



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA

Dr. Daniel Octavio Valdez Delgadillo
Rector

Dr. Edgar Ismael Alarcón Meza
Secretario general

Dra. Mónica Lacavex Berumen
Vicerrectora Campus Ensenada

Dra. Gisela Montero Alpírez
Vicerrectora Campus Mexicali

Mtra. Edith Montiel Ayala
Vicerrectora Campus Tijuana

Dr. Juan Guillermo Vaca Rodríguez
Coordinadora de Posgrado e Investigación

Dr. Christian Alonso Fernández Huerta
Director del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo

Mtro. César E. Jiménez Yañez
Coordinador editorial del IIC-Museo

GRUPOS YUMANOS DE BAJA CALIFORNIA

Los cochimí

EVERARDO GARDUÑO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES CULTURALES-MUSEO

Garduño, Everardo

Los cochimí / Everardo Garduño. -- Mexicali, Baja California
: Universidad Autónoma de Baja California. Instituto de Investiga-
ciones Culturales-Museo, 2019.
78 p. ; cm. -- (Monografías)

ISBN: 978-607-607-346-9 (Colección Monografías)

ISBN: 978-607-607-530-2 (Volumen II - Los Cochimí)

I. Indígenas de México -- Baja California Sur -- Historia. 2. Cochimies --
Vida social y costumbres. I. Universidad Autónoma de Baja California.
II. t. III. s.

F1246.3 G37 2019

COMITÉ EDITORIAL DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES CULTURALES-MUSEO

Raúl Balbuena Bello, Norma Cruz González, Christian Fernández Huerta, Maricela González
Félix, Norma Iglesias-Prieto, María del Rosario Maríñez, Alejandra Navarro Smith, Servando
Ortoll, Kenia Ramírez Meda y Laura Velasco Ortiz.

Esta investigación fue dictaminada por pares académicos.

Primera edición: 2019.

© D.R. 2019, Everardo Garduño.

Las características de esta publicación son propiedad
de la Universidad Autónoma de Baja California
<http://www.uabc.mx/>

Instituto de Investigaciones Culturales-Museo
Avenida Reforma y calle L s/n, Colonia Nueva,
Mexicali, B.C. C.P. 21100
Teléfonos (52) 686 554 1977 y 552 5715
<http://iic-museo.uabc.edu.mx>
Correo: editorial.iic-museo@uabc.edu.mx

ISBN: 978-607-607-530-2 (Volumen II - Los Cochimí)

Edición y corrección: Rosa Espinoza.
Diseño de interiores: Rosa Espinoza.
Diseño de portada: Rosalba Díaz Galindo.

Impreso en México/ *Printed in Mexico*

LOS COCHIMÍ

INTRODUCCIÓN

Los cochimí, habitantes milenarios del Desierto Central de Baja California, representan un caso ejemplar de supervivencia y organización en circunstancias ambientales por demás difíciles. Hoy en día el investigador tiene como único recurso para la reconstrucción de esta antigua cultura, los documentos misionales del siglo XVIII y XIX, y los hallazgos de aquellos etnógrafos que a principios del siglo XX trabajaron entre sus vecinos nortños: los kiliwa. A través de estas fuentes, ahora se sabe que los cochimí representan un interesante y complicado caso de extinción y resurgimiento, ya que si bien los lingüistas afirman que este grupo desapareció a finales del siglo XIX, a finales del siglo XX surgió un movimiento organizado por los antiguos residentes del Desierto Central, que empezaron a reclamar ser reconocidos oficialmente como cochimís. Así, este grupo representa un verdadero reto para los estudiosos de los grupos indígenas.

Para poder responder a este reto y entender estos procesos de desaparición y reaparición de los cochimí, debemos respondernos primero las siguientes pregun-

tas: ¿Quiénes eran y qué características tenía la cultura de los antiguos habitantes del Desierto Central? ¿Por qué se extinguieron los hablantes del cochimí? ¿Quiénes son y cuál es la cultura de quiénes actualmente se asumen como cochimís? Éstas son algunas de las preguntas que responde esta monografía, con el propósito de que el lector tenga elementos para formarse una opinión respecto a si existen o no los cochimí.

Ahora bien, aunque el carácter monográfico de este trabajo no permite abundar en elaboraciones teóricas, son necesarias algunas aclaraciones y posicionamientos en este aspecto. Enseguida se explica brevemente qué se entiende en esta monografía por grupo étnico, por cultura e identidad indígena, si la invisibilidad de un grupo es necesariamente signo de su irreversible desaparición y finalmente, como tiene lugar el resurgimiento de un grupo históricamente invisible. Esto puede ayudar a responder las interrogantes anteriores.

Sobre la caracterización de grupo étnico, esta monografía toma distancia de las concepciones tradicionales que consideran como esencia de éste a la lengua, la territorialidad, la consanguineidad y la ancestralidad. En contraste, aquí se asume a la auto-adscripción y auto-identificación indígena como centrales en el reconocimiento de un grupo étnico. Al respecto, Walter Goffart (2002) plantea que si bien en el origen de éste juegan un papel importante los primeros elementos, también es cierto que un grupo étnico es el resultado de un proceso de selección y reelaboración de aspectos en origen contemporáneos que dan forma a una auto-identificación determinada. Esto aboga por el derecho de todo pueblo o individuo de asumir la identidad que desee y rechaza que el Estado y los especialistas tengan el derecho de asignarle una etiqueta. Como veremos en esta monografía, los actuales habitantes del Desierto Central se consideran cochimís esencialmente por auto-adscripción.

Pero además, el planteamiento de Goffart (2002) cuestiona que la cultura de un pueblo es una sola y que las tradiciones que son parte de ésta, sean prácticas y conocimientos ancestrales inamovibles. Por el contrario, este autor coincide con Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983), en su concepto de “Tradiciones Inventadas”, al sugerir que la cultura de los pueblos, incluyendo sus tradiciones, están

en constante cambio y retroalimentación, a partir de múltiples afluentes que se ubican más en lo contemporáneo que en lo ancestral. Este es el caso de la cultura de los actuales habitantes del Desierto Central, la cual retoma estrategias de supervivencia de los antiguos cochimí, habilidades para la subsistencia y prácticas religiosas de soldados y misioneros y formas de vestir y de vivienda de los rancheros y mestizos del siglo xx. Todo lo cual es fuente constitutiva de la identidad que estos residentes del centro peninsular han dado en identificar como cochimí.

Por su parte, este trabajo no endosa la antigua idea de la antropología, en el sentido de que la invisibilidad de un grupo es sinónimo de un proceso irreversible de asimilación y extinción. Esta investigación parte del reconocimiento de que tanto la invisibilidad como la visibilidad de un grupo pueden ser estratégicas y operativas. En ese sentido, la invisibilidad de un grupo étnico puede ser la respuesta a su supeditación, explotación e incluso persecución, y su resurgimiento puede ser signo de los cambios en el contexto y resultado de una necesidad de reagrupamiento para hacer frente a la adversidad. Esto es lo que Walter Pohl (en Guillet 2002) denomina etnogénesis y que es precisamente lo que actualmente experimentan los cochimí.

Acerca del fenómeno de etnogénesis, Yeh (2007) y Muehlmann (2013) coinciden con el planteamiento de Goffart (2002), Hobsbawm y Ranger (1983) y Pohl (2002), al señalar que este tiene lugar a través de un proceso de articulación, al cual definen 1) como un proceso de unificación de segmentos de un mismo grupo que en algún momento de su historia fueron divididos o invisibilizados, y 2) como un proceso de conexión de prácticas, símbolos, íconos y narrativas de origen étnico diverso y distinto al suyo. Esto como una forma de resistencia frente al colonizador.

La historia que aquí se cuenta es exactamente la de un grupo que se auto-adscribe como cochimí, contradiciendo al Estado y a los especialistas. La de un grupo que decide dispersarse e invisibilizarse, acosado por las epidemias, la adversidad geográfica y la falta de oportunidades a nivel socioeconómico en su lugar de origen; la de un grupo que resurge movido por el deseo de ver restituido y proteger su territorio, y la de un grupo que en lugar de ver aniquilada su cultura a través del contacto con otros grupos, la ha visto enriquecida.

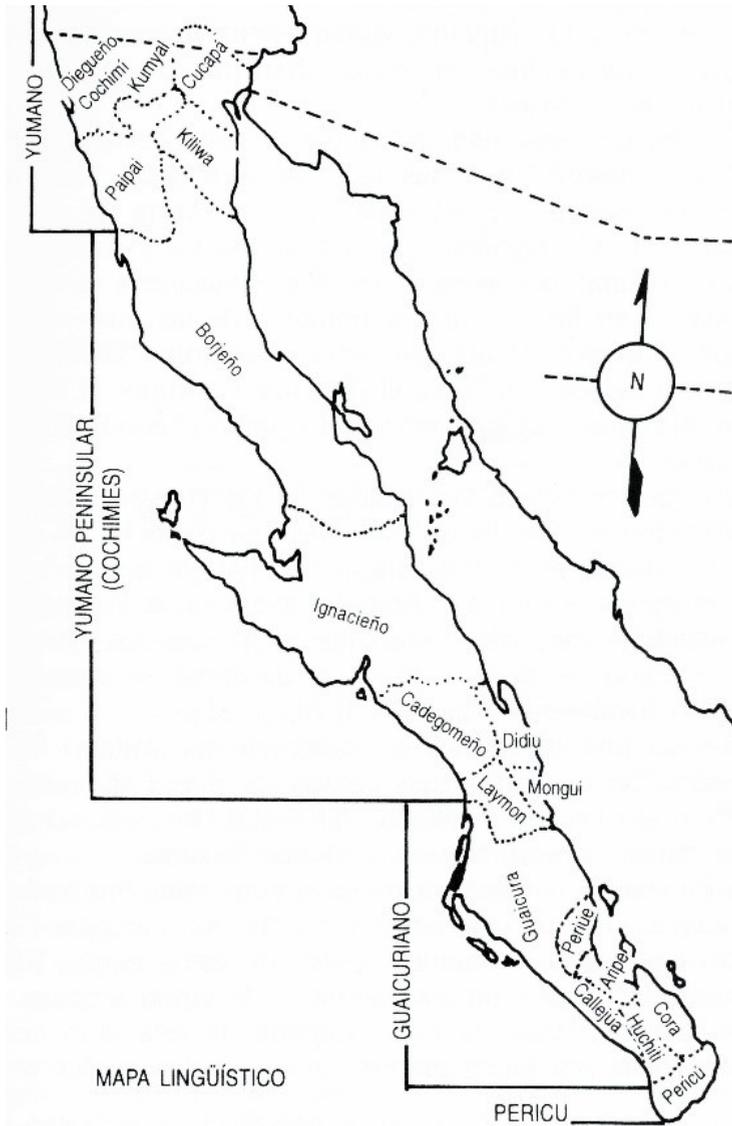
Por último, debo reconocer que la parte actual de esta monografía no hubiera sido posible sin la información empírica actualizada, provista por Blanca Alejandra Velasco Pegueros y Ana Paola Morales Cortez, a través de sus respectivas tesis de maestría: “¡Aquí estamos! Identidad, memoria y territorialidad del pueblo cochimí de Baja California” (Velasco 2017), y “Cochimíes, indios del norte. Etno-historia y patrimonio cultural del Desierto Central de Baja California. Siglo XVIII al presente” (Morales 2016). El primero de estos trabajos ofrece una extraordinaria crónica de los movimientos migratorios de los actuales habitantes del Desierto Central, así como su problemática agraria y el surgimiento de la organización Milapa. El segundo señala puntualmente las características del patrimonio cultural en la región y el proceso de apropiación afectiva sobre éste, convirtiéndolo en una fuente constitutiva de la identidad de sus guardianes. Alejandra Velasco y Paola Morales también contribuyeron en este trabajo con fotografías que ilustran diferentes capítulos del mismo. Estos capítulos tienen un orden crono-histórico: Época prehispánica, Época misional, Período posmisional y Época actual.

ÉPOCA PREHISPÁNICA

ORIGEN Y DIFERENCIACIÓN ETNOLINGÜÍSTICA

Las lenguas prehistóricas de Baja California han sido tradicionalmente agrupadas en tres regiones lingüísticas: la región sur en donde vivieron los guaicurianos, la región norte habitada por los yumanos, y la vasta región del Desierto Central habitada por los yumano peninsulares o cochimí. En este sentido, y de acuerdo con Aschmann (1959), más que ser un grupo étnico específico o lengua en particular, los cochimí constituyeron una serie de grupos étnicos asentados hacia el norte de Loreto y sur de El Rosario, relacionados cultural y lingüísticamente entre sí, con los grupos del extremo norte de la península, e incluso con los seris de Sonora¹.

¹ A decir de Aschmann (1959), “*Gruesas similitudes han sido notadas desde hace mucho entre los cochimí y los cazadores-recolectores serí, del otro lado del Golfo de California*”, lo cual permite suponer que estos grupos estaban relacionados entre sí, a pesar de lo distante.



Distribución etnolingüística de Baja California. Fuente: León Portilla, 1983:23.

El cómo y cuándo los cochimí llegaron a esa lejana y agreste región de Baja California, se puede explicar a partir de una intensa migración de los yumanos y su gran capacidad de adaptación a las circunstancias ambientales más difíciles. Esta familia, a diferencia de las primeras corrientes migratorias del paleoindio y del período arcaico, se asentó prácticamente en todos los ambientes del centro y norte de Baja California, y experimentó, con el paso del tiempo, un proceso de diferenciación etnolingüística que condujo al surgimiento de dos subfamilias: la yumana propiamente dicha y la yumana peninsular o cochimí. Este proceso, a decir de Aschmann (1959), fue el resultado del aislamiento físico impuesto por la escasez de alimento y agua, lo cual forzó la existencia de una permanente migración suficientemente intensa como para desarrollar un constante contacto intergrupar, que a la larga dio por resultado una unidad lingüística que llegó a abarcar el vasto territorio ocupado antiguamente por los comondú. Esta unidad lingüística identificada por los misioneros como cochimí, estaba compuesta por una serie de grupos étnicos que desarrollaron sus respectivas lenguas. Estos mismos misioneros asignaron a algunos de estos grupos, nombres que indicaban su cercanía a alguna de las distintas misiones jesuitas. Es por ello que hablaban del grupo javiereño, de Santa Gertrudis, borjeño o ignacieño. Otros grupos fueron identificados por los misioneros por algún vocablo utilizado por los nativos para referirse al lugar en que vivían. Estos eran los grupos cadegomeño, comondú, didiu, mongui y laymon (León-Portilla 1983: 31).

Pero, no obstante la temprana separación de los yumanos en estas dos subfamilias, las diferencias culturales entre ellas fueron mínimas, ya que a decir de Dieguet (1978), éstas se localizaban más en el terreno lingüístico que en otros aspectos de su cultura:

“El estado primitivo en que vivían y los recursos que podían sacar de la región para su subsistencia y para su industria, casi no les permitía tener costumbres diferentes”(Dieguet 1978:14).

De hecho, el mismo Aschmann (1986: 239) sugiere que los sobrevivientes yumanos del norte, más próximos al Desierto Central, los kiliwa, representan una especie de ventana para conocer la cultura y la vida intelectual de los ya extintos yumano peninsulares.

Por otra parte, la causa de la escisión de los cochimí de la familia yumana, y su posterior internación en el inhóspito desierto central, se explica a través de testimonios indígenas como el resultado de un gran pleito entre ellos. Al respecto, Miguel Venegas, sacerdote jesuita, escribió en 1739 lo siguiente:

“La ocasión que tuvieron para dejar las antiguas tierras del norte, y venir a poblar las de California, dicen, por testimonio de sus antepasados, haber sido una gran contienda que tuvieron en un convite en que concurrieron muchos de naciones varias. De ella nació el acudir todos a las hablas y después de algún debate, huir los menos fuertes hacia el mediodía, perseguidos por los más poderosos hasta esconderse en las montañas de la península.

“Otros dicen que la contienda fue entre dos señores que partieron la gente entre dos bandos opuestos y el vencedor el uno obligó al otro después de mucha matanza a buscar el asilo de la serranía y de las islas del mar”. (Venegas, 1739, T.I: 69).

Por último, existe un debate entre los especialistas acerca de si tal escisión fue posterior al asentamiento y desarrollo de los yumanos del norte en territorio de Baja California, hace 2, 500 años, o si esta tuvo lugar en un período mucho más temprano. Al respecto, es interesante el señalamiento que Massey hace sobre esto, considerando que mientras que los yumanos del norte practicaban la cerámica, no hay evidencia de que los cochimí lo hayan hecho. Para este autor, “Cualquier teoría que explique a los yumanos peninsulares como resultado de una reciente migración, debe explicar -entre otras cosas- cómo estos grupos perdieron tan importantes aspectos de su cultura como la cerámica” (1949: 304-305). De esta manera, Massey sugiere que es más razonable creer que los habitantes del Desierto Central tienen una antigüedad mayor que la de sus parientes lingüísticos del norte.

HÁBITAT

De acuerdo al investigador y ambientalista Alberto Tapia Landeros (2008), el Desierto Central constituye la región más inhóspita de Baja California y la más

despoblada de todo México. Situada entre el poblado de Loreto en Baja California Sur y El Rosario en Baja California, esta zona se caracteriza, según este autor, por sus escasas lluvias durante el verano, las cuales alcanzan una precipitación pluvial de sólo 100 milímetros cúbicos al año; por su clima muy seco y semi-cálido, que alcanza una temperatura promedio anual de 18°C (cuatro grados más alta que la temperatura promedio anual de todo el planeta); por sus 35 especies de serpientes y reptiles endémicos; y por contar con menos de un habitante por kilómetro cuadrado.

Tapia (2008) describe al hábitat de los antiguos cochimí como un árido paisaje en donde predominan las sierras bajas, las mesas y lomeríos poblados por abundantes cactáceas y arbustos de hoja pequeña como los chamizos, los mezquites, la gobernadora, el canutillo, la uña de gato, la candelilla, la siempre viva, el tabardillo, el mezquitillo y el torote colorado. En esta agreste circunstancia, el investigador señala que las plantas más notorias por su utilidad son por supuesto las suculentas, es decir, las que almacenan agua y aquellas que ofrecen algún tipo de alimento al hombre. Entre estas se encuentran el cardón, el cirio, el datilillo o yuca de árbol y el curioso árbol elefante o torote blanco. Entre los frutos más abundantes en la zona están la pitahaya dulce y agria, el cochal, y varias especies de biznagas y cabezas de viejo (mamilarías) también llamadas “biznaguitas”.

En este mismo sentido, Alberto Tapia (2008) nos recuerda que algunas de estas especies destacan por su relevancia en la subsistencia de los cochimí. Este es el caso del cardón del Desierto Central, el cual es considerado el cacto de mayor tamaño y peso entre todos los cactos del mundo. Otra especie es la palma azul (*Erythea armata*), y la palma verde (*Washingtonia robusta y filifera*). Sobre estas, Homer Aschmann (1959) nos dice que un racimo sencillo de *Erythea* contiene hasta 40 libras de fruta, mientras que uno de *Washingtonia* contiene alrededor de dos libras.

Es importante destacar que por las características antes descritas, gran parte del Desierto Central se encuentra actualmente en el estatus legal de Área Natural Protegida (Tapia 2008).



Montevideo. Autor: Enrique Botello. Colección IIC-Museo UABC.

DEMOGRAFÍA Y SUBSISTENCIA

Baegert (1942), sacerdote Jesuita, escribió en 1772 que la población entera de los indígenas, desde el Cabo San Lucas hasta el Río Colorado, era aproximadamente de 40,000 a 50,000 personas. De esta población se estimaba que había 30 o 40 mil indígenas en la parte sur y centro de la península. Estos eran los guaycura, los pericú y los cochimí. Asumiendo que estos tres grupos observaban una densidad de población similar, y considerando que los cochimí abarcaban un territorio mucho más extenso que los otros dos, podemos deducir que la población del grupo objeto de esta monografía ascendía, para antes de la llegada de los misioneros, a 20 mil indígenas.

Por otro lado, la economía de subsistencia de los cochimí era un inspirador ejemplo del ingenio humano aplicado más a la observación acuciosa de la naturaleza, que al empleo de una tecnología sofisticada, funcionando siempre en perfecto ajuste con las más difíciles condiciones de carácter ambiental. En este hábitat, caracterizado por el clima extremoso y la ausencia de agua, los indígenas identificaban hasta seis estaciones del año. Como lo señala Ana Paola Morales Cortez (2016), el padre Miguel del Barco encontró que los cochimís dividían el año en seis partes: la primera era meyibó, la temporada de pitahayas que comprendía de junio a agosto; la segunda era amadá-appi, temporada pitahayas agrídulces y tunas que incluía parte de agosto hasta octubre; la tercera, amadá-appí-gal-lá, iba de octubre a diciembre y era la temporada de secas; a esta estación le seguía meyihél y comprendía la mayor parte de diciembre hasta febrero, el tiempo de mayor frío; posteriormente estaba meyijbén, de marzo a principios de abril, y finalmente la sexta, meyijbén-maayi, que abarcaba parte de abril hasta parte de junio y era considerada la temporada de mayor hambre (Del Barco 1988:180 citado por Morales 2016: 85-86).

Por otra parte, los cochimí tenían que desarrollar una gran capacidad para localizar aguajes, saber sus períodos de sequía o de abundancia, construir alrededor de ellos un estilo de vida errante y sobre todo saber conservar la fuente del vital líquido.

En este medio hostil, escasamente propicio para la agricultura, la única forma posible de vida era el nomadismo y la práctica de actividades como la cacería, la pesca y la recolección. Por ello, aunque identificados con un área geográfica específica, los cochimí se encontraban constantemente viajando a lo largo de un amplio territorio que comprendía una región costera, una región desértica y una región de montaña. A lo largo de su trayectoria, estos grupos buscaban siempre los puntos más altos para construir sus abrigos temporales, de tal forma que desde una montaña o desde el extremo de un cañón, los cazadores podían dominar con su vista varios kilómetros a la redonda, vigilantes siempre de la aparición de un venado, de un borrego cimarrón o de numerosos conejos que al atardecer corrieran de un lado a otro (Wilken 1980:3). De esta forma, al descubrir la presencia de una presa, cinco o seis hombres salían juntos a seguirla. Si se trataba de un venado, los cazadores tenían que ser expertos en la lectura de la huella de este tipo de animal, ya que ésta les permitía saber qué tanto tiempo tenía de haber estado en ese lugar, qué tan grande era, si andaba solo o en grupo, y por supuesto qué dirección llevaba. Para poder acercarse a su presa, los cazadores empleaban la cabeza de otro venado que hubiera sido producto de una incursión anterior, para aproximarse a una distancia prudente, desde la cual el animal no podía olerlos. Una vez cerca del venado, lo rodeaban entre todos para no dejarle salida, y en la primera oportunidad disparaban la flecha buscando siempre la parte baja de la axila o el cuello. Este mismo método de caza, en el que los instrumentos principales eran el arco y la flecha, servía para obtener otro tipo de piezas grandes como el borrego cimarrón.

Tratándose de animales pequeños como las liebres y conejos, los antiguos cazadores hacían uso de otras estrategias. El primer paso para cazar a este otro tipo de animales era prendiendo fuego a los arbustos de una determinada área, a fin de que una larga banda quedara sin matorrales. Cuando se apagaba la lumbre, a cierta distancia se prendía fuego a otra banda delgada y paralela a la anterior; las llamas de esta segunda línea hacían correr a los conejos en dirección a la parte previamente despejada, y una vez allí, los animales eran atacados con palos por los cazadores.



Figura 1. Esquema de recorridos y alimentos según las seis estaciones del año de los cochimí.
Fuente: Morales 2016 con base en la información provista por Del Barco 1988.

Como podemos observar, la tecnología empleada por los cochimí para la cacería era muy limitada: el arco y la flecha, las redes de fibra de mezcal, los mazos y el palo para cazar. De ahí que un buen cazador tenía que desarrollar básicamente dos aspectos, el conocimiento de la naturaleza y su habilidad en el manejo de estos artefactos (Meigs, 1939).

ORGANIZACIÓN SOCIAL

La organización social de los cochimí correspondía enteramente a las necesidades de su supervivencia en este medio hostil del Desierto Central. Su estructura estaba compuesta por varios niveles, cuyo eje era la familia extensa (el linaje), el cual aglutinaba a varias familias nucleares, a la vez que se integraba en una estructura superior (la banda), la cual a su vez llegaba a integrar temporalmente entidades sociales más grandes (Aschmann, 1965: 115); esto es, que a pesar de la autonomía de cada uno de los linajes, la necesidad de movilidad constante por alimento, las estrictas reglas de la bilateral exogamia, y el reconocimiento de la residencia patrilocal, propiciaban una permanente interacción de estos grupos hasta diseñar una macro-estructura con la que se identificaban como parte de una entidad étnica diferenciada, con una lengua común con pequeñas variaciones dialectales (Owen, 1959).

El conjunto de toda la estructura estaba unida fuertemente a través de la figura de los abuelos paternos, por lo que la descendencia, reconocida patrilinealmente, daba origen al linaje, con una denominación determinada, común a todas las familias que lo componían. Pero además, la parte más pequeña de esta estructura estaba asociada a una localidad geográfica específica, y de ella tomaban también parte de su denominación. Ahora bien, cada linaje poseía también una denominación mitológica, basada en la creencia de que cada uno de estos grupos tenía un ancestro mítico cuyo nombre era extensivo para toda la estructura (Meigs, 1939:16).

Como resultado de los largos períodos de sequía y los repentinos y breves momentos de lluvia, estos indígenas observaban un fenómeno de fisión-fusión.

Así, en períodos de sequía y de escasez de alimentos, la estructura macro se disolvía en su expresión micro, permitiendo que las familias nucleares abarcaran en sus correrías un rango más amplio de la geografía; por el contrario, en períodos de abundancia se potencializaba la capacidad recolectora y cazadora del grupo, a través de la conformación de un conglomerado mayor (Aschmann, 1965: 116). Ana Paola Morales (2016) resume gráficamente la interrelación entre esta dinámica de fisión-fusión, las seis estaciones del año de los cochimí, la movilidad estacional y los productos de caza y recolección que motivaban estos desplazamientos.

Más aún, Morales (2016) señala cómo parte del sistema de fiestas estaba estrechamente relacionado con el anterior esquema estacional. Por ejemplo, durante la cosecha de la pitahaya y la abundancia de semillas tenía lugar un gran baile, así como al comienzo del invierno cuando tenía lugar la repartición de pieles entre las mujeres, después de la temporada de caza (Morales 2016:16).²

Finalmente, otras de las estrategias de supervivencia de los cochimí que los misioneros describen son “la segunda cosecha” y “la maroma”. La segunda cosecha consistía en la ingestión de semillas difíciles de digerir, que después de defecarlas, procedían a sustraerlas directamente del excremento para limpiarlas e ingerirlas nuevamente. La maroma, por su parte, consistía en el regurgitamiento de comida atada a una cuerda: al extremo de un hilo, nos dice Aschmann (1965: 118), se ataba un pedazo de carne; entonces, un grupo de personas sentadas en círculo se iba pasando uno a uno la misma carne para ingerirla, dejando que el hilo saliera por la boca; así, cada uno de los miembros del grupo podía disfrutar por unos minutos de aquel alimento. Cabe señalar que “la maroma” tenía implicaciones importantes en la organización social del grupo, al promover la solidaridad y la cohesión social en momentos de escasez.

² Como se verá más adelante, otra parte del sistema festivo de los cochimí estaba asociado al ámbito religioso.

RELIGIÓN Y COSMOVISIÓN

A pesar de que en los informes misionales se afirma contundentemente que los cochimí no poseían religión alguna, estos mismos informes describen un sistema de prácticas rituales compuesto por los siguientes elementos: un mito fundacional o de la creación, un sacerdote-hechicero, sitios sagrados para la celebración de ceremonias, elementos materiales simbólicos propiciatorios, y una cosmovisión que permeaba todos los aspectos de su vida cotidiana.

Quienes fungían como sacerdotes de este sistema religioso cochimí, eran una especie de hechiceros-relatores, los cuales eran más que simples curanderos. Dentro del sistema de creencias de estos grupos, el poder que habían desarrollado sus hechiceros hacía de ellos individuos capaces de establecer contacto y comunicación con el mundo sobrenatural, cualidad que habían alcanzado a través de un trance estático, durante el cual se transportaban al otro mundo para comunicarse con los espíritus y adquirir así una fuerza sobrenatural que utilizaban en beneficio de su cultura, para aliviar enfermedades, promover la fertilidad, influir en el clima, vaticinar el porvenir, e interceder ante lo sobrenatural para favorecer a su gente.

Acerca de estos hechiceros, el misionero jesuita Miguel Venegas escribió:

“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 muy 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 unas tablas; y aprendidas aquellas, las enseñaban otras al modo que se hace en las escuelas, para enseñar a escribir a los niños.”
(Venegas, 1943, T.I: 94)

De esta manera, si una parte fundamental de las enseñanzas se transmitía a través de ceremonias dirigidas por un hechicero, podemos deducir que este personaje, además de ser guía del grupo y curandero, era también el maestro de

MITO COCHIMÍ DE LA CREACIÓN

(síntesis)

Dicen que un Capitán grande hizo al cielo, la tierra y cuanto existe entre ellos. Este Capitán se llamaba Menichipa; que luego crió otro semejante a sí mismo, y se llamaba Togomag; que después hizo a un hombre y una mujer; que estos tuvieron un hijo llamado Emai-Cuaño; a este lo prohió el Capitán grande, y le dio todo su poder, y todas las cosas y facultades se las puso en sus manos: a este hijo pertenecía el cuidado de los casados, y este es el que distribuyó los casamientos de los hombres con las mujeres; Menichipa, aunque había criado todas las cosas, las dejó muy imperfectas; pero el prohiado las perfeccionó, endulzó las semillas que eran amargas, y amansó los animales que eran feroces; para que las gentes no tuvieran tanto frío colocó fuego debajo de la tierra y quejándose de 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 fabricando con su propia mano, y fatigando, enseñó a los hombres a procrear; mandó celebrar bailes y fiestas, y los puso a hacer exequias a los difuntos que hubiesen muerto con muerte natural; que a los de la 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 éstos hubiera algunos que fueran 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 donde 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 Chilchis, en otros Tevigol, en otros Chilar, que equivale a Demonio: éste anda visiblemente entre ellos en muchos parajes apoyando a 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; pero los ya cristianos se defienden ya con el santo Rosario, como lo puedo atestiguar en unos Indios de Viñatacot.

Fray Luis de Sales, *Noticias de la Provincia de Californias*, 1794.

los adolescentes. Cualidad que se veía potencializada cuando adquiría el rol de relator de sucesos, mitos y profecías, ya que entonces se constituía en la única figura capaz de congrega a toda la comunidad en torno suyo, incluyendo a los niños. Venegas nos habla de este relator como el depositario de la tradición, la sabiduría, el poder sobrenatural, el principal transmisor de la cultura autóctona, y por lo tanto, como el principal maestro.

Por su parte, como podemos observar en lo escrito por Miguel Venegas, también existían entre los cochimí sitios sagrados para la celebración de ritos de iniciación, tanto de los adolescentes como de los futuros hechiceros. Estos eran las cuevas adornadas con pictógrafos ya sea del tipo Gran Mural o Cochimí-Abstracto. El más notable es el primero, conocido también como arte rupestre monumental, con una antigüedad estimada en 8000 años. Se trata de una serie de figuras antropomórficas y zoomórficas de tamaño natural, que en algunos casos representaban la figura del propio hechicero y que si bien eran empleadas por los cochimí para sus ceremonias, su elaboración es adjudicada a los comondú, grupo que habitó con anterioridad el territorio de este grupo. Como lo señala Blanca Alejandra Velasco Pegueros (2017), los sitios de mayor representatividad de este estilo de arte Gran Mural en la zona, son las cuevas de la Sierra de San Francisco, en el desierto central del actual estado de Baja California Sur. De acuerdo a esta autora, “en este lugar enclavado en la Reserva de la Biosfera del Vizcaíno, existen alrededor de 200 sitios con arte rupestre, entre los que destacan las cuevas del Batequi, la Natividad, el Cerro de Santa Marta, la de la Soledad, de las Flechas y las Grutas del Brinco” (Velasco 2017: 113). Ana Paola Morales (2016), por su parte, señala que entre las celebraciones que tenían lugar en estos sitios se encuentran “la ‘Del hombre venido del cielo’ en honor a la posible deidad Tamá Ambei Ucambi Tevivihi descrita por Miguel de Barco; la fiesta de celebración a los difuntos registrada por Wenceslao Link, y las exequias a los difuntos, vistas y descritas por Luis Sales” (Morales 2016: 16).

En lo que respecta a elementos materiales simbólicos propiciatorios, podemos mencionar en primer lugar al toloache (*Datura metaloides*). Esta es una planta de carácter alucinógeno, característica de las zonas áridas, con las que el

hechicero inducía sus sueños de poder. A través de estos sueños, el hechicero veía revelado su animal guardián, su carácter maléfico o benéfico, y su especialización en enfermedades del alma o del cuerpo. Ahora bien, pese a la importancia propiciatoria del toloache, lo realmente característico de los cochimí era el empleo de capas de cabello humano o pachugous, práctica observada entre un grupo indígena en Siberia, una serie de tribus de la parte central de British Columbia, en Canadá, y los kiliwa de la sierra de San Pedro Mártir en el norte de Baja California (Meigs, 1939). De la información obtenida por Meigs (1939) con los sobrevivientes kiliwa, podemos inferir que en la cosmovisión indígena de esta zona, el origen de los pachugous se remonta al principio del mundo. Actualmente, nadie sabe cómo hacerlos, pero tienen conocimiento de que el cabello con el que fueron hechos pertenecía a vírgenes fallecidas. De acuerdo con esta información provista por los kiliwa, estas cabelleras deben permanecer ocultas, debido que desde las colinas de los cuatro chamanes, las cuales se encuentran más allá de los cuatro mares del mundo (y sobre las cuales descansa el domo del cielo), les están arrojando constantemente estrellas; estas cabelleras no pueden ser vistas, ya que si alguien las molesta, puede ser golpeado por uno de los cuerpos celestes en un término no mayor a un año. De ahí que sólo quienes saben pronunciar cierta fórmula complicada a las cuatro colinas, pueden entrar a las cuevas de los pachugous sin ser castigados (Trinidad Uchurte, Comunicación Personal).

Otra serie de elementos propiciatorios empleados por los cochimí, y que se sabe de su función a través del testimonio kiliwa son los ñipumjos y las tablas ceremoniales. Los primeros son figuras humanas hechas de madera empleadas en ceremonias fúnebres, mientras que las segundas, son artefactos planos del tamaño de un rostro humano. Estas tablas eran adornadas con pictógrafos abstractos, y en algunas ocasiones con perforaciones para poder ver, e incluso para pasar la lengua a través de ellas.

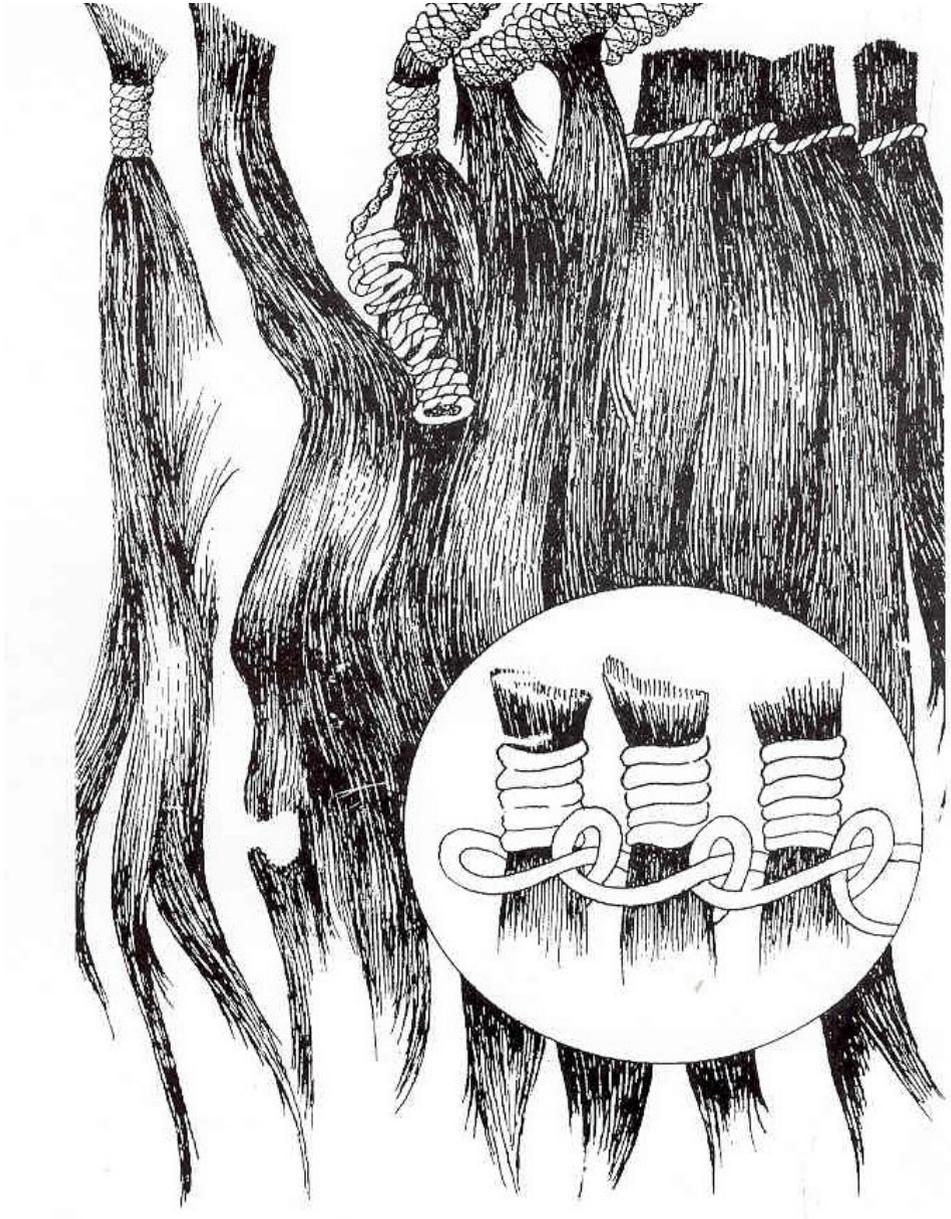


Ilustración 1: Detalle de capa de cabello humano. Fuente: Meigs 1939.

Cabe destacar que todos estos elementos materiales propiciatorios fueron destruidos entusiastamente por los misioneros, llegándose a saber de su presencia sólo a través de aquellos que fueron recuperados por medio de investigaciones arqueológicas. Más aún, como ya se mencionó, sólo entre los vecinos norteños de los cochimí, el grupo kiliwa, existe evidencia oral de su modo de empleo.

Por último, la cosmovisión cochimí permeaba todas las actividades de la vida cotidiana, incluyendo aquellas relacionadas con la subsistencia. Al respecto, resultan interesantes los tabúes dictados acerca de su actividad cazadora y pescadora. Por ejemplo, se pensaba que un doctor o chamán era por excelencia un buen cazador, ya que se auxiliaba de sus hechizos, de sus sueños proféticos, de sus conocimientos sobre hipnotismo (el cual aplicaba para paralizar a los animales), y sus particulares secretos sobre el arte de cazar; todo esto era adquirido a través de la ingestión de toloache.

Otros de los tabú sobre la cacería fueron registrados por Consag (1985). De acuerdo a este misionero, entre los cochimí estaba establecido que el cazador de un venado no debía compartir la pulpa del animal por miedo a perjudicar su suerte como cazador de venados. Otro tabú establecía que aquél hombre joven que no tuviera aún hijos, no debía comer carne de liebre porque podía condenarse a no tener descendencia nunca.

Por su parte, la actividad pesquera, al igual que la cacería, no estaba exenta de ser concebida dentro del pensamiento mágico-religioso. Al respecto, Aschmann cita el caso de un chamán de Isla de Cedros que había diseminado el tabú de que los mejores productos de la pesca debían serle otorgados a fin de continuar protegiendo la supervivencia de los nativos; este hecho, nos dice el investigador, fue interpretado por los misioneros como una estrategia del chamán para garantizar su confort.



Ñipumjo. Réplica. Fuente: Colección IIC-Museo UABC. 2010.



Tabla ceremonial. Réplica. Fuente: Colección IIC-Museo UABC. 2010.

ÉPOCA MISIONAL

EL PRINCIPIO Y EL ENCUENTRO

El 6 de febrero de 1697 se dio autorización a los sacerdotes jesuitas, Francisco Eusebio Kino y Salvatierra, para que entraran, se establecieran y procuraran evangelizar a la población nativa del centro y sur de Baja California (Gómez, 1988: 2). Siete meses después de dictada esta autorización, los jesuitas llegaron a Baja California, y en ese mismo año emprendieron la construcción de un total de dieciocho misiones. Sin embargo, en los setenta años que trabajó esta orden dentro de la península, sólo alcanzaron a llevar a cabo sus tareas entre los indios pericú, guaycura y parte de los cochimí del desierto central, a quienes transmitieron su “conocimiento de las costumbres, métodos, religión, navíos, indumentaria y ganado de los europeos” (Mathes, 1980: 25). La primer misión en Baja California fue establecida en San Bruno en el año de 1683, por el sacerdote jesuita Francisco Eusebio Kino, no obstante, el punto de partida del sistema misional es considerado la misión de Loreto, justo en donde empieza el territorio cochimí, debido a la breve existencia del primer recinto misional.

Durante su permanencia en las distintas colonias españolas, incluyendo la región peninsular de Baja California, los sacerdotes jesuitas se opusieron contundentemente al establecimiento de colonos seculares y se manifestaron en contra de que éstos, utilizaran la fuerza de trabajo de los indígenas. Por esta razón, en el año de 1767, el monarca español Carlos III, decretó la expulsión de esta orden religiosa de todas las colonias del imperio español. En sustitución de esta orden fueron enviados los franciscanos, quienes cedieron su lugar a la orden de los dominicos seis años después. No obstante, es ampliamente conocido que los dominicos, al ver mermada la población cochimí del Desierto Central, se concentraron en la evangelización de los yumanos del norte que habitaban desde la zona que ahora es El Rosario hasta el sur del estado de California, en los Estados Unidos.



Indígenas dirigiéndose al sitio misional. Fuente: Ilustración de José Ignacio Tirsch, S.J 1763-1767. Colección del IIC-Museo UABC.

El primer encuentro entre misioneros e indígenas generalmente fue cordial y pacífico, aunque posteriormente la relación se transformaba en forma radical; los europeos siempre supieron manejar el hecho de que los aborígenes desconocían gran parte de los elementos de la cultura occidental: se ganaban la confianza de los indios a través de regalos, principalmente con alimentos como el maíz, y más tarde trataban de imponer la religión cristiana de manera coercitiva, estableciendo control sobre las tribus con el uso del caballo, los perros y las armas de fuego (Gómez, 1988: 7-8). Al respecto, Salvatierra y Baegert, ambos sacerdotes jesuitas, nos dan un ejemplo de esta situación. El primero escribe, “Antes de que llegara el día de la pelea se hizo todo lo posible por que reconocieran (los indios) la fuerza de nuestras armas, en algunos buenos tiros a los patos

y otros animales. La noche anterior mató un soldado que estaba de guardia un coyote muy gordo... Luego usaron ellos sus flechas y quedaron admirados de los efectos tan distintos de sus armas y las nuestras..." (Gómez, 1988: 8).

El segundo, por su parte, precisaba: "Un tiro de escopeta los hace olvidarse de sus arcos y flechas, y media docena de soldados dominan varios cientos de californios" (Ibidem).

Como sabemos, el encuentro físico entre colonizadores e indígenas no siempre se correspondió con un encuentro en lo cultural y humano. Por lo general, al no entender el carácter adaptativo de la cultura cochimí a las circunstancias geográficas del desierto central, como lo era su carácter cazador y recolector y la ausencia de una vocación agricultora, los misioneros europeos veían a los cochimí de una manera extremadamente negativa. Este es el caso de Juan Jacobo Baegert, misionero jesuita que describía a los cochimí de la siguiente manera:

"Por los 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 a las bestias." (Baegert, 1942: 109)

Este mismo misionero expresaba respecto a la ausencia de una vocación agrícola entre este grupo:

"No trabajan absolutamente en nada, y por nada del mundo quieren preocuparse de lo que no es indispensable para saciar su hambre; y esto cuando ya la tienen encima o los esté amagando. Por consiguiente cuando hay que hacer un trabajo en la misión, nunca se hace nada si no anda uno tras ellos incesantemente y por todos lados...

"Trabajar hoy y recoger el fruto de sus esfuerzos tres meses o medio año después les parece una idea inaguantable..." (Baegert, 1942: 113).

Sobre la base de estas consideraciones por demás etnocéntricas de los españoles sobre los indígenas, el sistema misional introdujo una serie de cambios en la vida tradicional de los cochimí. A continuación se describen algunos de éstos.

TRANSFORMACIÓN DE LA VIDA TRADICIONAL INDÍGENA

Dada la interpretación de la inactividad indígena como holgazanería, la organización social nativa como promiscuidad y el esquema de gobierno cochimí como anarquía, el sistema misional introdujo entre estos grupos el concepto *trabajo*, la familia monogámica, la segregación de los sexos y un esquema jerarquizado de autoridad central.

En primer lugar, la implantación del concepto trabajo entre los cochimí introdujo una de las pautas culturales occidentales que en mayor grado entró en contradicción con sus formas de subsistencia (Gómez, 1988: 8). Dicho concepto implicaba el intercambio de faena por alimento que los misioneros justificaron como justa, ya que de esta manera -decían- quienes servían de jornaleros en la misión se ahorran el trabajo de buscar sustento en el campo. Sin embargo, los mismos misioneros reconocían que este *justo* intercambio no se daba siempre de manera voluntaria. Incluso, los críticos de la época al sistema misional (Ej. Manuel Clemente Rojo) denunciaron en su momento que este se daba a través de métodos a veces brutales de sometimiento.

En segundo lugar, si bien entre los aborígenes ya existía una división sexual del trabajo, los misioneros introdujeron una forma nueva: mientras el hombre realizaba su faena en la actividad agrícola, en la cría de ganado o en la construcción, la mujer dejaba su papel rector en la economía familiar para dedicarse exclusivamente a las tareas domésticas. A ella se le asignó la tarea obligatoria de elaborar la ropa (Aidé Grijalva, 1982). En este sentido, resulta interesante la observación de Aidé Grijalva en cuanto a que esta forma de división del trabajo en una circunstancia de aridez, distrajo a la población femenina de las actividades básicas para la obtención de medios de subsistencia, ya de por sí escasos.

En el ámbito de la organización familiar se segregó a los sexos y se separó a las familias; por una parte, como nos dice Grijalva (Ibidem), las mujeres solas o solteras fueron congregadas alrededor de las misiones e incluso recluidas en casas especiales, y por otra, como lo afirma Alfredo Gómez (1988: 9), los niños que eran retenidos en la misión desde los seis años hasta los doce, asistían obli-

gatoriamente a una escuela. Además, se prohibió a los indígenas la poligamia y se les obligó a casarse en forma de pareja monogámica y cristiana.

Por último, en lo concerniente a las formas de gobierno tradicional de los indígenas, estas empezaron a ser transformadas, primero, a través de nombrar una autoridad máxima del grupo, el cual siempre era aquel indígena de la completa confianza de los misioneros. Esta práctica más que establecer una forma real de representatividad indígena, tenía como objetivo rivalizar y disputar el poder a la figura que gozaba de la mayor legitimidad entre los cochimí, por ser la principal depositaria de esta cultura indígena, y que por ende constituía la mayor competencia y amenaza de los misioneros: la figura del hechicero cochimí o *wama*.

En reconocimiento de estas características del *wama*, un segundo paso de los misioneros fue hacer de esta figura el principal objetivo de sus ataques, como lo describe Miguel Venegas, en su Noticia de la California: “El principal motor del alboroto fue un *wama* o hechicero famoso, no muy viejo, que por más despierto y avisado que los otros se había levantado sobre toda la comarca en autoridad, y era el reyezuelo y cacique de ella” (Venegas, 1943, T.II: 252). Con la presencia del Padre y de los ladinos, nos dice Venegas, este hechicero vio en crisis su prestigio ante los nativos, quedando en varias ocasiones como un embustero. Por esta razón, el *wama* se acercó voluntariamente al sacerdote y le pidió el bautizo; el sacerdote lo bautizó, pero además, lo nombró gobernador del pueblo. Pero como el sacerdote se dio cuenta que el hechicero “Vivía escandalosamente amancebado”, le quitó el cargo y públicamente “fue azotado como los niños”. Después de esto, “Enmendose, o disimuló por pocos días, pero luego trató de sublevar a toda la nación por muchos medios contra el Padre...(hasta que) libró su Majestad de este embarazo a la Misión dentro de poco, llevándose el primero en una epidemia, al *wama* gobernador...” (Ibidem: 253-254).

Más aun, con el paso del tiempo los misioneros empezaron a ver como más efectiva una tercer estrategia para transformar su esquema de autoridad no central en una forma central que garantizara el control de las numerosas bandas: reconocer al *wama* como jefe de 30 a 40 indígenas mediante la asignación de un cargo formal, con el objeto de obtener el consenso y representatividad de las tribus.

Con respecto a la estructura jerarquizada, Ochoa Zazueta (1976) describe cómo fue implantado entre estos grupos el sistema militar de mandos, con los nombramientos de generales, mayores, capitanes, jueces, y policías. No obstante, como lo afirma el mismo autor, dicha jerarquización no fue siempre comprendida por los indígenas. Por ejemplo, Ochoa cita un caso registrado por el padre Garcés en la ranchería de San Bernardino de los Opas en la jornada del 14 de noviembre de 1775, en el que se ve claramente lo novedoso que fue para los indígenas la implantación de esta estructura jerarquizada de gobierno:

“También les propuse a los viejos juntasen la gente para que el señor comandante eligiese entre ellos, en nombre del Rey, un Gobernador y Alcaldes, a lo que me respondió, un viejo muy serio, estas palabras: ‘mira, el justicia es para castigar lo malo y no siendo nosotros malos, ¿Para qué es la justicia?’ ” (Ochoa, 1976: 18).

Ahora bien, es importante señalar que independientemente de las intenciones de los misioneros por establecer un sistema de autoridad central o de autoridad única, las precariedades de la misión condujeron a la práctica del torna-viaje, lo cual eventualmente pudo haber producido el surgimiento de un sistema dual de autoridad. Como la misión no alcanzaba a sustentar a toda la feligresía, los aborígenes eran organizados en grupos para alternarse la estancia dentro de la misión; mientras un grupo permanecía en el interior un determinado tiempo, otro grupo esperaba su turno en el monte. Esto significaba la existencia de dos tipos distintos de autoridad, reconocidas por los cochimí: la de los indios de la misión y la de los indios en el monte (Ochoa 1976).

LA NAVEGACIÓN COMO FACTOR DE TRANSFORMACIÓN INDÍGENA

Finalmente, si bien el sistema misional fue el principal factor de transformación de la vida tradicional de los cochimí, otro aspecto importante que aceleró este proceso es la incorporación de estos indígenas al sistema de navegación introducido por el colonizador europeo. Tal y como lo afirma Mathes (1981), debido a la habilidad desarrollada en esta actividad por los nativos, antes de la llegada

del conquistador, los españoles vieron en ellos potenciales navegantes de su servicio marítimo. Es por ello que entre los indígenas que tenían que esperar en el monte para ingresar a la misión, los colonizadores encontraban a los empleados que prestaran sus servicios principalmente en el transporte marítimo de los correos y las provisiones entre Sinaloa, Sonora y Loreto; entre Loreto y Mulegé; entre La Paz y San José del Cabo; y en el transporte de la sal procedente de las salinas de Isla del Carmen a Loreto (Mathes, 1981: 37). A decir de Mathes, estos viajes pusieron en contacto a los indígenas con personas de diversas culturas, como los indios yaquis, mayos y seris de Sonora y Sinaloa, los marineros mulatos, filipinos y españoles, y los colonos californianos del norte. A decir de este historiador, este fenómeno amplió el concepto del mundo de los cochimí que se enrolaron en el servicio marítimo, aceleró el proceso de su hispanización al exigirles su adaptación a una cultura más universal, con el español como lengua común, e hizo de ellos agentes de la transformación cultural entre familiares y amigos que permanecían en tierra firme. De alguna manera, concluye Mathes, la incorporación de los cochimí al servicio marítimo español inició su preparación y la de muchos otros indios bajacalifornianos, para su futura integración a la sociedad nacional.

CONSECUENCIAS BIOLÓGICAS Y CULTURALES DE LAS MISIONES

Indudablemente, el periodo misional produjo un impacto negativo tanto en lo biológico como en lo cultural al interior de las poblaciones cochimí. Por una parte, las epidemias desatadas por el colonizador hicieron desaparecer a la mayoría de la población nativa en forma definitiva. Estas enfermedades fueron la tuberculosis, el tifo, el sarampión, la viruela y la sífilis, las cuales empezaron a presentarse entre los indígenas desde los primeros contactos con los españoles. La agresividad de estas enfermedades fue tal, que en los primeros veinte años de evangelización jesuita mermaron tres cuartas partes de la población indígena del sur y centro de Baja California (Álvarez, 1975: 59). Más aún, al momento de ser expulsada esta or-

den misional, quedaron solamente 7,149, de los 40,000 indígenas que había a su llegada (Gómez, 1988: 12).

Los años más difíciles del periodo jesuita (1697-1768) fueron 1742, 1744 y 1748. Según Pablo L. Martínez (1991), en esos años perecieron cinco sextas partes de la población indígena en las misiones de los cochimí. Para las misiones del centro, principalmente las de Guadalupe y San Ignacio, los años más drásticos fueron 1720 y 1730; en la de Santa Gertrudis, los años de 1755 y 1756 fueron fatales, muriendo 100 de cada mil indígenas. Y en la misión de San Borja, el clímax de una aguda epidemia que duró todo un año se presentó en 1762; esta epidemia, en su año menos intenso, causó 146 muertes, es decir, más del 20% de la población existente en esa misión (Gómez, 1988: 11).

Con estos saldos, es de suponer que el panorama que encontraron los franciscanos en las misiones de Baja California fue desolador. Aparte de las numerosas muertes de los nativos, las tierras de labor se hallaban completamente descuidadas y el ganado había sido sacrificado o se hallaba disperso (Gómez, 1988, p.4). Incluso, cuando todo apuntaba a que las enfermedades habían cedido, éstas volvieron a repuntar para el periodo de esta orden misional (1768-1773). Los años de mayor crisis fueron 1769 y 1772, afectando principalmente a las misiones de San Ignacio y Santa Gertrudis. En cuanto al primer año, Aschmann afirma que “En 1769 una epidemia se extendió de sur a norte y alrededor del 15% de la población de las misiones del desierto central murió de una enfermedad no identificada, que antecedía a la viruela...” Y en cuanto al segundo año, este autor añadía: “La epidemia de 1772...causó la muerte de una tercera parte de la población indígena de San Borja y Santa Gertrudis”. (1959:157)

Por otra parte, el impacto que sobre estos grupos produjo el período misional, no fue únicamente en lo biológico, sino también en lo cultural, y particularmente en lo relativo a sus estrategias tradicionales de supervivencia. La repentina imposición del esquema agricultor y sedentario sobre el esquema cazador, recolector y nómada, produjo una evidente desestabilización en estas tribus, y condujo al surgimiento de una forma de vida altamente dependiente de la cultura occidental, lo cual finalmente incidió en el proceso de su extinción. Y en efecto, afirmaba Clemente Rojo en 1879:

El escaso alimento que ellos daban [se refiere a los misioneros] a los pobres neófitos, los trabajos forzosos que les asignaban, y la desnudez en la cual los mantenían sin el auxilio del calor del fuego, el cual ellos estaban acostumbrados a usar en su salvaje libertad, tornaron a estos infortunados en personas débiles y enfermizas que empezaron a morir en una proporción más grande a la que nacían; esta es la razón por la que miles de indios que vivían en la costa del Pacífico antes del establecimiento de la misiones, se extinguieron, mientras que las tribus yuma y cucapá, en la banda Este de la península, en donde las misiones no llegaron, aún sobreviven en grandes números. (Rojo, 1972: 32).

Pero además, los métodos de incorporación misional, tales como el *tornaviaje* y el *traslado forzoso*, transformaron radicalmente las estrategias de supervivencia que los cochimí habían desarrollado a lo largo de los siglos, alternando su estabilidad y su adaptabilidad al medio. El sistema de tornaviaje indígena fue explicado por el Provincial Jesuita en México, en su informe al Concejo de Indias:

No se han podido reunir a vivir en permanencia en pueblos a los indios, porque ni ai en que ocuparlos, ni ai con que mantenerlos, y así es preciso dexarlos vaguear por los montes en donde buscan con los fructillos silvestres el mantenimiento que no hallan en los pueblos.” (Grijalva, 1982., p.42)

Los traslados forzosos por su parte, fueron movimientos ordenados por el visitador José Gálvez, poco después de la salida de los jesuitas, lo cual se hacía con el fin de aprovechar las tierras de cultivo de aquellas misiones que a causa de las epidemias se hallaban despobladas. Así por ejemplo, Miguel León Portilla (1983) nos dice que se suprimieron las antiguas y ya muy menguadas misiones de San Luis Gonzaga y Dolores, mandando a los indios que en ellas vivían, hacia la misión de Todos Santos. A su vez los de ésta, casi todos enfermos de males venéreos, pasaron a Santiago. Los cochimí de San Javier Biggé fueron obligados a marchar a San José del Cabo. A su vez, de las misiones de Santa Gertrudis y de Guadalupe

salieron nativos con rumbo a las de la Purísima y Comondú.³ (Gomez, 1988: 4 y León-Portilla, 1983: 37)

Con esta alternancia entre la forma de vida autóctona y la que intentaban introducir los colonizadores, los indígenas se vieron inmersos en una dinámica siempre dual. Por una parte, la incorporación de nuevos métodos de subsistencia resultaba frecuentemente inconclusa, y por otra, las restricciones para continuar reproduciendo ciertas prácticas tradicionales no fue acompañada muchas veces de opciones viables. Por esta razón, los cochimí olvidaron gran parte de su ancestral conocimiento sobre las propiedades y características de su propio hábitat, tanto de la flora como de la fauna; esto introdujo a este grupo al desuso sus habilidades de cazadores, recolectores y pescadores, sin encontrar en la agricultura y la ganadería formas de subsistencia exitosas debido a las condiciones fisiográficas del Desierto Central. Esto desde luego colocó a los cochimí en una relación de progresiva dependencia con la cultura del colonizador, al tiempo que los introdujo en un proceso acelerado de pérdida de su capacidad de respuesta a un medio geográfico que en esa época se comportaba particularmente hostil.

De esta manera, al término del período misional, los cochimí no contaban con los elementos necesarios (tecnología ni conocimientos de la civilización occidental), para sobrevivir en la circunstancia geográfica de Baja California, y habían olvidado una parte de sus estrategias tradicionales de supervivencia. Así, el impacto biológico y cultural de la actividad evangelizadora, mermó enormemente la presencia de los cochimí; por ello, cuando los misioneros dominicos arribaron a Baja California, en 1769, asumieron que los antiguos habitantes del Desierto Central estaban prácticamente extintos.

³ Cabe señalar que no en todos los casos, la orden de Gálvez fue bien acogida por los mismos misioneros, pues según parece, Fray Fermín de Lasuen, que tenía a su cargo la misión de San Borja, se negó a cumplir la orden de enviar a los indígenas de ese lugar hasta San José del Cabo (León-Portilla, 1983: 37).

PERÍODO POSMISIONAL

Y en efecto, en los albores del siglo xx, el primer registro que se hizo de la población cochimí y sus asentamientos no fue muy alentador. En noviembre 26 de 1918, el señor David Golbaum (1984: 19-26), cumpliendo con una solicitud del Gobierno del Distrito Norte, recorrió el territorio tradicional cochimí y redactó un informe referente a las exmisiones habitadas antiguamente por ellos, expresando que había encontrado únicamente unos cuantos despojos de lo que habían sido los centros misionales; en algunos casos, restos inservibles de canales, atarjeas, pilas y repesos para el regadío; unas cuantas casas de adobe con techos de palma, chozas de ramas e incluso cuevas en donde vivían un poco más de cien cochimí. En la exmisión de Santa Gertrudis, Golbaum encontró únicamente a 53 personas, de las cuales sólo seis hombres y dos mujeres ancianos, decían ser cochimí; en la exmisión de San Borja encontró a 35 personas entre hombres, mujeres y niños; en la ranchería de San Régis a 20 hombres, 16 mujeres y 12 niños, conocidos como indígenas poblanos; en San Isidro de San Pedro Mártir a cerca de 10 indígenas; en las rancherías de Santa Cruz, Potrero y Valladares, a 6 hombres, 4 mujeres y 5 niños, y en la ex-misión de El Rosario, Golbaum encontró solamente algunas personas con ascendencia en este grupo. En lo que respecta a las ex-misiones de San Fernando de Velicatá y la de Santa María, Golbaum no encontró rastro de habitante alguno.

Más aún, el informe Golbaum describe como hacia principios del siglo xx los escasos indígenas cochimí poseían un esquema de supervivencia que combinaba actividades deficientemente aprendidas a los misioneros con actividades propias de su tradición, las cuales, por cierto, habían empezado a olvidar; por ejemplo, una parte practicaba la agricultura a reducida escala, la crianza de animales y la manufactura de piel, y otra la colecta de miel, la pesca, la cacería y la cordelería a base de fibra de datilillo o mezcal, con la cual fabricaban sudaderas, colchones y otros artículos. En algunos casos los indígenas se habían incorporado al trabajo asalariado, trabajando como leñadores para los comerciantes de Santa Rosalía, o bien, empleándose en las minas. Por último, Golbaum encontró, además, que gran parte de los cochimí habían perdido el idioma.

DIÁSPORA Y ASIMILACIÓN

Y en efecto, después de terminado el sistema misional, la incorporación de la diezmada población cochimí condujo a un proceso de diáspora y asimilación que terminó por invisibilizarla. Blanca Alejandra Velasco (2017), a través de sus informantes reconstruye la existencia de dos circuitos migratorios: uno extractivista y el otro agrícola. Como lo documenta esta investigadora, a través de estos circuitos los sobrevivientes cochimí empezaron a migrar hacia la primera parte del siglo XX en la búsqueda de trabajo, y en ambos casos la ruta migratoria confluyó en Guerrero Negro, a mediados de los 1950s.

Uno de estos circuitos estaba conformado por una serie de lugares dentro de la misma región del Desierto Central de Baja California, en donde compañías extranjeras desarrollaron una importante actividad extractiva. El primero de estos lugares fue el campo minero de El Arco, que se mantuvo en actividad



Paisaje típico del Desierto Central. Autor: Julio Rodríguez. Colección del IIC-Museo UABC.

hasta la década de los 1940s, cuando por su agotamiento tuvo que cerrar. De El Arco, los migrantes cochimí migraron hacia el Campo o Pozo Alemán, en donde se ocuparon en la extracción de oro, plata y cobre, hasta que a principios de los 1950s, este importante centro minero dejó de operar. De manera coincidente, en 1954 se funda la Exportadora de Sal en la localidad de Guerrero Negro, hacia donde migraron las familias despedidas del Campo Alemán para ser contratados en las actividades relacionadas con la extracción del nuevo mineral (Velasco 2017: 108-109).

El segundo circuito migratorio de los cochimí identificado por Velasco (2017), está constituido por centros de actividad agrícola localizados al norte del Desierto Central a lo largo de la costa occidental del estado de Baja California. El primer destino de este circuito fue San Quintín, en la parte sur del municipio de Ensenada, en donde una compañía inglesa había abierto campos de trigo. Posteriormente, al ser expulsadas las compañías extranjeras de Baja California, a fines de los 1930s, las familias provenientes del Desierto Central encontraron trabajo en la naciente producción vitivinícola y de aceitunas en el Valle de Guadalupe y en las llamadas *canerías* (enlatadoras) de pescado en la zona suburbana de Ensenada que lleva por nombre El Sauzal de Rodríguez. Al arribo de los 1950s, algunas de estas familias vieron la oportunidad de regresar al Desierto Central al saber de la instalación de la Exportadora de Sal S.A. en Guerrero Negro, en donde encontraron trabajo en las áreas de mantenimiento y construcción (Velasco 2017: 66).

Como lo documenta esta misma investigadora, la reunificación de los migrantes cochimí en Guerrero Negro, a la altura del paralelo 28 del Desierto Central de la península, significó, de alguna manera, el retorno a su antiguo territorio (Velasco 2017:111). Debido a esto y a las facilidades que ofrecía la cercanía de su nuevo centro de trabajo para acudir frecuentemente a sus rancherías de origen, la mayoría de estas familias decidieron residir permanentemente en esta ciudad; incluso, aunque algunos de los que fueron contratados por la Exportadora de Sal ya se jubilaron, permanecen en la zona complementando su ingreso con la actividad desarrollada por sus esposas vendiendo ropa o atendiendo sus

propias tiendas de abarrotes, o algunos incluso han regresado a su lugar de origen (Velasco 2017:174).

Como resultado de todo este largo deambular en diferentes centros de trabajo, a lo largo de más de medio siglo, los cochimí vieron transformada su cultura y desvanecidos todos los elementos de distintividad, incluyendo la lengua. Debido a su casi extinción durante el siglo XIX y al proceso de migración-asimilación durante la mitad del siglo XX, hacia la década de los 1950s los cochimí fueron considerados virtualmente inexistentes. Ejemplo de esto es la afirmación de Aschmann (1959) en el sentido de que aquellos que aseguraban haber entrado en contacto con miembros de esta tribu en la primera mitad del siglo XX, seguramente estaban confundiéndonos con indios de la tribu yaqui traídos de Sonora el siglo XIX, para trabajar en las minas de Santa Rosalía.

ÉPOCA ACTUAL

Pese a este fatal diagnóstico de antropólogos y lingüistas, que hacia la primera mitad del siglo XX daba por inexistente a los cochimí, en la segunda mitad de la misma centuria surgieron dos enigmas que aún ocupan de su desciframiento. Uno de ellos es la existencia de dos comunidades yumanas del norte peninsular que hasta hace poco eran reconocidas y se autoidentificaban como cochimís. El otro enigma fue el surgimiento de un movimiento social encabezado por un grupo de habitantes del Desierto Central que empezaron a reclamar ante el gobierno, el reconocimiento oficial como cochimís.

¿COCHIMÍS O KUMIAIS?

En la década de los 1980s era común leer o escuchar que entre los grupos indígenas del norte de Baja California se encontraban los cochimí. En esos años, a los habitantes de las comunidades de La Huerta y San Antonio Nécua se les identificaba como miembros de este grupo, e incluso los mismos habitantes de estas comunidades se asumían como cochimí. Sin embargo, como lo explicaron

Aschmann (1959, 1965 y 1986), Mixco (1983) y Massey (1949), esto no era correcto desde el punto de vista lingüístico por tres razones: primero, porque la lengua que realmente se habla en dichas comunidades es la kumiai. Segundo, porque los verdaderos hablantes del cochimí habitaron las inhóspitas tierras del Desierto Central bajacaliforniano, y no las sierras o mesetas costeras del norte. Y tercero, porque aun considerando el derecho que tiene todo pueblo a la auto-adscripción étnica, los misioneros dominicos en el siglo XIX, y los primeros lingüistas en el siglo XX, confirmaron la inexistencia de hablantes de esta lengua.

Ante esta rectificación de los especialistas cabría la pregunta: ¿Por qué a los kumiai de San Antonio Nécua y La Huerta se les identificaba en los 80s como cochimí? El antropólogo y lingüista Jesús Ángel Ochoa Zazueta (1979) ofrece una de las explicaciones más consistentes. De acuerdo con este especialista, esto fue resultado de una confusión histórica heredada de los colonizadores europeos. Esto es, al hecho de que los misioneros jesuitas dieron inicio a su empresa evangelizadora en el extremo sur de la península, estableciendo contacto, primero, con los guaycuras, y más tarde, con los indígenas habitantes del Desierto Central, mismos que al ser interrogados por los españoles sobre quiénes eran, se identificaron como cochimí –vocablo que significa *gente*. Posteriormente, al preguntar a estos indígenas sobre la posible existencia de otros grupos hacia al norte de dicho desierto, estos respondieron confirmando las sospechas de los exploradores, y volvieron a responder: “sí, hay otros cochimí”, es decir, “sí, hay otra *gente*”. A partir de ese momento, los colonizadores emplearon la denominación “cochimí del norte” para identificar a los habitantes indígenas del norte peninsular, aun sin haber establecido contacto con ellos y haberse percatado de que hablaban lenguas distintas a las de los habitantes del Desierto Central. De esta manera, algunos antropólogos, geógrafos y exploradores continuaron aplicando a estas poblaciones dicha denominación; este es el caso del Dr. León Dieguet, quien establece que “Los cochimí se dividían en cochimí propiamente dichos y en cochimí del norte...” (1978:14), aunque tal y como lo explica él mismo, “esta diferenciación que había sido establecida por los misioneros, no estaba basada en caracteres étnicos, pero servía para distinguir a los indios evangelizados

de los que, viviendo más al norte, aún no habían abandonado el estado salvaje” (Ibidem). De esta forma, Ochoa (1979: 44) afirma que los kumiai de La Huerta y de Nécua heredaron de los misioneros el nombre cochimí, asumiéndolo todavía hasta hace cuatro décadas. Cabe señalar que en el actual siglo XXI, seguramente resultado de la difusión de los estudios que establecen el origen lingüístico de estas comunidades, ha desaparecido la autoidentificación de cochimís entre estas poblaciones y ha aparecido la de kumiais.

¿COCHIMÍS O MESTIZOS?

El segundo enigma surgió al empezar la última década del siglo XX. A principios de la década de los noventa, mucho tiempo después de que los misioneros y los científicos comprobaran la inexistencia técnica de cochimís, un grupo de habitantes de la ex-misión de Santa Gertrudis se presentó ante la oficina del antiguo Instituto Nacional Indigenista en Ensenada, para solicitar que se llevaran a cabo los trámites correspondientes para ser reconocidos como indígenas pertenecientes a este grupo.¹ Alejandra Velasco (2017: 155-159) describe como a través de una carta, las familias residentes de Santa Gertrudis solicitaban al INI ser sujetos de atención de sus programas, así como la realización de un “estudio antropológico” que comprobara su milenaria presencia y su legítima posesión de las tierras que habitaban.

Debido a que los solicitantes que firmaron dicha carta no conocían el idioma cochimí, y a que sus rasgos fenotípicos eran evidentemente criollos o mestizos, las primeras reacciones de las autoridades fueron de rechazo. Francisco Grado, informante de Velasco (2017: 159) recuerda que ante su solicitud era común que les respondieran: “¡Qué cochimís van a ser ustedes!, tú para empezar no tienes ni el color”.

¹ Velasco (2017: 154-155) afirma que aunque existe evidencia de que en 1979 el INI estableció contacto con la población de la exmisión de Santa Gertrudis, a la cual identificó como cochimís, no fue sino hasta 1991 cuando Jesús Salgado conformó el primer comité indígena de esta comunidad que tenía entre otros propósitos el obtener el reconocimiento oficial como cochimís.

Es por ello que estos antiguos habitantes del Desierto Central desarrollaron un interesante discurso que vino a 1) subvertir la imagen estereotipada del “indio”, 2) definir los elementos que deben ser considerados como centrales en su reconocimiento como indígenas y 3) combatir la tan difundida y aceptada idea de que los cochimí son un grupo completamente extinto. Sobre lo primero, el mismo Francisco Grada reclama que aunque sin taparrabos ni huaraches ni descalzos, “somos los nuevos indígenas cochimí” (Velasco 2017: 159). Sobre lo segundo, aunque reconocen ignorar el idioma cochimí y tener una apariencia mestiza o criolla, conservan parte del conocimiento tradicional heredado de sus antepasados para sobrevivir en tan difíciles circunstancias y son los guardianes del patrimonio cultural de la región: el arte rupestre y los sitios misionales (Ver Morales 2016). Finalmente, María de la Luz Villa, otra informante de Alejandra Velasco (2017: 158) expresa que en parte el movimiento de reivindicación de los cochimí se vio alimentado por el coraje que genera en ellos el saber que desde siempre se ha dicho que son un pueblo extinto, cuando “desde niños hemos oído que nosotros somos cochimí”.

Sobre la base de las tres consideraciones anteriores, se puede concluir entonces que a pesar de su invisibilidad, este grupo de familias originarias del Desierto Central forjaron a lo largo de un siglo una identidad que ellos mismos definen como cochimí. Quedaría por explicar por qué después de más de medio siglo de invisibilidad y de decretada y aceptada su inexistencia, estas familias sintieron la necesidad de ser reconocidas como indígenas.

MILAPÁ: EL RESURGIMIENTO DE LOS COCHIMÍ ANTE EL DESPOJO TERRITORIAL

Sin duda, una primera circunstancia que estimuló el resurgimiento de los cochimí fue su reunificación en Guerrero Negro, en un mismo segmento de la actividad económica regional, abierto por la Exportadora de sal. Una segunda circunstancia asociada a ésta, fue el que esta relocalización trajo a las familias la posibilidad de reterritorializar sus ancestrales parajes. Más aún, como lo apunta

Alejandra Velasco (2017), los eventos fundamentales que dispararon la movilización de estas familias en pos de su reconocimiento como cochimís fueron el conflicto agrario suscitado por la creación de un ejido mestizo en territorio cochimí en 1969, las depuraciones sucesivas del mismo a partir de 1975 y la ejecución del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE) en 1993.

En 1969, explica Velasco (2017: 141-150), la Comisión Agraria Mixta autorizó la dotación de 128, 000 hectáreas de agostadero a 30 individuos que, aunque habitantes de las rancherías cercanas a Santa Gertrudis, no todos eran originarios del lugar. Pese a esto, en dicha dotación fueron incluidos algunos nativos del lugar y se les respetaron 100 hectáreas de “pequeñísimos” huertos y hortalizas que datan de 1770 y que fueron considerados parte de la comunidad indígena; estas tierras están delimitadas por cercos de rocas y son irrigadas por un canal construido en el mismo año. Dentro de esta área se encuentra la iglesia de la ex-misión de Santa Gertrudis.

Velasco (2017) afirma que debido a la falta de trabajo en el ejido y a la mala calidad de la tierra, la residencia permanente en el lugar se hizo insostenible y pronto algunos de los beneficiarios empezaron a migrar temporalmente a las ciudades cercanas. Esto condujo, en 1975, a una primera depuración de cuatro personas originarias de la exmisión, con el argumento de que habían abandonado sus tierras. Más tarde, en 1985, con el mismo argumento se procedió a una segunda depuración de nueve ejidatarios, también originarios de Santa Gertrudis. A partir de estos eventos surgió la necesidad de visibilizar la ancestralidad de los antiguos habitantes del Desierto Central y hacer valer sus derechos territoriales. Según Alejandra Velasco (2017), es en este contexto que el grupo de desplazados inicia su movilización para exigir ante el INI su reconocimiento como cochimís y la intervención del Estado para resolver los problemas agrarios que apenas empezaban a asomarse.

Como lo recuerda esta investigadora, en 1993 el PROCEDE abrió la posibilidad de convertir la propiedad social en el campo en propiedad privada y venderla. Entonces, con el propósito de introducir al mercado parte del ejido se trazó

nuevamente su plano, en el que se incluyeron ahora sí las 100 hectáreas de la comunidad indígena que hasta la fecha habían sido respetadas². Más aún, hacia 2007, sobre la base del PROCEDE se vendieron 47 000 hectáreas localizadas frente al Golfo de California, sin el pago de retribución alguna a quienes reclamaban ser los verdaderos y antiguos propietarios de estas tierras.

Estos acontecimientos cronicados por Velasco (2017: 158-159), reanimaron, como ella lo señala, la movilización de los cochimí iniciada en 1991, y en octubre de 2008, un año después de la venta de las tierras costeras del ejido, se formó Milapá. Esta es una organización constituida por 85 personas originarias de Santa Gertrudis, San Borja y San Regis, cuya denominación es el nombre en cochimí de una planta típica del Desierto Central, el cirio. Los objetivos de esta organización son: el rescate de la lengua y la cultura cochimí en todos sus aspectos; ser sujetos de los servicios y financiamientos de los programas indigenistas del Estado, en particular los de vivienda digna y decorosa, y la obtención de apoyo jurídico en la conservación de su entorno físico y la defensa y recuperación de sus tierras. Cabe señalar que pese a que Milapá obtuvo en 2016 el reconocimiento oficial de sus miembros como cochimís, mediante la expedición de “Constancias de autoadscripción indígena” por parte de la CDI, el problema agrario sigue presente.

LOS COMPONENTES ACTUALES DE LA ETNICIDAD COCHIMÍ

Tradicionalmente se ha asumido que un indígena es aquél que habla una lengua nativa, tiene lazos de consanguinidad con un grupo –lo cual objetivamente se aprecia a través de sus rasgos físicos o fenotipia– y reside en una comunidad indígena. Actualmente, sin embargo, los antropólogos –y en este caso los mismos habitantes del Desierto Central de Baja California– han sugerido que un indígena es, por encima de todos estos factores, una persona que se asume a sí misma como indígena y es reconocida por una comunidad india como tal. Esto es a lo que se denomina, autoreconocimiento y heteroreconocimiento, respectivamente.

² En este nuevo plano se respetó únicamente a la iglesia.

Por esta razón, aunque es difícil sostener la existencia de una relación consanguínea directa entre los actuales habitantes de Santa Gertrudis, San Borja y San Regis con los antiguos cochimí, o aunque es evidente la prevalencia del español entre ellos, y sobre todo, pese a su residencia altamente móvil y dispersa, no tenemos duda en reconocer en ellos a los herederos de los antiguos cochimí. Estas son las familias que se autoidentifican como cochimís y habitan en las agrestes sierras y planicies del Desierto Central, viviendo en pequeños ranchos localizados en las inmediaciones de las ex-misiones. Se trata de ranchos ganaderos con una escasa presencia de la agricultura cuyos propietarios complementan su subsistencia con prácticas indígenas tales como la cacería y la recolección, con actividades productivas heredadas de los misioneros como la producción de vino o la ganadería, a través de sus servicios como vigilantes del patrimonio natural y cultural de esta zona central de Baja California, y como guías de los miles de investigadores o turistas que acuden procedentes de todo el mundo, interesados en apreciar directamente las numerosas maravillas de esta geografía. Es así como los contemporáneos cochimís han elaborado una identidad colectiva y combativa que esgrimen frente a las amenazas externas a su territorio, sustentada en los siguientes componentes: 1) una profunda relación afectiva y colectiva con la agreste y ruda geografía que comparten como hábitat y de la que se saben originarios, conocedores y responsables; 2) una seria convicción de que son herederos y guardianes del patrimonio cultural prehispánico, misional y pos-hispánico del Desierto Central, y 3) el saberse portadores de un conocimiento tradicional que les ha permitido permanecer a lo largo de los siglos en esta árida región.

EL TERRITORIO COCHIMÍ COMO FACTOR DE IDENTIDAD

Como se ha venido diciendo en esta monografía, el Desierto Central de Baja California es el espacio físico en el que la nueva cultura cochimí florece. Este es el majestuoso paisaje que Alberto Tapia (2008) denomina de *la piedra y de la espina*, y en donde sorpresivamente se pueden observar espectaculares oasis

con palmeras, abundantes agujajes y verde vegetación. Sobre este territorio, sus actuales habitantes han desarrollado una apropiación afectiva y han hecho de éste un importante factor de identidad social en los términos descritos por Bonnemaison:

se puede engendrar un sentimiento de pertenencia que adquiere la forma de una relación de esencia afectiva, e incluso amorosa, con el territorio. En este caso, el territorio se convierte en un espacio de identidad o, si se prefiere, de identificación, y puede definirse como una unidad de arraigo constitutiva de identidad". (Bonnemaison, 2004: 130 citado por Giménez y De Heáu, 2007: 12).

Como podemos apreciar en el testimonio de Magdalena Castillo presentado por Alejandra Velasco, el territorio cochimí se convierte en un espacio de identidad cochimí, al saberse originarios de éste:

Somos cochimí porque nacimos aquí en el área de donde vienen los cochimí, desde Loreto hasta el Rosario. Nosotros estamos en el desierto central de la Baja California y allí es donde estaban ellos ubicados y toda nuestra familia viene de ahí, no llegaron de Sinaloa ni nada, somos de aquí, del Desierto Central de la Baja California, entonces somos cochimí, no hay de otra [...] todo eso nos va haciendo de ser de esta región, de aquí de la Baja California porque es diferente los que somos de la región central de Baja California a los que son del lado sur o los del lado norte (Magdalena Castillo, 2016 en Velasco 2017: 181).

De igual forma, en el testimonio de Gertrudis Ramos también presentado por Velasco, se puede apreciar el vínculo entre la memoria y la relación afectiva o amorosa de los habitantes del Desierto Central con lo que asumen como su territorio tradicional, aun cuando viven fuera de él:

Para mí es lo más sagrado que puede haber, todas las noches estoy pensando en eso y me hago ilusiones que estoy allá [...] Y lo que más atesoro es la huerta, la

tierra, la naturaleza de allí, ir a juntar pitahayas de los cardones, todo eso lo veo, lo vivo otra vez: el olor de tierra cuando está lloviendo, los truenos, los rayos, todo yo lo vivo otra vez y quiero estar allá [...] Yo me quiero ir a morir allá [...] me acuerdo cuando llegaban los rayos que empezaba a tronar y las gotas de agua, la tierra que se empezaba a poner pintita [...] salía yo corriendo con los brazos abiertos, extendidos, descalza, corriendo salía yo a que me mojara” (Gertrudis Ramos, 2016 en Velasco 2017: 183).

EL PATRIMONIO CULTURAL Y LA NUEVA IDENTIDAD COCHIMÍ

El patrimonio cultural localizado en el Desierto Central de Baja California está constituido por los vestigios prehispánicos de origen comondú o cochimí, incluido el espectacular arte rupestre, y las misiones jesuitas que van desde Loreto hasta El Rosario. Como veremos enseguida, los habitantes de esta región han establecido profundos vínculos afectivos con estos sitios, convirtiéndolos en elementos importantes de su identidad que ellos mismos definen como cochimí.

Ana Paola Morales (2016: 33-34) describe como un primer aspecto de este patrimonio cultural, al conjunto de vestigios prehispánicos: los campamentos estacionales, concheros o talleres líticos de los cochimí; los 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. Morales afirma que “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 [porque] 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” (Morales 2016: 33).

Dentro de estos vestigios prehispánicos se encuentra también el interesante arte rupestre de origen cochimí y los majestuosos murales de origen comondú. En el primer caso, se trata de una serie de pinturas o petrograbados con diseños geométricos y abstractos, cuyo significado aún se desconoce; algunos

pictógrafos realistas como los múltiples solecitos, las figuras antropomorfas, y aquellas representando la fauna marina más cercana.

En el segundo caso, se trata de los murales de origen comondú, caracterizados por sus diseños realistas, representando escenas de caza y guerra, la presencia de un chamán, del juego de pelota, o a una mujer embarazada cuyo abultado vientre fue pintado sobre la protuberancia de una roca; cabe mencionar que estos pictógrafos se encuentran localizados en los frontispicios de las cuevas enclavadas en los sitios más inaccesibles, como en la profundidad de los cañones y en la parte alta de los acantilados, y a los cuales se puede acceder sólo a través de los antiguos senderos que estos descendientes de los cochimí bien conocen.

El testimonio de Armando Villavicencio presentado por Alejandra Velasco (2017), ilustra la forma en que los lugareños se han apropiado emocionalmente de este patrimonio cultural prehispánico del que sustraen un determinado sentido de identidad:



Arte rupestre cochimí en Cataviña. Autor: Enrique Botello. Colección del IIC-Museo UABC.



Arte rupestre monumental comonú. Autor: Everardo Garduño, 2008.

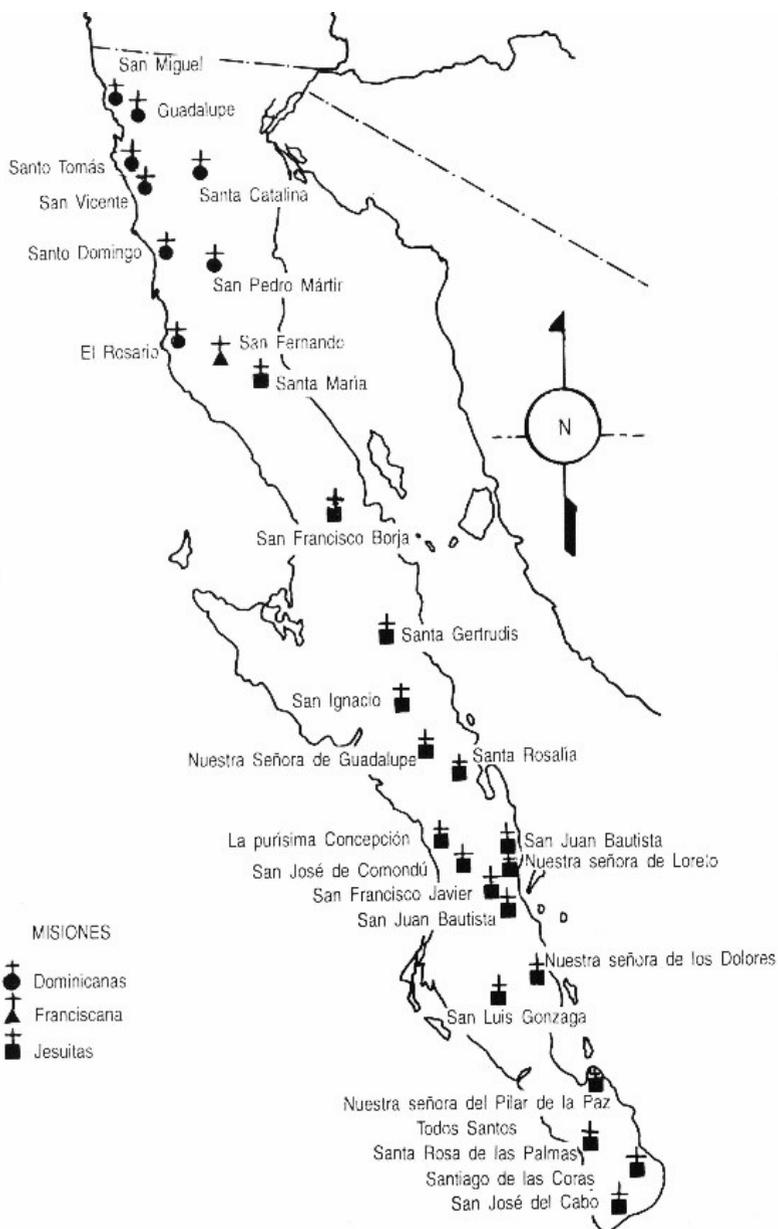
Cuando llegué por primera vez a las cuevas sentí como que yo hubiese existido ahí en ese lugar, como que algo especial sentí, como una fuerza espiritual, mi identidad se manifestó como una persona del lugar, algo de lo que yo descendía, como que yo aquí existí antes, como algo que no desconocía, que me identificaba con el ambiente y con el entorno, hay algo, como una fuerza espiritual de que allí estuvieron nuestros antepasados. Los ancestros llaman ¿verdad que sí? (Armando Villavicencio, en Velasco 2017: 116).

Un tercer elemento del patrimonio cultural bajo resguardo de estas familias y que constituye un elemento importante de identidad, son las construcciones de las misiones originalmente jesuitas, aunque utilizadas posteriormente por los franciscanos y los dominicos. Se trata de verdaderos testimonios arquitectónicos de ingenio y tesón, que pese al hecho de haberse construido en el área más hostil de toda la península, permanecen hasta nuestros días con sus muros de piedra y madera introducida desde Sinaloa.³

Ana Paola Morales afirma que estas misiones son sitios de patrimonio histórico y cultural con los que los habitantes de la región, sus eternos guardianes, generan vínculos de identidad (Morales 2016: 32). Como lo demuestra el caso de la familia Gerardo Gaxiola, presentado por esta autora, dichos vínculos de identidad se expresan en la convicción de estas personas, en el sentido de que son herederos y guardianes de estas misiones por encima de su estatus oficial de patrimonio histórico de la nación. Esta familia es la que se ha encargado por ocho generaciones del resguardo de la misión de San Borja, manteniendo sus puertas abiertas 24 horas al día, regulando el ingreso de los visitantes, estando al tanto de su deterioro y siendo parte activa de las labores de su conservación y restauración.

Como ocurre con el territorio, esta relación de esencia afectiva e incluso amorosa con la misión, ha convertido a ésta en un espacio de identidad de sus

³ Es importante señalar que, en contraste, de las misiones dominicas del norte peninsular, construidas cerca de los litorales y en climas más benignos, sólo persisten sus pequeñas ruinas de adobe.



Ubicación de las misiones en Baja California. Fuente: León-Portilla, 1983: 23.

guardianes, quienes han decidido que dicha identidad es cochimí. Licia, esposa de José Ángel –por ejemplo- recuerda como le gustó este lugar desde que arribó, hace 33 años, y como desde entonces sintió algo muy especial “que a veces uno no lo puede explicar pero se siente, algo muy bonito” (Gaxiola, entrevista, 2016 en Morales 2016: 150). Por su parte, José Ángel Gerardo narra con orgullo y enfático como colaboró él y su familia en la restauración de la misión, obteniendo la cantera necesaria del mismo lugar que los padres dominicos hace tres siglos y realizando el mismo trabajo de construcción que los cochimís. Por ello, el señor Gerardo considera que él es cochimí de corazón, aunque no de sangre, y que los cochimís son sus ancestros (Gerardo 2016 en Morales 2016: 148). Finalmente, Nonnih, la hija de ambos, considera que la misión es efectivamente un patrimonio heredado de la familia, más allá de un sitio histórico, del cual no piensa irse nunca y al cual seguirá protegiendo (Gerardo Gaxiola 2016 en Morales 2016: 150).

Como lo documenta Morales (2016), esta relación que ha establecido la familia Gerardo Gaxiola con la misión de San Borja, la ha colocado al centro de múltiples disputas: una, evidentemente es la que enfrenta con el INAH, quien ha intentado hacer valer la Ley de Monumentos y Patrimonio Histórico de México; otra es con el ejido Nuevo Rosarito, en cuya jurisdicción se encuentra la misión; una más tiene lugar con los representantes de la iglesia católica en la región, debido a que la familia profesa una religión distinta, y otra más es con los miembros de la asociación Milapá que ha tratado infructuosamente de incorporar esta área territorial y a la familia Gerardo Gaxiola al movimiento de reivindicación cochimí.

SABERES ANCESTRALES Y EL SER COCHIMÍ

Por último, el tercer elemento constitutivo de identidad de los actuales cochimí son sus saberes tradicionales. Estos saberes no necesariamente son de origen cochimí, sino también heredados de las distintas etapas históricas por las que han atravesado como colectividad, incluyendo el período misional y el de colonización extranjera posmisional. De ahí que, como lo señala Morales (2016: 156),



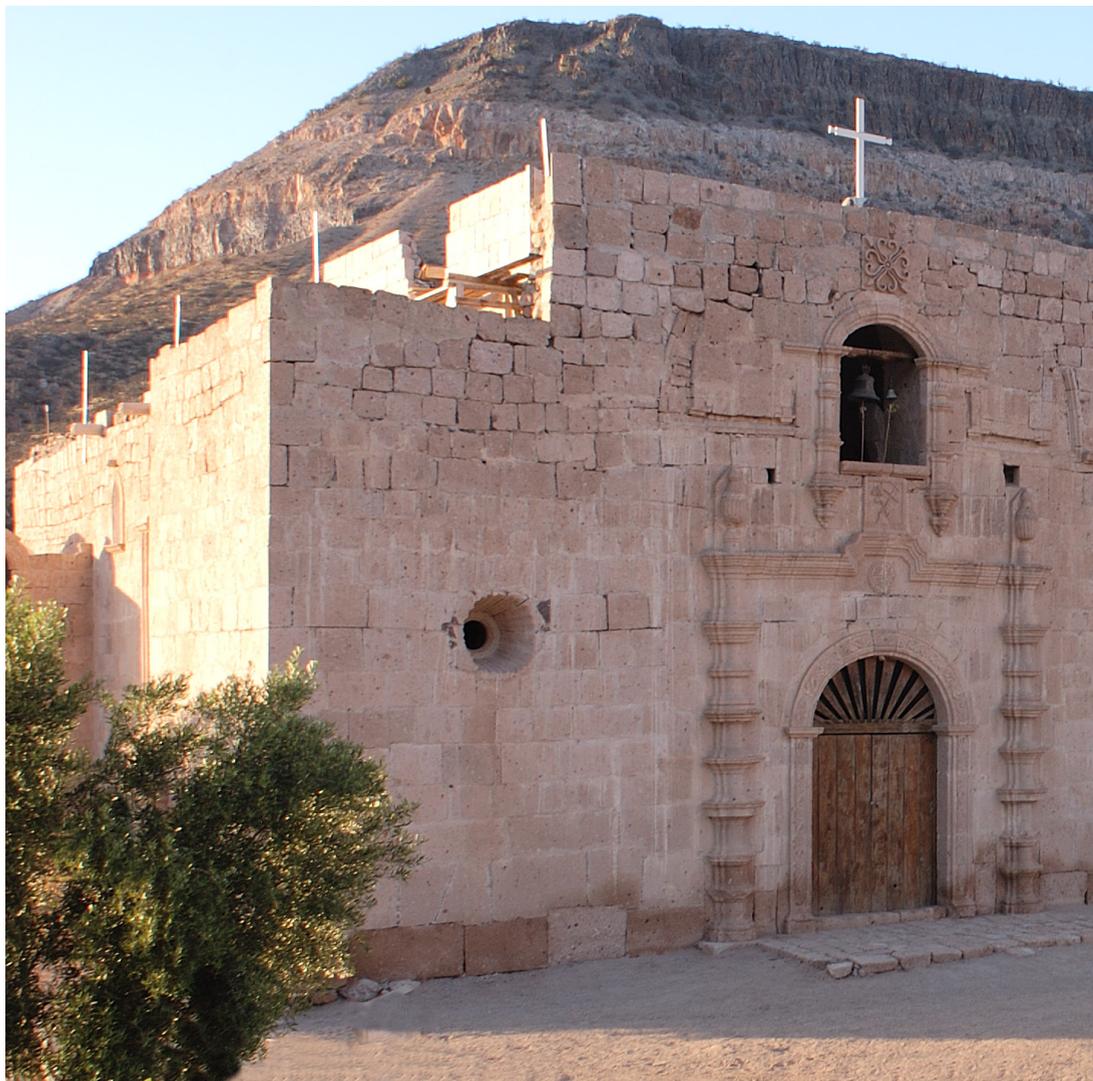
Escalinata Misión de San Borja. Autor: Enrique Botello. Colección IIC-Museo UABC.

el conocimiento tradicional que define la identidad de los actuales cochimí fue en realidad heredado de indígenas, soldados, rancheros y mestizos.

DE LOS ANTIGUOS COCHIMÍ

De los antiguos indígenas, los cochimí contemporáneos heredaron estrategias de supervivencia que en la primera mitad del siglo xx todavía practicaban. Este es el caso de la cacería, la recolección, la herbolaria y la habilidad de “huellear”.

Sobre la cacería, Alejandra Velasco (2017) afirma que “La mayoría de las/os descendientes cochimíes recuerdan cuando sus padres o abuelos iban a cazar buscando algún venado para traer alimento a sus familias en momentos en los que la cosecha de las huertas escaseaba, internándose en la sierra del desierto del Vizcaíno por varios días” (91).



Misión de San Borja. Autor: Enrique Botello. Colección del IIC-Museo UABC.

Sobre la recolección, se sabe que ésta es una práctica vigente, sobre todo tratándose de la pitahaya que sigue siendo el fruto predilecto para los habitantes del Desierto Central. Incluso, como lo menciona Ana Paola Morales (2016: 158), en la actualidad los miembros del movimiento Milapá realizan muestras gastronómicas en las que exaltan a la pitahaya como fruto ancestral.



Más aún, el conocimiento sobre plantas medicinales también está presente. Velasco (2017: 101) nos presenta algunos ejemplos de este conocimiento sobre la herbolaria de la región: de acuerdo a Felipe Villa (informante de Velasco), el garambullo sirve para curar úlceras internas y diabetes; la choya pelona para los riñones; la yerba Santa Lucía es para la diarrea; la yerba del Indio para los



Misión de Santa Gertrudis. Autor: Enrique Botello. Colección CIC-Museo.

cólicos menstruales; el toloache para quienes sufren de hemorroides y la gobernadora es buena para el llamado mal de orín. A decir de Felipe Villa, entre los nuevos cochimí quienes se han especializado en la medicina tradicional son las mujeres, y no hace mucho, en Santa Gertrudis había todavía brujos y curanderos.

Finalmente, el “huellear” (identificación de huellas de animal o personas) es una habilidad desarrollada por los actuales vaqueros del Desierto Central, pero seguramente heredada de la tradición nómada y cazadora de los antiguos indígenas. Felipe Villa (en Velasco 2017: 102) afirma que el reconocimiento de “las pisadas” es una habilidad que uno guarda y no olvida, ya que a través de éste se puede diferenciar si lo que pasó fue un caballo o una yegua, un toro, una vaca o un becerro o una becerra. Incluso, conociendo la forma de pisar de las personas, ya sea para afuera o para adentro, para la izquierda o para la derecha, se puede saber quién pasó.

DE MISIONEROS Y SOLDADOS MISIONALES

De la época misional, los actuales habitantes del Desierto Central heredaron el conocimiento sobre la agricultura, en particular el del cultivo de la vid; las artes asociadas a la crianza de ganado o cultura vaquera, entre las que se incluye la tabarbería –en particular la elaboración de las llamadas tehuelas, y sobre todo la fe católica expresada a través de la observancia de un calendario festivo-religioso.

Como se mencionó al principio de esta monografía, los antiguos cochimí no fueron agricultores. Debido a la aridez de su hábitat, los esfuerzos de los misioneros por que estos indígenas se dedicaran al cultivo de la tierra no fueron del todo exitosos. Sin embargo, la siembra de vid fue una de las pocas actividades que trascendieron el período misional, y todavía en la actualidad algunos de los cochimí contemporáneos la practican con el propósito de producir vino. A decir de Alejandra Velasco (2017: 99), aunque los olivos se hayan secado y los colores de las aceitunas dejen de dar color al invierno, la vid sigue siendo un elemento importante en la cultura e identidad de esta colectividad. Según Velasco, Felipe Villa continúa sembrando parras y produciendo vino artesanal, al mismo tiempo que instruye a su hijo en esta tradición.

De igual forma, los misioneros introdujeron entre los cochimí la crianza de animales y específicamente la ganadería, y a diferencia de la agricultura, esta actividad tuvo mayor arraigo entre los indígenas. Como lo señala Jorge Martínez Zepeda (2018), los conocimientos empíricos que estos grupos tenían previamente acerca del clima y los ciclos biológicos de los animales, permitieron que aprendieran rápidamente sobre la selección, cruce y cuidado del ganado. Una vez adoptada la crianza de ganado como actividad para la subsistencia, los cochimí se transformaron en excelentes jinetes y desarrollaron con facilidad las actividades de ordeña, herraje y los procedimientos para destazar y conservar la carne. Otras técnicas aprendidas por los nacientes vaqueros-cochimí, de parte de los misioneros, fueron las de preparar queso, mantequilla y demás derivados lácteos y sobre todo las de curtir y conservar las pieles de animales.

El dominio de la talabartería permitió a los cochimí incursionar en la producción de un universo nuevo de productos para el trabajo en el campo y que con el tiempo pasaron a ser elementos emblemáticos de su cultura: sillas de montar, fundas para cuchillos y machetes, ánforas, botas vaqueras, polainas, alpargatas, sombreros de piel, la singular *cuera* –abrigo largo hecho de piel para proteger al cuerpo de las espinas- y las famosas *teguas* que evocan el antiguo calzado español, hecho de piel rústica clavada con numerosas pequeñas tachuelillas a una suela de llanta.

Sin duda, aunque la talabartería fue introducida por los españoles, el conocimiento tradicional de los cochimí fue también clave en el éxito de esta actividad. Así se deduce de la descripción provista por Alejandra Velasco (2017: 93), sobre el proceso de talabartería seguido por estos indígenas. El primer paso consistía en la obtención de cal de las piedras de la región, a través del calentamiento de estas en un horno. Enseguida se ponían las pieles en una tina con cal y agua y después de varios días se pasaban a otra tina para enjuagarlas. Posteriormente se secaban y limpiaban para introducirlas en otra tina con agua revuelta con un polvo rojo obtenido de la corteza de palo blanco machacada. Después de cinco días de teñido, se metían a otra tina para enjuagarlas y una vez limpias se ponían a secar sobre los olivos. Una vez secas, se untaban de aceite de caguama para lubricarlas y suavizarlas.

Por último, la religión católica, o simplemente los íconos, fiestas o protocolos impuestos por los jesuitas a los cochimí, pasaron a ser parte importante de su autoreconocimiento y su identificación hacia afuera, independientemente de la fe que profesen. Este es el caso del orgullo y cuidado que tienen por las misiones evidentemente católicas, aún cuando la religión de sus guardianes sea protestante. Así también, las fiestas patronales, una antigua costumbre heredada de los jesuitas, que aún se sigue practicando.

Y en efecto, después del cierre formal de las misiones, las comunidades que se formaron con los indios, soldados y sirvientes misionales, continuaron conmemorando estos eventos, haciéndolos cada vez más suyos y relevantes para su cohesión. Dichas fiestas tienen como objeto festejar a los santos protectores

de las misiones de San Borja y Santa Gertrudis, el 3 de octubre y el 16 de noviembre, respectivamente. A ellas acuden puntualmente todos los originarios de estas comunidades, procedentes de lejanas ciudades localizadas, incluso, en los Estados Unidos. Estas fiestas dan inicio anticipadamente con el *campeo*, actividad que consiste en rastrear a lo largo de las sierras y por varios días al ganado suelto meses atrás con el propósito de que se reproduzca y alimente con bajos costos para sus propietarios; una vez localizados los animales, son arriados hacia los corrales de manejo en las comunidades, en donde se procede a la identificación de las nuevas crías, su desparasitación, su distribución por familia, y a su herraaje.

En la mañana del día indicado, después de un servicio religioso en la ex-misión correspondiente, se procede a sacar de la iglesia al santo patrono, para



Rodeo en la fiesta de Santo Domingo. 1991. Autor: Carlos Lazcano. Colección IIC-Museo UABC.

pasearlo en andas, en una procesión en donde participa toda la comunidad, y un grupo musical que ejecuta la antigua música de acordeón, contrabajo, bajo sexto, violín y guitarra.

Hacia la tarde de este mismo día, tiene lugar el *jaripeo* –competencia y demostración de habilidades vaqueras como el lazado, la monta de caballos no domesticados y el herraje, entre otras. Al caer la noche, da inicio el baile amenizado por grupos de músicos profesionales en vivo, y en donde se consume vino más que cerveza, hasta el amanecer del otro día.

DE RANCHEROS Y MESTIZOS

Después del periodo misional, los descendientes de los cochimí reforzaron la cultura del vaquero como elemento emblemático de su existencia. Esta cultura, además de caracterizarse por un determinado lenguaje, códigos y saberes, se visibiliza a través de una singular indumentaria, sus estilos constructivos, su cultura material y su vida social y festiva. Y es que a decir de los historiadores, hacia finales del siglo XIX, pero sobre todo a lo largo del siglo XX, estos habitantes del Desierto Central se vieron repentinamente incorporados a la economía de mercado a través del trabajo asalariado en la minería, la agricultura y la ganadería. A través de este proceso, estas poblaciones establecieron un contacto permanente con los propietarios de ganado vacuno y lanar de origen europeo o norteamericano, de quienes adoptaron los elementos más visibles de su forma de vestir: una texana, hebilla grande, metálica y plateada, polainas o tehuas, pantalones de mezclilla y camisas a cuadros. En momentos de campeada, los vaqueros-cochimí se cubren con mezclilla gruesa o chamarras y alpargatas de piel para protegerse de las espinas.

Con respecto a la vivienda, Michelsen (1968) ha descrito cómo después del contacto europeo los californios adoptaron el estilo constructivo europeo y norteamericano, construyendo viviendas con techo tipo “A”, o amplios galerones con techo plano, contruidos de adobe, piedra y madera; sin embargo, alternando con estos estilos y materiales, puede apreciarse en este siglo XXI la presencia



Santa Gertrudis. Autor: Enrique Botello. Colección IIC-Museo UABC.



Foto13: San Borja. Autor: Carlos Lazcano. Colección IIC-Museo UABC.

de otros elementos que denotan el conocimiento profundo que estos modernos cochimí tienen de la naturaleza, y sus vínculos con el pasado indígena. Tal y como lo registra Alberto Tapia (2009), en el Desierto Central predominan los fustes para los pilares de las enramadas hechas de cirio; las mamparas construidas con varillas de cardón; los techos con hojas de palma, y las paredes decoradas con chapeado de corteza de cirio. En el interior de estas viviendas, nos dice este investigador, podemos encontrar las mesas y sillas elaboradas con troncos de palma de la región.

A finales del siglo xx, Leland Foerster visitó el Desierto Central en donde encontró a las familias Aguiar, Arce, Villavicencio, Bastida y otras formadas por californios de carne y hueso viviendo en la cotidianidad de esta cultura construida con los saberes de los cochimí, de los soldados y misioneros europeos y



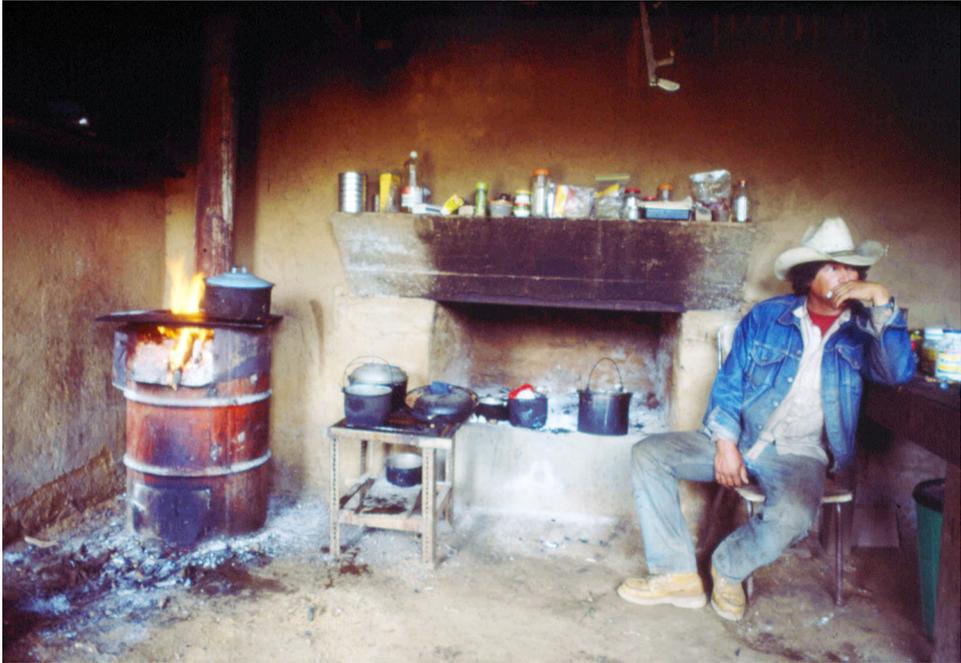
Don Cruz Martorell. Lugar: Santo Domingo, 1989. Autor: Carlos Lazcano. Colección IIC-Museo UABC.

de los rancheros y mestizos que arribaron a la zona después⁴. A través de Foerster (2003) pudimos conocer a Don Chema, quien tenía cuarenta chivos que identificaba por sus respectivos nombres asignados según sus características físicas: la negrita, la pinta, la vallita, etcétera. Chema también era talabartero y carpintero. Experto en el curtido de pieles de vaca o de venado, este personaje seguía el procedimiento aprendido de los soldados y misioneros: utilizando el jugo de limón y una solución sustraída de un árbol local llamado Palo Blanco, trataba la piel y elaboraba con ella zapatos, reatas, sillas de montar, alforjas, alpargatas y cubreasientos. Con sus habilidades como carpintero, Don Chema construía corrales, muebles e incluso casas. Según este verdadero representante de los nuevos cochimí, es posible vivir en esta región aprendiendo estos ancestrales saberes, sin embargo, los jóvenes se rehúsan a hacerlo.

En la misma ranchería de Don Chema vivían Alma, Guadalupe, Edith y Bertha. Mientras que las primeras tres se dedicaban a la colecta de semillas y flores, y se divertían contando con notable timidez las historias de sus padres y de sus abuelos, la última se dedicada a la elaboración de queso de cabra, siguiendo un procedimiento ancestral que los californios actualmente siguen, como una de las escasas formas para obtener un ingreso económico. Para ellas, sin embargo, afirma Foerster, el Desierto Central funciona como refugio, aunque también como prisión.

De esta manera, viviendo plenamente en la llamada *cultura del vaquero*, introducida en un período de intensa colonización posmisional, protegiendo y mostrando las maravillas producidas por sus ancestros, poniendo en práctica el conocimiento transmitido por estos y venerando a los santos patronos introducidos por los misioneros, los modernos cochimí del Desierto Central asumen su etnicidad, sabedores de ser los verdaderos herederos de los antiguos y milenarios cochimí.

⁴ Alejandra Velasco (2017: 72) incluye en la genealogía de Santa Gertrudis a las familias Urias Pico, Ramos Salgado, Romero Aguilar, Ramos Arce, Villa Poblano, Aguilar Arce, Córdova Arballo, Salgado Zazueta, Ramos Córdova y Ramos Salgado. En San Borja, Velasco (2017: 82-85) incluye a las familias López Macklish y Castillo Romero, emparentadas a las familias Ríos, Poblano y Romero. Actualmente en San Borja sólo vive la familia Gerardo Gaxiola, emparentada con la familia Monteón y Ríos.



Daniel Sáenz. Lugar: Rancho de San José de los Arce, 1989. Autor: Carlos Lazcano. Colección IIC-Museo UABC.

CONCLUSIONES

Al principio de este trabajo establecimos una serie de preguntas sobre los cochimí. A lo largo de este, ofrecimos insumos obtenidos desde el campo de la arqueología, la etnohistoria, la antropología y los estudios culturales, para contestar dichas preguntas. La primera de ellas, “¿Quiénes eran y qué características tenía la cultura de los antiguos habitantes del Desierto Central?”, es tal vez la más sencilla de responder, pues como se documenta en la sección Época Prehispánica, los cochimí no eran en realidad un solo grupo étnico, sino un conjunto de grupos pertenecientes a una subfamilia lingüística, la yumana peninsular, que a su vez estaba vinculada a la familia yumana o de los yumanos del norte. Se trata, en el caso de los cochimí, de grupos cazadores, recolectores y nómadas

con una presencia en el Desierto Central de Baja California, mayor a la de los yumanos del norte en su respectivo territorio. Se estima que la población cochimí ascendía a 20 000 individuos.

Una segunda pregunta de esta monografía es, “¿Por qué se extinguieron los hablantes del cochimí?”, y la respuesta sobre esto también es fácil de contestar. En la sección Época Misional se explica cómo la desaparición de los hablantes de alguna de las lenguas yumanas peninsulares se debió a dos procesos, a su exterminio biológico resultado de las epidemias introducidas por los soldados y misioneros europeos, y a la transformación cultural inducida o impuesta por estos y los subsecuentes colonizadores extranjeros y nacionales. Más aún, en la sección Período Posmisional se muestra como en este último proceso jugó un papel importante el éxodo y la dispersión experimentada por los escasos habitantes del Desierto Central que sobrevivieron a las epidemias y a la imposición cultural. En dicha sección se describe como en la primera mitad del siglo XX los cochimí experimentaron dos procesos migratorios paralelos y confluyentes. Uno de estos procesos fue estimulado por la actividad extractivista en el Desierto Central, y otro fue motivado por el auge de la actividad agrícola al norte del estado de Baja California. Ambas migraciones confluyeron posteriormente, en la década de los 50s, en Guerrero Negro. Sin duda, estos largos procesos de éxodo y dispersión culminaron el trabajo iniciado por los misioneros, aniquilando el modelo cazador-recolector de los cochimí, su sistema religioso, su cultura y su lengua.

No obstante, a finales de la década de los 1990s, un grupo de habitantes del Desierto Central reaparecieron con el reclamo de ser reconocidos como cochimís. Ante esto, muchos se preguntaron “¿Quiénes son y cuál es la cultura de quiénes actualmente se asumen como cochimís?”. En la sección Época Actual de esta monografía se informa de como este grupo de antiguos residentes en la región, descendientes de indígenas y soldados misionales, han diseñado una identidad colectiva que han decidido designar como cochimí, a partir de compartir 1) la apropiación utilitaria pero sobre todo simbólica y afectiva de un mismo territorio; 2) la apropiación afectiva de un patrimonio cultural heredado de los cochimí, de los comondú y de los misioneros jesuitas, franciscanos y dominicos, y 3) un conjunto de saberes

tradicionales de origen prehispánico, misional y poshispánico que les ha permitido sobrevivir en su agreste y árida geografía. Esto confirma que la invisibilidad de un grupo no es irreversible, sino que esta puede ser precedida por un proceso de etnogénesis, en los términos descritos por Walter Pohl (2002). Más aún, la experiencia de los cochimí corrobora que este proceso de etnogénesis está asociado al de articulación de segmentos dispersos e invisibilizados, así como de elementos pertenecientes a culturas de diverso origen, tal y como lo definen Yeh (2007) y Muehlmann (2013). En cierto sentido, esto también coincide con el planteamiento de Hobsbawm y Ranger (1983), en el sentido de que las tradiciones se constituyen en muchos de los casos, con elementos más contemporáneos que ancestrales.

Preguntas asociadas a las anteriores son: ¿Los actuales habitantes de las comunidades norteñas de La Huerta y San Antonio Nécua son cochimí?, ¿Quiénes demandan el reconocimiento oficial como indígenas son cochimí o mestizos?

Estas son preguntas más difíciles de responder, pero con la información de la cual se dispone hasta el momento, se puede afirmar, en el caso de la primera pregunta, que los residentes de La Huerta y San Antonio Nécua en realidad son kumiai por tres razones: una, porque son hablantes de esa lengua; dos, porque el etnónimo cochimí no fue adoptado desde adentro de estas comunidades sino impuesto desde afuera por los colonizadores, y tres, porque si bien en el pasado los indígenas de estas comunidades aceptaban la denominación impuesta de cochimí, en la actualidad coinciden en aceptar su afiliación kumiai.

En el caso de la segunda pregunta, esta monografía aduce los siguientes argumentos: primero, que en efecto las familias que han levantado dicho reclamo de reconocimiento como cochimís son descendientes directos de las familias formadas por indígenas del lugar, y por soldados y colonizadores tempranos del Desierto Central. Segundo, porque si bien no hablan la lengua cochimí, son portadores de un conocimiento ancestral que proviene desde la época prehispánica y saberes que fueron introducidos o incluso impuestos por los colonizadores, pero que al paso del tiempo fueron reapropiados y resignificados por estas familias. Tercero, porque dichas familias han decidido auto-adscribirse a la identidad cochimí, basados en sus vínculos simbólicos y afectivos con el agreste y

árido territorio del Desierto Central y el patrimonio cultural que han heredado y del cual son sus únicos guardianes. Y cuarto, porque siguiendo el razonamiento de Goffart (2002), estos habitantes del Desierto Central se auto-adscriben y se auto-identifican como cochimís.

BIBLIOGRAFIA

- ÁLVAREZ, Anita de Williams; *Los primeros pobladores de Baja California*; Gobierno del Estado de Baja California, 1975.
- ASCHMANN, Homer; *The Central Desert Of Baja California, Demography And Ecology*. Berkeley: University of California Press, 1959.
- _____, Homer; *Historical Sources for a Contact Ethnography of Baja California*; San Francisco: California Historical Society; Series: Historical Society Quaterly; vol 44, No. 2; 1965.
- _____, Homer; Learning About Baja California Indians: Sources and Problems; *Journal of California and Great Basin Anthropology*, vol. 8, No. 2, 1986.
- BAEGERT, Juan, Jacobo; *Noticias de la península americana de California, 1794*; Editorial Porrúa e hijos; México, 1942.
- CONSAG, Fernando de; *Descripción compendiosa de lo descubierto y conocido de la California, Por el padre de la Compañía de Jesús*; Introducción y notas de Catalina Velázquez Morales; Universidad Autónoma de Baja California, Centro de Investigaciones Históricas UNAM-UABC, año 2, núm. 3, enero de 1985.
- DIEGUET, León; *Etnografía de Baja California*; Calafia vol. III, No. 5; Universidad Autónoma de Baja California; 1978.
- FOERSTER, Leland; *The Californios. Photographs and Stories About the Descendents of The Mission Era in Baja California*, Mexico; Golden Raintree Press, 2003.
- GIMÉNEZ, Gilberto y Catherine Héau Lambert. “El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad”; *Revista Culturales* Vol. III, Núm. 5, Instituto de Investigaciones Culturales-Museo UABC, 2007.
- GOLDBAUM, David; “Noticia respecto a las comunidades indígenas que pueblan el distrito norte de la Baja California”; *Revista Calafia*, Vol. V, No. 3; Universidad Autónoma de Baja California; 1984.
- GOFFART, Walter; “Does the distant past impinge on the invasion age germans?”, en Andrew GILLET, ed., *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 21-37.

- GÓMEZ, José Alfredo; *La época misional en Baja California*; Museo Regional de la UABC, (inédito), 1988.
- GRIJALVA, Edna Aidé; “Indios y misioneros de la Baja California en el siglo XVIII”; *Revista Calafia*, vol. IV, No 7; Universidad Autónoma de Baja California, 1982
- HOBSBAWM, Eric y Terence Ranger; *The invention of tradition*; The Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge 1983.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel; “Los primeros californios: prehistoria y etnohistoria”; *Panorama Histórico de Baja California*, Capítulo II; Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM-UABC, 1983.
- MARTÍNEZ, Zepeda Jorge; “La Sierra de San Pedro Mártir. Una breve historia de su vida ranchera”. Semeel Jak. *Historia natural y cultural de la sierra de San Pedro Mártir*. (Everardo Garduño y Efraín Nieblas, coords.). Tirant Editorial-UABC, 2018.
- MARTÍNEZ, Pablo; *Historia de Baja California*. La Paz: Consejo Editorial del Gobierno del Estado de Baja California Sur, 1991.
- MASSEY, William C.; “Tribes and languages of Baja California”; southwestern *Journal of Anthropology*, Vol. 5, No. 3, pp. 272-307. University of New México Press, Albuquerque, 1949.
- MATHES, Michael; “La adaptación del bajacaliforniano al medio ambiente desde la antigüedad hasta mediados del siglo XIX”; *Revista Calafia*, vol. III, No. 5; Universidad Autónoma de Baja California, 1980.
- _____, Michael; “Los indígenas bajacalifornianos en el servicio marítimo español; 1720-1821”; *Revista Calafia*, vol. IV, No. 4; Universidad Autónoma de Baja California, 1981.
- MICHELSEN, Ralph; “A tipai a-frame house built in 1963”. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly* 4(1):1, 1968
- MEIGS, Peveril; “The kiliwa indians of lower California”; *Iberoamericana*, vol. 15; University of California; Berkeley, 1939.
- MIXCO, Mauricio; “Kiliwa texts. When i have donned my crest of stars” in *Anthropological Papers*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1983
- MORALES, Cortez Ana Paola; *Cochimíes, indios del norte, etnohistoria y patrimonio cultural del desierto central de Baja California. siglo XVIII al presente*. Tesis de maestría en Estudios Culturales por el COLEF. Material inédito, 2016.

- MUEHLMANN, Shaylih; *Where the river ends: contested indigeneity in the mexican colorado delta*. Durham, NC: Duke University Press, 2013.
- OCHOA, J.A., Zazueta; “Caciques, señores, capitanes y gobernadores. Nombramientos indígenas en Baja California”; Revista *Calafia*, vol III, No. 3; Universidad Autónoma de Baja California, 1976.
- _____, J.A., Zazueta; “Distribución actual de los grupos indígenas de Baja California”; Revista *Calafia*, vol. IV, No. 1; Universidad Autónoma de Baja California, 1979.
- OWEN, Roger, C.; *The indians of Santa Catarina, Baja California Norte, México: concepts of disease and curing*; Ph. D. Thesis, University of California; Los Angeles, 1959.
- POHL, Walter; “Ethnicity, theory, and tradition: a response”, en Andrew GUILLET (ed.), *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnogenesis Theory*, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 221-240.
- ROJO, Manuel, Clemente; Historical notes on lower California, 1879; *Dawson’s Book Shop, Baja California Travels Series*, No. 26; Los Angeles, California, 1972.
- SALES, Luis de; *Noticias de la provincia de las californias 1794*; Madrid, José Porrúa, 1960.
- TAPIA, Landeros Alberto; “Textos para el guion museográfico de la exposición permanente Desierto, migracion y frontera”. Centro de Investigaciones Culturales-Museo, UABC. Material inédito, 2008.
- _____, Landeros Alberto; *Vida actual en San Francisco de Borja Adac (1762)*. Centro de Investigaciones Culturales-Museo, UABC. Material inédito, 2009
- VELASCO, Pegueros Blanca Alejandra; *¡Aquí estamos! identidad, memoria y territorialidad del pueblo cochimé de baja california*. Tesis de maestría en Desarrollo Rural por la UAM. Material inédito, 2017.
- VENEGAS, Miguel; *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual, 1739* ; Editorial Layac, México, 1943.
- WILKEN, Michael; “Tradition and change among the pai-pai of Baja California”; *Field Notes Manuscripts from Santa Catarina*, 1980.
- YEH, Emily; “Tibetan indigeneity: translations, resemblances, and uptake”. In *Indigenous Experience Today*. Marisol de la Cadena and Orin Starn, eds. Pp. 69-97. New York: Berg Publishers, 2007.

INFORMANTES

UCHURTE, Trinidad; Entrevista videograbada; indígena miembro de la tribu kiliwa, y habitante de la comunidad Arroyo de León del municipio de Ensenada, B. C. Fallecido en 1994.

Los cochimí. Grupos yumanos de Baja California, de la Colección *Monografías* se terminó de imprimir en marzo de 2019 en Impresora San Andrés, S.A. de C.V., Río Mocerito y Vasco de Quiroga # 801, Col. Pro Hogar, C.P. 21240, Mexicali, Baja California. El cuidado editorial estuvo a cargo de la Coordinación Editorial del IIC-Museo. En su composición se utilizó la tipografía Athelas. El tiraje consta de 500 ejemplares.