visto sometidos y para el reconocimiento de los pueblos indígenas del noroeste que, como se ha visto en la historia etnológica de México, han sufrido un profundo silenciamiento. Éste pareció disiparse un poco en 2012 cuando el Museo Nacional de Antropología (MNA) emprendió una exposición destinada a visibilizar a los grupos yumanos con el nombre de “Yumanos. Jalkutat, el mundo, y la serpiente divina”. Después, la exhibición se presentó en Tijuana, Mexicali, Tecate y Ensenada entre 2013 y 2014. En ella se mostraba parte de la cultura material representativa de estos grupos, algunas piezas provenían de otras colecciones en Mexicali y otras se obtuvieron por la participación activa de algunos de sus miembros (González y Gabayet, 2015). En este sentido la exposición trató de ser incluyente en cuanto a las voces que se representaban, se intentó expresar la vida cotidiana y simbólica del tronco familiar yumano en una exhibición temporal de carácter dialógico, colaborativo y con vistas a exponer sus propios reclamos (González y Gabayet, 2015: 294).

En la participación directa de los miembros de los grupos yumanos se perciben señales de agencia, ellos colaboran en la construcción de su patrimonio modificando y resignificando nuevos elementos que fortalecen y actualizan sus emblemas de reconocimiento mutuo. Construyen su patrimonio en la medida en que retomaron prácticas como el canto y la danza en las fiestas de kurikuri, cantos en los que los yumanos se hermanan pues son vehículos para estrechar lazos e interactuar con los otros linajes, son espacios de socialización en los que se identifican como pertenecientes a una comunidad imaginada y recreada. Los yumanos tienen una forma particular de reconocerse y saludarse, el vocablo Auka, es su tradicional saludo (significa reflejo de la luz o reflejo de fuego), al encontrarse o llegar a algún lugar todos responden a éste. Los integrantes de la asociación civil Milapá lo han adoptado, aunque lo consideran lengua cochimíe, el uso de este saludo los hace partícipes en la identidad panyumana, les otorga visibilidad y los hace reconocerse bajo una ideología reivindicativa en la que los grupos originarios son sujetos activos.

CONCLUSIONES

La reflexión en torno a los grupos del noroeste de México ha encontrado aquí una veta posible de analizar, los grupos prehispánicos que habitaron el Desierto Central de la península de Baja California. Se ha partido de la identificación de los grupos que habitaron este espacio como una diversidad cultural, es decir, una pluralidad de grupos que a la llegada de los colonizadores a finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII empezaron a ser denominados como cochimíes. Este apelativo genérico es producto del discurso colonial-evangelizador que intentó dar unidad a una serie de agrupaciones que basaban su forma de vida en aspectos como la caza, recolección y pesca, formas de subsistencia que son propias de grupos nómadas o seminómadas como tradicionalmente se ubica a las culturas de la península, pero que los extranjeros observaron como signos de retraso cultural o salvajismo. En la representación cochimíe creada por los jesuitas, está manifestada la imagen de otredad que clasifica y designa una “identidad”, es decir, los cochimíes no son los indios que encontraron los extranjeros, sino los indios que vieron desde su contexto histórico y social, y que quisieron sintetizar bajo una denominación que intentaba organizar esa vasta complejidad cultural.

Esa representación ha pasado a significar una región cultural y una identidad étnica que sigue reinterpretándose por individuos y colectividades en la que identifican lazos de pertenencia. Así, la voz cochimíes, representa a todos los grupos seminómadas asentados entre los paralelos 26°-27° y 30° N, y que al estar arraigada en el discurso histórico es posible utilizar para entender algunas de sus pautas culturales más allá de lo comúnmente aceptado: grupos que vivían de forma precaria, no civilizados porque no emplearon la agricultura o por no lograr asentamientos permanentes. En este sentido, se ponderó su característica más conspicua para entender el tipo de relaciones socioculturales en que participaban: la movilidad. Aspecto que tiene que ver con la producción del espacio propiamente y que mediante supuestos teóricos de la geografía, la antropología, la historia y la arqueología, ha funcionado como eje articulador para interpretar las huellas de un pasado y su repercusión o interpretación en el presente.

La producción espacial se concibe desde las marcas de territorialidad, signos de dominio sobre un espacio geográfico. La territorialidad es una consecuencia de la

organización interna de las bandas cochimíes, pues esa naturaleza itinerante las coloca como “conjuntos que interactúan”, así como C. Sheridan (2002b) entiende el territorio de la diversidad nativa para el noreste de México, ha sido útil pensar en los grupos cochimíes como propiamente territorios móviles, es decir, que interactúan con otros, que extienden un dominio por los lugares de recorrido a donde les es posible recolectar distintos tipos de recursos alimentarios pero que no es un territorio basado en límites físicos, sino simbólicos. El territorio por tanto es una red de conexiones que permite el intercambio de prácticas sociotécnicas: experiencias, conocimientos y narrativas que mediante la interacción, el territorio es más un efecto de esas relaciones que un espacio estrecho y acotado. Ese territorio se hace presente mediante la territorialidad, las huellas que permiten inferir, asociar, interrelacionar aspectos culturales con otros grupos más cercanos temporalmente y que son esgrimidas como un patrimonio construido desde la experiencia.

Los niveles por los que se percibió la territorialidad comprendieron tres aspectos: la ubicación geográfica que encerró a esta diversidad en la zona árida de la península, la forma de vida itinerante que señala su producción cultural (material y subjetiva) y la simbolización de los espacios naturales a partir de prácticas de tipo religioso-ritual. Este último nivel es el que mayormente ha permitido interpretar posibles significados de acciones no comprendidas por quienes los registraron en documentos. Lo más revelador en este sentido ha sido una reiterada afirmación de que los grupos del Desierto Central ejercieron fuertes influencias culturales en grupos ubicados más al norte como los kiliwa, lo que puede ser producto de tradiciones y contactos muy antiguos que tienen origen en grupos que migraron desde el suroeste de Estados Unidos. Al asentarse en la zona media de la península estos grupos ejercieron una mayor movilidad que fue determinada por el mismo espacio geográfico, movilidad que pudo ser causante también de las variaciones dialectales que los misioneros reportan como las del norte y sur, y que también posibilita pensar en la temprana separación de la familia lingüística yumana-cochimíe dando paso a las lenguas yumanas como producto de una interacción más intensa con otros grupos migrantes que provenían del norte, lo que ha sido visto como una auténtica innovación peninsular (Gutiérrez, 2001b). En este mismo sentido, como parte de las características compartidas entre kiliwas y grupos cochimíes se identificaron aspectos como el uso de la parafernalia chamánica (capas de cabello humano, tablas ceremoniales, figurillas

antropomorfas, pipas, abanicos y penachos de plumas), elementos míticos similares como la figura de Coyote, una especie de divinidad o demiurgo que tiene fuertes conexiones con otros grupos del noroeste de México: un héroe mítico que representa al creador y que enseña a la diversidad de grupos los fundamentos de su cultura. Además de prácticas rituales similares como ritos de paso en adolescentes, las ceremonias mortuorias donde el llanto y el humo son elementos distintivos para lograr estados de catarsis y transformación; o aquellas destinadas a la celebración de abundancia como la repartición de pieles y el regocijo por la cosecha de la pitahaya en los cochimíes que pueden compararse con los períodos de recolección de bellota en los kiliwa que también eran temporadas de relativa abundancia. En este mismo tenor se ha planteado una posible conexión con los grupos comcaác o seris que curiosamente se ubican en espacios geográficos paralelos y que tienen un posible lazo lingüístico. En este caso, es preciso mayores estudios que puedan llevar a relacionar ambos grupos pues sólo son esbozos de posibles lazos culturales.

La influencia de los grupos denominados cochimíes sobre otros grupos yumanos también puede explicarse a partir de la reubicación que misioneros dominicos propiciaron, así los cochimíes asumidos y registrados en La Huerta y San Antonio Nécua son una consecuencia de estas reconfiguraciones espaciales y tienen un fuerte eco en las nuevas asunciones identitarias.

Las marcas de territorialidad expuestas se interpretaron como patrimonio pues al ser elementos tangibles denotan en quienes los viven cotidianamente experiencias particulares que los hace reencontrarse o identificarse con el pasado a partir de los lugares tanto físicos como fenomenológicos.

La discusión reciente sobre el patrimonio, sobre sus posibles significados y consecuencias, lleva a preguntarse si acaso los discursos de poder que se reflejan en el aparato creado desde el Estado-nación contribuyen realmente a significar los aspectos que desde el exterior se imponen como relevantes para la identidad. Se considera que el patrimonio es un acto de la experiencia y no de una imposición, por lo que es fundamental la participación de los actores para significar elementos objetivos como parte de su repertorio identitario y que los lleva a manifestaciones o reinterpretaciones sobre su pasado que les permite encontrar anclajes y sentidos de pertenencia.

Foto 1. Petrograbados Misión Santa María de los Ángeles.*



Foto 2. Petrograbados Misión Santa María de los Ángeles.*



Foto 3. Petrograbados Misión Santa María de los Ángeles.*



Foto 4. Petrograbados Misión Santa María de los Ángeles. *



Foto 5. Petrograbados Misión Santa María de los Ángeles.*



Foto 6. Petrograbados Misión Santa María de los Ángeles.*



Foto 7. Petrograbados Misión Santa María de los Ángeles.*



Foto 8. Petrograbados Misión Santa María de los Ángeles.*



Foto 9. Petrograbados y sendero cochimíe. Misión Santa María de los Ángeles.*

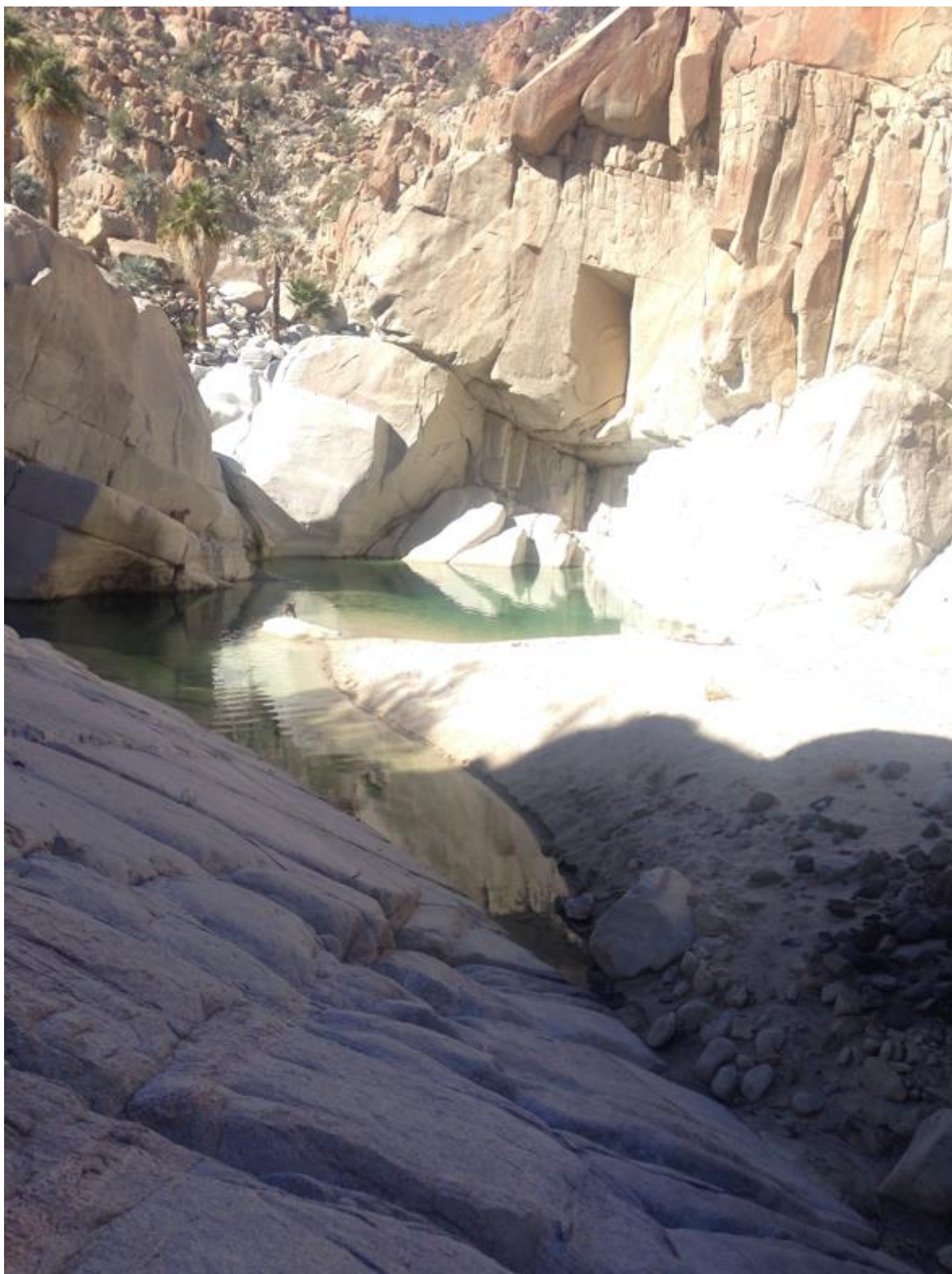


*FUENTE: Archivo personal, trabajo de campo 2ª etapa, enero-febrero de 2016.

Foto 10. Entrando a la poza La Escuadra, Misión Santa María de los Ángeles.*



Foto 11. Poza La Escuadra, ojo de agua mayor, Misión Santa María de los Ángeles.*



*FUENTE: Archivo personal, trabajo de campo 2ª etapa, enero-febrero de 2016.

Foto 12. Petrograbados La Sierrita, Cataviña.*



Foto 13. Petrograbados La Sierrita, Cataviña.*



Foto 14. Petrograbados La Sierrita, Cataviña.*



Foto 15. Petrograbados La Sierrita, Cataviña.*



Foto 16. Petrograbados La Sierrita, Cataviña.*



Foto 17. Petrograbados La Sierrita, Cataviña.*



Foto 18. Petrograbados La Sierrita, Cataviña.*



Foto 19. Petrograbados La Sierrita, Cataviña. Detalle posible tabla con figuras geométricas (esquina derecha) y pie.*



Foto 20. Petrograbados La Sierrita, Cataviña.*



Foto 21. Petrograbados La Sierrita, Cataviña.*



Foto 22. Petrograbados La Sierrita, Cataviña. Figura con evocaciones de una especie de máscara (iluminada), figura repetida en las pinturas de San Francisco Borja.*



Foto 23. Pinturas rupestres con evocaciones de coyote, La Sierrita, Cataviña.*



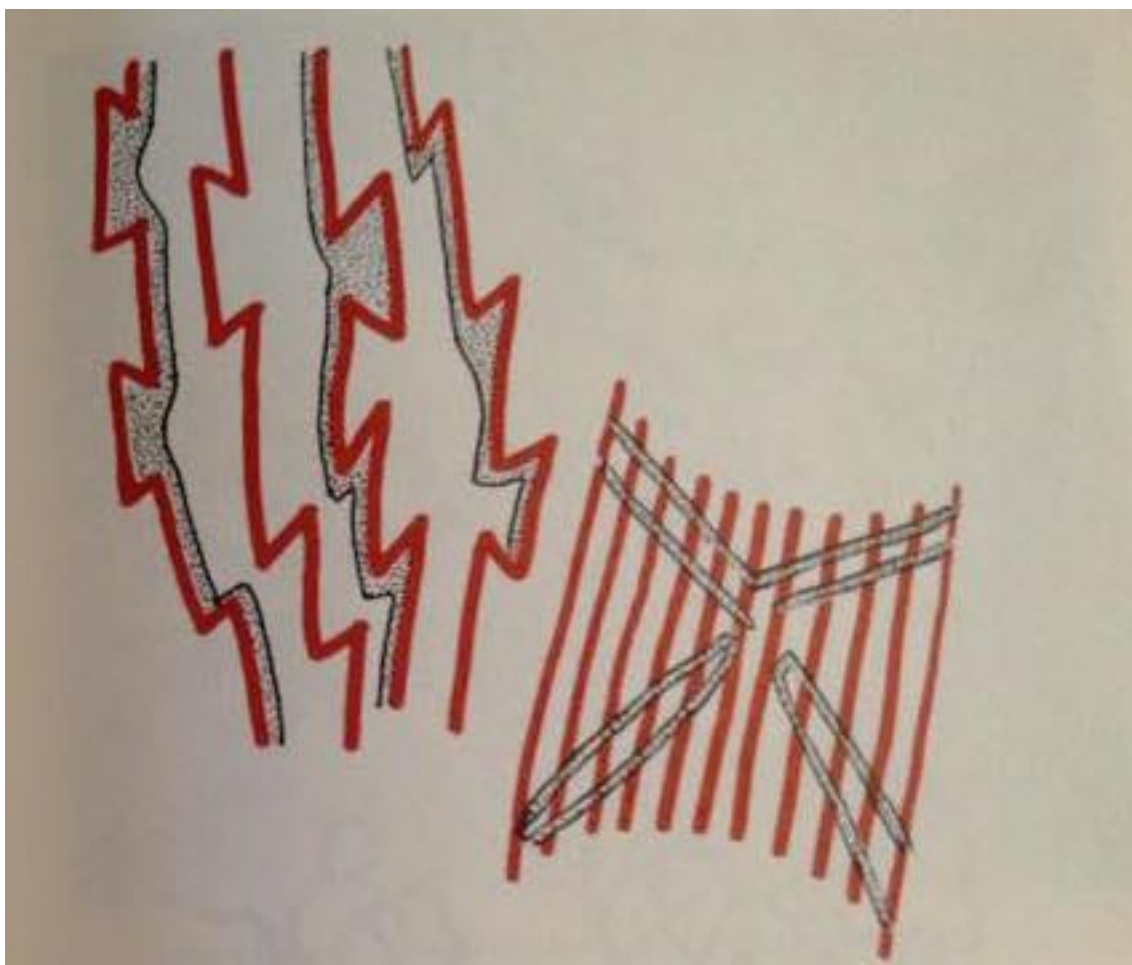
Foto 24. Pinturas rupestres en zig-zag, La Sierrita, Cataviña.*



Foto 25. Petrograbado, detalle punta de flecha, La Sierrita, Cataviña.*



Foto 26. Dibujo. Pintura El volcancito al este de Bahía de los Ángeles. Cochimi abstracto, original en rojo y amarillo.*



FUENTE: Grant, Campbell. 1974. *Rock Art of Baja California*. Los Angeles, Ca.: Dawson's Book Shop, pp. 79.

Foto 27. Metates expuestos fuera de la misión de San Francisco de Borja. **



****FUENTE:** Archivo personal, trabajo de campo 1ª etapa, julio 2015.

Foto 28. Pintura “El trono del rey”, Misión San Francisco de Borja.*



Foto 29. Pintura evocación de ciempiés y redes, Misión San Francisco de Borja.*



BIBLIOGRAFÍA

- Aceves Calderón, Patricia. 2005. *Los Paisajes Culturales como Modelo Holístico de Conservación en Zonas Áridas. Bahía de los Ángeles, Baja California*, México. Tesis de maestría. Facultad de Ciencias, UABC.
- Acosta Mendía, Elizabeth, Gutiérrez, María de la Luz y Varela Cabral, Leonardo. 2015. *Pinturas rupestres, misiones y oasis de la Baja California*. La Paz, B.C.S.: Instituto Sudcaliforniano de Cultural, INAH, Archivo Histórico Pablo L. Martínez.
- Allen, John. 2009. "Three spaces of power: territory, networks, plus a topological twist in the tale of domination and authority". *Journal of Power*. Vol. 2, pp. 197-212.
- Allier Montaño, Eugenia. 2008. "Los *Lieux de mémoire*: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria". *Historia y Grafía*, UIA, núm. 31, pp.165-192.
- Álvarez de Williams, Anita 1975. *Primeros pobladores de la Baja California: Introducción a la antropología de la península*. Mexicali, B. C.: Gobierno del Estado de Baja California.
- Aguilar Zeleny, Alejandro y Moctezuma Zamarrón, José Luis. 2013. "Procesos rituales en el Noroeste" en José Luis Moctezuma Zamarrón y Alejandro Aguilar Zeleny (coords.). *Atlas etnográfico del noroeste de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Sonora, pp. 163-207.
- Agnew, John. 2011. "Space and place" en J. Agnew and D. Livingstone (eds.) *Handbook of Geographical Knowledge*. London: Sage.
- Aschmann, Homer. 1959. *The central desert of Baja California: Demography and Ecology*. Iberoamericana, Vol. 42, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Baegert, Juan Jacobo. 1942. *Noticias de la península americana de California*. Pedro Hendrichs (trad.). México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa.
- Baena Reina, Fuensanta. 2014. "De 'Tierra inhóspita a Tierra de Misiones': Baja California y la última frontera jesuítica (1683-1767)", *Trashumante. Revista Americana de Historia Social* 4, pp. 88-110.
- Barco, Miguel del. 1988. *Historia Natural y Crónica de la Antigua California*. 2ª ed., Estudio preliminar, notas y apéndices de Miguel León-Portilla. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barth, Fredrick. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, Miguel Alberto. 1997. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI- Instituto Nacional Indigenista.
- Bendímez-Patterson, Julia. 1987. "Antecedentes históricos de los indígenas de Baja California" en *Estudios Fronterizos*, Revista del Instituto de Investigaciones Sociales-UABC, Mexicali, año V, núm. 14, septiembre-diciembre, pp. 11-46.

- Bendímez-Patterson, Julia, Bowen, Thomas y Ritter, Eric. 2008. "Arqueología" en Danemann G. y Exequiel Ezcurra (eds.). *Bahía de los Ángeles: recursos naturales y comunidad. Línea base 2007*, México, D. F.: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Instituto Nacional de Ecología, Pronatura Noroeste, A.C. y San Diego Natural History Museum, pp. 119-146.
- Bernabéu Albert, Salvador. 2000. "El diablo en la California, Recepción y decadencia del maligno en el discurso misional jesuita" en Salvador Bernabéu Albert (ed.). *El septentrión novohispano: Ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 139-176.
- Bringas, Rábago, Nora L., Toudert, Djamel. 2011. *Atlas: Ordenamiento territorial para el estado de Baja California*. Tijuana, B. C.: El Colegio de la Frontera Norte.
- Caillois, Roger. 1984. "La transgresión sagrada: Teoría de la fiesta" en *El Hombre y lo sagrado*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, pp.109-145.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1976. *Identidad, etnia y estructura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- Carpenter, John P. 2001. *El norte: de dicotomía a diversidad y la necesidad de un nuevo paradigma para el siglo XXI*. Ponencia. VI Simposio Román Piña Chan Nuevos aportes arqueológicos en el norte y occidente de México. México, D.F., Museo Nacional de Antropología.
- Cassiano V., Gianfranco. 1987. "Observaciones sobre la función de las tablas de Baja California". *Estudios Fronterizos*, Revista del Instituto de Investigaciones Sociales-UABC, Mexicali, año V, núm. 14, septiembre-diciembre, pp. 61-73.
- Castillo Murillo, David B. 2007. *Una institución ante la historia. La construcción retórica del espacio a través de seis crónicas jesuitas de la Antigua California (Siglo XVIII)*. Tesis de maestría. UAM-Azcapotzalco.
- Clavijero, Francisco Xavier. 1852. *Historia de la Antigua o Baja California*. Méjico: Impr. de J. R. Navarro. Colección digital, Universidad Autónoma de Nuevo León. En: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080013153/1080013153.html>. Consultado el 10 de junio de 2016.
- Cramaussel Vallet, Chantal. 2006. *Poblar la frontera: la provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán.
- Cramaussel Vallet, Chantal. 2009. "Ritmos de poblamiento y demografía en la Nueva Vizcaya" en Chantal Cramaussel (ed.). *Demografía y poblamiento del territorio. La Nueva España y México (siglos XVI-XIX)*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán, pp. 123-144.
- Davoudi, S. 2012. "The legacy of positivism and the emergence of interpretive tradition in spatial planning". *Regional Studies*. Vol. 46. abril, pp.429-441.
- Diguet, León. 1991. *Fotografías del Nayar y de California 1893-1900*. Jean Meyer (ed.). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia, Instituto Nacional Indigenista.
- Eliade, Mircea. 2000. *Tratado de historia de las religiones*. México, D. F., Ediciones Era.

- Gándara, Manuel. 1990. "La analogía etnográfica como heurística: Lógica muestral, dominios ontológicos e historicidad" en Yoko Sugiura y María Carmen Serra (coords.) *Etnoarqueología: Coloquio Bosch-Gimpera*, México: UNAM, pp. 43-82.
- García Canclini, Néstor. 2004. "Los usos sociales del patrimonio cultural" en Enrique Florescano (coord.). *El patrimonio nacional de México*. México: CONACULTA-Fondo de Cultura Económica.
- García García, Enrique y Rojas Chávez, Juan Martín, 2010. *Excavaciones arqueológicas en San Fernando Velicatá*. Ponencia, Memorias 2005-2011. Encuentro Binacional Balances y Perspectivas de la Antropología e Historia de Baja California. Disco compacto.
- Garduño, Everardo 1994. *En donde se mete el sol...historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Culturas Populares de México.
- Garduño, Everardo. 2010. "Los grupos yumanos en Baja California: ¿indios de paz o indios de guerra? Una aproximación desde la teoría de la resistencia pasiva". *Estudios Fronterizos*, Revista del Instituto de Investigaciones Sociales-UABC, Nueva Época, Mexicali, vol. 11, núm. 22 (julio-diciembre).
- Garduño, Everardo. 2011. *De comunidades inventadas a comunidades imaginadas y comunidades invisibles. Movilidad, redes sociales y etnicidad entre los grupos indígenas yumanos de Baja California*. Mexicali, B. C.: Universidad Autónoma de Baja California, Centro de Investigaciones Culturales-Museo, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Garduño, Everardo. 2014. *Cochimí* (monografía en proceso de publicación), 27 pp.
- Gaxiola García, Ana Licia, [entrevista], 2016, por Ana Paola Morales Cortez [trabajo de campo], *Cochimíes indios del norte. Etnohistoria y Patrimonio Cultural del Desierto Central de Baja California. Siglos XVIII al presente*. San Francisco Borja.
- Gerardo, Gaxiola Nonnih María, [entrevista], 2016, por Ana Paola Morales Cortez [trabajo de campo], *Cochimíes indios del norte. Etnohistoria y Patrimonio Cultural del Desierto Central de Baja California. Siglos XVIII al presente*. San Francisco Borja.
- Giménez Montiel, Gilberto. 2002. "Paradigmas de la identidad" en Aquiles Chihu Amparán (coord.), *Sociología de la identidad*. México: UAM-Iztapalapa, pp. 35-62.
- Goldbaum, David. 1984. "Noticia respecto a las comunidades indígenas que pueblan el Distrito Norte de la Baja California. Revista" *Calafia*, Universidad Autónoma de Baja California, vol. V, No. 3, pp. 19-25.
- Gómez García, José Augusto y Vallejo Cáliz, Daniel. 2013. "Re-pensar el uso del Patrimonio: Alternativas a la comercialización del Pasado". *ArKeopáticos. Textos sobre Arqueología y Patrimonio*. Año I, Núm. 4, pp. 98-115.
- González Medrano, Francisco. 2012. *Las zonas áridas y semiáridas de México y su vegetación*. México, D. F.: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), Instituto Nacional de Ecología.

- González Villarruel y Gabayet, Natalia. 2015. "Encuentro de voces en exhibiciones de etnografía. Yumanos, el mundo, Jalkutat y la serpiente divina como ejemplo", *Cuicuilco*, núm. 64, septiembre-diciembre, pp. 293-311.
- Gutiérrez, María de la Luz, 2001a. "Los antiguos cazadores recolectores en la Baja California" en Beatriz Braniff (coord.) *La gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 20-26
- Gutiérrez, María de la Luz, 2001b. "Los nómadas de siempre en la Baja California" en Beatriz Braniff (coord.) *La gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 45-64.
- Gutiérrez, María de la Luz, 2013. *Paisajes ancestrales. Identidad, memoria y arte rupestre en las cordilleras centrales de la península de Baja California*. Tesis de doctorado. ENAH.
- Grant, Campbell .1974. *Rock Art of Baja California*. Los Angeles, Ca.: Dawson's Book Shop.
- Hobsbawm, Eric. 2002. "Introducción: la invención de la tradición", en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.). *La invención de la tradición*. Barcelona: Cátedra, pp. 7-21.
- Ibarra Rivera, Gilberto. 2011. *Vocablos indígenas de Baja California Sur*. La Paz, B.C.S.: Gobierno del Estado de Baja California Sur, Instituto Sudcaliforniano de Cultura, Archivo Histórico Pablo L. Martínez.
- La Haya. 1954. *Convención sobre la protección de los Bienes Culturales en caso de conflicto armado*. En: <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/armed-conflict-and-heritage/the-hague-convention/> Consultado el 20 de junio de 2016.
- Laylander, Don 1985. "Some Lingüistic Approaches to Southern California Prehistory". *Cultural Resource Managment Causal Papers*, San Diego State University. Vol. 2, Núm. 1, pp. 14-58.
- Laylander, Donald. 1987a. *Sources and Strategies of Prehistory of Baja California*. San Diego State University.
- Laylander, Donald. 1987b. "Una exploración de las adaptaciones culturales prehistóricas den Baja California", *Estudios Fronterizos*, Revista del Instituto de Investigaciones Sociales-UABC, Mexicali, año V, núm. 14, septiembre-diciembre, pp. 117-124.
- Laylander, Don. 1997. "The Linguistic Prehistory of Baja California" en Contributions to the Linguistic Prehistory of Central and Baja California, Salinas, Coyote Press.
- Laylander, Don. 2007. "Capítulo III. Orientación histórica" en *Sources and Strategies of Prehistory of Baja California*. San Diego State University, trad. José Raúl Navejas Dávila.
- Laylander, Don. 2015. "William Massey's Contributions to Baja California Prehistory" en Pacific Coast Archaeological Society Quarterly, Vol 52, Núm. 2, pp. 37-58.
- Lazcano Sahagún, Carlos. 2000. *La primera entrada. Descubrimiento del interior de la Antigua California*. Ensenada: Colección de documentos sobre la historia y la geografía del municipio de Ensenada, documento No. 3.

- Lazcano Sahagún, Carlos y Pericic, Denis. 2001. Fernando Consag: textos y testimonios. Ensenada: Colección de documentos sobre la historia y la geografía del municipio de Ensenada, documento No. 4.
- Lazcano Sahagún, Carlos. 2015. "Nuevos hallazgos de arte rupestre". *El Vigía*, General, 29 de noviembre de 2015, versión en línea. En: <http://www.elvigia.net/general/2015/11/29/nuevos-hallazgos-arte-rupestre-218829.html>. Consultado el 18 de mayo de 2016.
- Lazcano Sahagún, Carlos. 2016. "La cueva de La Soledad: sorprendente hallazgo rupestre en Baja California", *México Desconocido*, revista virtual, en: <http://www.mexicodesconocido.com.mx/cueva-soledad-baja-california-hallazgo-rupestre.html#comments>. Consultado el 18 de mayo de 2016.
- León Velasco, Lucila del Carmen y Magaña Mancillas, Mario Alberto. 2006. "La prehistoria y las exploraciones" en Marco Antonio Samaniego López (coord.). Breve historia de Baja California. México, D. F.: Universidad Autónoma de Baja California, pp. 7-62.
- Löw, Martina. 2008. "The structuration of spaces through the simultaneity of effect and perception". *European Journal of Social Theory*. Vol.11, pp. 25-49.
- Magaña Mancillas, Mario Alberto, 1995. "Los ñakipá: grupo extinto de Baja California", *Estudios Fronterizos*, Revista del Instituto de Investigaciones Sociales-UABC, Mexicali, núm. 35-36, enero-junio/julio-diciembre, pp. 2015-213.
- Magaña Mancillas, Mario Alberto. 1997. "Nomadismo estacional indígena en Baja California" en *Baja California Indígena symposium IV. El impacto de la época misional en las comunidades indígenas de Baja California*. Memoria 1997, pp. 31-42.
- Magaña, Mario Alberto. 1998. *Población y misiones de Baja California: estudio histórico demográfico de la misión de Santo Domingo de la Frontera:1775-1850*. Tijuana, Baja California: El Colegio de la Frontera Norte.
- Magaña Mancillas, Mario Alberto. 2010. *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias (1769-1870)*. La Paz, B.C.S.: Gobierno del Estado de Baja California Sur, Instituto Sudcaliforniano de Cultura, El Colegio de Michoacán, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Marlett, Stephen A. 2007. "Las relaciones entre las lenguas 'hokanas' en México: ¿Cuál es la evidencia?" en Cristina Buenrostro, et al (eds.). *Clasificación de la lenguas indígenas de México. Memorias del III Coloquio Internacional de Lingüística Mauricio Swadesh*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, pp. 165-177.
- Massey, Doreen. 1994. *Space, place and gender*. Cambridge: Polity Press.
- Massey, Doreen. 2005. *For space*. London: Sage.
- Massey, W. 1949. "Tribes and languages of Baja California", *Southwestern Journal of Antropology*, Vol. 5, núm. 3, pp. 272-307.

- Massey, W. y Osborne, C. 1961. "A burial cave in Baja California: The Palmer Collection, 1887". *Anthropological Records*, University of California, vol. 16, núm. 8.
- Massey, W. 1966. "Archaeology and Ethnohistory of Lower California" en Robert Wauchope (ed.). *Handbook of Middle American Indians.*, Austin: University of Texas Press, Vol. IV, pp. 38-58.
- Mathes, Michael W. 1974. (ed.). *Californiana III. Documentos para la historia de la transformación colonizadora de California (1679-1686)*. Madrid: José Porrúa Turanzas. Tomo III
- Mathes, Michael W. 1980. "La adaptación del bajacaliforniano al medio ambiente desde la antigüedad, hasta mediados del siglo XIX", *Calafia*, Universidad Autónoma de Baja California, Vol. IV, núm. 2, julio, pp. 31-34.
- Mathes, Michael W. 1981. "Los indígenas bajacalifornianos en el servicio marítimo español", *Calafia*, Universidad Autónoma de Baja California, Vol. VI, núm. 4, pp. 35-42.
- Mathes, Michael W. 2010. "Testimonio etnohistórico" en *La prehistoria de Baja California: Avances en la arqueología de la península olvidada*. Don Laylander, Jerry D. Moore y Julia Bendímez Patterson (eds.), Mexicali, B. C.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 53-83.
- Mauss, Marcel. 1979. *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Meigs, Peveril III. 1939. *The kiliwas indians of Lower California*. Berkeley, California: University Press,
- Meigs, Peveril III. 1994. *La frontera misional dominica en Baja California*. Tomás Segovia (trad.), Baja California: Secretaría de Educación Pública; Universidad Autónoma de Baja California.
- Mendiola Galván, Francisco. 2005. "Representación de manos y pies en el arte rupestre del Norte de México. Los casos de Chihuahua y Sinaloa". *Arqueología Mexicana*, Núm. 71, enero-febrero, pp. 52-57.
- Micheline, Cariño Martha. 2000. "Tres modelos para el análisis histórico de las relaciones hombre/espacio en Sudcalifornia (1500-1940)" en Salvador Bernabéu Albert (ed.). *El septentrión novohispano: Ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 21-37.
- Milapá, A.C. 2014, en: <http://www.milapa.org/index.htm> Consultado el 9 de abril de 2016.
- Mixco, Mauricio J. 1978. "Cochimí and Proto-Yuman: Lexical and Syntactic Evidence for a New Language Family in Lower California". *University of Utah Anthropological Papers*, núm. 101.
- Mixco, Mauricio J. 1979. "Northern Cochimí Dialectology and Proto-Yuman". *Journal of California and Great Basin Anthropology Papers in Linguistics*, vol. 1, pp. 39-64.

- Mixco, Mauricio J. 1989. "Versión de la 'Guerra de la Venganza'. Texto mitológico de la Baja California indígena". *Tlalocan*. Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 11.
En: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/tlalocan/article/view/38178>
Consultado el 9 de abril.
- Mixco, Mauricio J. 2007. "El cochimí del norte: Comprobante de la clasificación cochimí-protoyumana" en Cristina Buenrostro, *et al* (eds.). *Clasificación de la lenguas indígenas de México. Memorias del III Coloquio Internacional de Lingüística Mauricio Swadesh*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, pp. 193-207.
- Mixco, Mauricio J. 2010. "Las lenguas indígenas" en Don Laylander, Jerry D. Moore y Julia Bendímez Patterson (ed.). *La prehistoria de Baja California: Avances en la arqueología de la península olvidada.*, Mexicali, B. C.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 31-52.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis y Aguilar Zeleny, Alejandro. 2013. "Las sociedades indígenas en el Noroeste de México" en José Luis Moctezuma Zamarrón y Alejandro Aguilar Zeleny (coords.). *Atlas etnográfico del noroeste de México..* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Sonora, pp. 13-24.
- Piccolo, Francisco María. 1962. *Informe del estado de la nueva cristiandad de California*. Ernest J. Burrus (ed.) Colección Chimalistac. Madrid: José Porrúa Turanzas.
- Olmos Aguilera, Miguel. 2005. *El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía: Hacia una arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México*. Tijuana, B. C.: El Colegio de la Frontera Norte, Fondo Regional para la Cultura y la Artes del Noroeste.
- Olmos Aguilera, Miguel. 2011. *El chivo encantado. La estética del arte indígena en el noroeste de México*. Tijuana, B. C.: El Colegio de la Frontera Norte, Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste.
- Painter, Joe. 2010. "Rethinking territory". *Antipode*. Vol. 42, Núm. 5, pp. 1090-1118.
- Rentería, Rodrigo. 2013. "*Xica an coii*, la fiesta de la pubertad comcáac" en José Luis Moctezuma Zamarrón y Alejandro Aguilar Zeleny (coords.). *Atlas etnográfico del noroeste de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Sonora, pp. 182-186.
- Río, Ignacio del. 1984. *Conquista y aculturación en la California Jesuítica 1697-1768*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ritter, Eric W. 1991. "Los primeros Bajacalifornianos: Enigmas cronológicos, ecológicos y socioculturales". *Estudios Fronterizos*. Revista del Instituto de Investigaciones Sociales-UABC, Mexicali, núm. 24-25, pp.:175-216.
- Ritter, Eric. W. 2000. *Observations regarding the Prehistoric Archaeology of Central Baja California*. Memorias de la Primera Reunión Binacional "Balances y Perspectivas de la Baja California Prehispánica e Hispánica". CONACULTA-INAH, Mexicali, B. C. Disco compacto.

- Ritter, Eric W. 2010. "Desierto de Vizcaino" en Don Laylander, Jerry D. Moore y Julia Bendímez Patterson (eds.). *La prehistoria de Baja California: Avances en la arqueología de la península olvidada*, Mexicali, B. C.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 169-190.
- Rivet, Paul. 1909. "Recherches anthropologiques sur la Basse-Californie". *Journal de Société des Américanistes de Paris*. Vol, 6, pp. 147-253.
- Rodríguez Tomp, Rosa Elba. 2006. *Los límites de la identidad. Los grupos indígenas de Baja California ante el cambio cultural*. La Paz, B. C. S.: Instituto Sudcaliforniano de Cultura: Gobierno del Estado de Baja California Sur.
- Rodríguez Tomp, Rosa Elba. 2007. *Continuidades y rupturas en los procesos indentitarios de la península de Baja California*. Ponencia, Memorias 2005-2011. Encuentro Binacional Balances y Perspectivas de la Antropología e Historia de Baja California. Disco Compacto.
- Rojas, José Luis de. 2008. *La etnohistoria de América: los indígenas, protagonistas de su historia*. Buenos Aires: Editorial SB.
- Rosas Mantecón, Ana María. 1994. *De acervo a construcción social: los caminos de la antropología para repensar nuestro patrimonio*. Ponencia, IV Semana Cultural de la DEAS-INAH.
- Rozat Dupeyron, Guy. 2002. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. Xalapa, Ver.: Universidad Veracruzana.
- Rubin, Gayle. 1986. "El tráfico de mujeres: Notas sobre 'la economía política del sexo'". *Nueva Antropología*, Vol. III, núm. 30, México.
- Sahlins, Marshall, D. 1975. *Las sociedades tribales*. Francisco Payarols, (trad.). Barcelona: Editorial Labor.
- Sales, Luis. 2003. *Noticias de la provincia de Californias*. Ensenada: Colección de documentos sobre la historia y la geografía del municipio de Ensenada, documento No. 6.
- Sempio, Camilo y Olivos, Nicolás. 2013. "Reconocimiento étnico y resistencia: la construcción de una identidad panyumana" en José Luis Moctezuma Zamarrón y Alejandro Aguilar Zeleny (coords.). *Atlas etnográfico del noroeste de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Sonora, pp. 257-262.
- Sorroche Cuerva, Miguel Ángel. 2014. "Herencia e identidad. El Patrimonio cultural en Baja California" en Miguel Ángel Sorroche (ed.). *Baja California. Memoria, herencia e identidad patrimonial*. Granada: Universidad de Granada, pp. 17-61.
- Sheridan Prieto, Cecilia. 2002a. "Reflexiones en torno a las identidades nativas en el noreste colonial". *Relaciones* 92, Vol. XXIII, Otoño 2002, pp. 76-106.
- Sheridan Prieto, Cecilia. 2002b. "Diversidad nativa, territorios y fronteras en el noroeste novohispano". *Desacatos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, núm. 10, otoño-invierno, 2002, pp. 13-29.

- Smith, Laurajane. 2006. *Uses of heritage*. New York: Routledge.
- Smith, Laurajane. 2009. "El espejo patrimonial. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples?". *Antípoda*, No. 12, junio, pp. 39-63.
- Tapia Landeros, Alberto. 1998. *En el reino de Calafia*. Universidad Autónoma de Baja California.
- Tapia Landeros, Alberto. 2011. "Palmas de Baja California". *El otro México*, Revista electrónica. En: <http://desalydearena.blogspot.mx/2011/01/palmas-de-baja-california.html> Consultado el 22 de abril de 2016.
- Téllez Duarte, Miguel. 2006. *El patrimonio cultural y natural: Reflexiones sobre su conservación en Baja California*. Ponencia, Memorias 2005-2011. Encuentro Binacional Balances y Perspectivas de la Antropología e Historia de Baja California. Disco Compacto.
- Tuan, Yi-Fu. 2003. *Escapismos. Formas de evasión del mundo actual*. Barcelona: Ediciones Península.
- UNESCO, 1972. *Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural*. En: <http://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf> Consultado el 20 de junio de 2016.
- Uriarte, María Teresa. 1981. *Pintura Rupestre en Baja California. Algunos métodos para su apreciación artística*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Vernon, Edward W. 2002. *Las Misiones Antiguas. The Spanish Missions of Baja California 1683-1855*. Santa Barbara, CA, Viejo Press.
- Velazco, Espinoza Jonathan [entrevista], 2016, por Ana Paola Morales Cortez [trabajo de campo], *Cochimies indios del norte. Etnohistoria y Patrimonio Cultural del Desierto Central de Baja California. Siglo XVIII al presente*. Carretera transpeninsular, El Rosario-San Quintín.
- Venegas, Miguel. 1943. *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente*, México, Editorial Layac. 3 vols.
- Viñas Vallverdú, Ramon y Rosell, Jordi. 2009. "Las representaciones rupestres de fauna de Cueva Pintada: los cérvidos (Sierra de San Francisco, Baja California, México)". *Arqueobios*, No. 3, Vol 1, diciembre, pp. 88-103.
- Williams, Eduardo. 2015. *Patrimonio olvidado: las actividades de subsistencia en Michoacán desde la perspectiva de la etnoarqueología y la arqueología social*. Centro de Estudios Arqueológicos, El Colegio de Michoacán.

Anexos

Anexo 1. Hombres cochimíe, fotografía de estudio, principios de siglo XX.



FUENTE: *Atlas etnográfico del noroeste de México*. José Luis Moctezuma Zamarrón, Alejandro Aguilar Zeleny, coords. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Sonora, 2013, p. 90.

Anexo 2. Anciana cochimíe



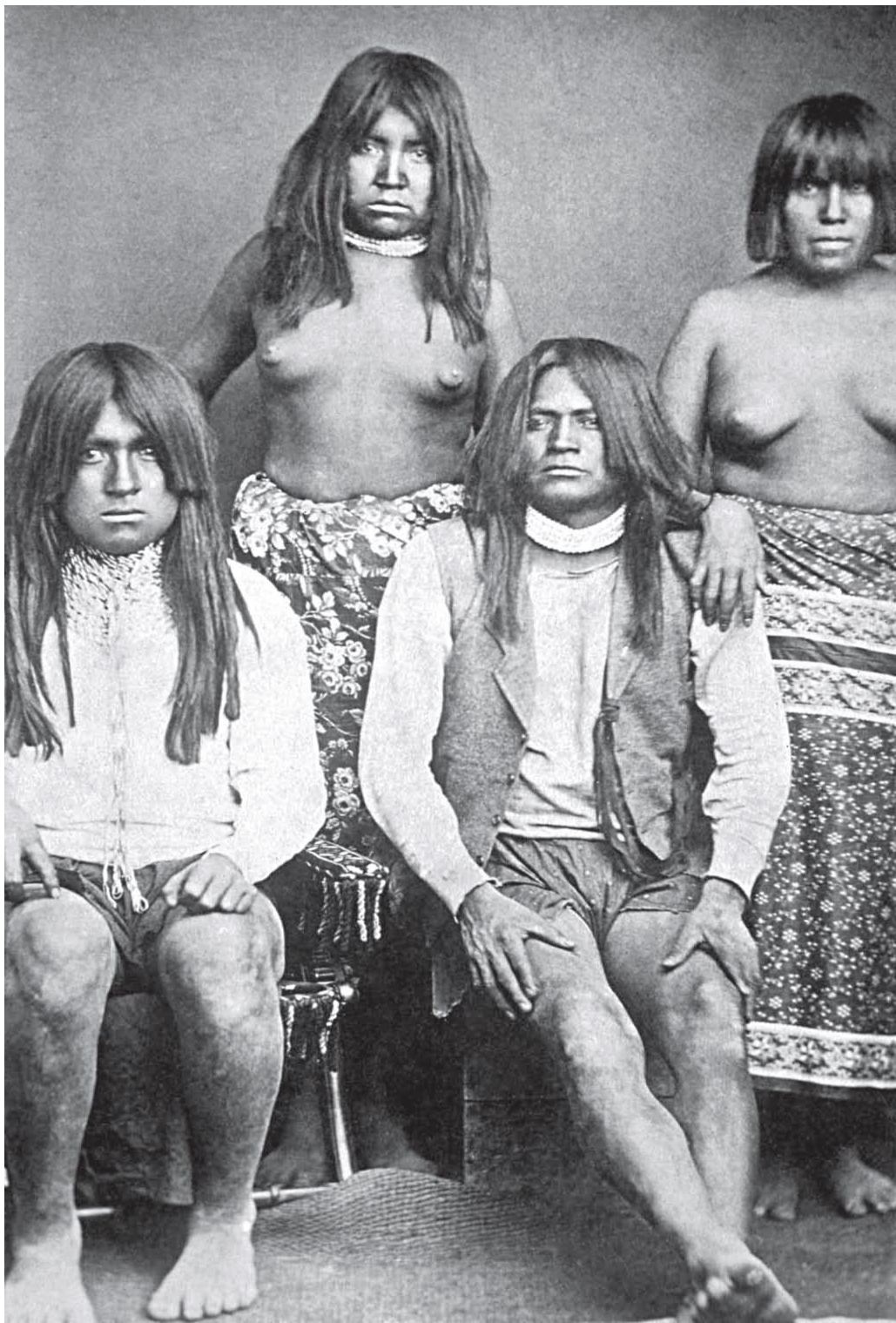
FUENTE: *Atlas etnográfico del noroeste de México*. José Luis Moctezuma Zamarrón, Alejandro Aguilar Zeleny, coords. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Sonora, 2013, p. 84.

Anexo 3. Mujer cochimíe con pintura facial.



FUENTE: *Atlas etnográfico del noroeste de México*. José Luis Moctezuma Zamarrón, Alejandro Aguilar Zeleny, coords. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Sonora, 2013, p. 85.

Anexo 4. Parejas cochimíes.



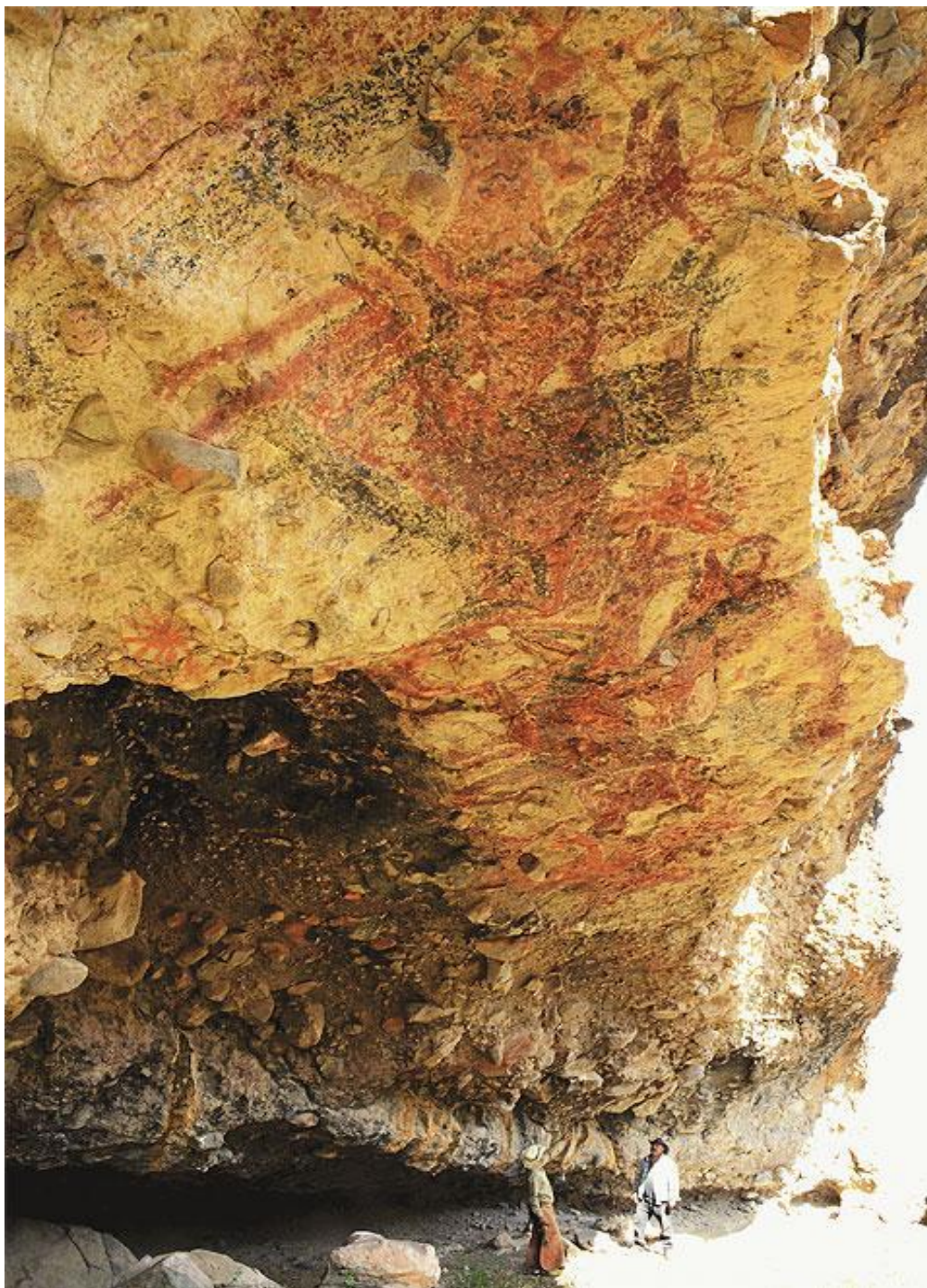
FUENTE: *Atlas etnográfico del noroeste de México*. José Luis Moctezuma Zamarrón, Alejandro Aguilar Zeleny, coords. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Sonora, 2013, p. 152.

Anexo 5. Mujeres cochimíes con pintura facial y bandera estadounidense.



FUENTE: *Atlas etnográfico del noroeste de México*. José Luis Moctezuma Zamarrón, Alejandro Aguilar Zeleny, coords. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Sonora, 2013, p. 94.

Anexo 6. Cueva de La Soledad, Valle de los Cirios, ejemplo del estilo Gran Mural en Baja California.



FUENTE: Lazcano Sahagún, Carlos. 2016. “La cueva de La Soledad: sorprendente hallazgo rupestre en Baja California” en *México Desconocido*, revista virtual. En <http://www.mexicodesconocido.com.mx/cueva-soledad-baja-california-hallazgo-rupestre.html#comments>.

Anexo 7. Pinturas con evocaciones del estilo Gran Mural, Cataviña



FUENTE: Lazcano Sahagún, Carlos. 2015. "Nuevos hallazgos de arte rupestre". *El Vigía*, General, 29 de noviembre de 2015, versión en línea. En: <http://www.elvigia.net/general/2015/11/29/nuevos-hallazgos-arte-rupestre-218829.html>.

Anexo 8. Juana, Margarito y Rosario Iberri, tres de los últimos ocho cochimíes, misiones de San Borja y Santa Gertruds, siglo XIX.



FUENTE: Diguët, León. 1991. *Fotografías del Nayar y de California 1893-1900*. Jean Meyer (ed.). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia, Instituto Nacional Indigenista, p. 83.

Anexo 9. Luisa Iberri, cochimíe, 1896-1898.



FUENTE: Diguët, León. 1991. *Fotografías del Nayar y de California 1893-1900*. Jean Meyer (ed.). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia, Instituto Nacional Indigenista, p.85.

Anexo 10. Mestizas cochimíes, 1896-1898.



FUENTE: Diguett, León. 1991. *Fotografías del Nayar y de California 1893-1900*. Jean Meyer (ed.). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia, Instituto Nacional Indigenista, p.84.

Anexo 11. Tablas ceremoniales de la zona de San Faustino, norte de Baja California.



FUENTE: Grant, Campbell.1974. *Rock Art of Baja California*. Los Angeles, Ca.: Dawson's Book Shop, pp. 111.

Anexo 12. Guía de entrevista

1. ¿Desde cuándo eres guía?
2. ¿Qué te motivó a hacer esta actividad?
3. ¿Cómo supiste de las pinturas o petrograbados que existen alrededor?
4. ¿Hace cuánto tiempo los viste por primera vez?
5. ¿Recuerdas qué sentiste o qué pensaste la primera vez que viste esos lugares?
6. ¿Qué sentimientos o emociones te provocan ahora?
7. ¿Tú has explorado en los alrededores o has buscado otros sitios con arte rupestre?
¿En dónde?
8. ¿Por qué son importantes para ti estos sitios?
9. ¿Consideras que tienes algún parentesco o lazo cochimíe? ¿Por qué?
10. ¿De dónde son tus padres?
11. ¿Qué tanto te interesa la historia regional?
12. ¿Por qué consideras que vale la pena conservar estos lugares?
13. ¿Qué rasgos o aspectos valoras de este lugar?
14. ¿Qué es para ti el desierto?
15. ¿Qué diferencias puedes encontrar entre vivir en este lugar y otras partes como la ciudad de Ensenada o Guerrero Negro?
16. ¿Qué sabes de los cochimíes o su historia? ¿Cómo los describirías?
17. ¿Qué te gustaría que pasara con este lugar (Cataviña, Santa María, San Borja)?
18. ¿Cuáles son los espacios de este lugar que más significativos para ti?
19. ¿Consideras que conservar este lugar o lugares fortalece tu identidad?
20. ¿Cómo podríamos conservar estos lugares?

La autora es Licenciada en Lengua y Literatura de Hispanoamérica, Escuela de Humanidades (hoy facultad de Humanidades y Ciencias Sociales), Universidad Autónoma de Baja California. Ha impartido clases de Literatura, Español, Filosofía e Historia a niveles básico y medio superior. Se ha desempeñado como asistente de investigación en el Centro de Documentación de las Artes-Centro Cultural Tijuana. Egresada de la Maestría en Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte-Tijuana (2014-2016).

Correo electrónico: cortezanapao@gmail.com

© Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente.

Forma de citar:

Morales Cortez, Ana Paola. (2016). "Cochimíes, indios del norte. Etnohistoria y Patrimonio Cultural del Desierto Central de Baja California. Siglo XVIII al presente". Tesis de Maestría. El Colegio de la Frontera Norte, A.C., México. 208 pp.