

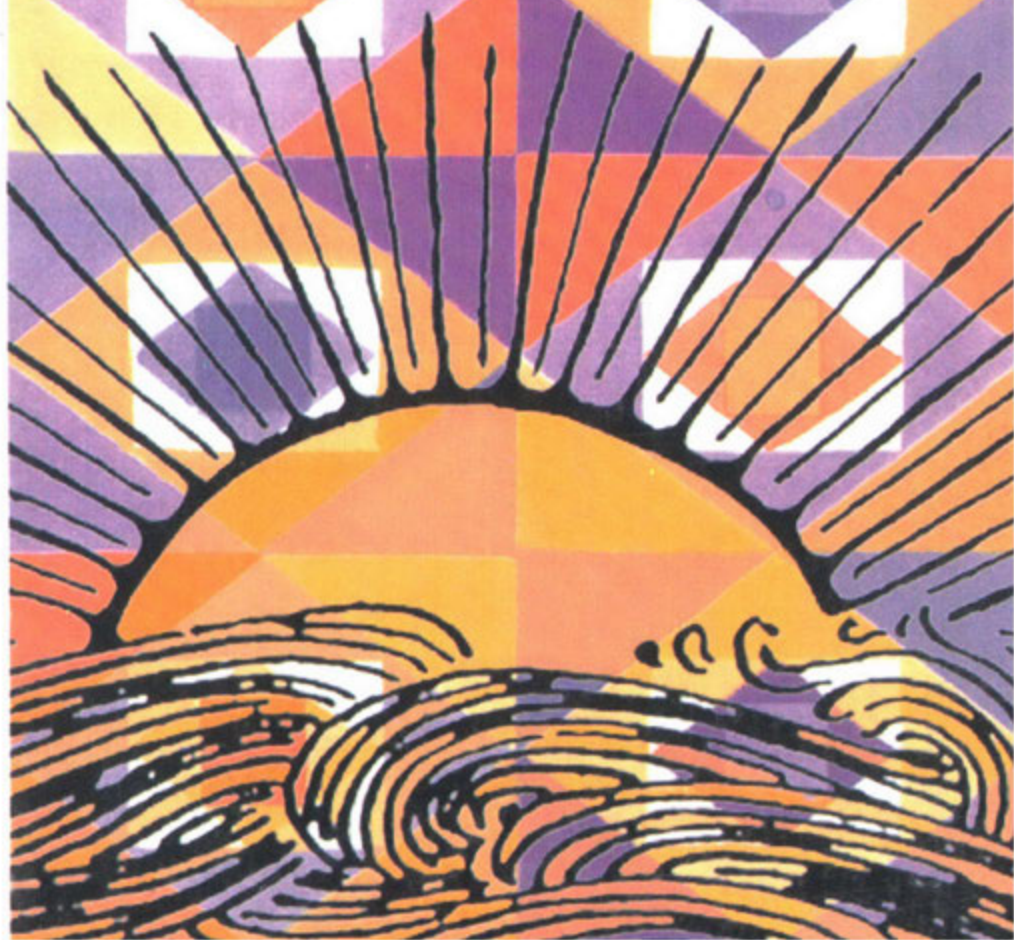
5677

EN DONDE SE METE EL SOL... • Everardo Garduño

EN DONDE SE METE EL SOL...

historia y situación actual de los indígenas
montañeses de Baja California

Everardo Garduño



(5677)
y.3



Dirección
General de
CULTURAS POPULARES

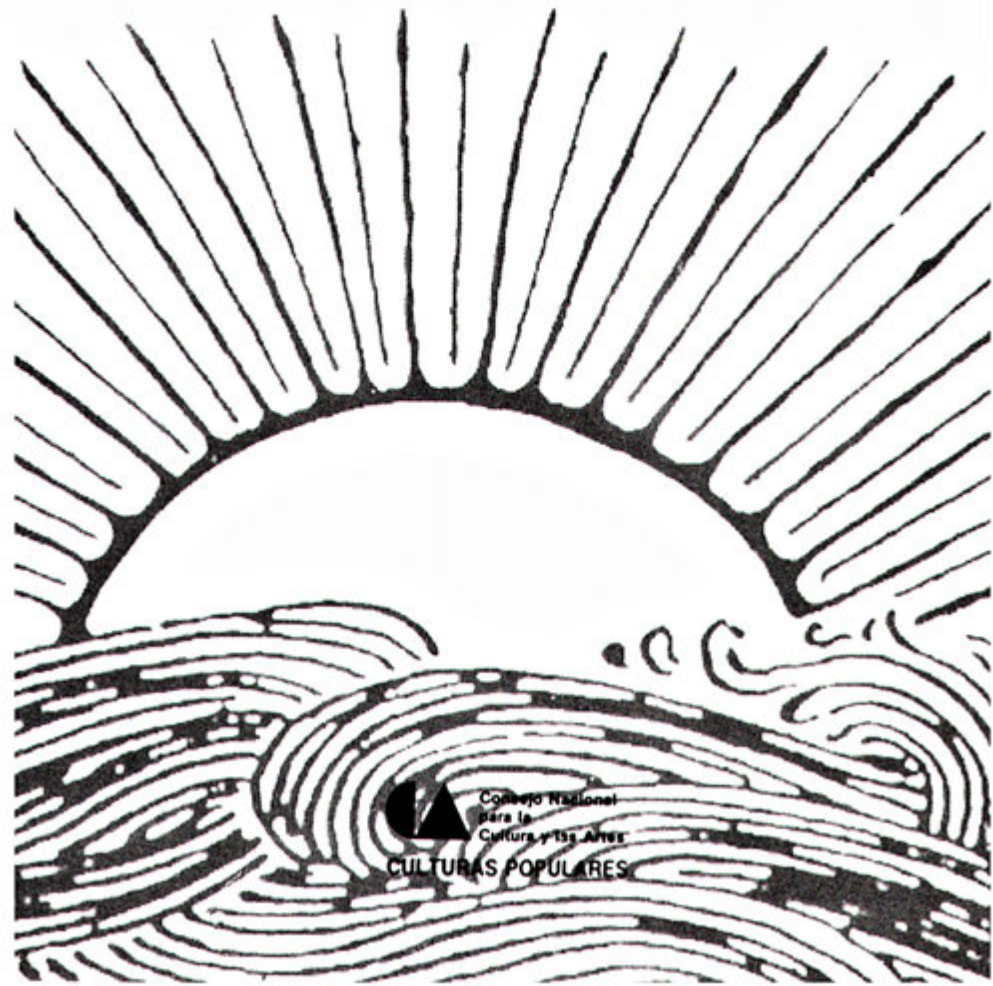
CENTRO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



EN DONDE SE METE EL SOL...

historia y situación actual de los indígenas
montañeses de Baja California

Everardo Garduño



 Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes
CULTURAS POPULARES

**CULTURAS
POPULARES
DE MEXICO**

**EN DONDE
SE METE EL SOL...**

Clasif. _____
Adq. _____
Fecha _____
Formato _____

Primera edición: 1994

Producción: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
Dirección General de Culturas Populares
Dirección General de Publicaciones (corrección
de estilo y diseño de la edición).

D.R. © Dirección de Información y Estudios Culturales
Av. Revolución 1877, 6o. piso
San Ángel, C.P. 01000
México, D.F.

ISBN 968-29-7444-5

Impreso y hecho en México

Índice

Prólogo	11
Introducción	15
I. De donde sale el sol... ..	21
El origen	21
Diferenciación etnolingüística	38
Localización	50
Informe de campo	68
II. Entre frailes, filibusteros y revoltosos	83
El periodo misional	83
El periodo posmisional	104
Ayer y hoy, una historia	108
III. En donde se mete el sol... ..	121
Proceso de incorporación a la estructura regional	121
Proceso de aculturación	147
De cazadores-recolectores a vaqueros y campesinos	155
De nómadas a ejidatarios	186
Vivienda, asentamiento y servicios	202
Educación y socialización	214
Conceptos y creencias sobre salud	224
Indumentaria y arte	247
Religión, cosmovisión y mitos	257
Distintos aspectos de la rutina diaria	294
IV. Volverán a nacer (conclusiones)	337
Fuentes consultadas	371

*A una nueva Luz nacida en Abril.
Otra vez a Laura Sol.
A Ana María, mi madre...*

Prólogo

La diversidad étnica de nuestro país parece correr un grave riesgo en la península de Baja California: el de la extinción y el aniquilamiento cultural. Al asunto contribuye, por un lado, la indisposición de algunos sectores institucionales por considerar la cuestión indígena como parte vertebral, no digamos de sus políticas de atención básicas sino como elementos articuladores de la conciencia histórica local y nacional —cuyo legado debería apuntar a un nuevo proyecto de nación—, indisposición contra la cual el equipo de trabajo interdisciplinario del Museo Regional Universitario luchó para, finalmente, sacar a la luz pública éste y otros textos anteriores; y, por otro lado contribuye la inevitable tendencia a la disgregación cultural y física de las comunidades serreñas del occidente peninsular.

El resultado del esfuerzo por dar contenido a tal proceso de extinción lo tenemos entre las manos; él nos muestra bondades dignas de enumerar: contribuye a documentar monográficamente la cultura del desierto que de manera variada despliegan los grupos kiliwa y k'miai tanto como los pai-pai y tipai o cochimí, lo cual supone no sólo una intensa labor de recopilación bibliográfica de textos que no existen en nuestro país y que se concentran en los Estados Unidos sino, además, el levantamiento etnográfico del que hay muy poco y que, sin agotar el potencial de los materiales y temas por estudiar, Everardo Garduño emprende con singular vocación señalando nuevas rutas, nuevas pistas para el conocimiento —y el reconocimiento— de esa otredad prácticamente desconocida para buena parte de mexicanos.

El periplo que sigue la narración no puede ser más didáctico para adentrarnos a ese otro México desconocido, constituido por desiertos fértiles, historias inconclusas, memorias por reconstruir y experiencias por descubrir, desde donde se reconoce una interrelación estructural entre el medio ambiente y la sociedad que, según los periodos analizados, prefiguran momentos distintos de la historia regional, tan ajena a la de otros puntos del territorio nacional: se trata de una presentación que inicia en las primeras adaptaciones del hombre a su entorno y en las que se

desprenden estrategias de reproducción y manejo de recursos naturales que poco a poco serán diezmadas y agudizadas, particularmente a partir del contacto con las misiones.

Importa destacar que la historia regional, en este sentido, muestra contornos y texturas distintas para ser reconstruida; llama la atención cómo se la piensa desde antes, durante y después de las llamadas misiones. Ello da cuenta de cómo los españoles llegaron a romper la continuidad y la lógica de reproducción social. El impacto emocional de una historia así narrada no puede ser menor al experimentado por una catástrofe que al parecer es un símil adecuado a lo que en la península aconteció.

Pero si bien la llegada de europeos al territorio vino acompañada de nuevas técnicas para el manejo de los recursos, o de nuevas estructuras de organización social o de figuras religiosas, también ellos inauguran un proceso, ese sí, de continuidad ininterrumpida, el despojo y vaciamiento de aquello que a los grupos nativos había garantizado permanecer, existir. Este proceso nos es minuciosamente presentado bajo la idea de la aculturación, del cambio cultural, que hunde sus instrumentos en lo más profundo del ser colectivo: desde la lengua hasta la representación ideológica, cósmica, sin dejar de manifestarse en formas de organización familiar, prácticas productivas, instrumentos de trabajo y también de vestido, costumbres y fiestas incluidas.

La inercia del proceso traspasa el tiempo y se instala en nuestros días, la degradación del ambiente se combina fatalmente con rezagos sociales que vuelven imperativo un cambio en las políticas de atención para implantar algún nivel de bienestar del que dramáticamente, nos muestra el autor, carecen. A ello habrá que agregar el dato contundente de sus conclusiones: la población serreña se extingue y hay que hacer algo.

El trabajo descubre, y redescubre, los pliegues en donde se esconde —y protege— la cultura de quienes vienen de *donde se mete el sol* pero también pregunta sobre la incertidumbre que el futuro depara a esos grupos y donde nos involucramos todos. Es decir, muestra, sí, cómo desaparecen, pero más que eso, señala la necesidad de apuntalar horizontes posibles y deseables con acciones concretas a partir de las cuales sus condiciones de transformación y de existencia sean compatibles con un proyecto de vida que asegure su permanencia y continuidad sin afectar la matriz cultural de la que forman parte, o lo que de ella queda...

El señalamiento del autor nos revela un México distinto, con paisajes, ambientes, valores, comportamientos, usos de los recursos y costumbres tan desconocidas como agrestes. Nos confirma la idea de que hay una sutil ausencia de pertenencia "nacional" en los grupos indígenas del país en particular los que habitan la región del norte y, todavía más, muestra la debilidad teórica por afiliarlos o asociarlos a un concepto cuyo con-

tenido específico ha sido insuficientemente elaborado —más allá de lo diferencial— y que francamente resulta ajeno al ciudadano común, como es el caso de esa abstracción que se conoce como Aridoamérica.

Lo que tenemos frente a nosotros es una suerte de otredad vindicada en su esencia, en su historia, pero sobre todo en su presente. Este es un aporte no sólo a la escuela etnográfica de esa parte del país sino a la totalidad de la República, toda vez que nuestra esencia cultural, por la que lucharon tantos mexicanos ilustres y por la que muchos otros han decidido ofertar sus propias voluntades de aquí al futuro, reconoce su universalidad en los principios básicos del reconocimiento de la diferencia étnica. Diferencia muchas veces poco documentada y por lo tanto desconocida, ignorada hasta el olvido en la más pura idea del extrañamiento.

Es inevitable hablar de la reconstrucción específica de la historia propia sin aludir a la cuestión de las técnicas empleadas para ello. Sabemos que Everardo Garduño ha incursionado en un campo en el que éstas son sometidas a una serie de combinaciones y en las que predominan las que recopilan testimonios no sólo orales sino visuales. Pese a que no hemos podido tener acceso a los materiales generados con esas técnicas, estamos convencidos que su resultado es muy versátil, tanto que sin duda constituye un espacio innovador del que muy pronto tendrán que participar otros científicos sociales.

Y es que la técnica para el análisis social no tiene por qué limitarse al avance tecnológico de, digamos por ejemplo, programas computacionales que orientan la discusión y producción científica hacia conjeturas estadísticas que poco aportan al tratamiento cualitativo del dato social, área en la que buena parte del trabajo descansa. Y aquí no se trata de cuál técnica es mejor o peor, si la cuantitativa o la cualitativa, sino cómo hacerlas coexistir de tal manera que los resultados ofrezcan una imagen integral de aquello que se explora, de aquello que se busca. Esa visión integral se logra gracias a una combinación eficaz que incorpora el dato a la hipótesis de manera que el discurso científico logra correspondencia y coherencia teórica, independientemente de cómo ha sido construido.

A lo anterior se añade el hecho que la formación profesional del autor ha oscilado en varias disciplinas que le han hecho posible presentar un trabajo de buena factura interdisciplinar, toda vez que incorpora conocimientos de arqueología, lingüística, etnografía, historia oral, video, sin olvidar una agria crítica a la historiografía reconocida como tradicional.

Registrar imágenes acústicas reforzadas con visuales contribuye a una percepción más compleja del escenario estudiado, por lo menos indica desde dónde se reproduce una realidad inaprensible —como el paisaje o el ambiente y circunstancia que rodean al informante— de la ofrecida por otros medios tradicionales de levantamiento de información empírica: la entrevista abierta y, sobre todo, la encuesta. Cuando de lo que se

trata es de conservar la memoria, de reconstruirla para mantener el testimonio étnico, resulta imprescindible el uso de técnicas que, no importando su sofisticación, cubran esa necesidad inmanente de toda cultura: la trascendencia histórica. Tal testimonio forma parte no sólo del material que el científico trabaja y elabora sino que se incorpora como una pantalla traslúcida en la redacción final del texto. En este caso la intención ha quedado manifiesta en la medida en que no dejamos de imaginar ese espacio y esa atmósfera conforme avanzamos la lectura.

Finalmente, cuando uno se pregunta sobre la noción del tiempo que los informantes del autor manejan, se ingresa a un ambiente que confunde el tiempo histórico y legendario con el biográfico y volátil. Donde bien a bien no se saben los contornos que definen a uno y a otro. Periodos de larga duración que estructuran el relato del investigador: las misiones, el contacto, las sequías, el magonismo o la revolución, articulados a la memoria incierta de oradores longevos cuya existencia misma —como duración física— tampoco tiene referencia inequívoca. Y así desfilan indistintos personajes en la narrativa, lo mismo frailes que filibusteros y revoltosos.

Pero y qué sucede con el espacio, es un espacio que registra una gran actividad interna, con transformaciones de paisajes, del manejo de recursos naturales y de formas de vida diferenciadas, migraciones internas y externas, también suponen comportamientos y formas de pensar el mundo y su devenir. Y su devenir no es muy alagador, la degradación y el aislamiento lo condenan. Y el cuadro se complementa con pobreza extrema, es decir insuficiencia alimentaria, educativa, de salud y de vivienda. Las alternativas no son muy diferentes a las de otras etnias del país. Es por eso que la etnografía nacional tiene que responder de frente a estas culturas del desierto sobre una deuda que se antoja vergonzante: los olvidados de quien rescata el olvido. No se puede ser cómplice y testigo de una agonía tan severa como lamentable. Hay que evitarlo. El presente trabajo invita a elaborar nuevas teorías y establecer nuevos periodos para su estudio, nuevos parámetros que estructuren un "ser", un "estar" de estas culturas al borde de la incertidumbre, al borde del vacío.

Everardo Garduño marca un camino. Como sociólogo, ha llevado a cabo un trabajo testimonial digno del mejor etnógrafo y un trabajo historiográfico que merece el análisis crítico del lector. Hay que reconocerlo. Al mismo tiempo su texto nos obliga, nos llama y exige más. Hay que superarlo al tiempo que colocamos las bases para tejer un sendero de certidumbre, de permanencia y continuidad, ese es, en fin, su aporte.

Tajín Villagómez Velázquez
Veracruz, Ver., verano de 1994

Introducción

En donde se mete el sol,¹ es uno de esos documentos que se diseñan, se forjan y finalmente se escriben a pesar de..., y gracias a...

Surgido como parte de un proyecto integral de remodelación museográfica en el que nos encontrábamos trabajando varios investigadores universitarios, el trabajo "Indígenas montañoses de Baja California. Proceso de aculturación y situación socioeconómica", tenía como principal objetivo fortalecer el área de etnografía del Museo Regional Universitario, a través de un ejercicio interdisciplinario que intentaba ubicar a la historia regional dentro de una perspectiva que enfatiza la interrelación histórica entre medio ambiente y hombre, interacción que se ha expresado regionalmente en un devenir histórico en el que las variables desierto, migración y frontera han sido fundamentales.

Nosotros pensamos que esta manera de abordar pasado y presente de Baja California, como una unidad vertebrada por las distintas expresiones culturales históricamente existentes, permite exponer una semblanza de las diversas formas de interacción-transformación, entre un hombre impulsado por razones y objetivos diversos, y un medio geográfico particularmente hostil, como lo es el de esta península.

Por supuesto que para desarrollar esta idea, el estudio del origen y el desarrollo de las culturas nativas, se consideró como piedra angular; por esta razón, el presente trabajo se propuso como objetivos investigar en las distintas fuentes disponibles las formas en que los primeros pobladores de Baja California se habían adaptado al medio ambiente antes de la llegada de los colonizadores: sus estrategias de supervivencia, sus

¹ El título del presente libro ha sido retomado de una expresión escuchada a don Benito Peralta, indígena pai-pai, quien se refiere al área habitada por estos grupos desde la perspectiva de sus parientes nativos que viven en el desierto de Arizona, al este de Baja California, es decir, *en donde sale el sol*. Sin embargo, *en donde se mete el sol* es también una expresión que nos remite al ocaso, al término de un día, que bien puede ser el de estos indígenas considerados prácticamente extintos.

formas de organización, sus expresiones estéticas, su idioma, etcétera; también se propuso conocer cómo sobreviven en la actualidad estos grupos, cómo han transformado su fisonomía original a consecuencia del despojo y de la imposición, pero también, cómo han dado muestras de una gran capacidad para resguardar con el mayor celo elementos propios de su cultura, así como para apropiarse y adaptar a su contexto elementos ajenos.

Desafortunadamente, en el verano de 1991 los vientos de cambio entraron junto con el intenso calor, por la puerta grande a la vida universitaria, y a partir de un concienzudo análisis que concluyó en la afirmación de que los indios no le interesan a nadie, se nos pidió cambiar nuestro proyecto por otro que estuviera a la altura de la nueva dinámica de la vida nacional; y como en la escena de esta nueva dinámica no hacía aún su aparición la insurrección indígena chiapaneca, el resurgimiento de la violencia, la crisis en el poder político y la agudización de los problemas económicos, se nos pidió cambiar nuestras líneas de investigación antropológica para abordar cuestiones de frontera, dejar la historia atrás y especializarnos en hablar del éxito que nos esperaba una vez echado a andar el Tratado Trilateral de Libre Comercio, se nos pidió llenar las salas de exposición con muestras de los logros universitarios y de la iniciativa privada, y atiborrar nuestras bodegas con todo el material etnográfico y arqueológico que durante años se había colectado; en fin, se nos pidió ni un solo paso atrás en la historia...

A pesar de eso, el proyecto sobre indígenas montañeses cobró vida propia después de haber nacido y continuó creciendo hasta que después de tres años de intenso trabajo fue concluido; esto gracias al apoyo encontrado en el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, en el Programa Cultural de las Fronteras, en el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, y en el Instituto Nacional Indigenista de Baja California.

El porqué se analizó en este proyecto únicamente el caso de los indígenas montañeses y quedaron excluidos los cucapá (único grupo yumano con residencia en Baja California que no vive en las montañas), obedeció a cuestiones meramente organizativas de la investigación como parte del proyecto integral Desierto-Migración y Frontera. Antes de dar inicio a este estudio, había sido concluido el trabajo "La gente del río. Los cucapá en la historia del valle de Mexicali", elaborado por Alfredo Gómez Estrada, de tal forma que la intención del equipo era, de alguna manera, dar continuidad y concluir la revisión etnográfica que este investigador había iniciado. Se me encomendó emprender esta tarea, para lo cual tomé mis instrumentos y unas cuantas provisiones. Me alejé del delta del río Colorado y me encaminé hacia la costa occidental, con el fin de ascender a las comunidades serreñas de San José de la Zorra, San

Antonio Nécua, La Huerta, Santa Catarina y Arroyo de León, en donde me encontré con reducidas poblaciones de indios k'miai (o kumiai, o kamiai), tipai (o cochimí), pai-pai y kiliwa, respectivamente.

Como toda criatura que se concibe en una situación llena de cambios, este proyecto fue objeto de múltiples transformaciones; inicialmente mi intención era hacer una revisión de los cambios ocurridos en el ámbito de la cultura indígena a través de su historia de contacto; ¿qué conservan?, ¿qué han perdido?, ¿de qué se les ha despojado?, ¿qué se les ha impuesto? y ¿de qué se han apropiado? eran las preguntas básicas a responder en la primera parte de este proyecto; mientras que en la segunda, mi meta era elaborar un diagnóstico socioeconómico que permitiera a los indigenistas, oficiales o no, orientar su acción.

Estos objetivos me condujeron a indagar en el banco de datos de Baja California en el Archivo General de la Nación, que se encuentra en el Instituto de Investigaciones Históricas en Tijuana, todo lo relativo a la problemática indígena, a leer los textos y diarios de aquellos misioneros que habían tenido contacto con los antiguos cochimí (habitantes del desierto central de la península) y con los grupos yumano del norte, y a llevar a cabo una compilación lo más exhaustiva posible de los reportes de investigación de aquellos estudiosos que desde principios de siglo hasta la actualidad han estado trabajando con estos grupos indígenas.²

Estos objetivos también me condujeron a aplicar una batería de entrevistas en campo, como fueron entrevistas a determinados informantes y el levantamiento de un censo etnográfico y socioeconómico; las entrevistas buscaron desentrañar cuál es la perspectiva que los propios indígenas tienen acerca de su origen y lengua, cuáles son las necesidades inmediatas en sus comunidades, cuál es la historia personal de los informantes más ancianos y cuál la particular de cada tribu. El censo, por su parte, se aplicó en las cinco comunidades antes señaladas y a los antiguos habitantes de la comunidad pai-pai de San Isidoro, quienes ahora viven conglomerados en la colonia Lázaro Cárdenas, mejor conocida como valle de la Trinidad. A través de este censo se interrogaron,

² Estas fuentes documentales las he clasificado en por lo menos tres generaciones: la primera constituida por los investigadores que establecieron contacto con los indios en el primer tercio de este siglo, entre quienes destacan Meigs, Toffelmeier, Gifford, Cook, Aschmann y otros más que son citados en este texto; la segunda conformada por los investigadores que llevaron a cabo su trabajo alrededor de los años cincuenta, como son Owen, Michelsen, Hinton, Hohental, etcétera, y la tercera, que se ubica alrededor de la década de los setenta, constituida por investigadores mexicanos, como Ochoa Zazueta, que polemizaron con otros estudiosos importantes entre quienes se cuentan Mauricio Mixco, Anita Álvarez de Williams, Mathes, Ken Hedges, Julia Bendímez, etcétera.

con 109 variables, a 133 familias de dichas localidades, las cuales constituyen, a nuestro juicio, el universo más aproximado de las que congregan a 677 individuos que habitan en alguna de estas comunidades. Esta actividad se trabajó en conjunto con la Universidad Autónoma de Baja California, el Instituto Nacional Indigenista, el Instituto de Servicios Educativos y Pedagógicos y la Unión de Ejidos y Comunidades Indígenas; la elaboración del censo la llevaron a cabo la antropóloga Socorro Guzmán, del Departamento de Educación Indígena de ISEP y un servidor, investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la UABC; el levantamiento en las comunidades lo realizaron promotores culturales comisionados por el Departamento de Educación Indígena ante la Unión de Ejidos (UECI); el apoyo logístico fue de Juan Ramón Valdez, delegado estatal del INI; la captura y el procesamiento de la información fue asesorada por el maestro Agustín Sáñez, investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la misma universidad; finalmente, la representación gráfica del análisis, interpretación y resultados es responsabilidad del que suscribe.³

Por supuesto que al entrar en contacto con estas comunidades me percaté inmediatamente que me encontraba ante un trabajo difícil y completamente diferente de lo que había sido mi labor entre grupos de indígenas mixtecos; el hermetismo de los montañeses, el hecho de ser una pequeña población estudiada principalmente por investigadores norteamericanos que acostumbran pagar un salario a su informante, la pobreza en que viven y su necesidad de vender historias, su actitud hostil hacia el visitante, su desconfianza sembrada por el trabajo institucional, etcétera, hace de ellos un grupo ciertamente no fácil de investigar.⁴

A través de estas estrategias y técnicas para obtener la información llegué a acumular volúmenes de datos realmente sorprendentes, lo cual me obligó a replantear la idea original; si en un principio pensé en elaborar un reporte que contemplara el análisis del proceso e historia de la

³ Cabe señalar que en el desarrollo del trabajo de campo me vi involucrado en dos producciones videográficas que sorpresivamente me colocaron detrás de una videocámara como un instrumento más, aunque inesperado, de la investigación; y descubrí con gran satisfacción que esta forma de recoger información empírica es mucho más rica que otros métodos, en tanto que recoge imagen, textura, rostros, movimiento, etcétera, es decir, que en muchas ocasiones la investigación por medio de la videografía resulta mucho más eficaz que las técnicas tradicionales: a través de esta experiencia se consiguió información que en dos años de relación con informantes no se había podido obtener.

⁴ Esta situación, sin embargo, no fue obstáculo para que entre algunos de los informantes y yo se estableciera una corriente de mutuo afecto y espontánea amistad; éstos son los casos de Benito Peralta, Andrés Vega y Trinidad Ochurte (q.e.p.d.) quien emprendiera en el verano de este año, su viaje a través de las estrellas.

aculturación de estos grupos, junto con su situación socioeconómica, mediante la combinación del dato histórico con el dato etnográfico y el dato estadístico obtenido de primera mano, ahora me he visto en la necesidad de ofrecer este primer reporte como un panorama general de lo que ha sido la historia de contactos de los grupos montañoses y las transformaciones sufridas y percibidas a la luz de las distintas generaciones de la investigación antropológica en Baja California, en la que se haya implicada la situación socioeconómica actual de sus comunidades como resultado y parte indisoluble en esta misma historia; esto con la finalidad de ofrecer en un segundo reporte un análisis estadístico más riguroso, sobre el comportamiento demográfico y las condiciones socioeconómicas que observa la población registrada mediante el censo.⁵

Así también, la descripción acuciosa del perfil del indígena visto desde la óptica del misionero, y que pretendía ser un capítulo del proyecto original, pasará a ser objeto de un tercer reporte, que integrará toda aquella rica información compuesta por veintidós documentos históricos, obtenidos gracias al sistema de banco de datos ya mencionado.

Sin embargo, a cambio de las anteriores modificaciones se ofrece aquí un acercamiento a las principales hipótesis sobre el origen y la antigüedad del hombre en Baja California, las vicisitudes de la evangelización y las posteriores etapas de la historia de contactos, una revisión de las transformaciones sufridas por estos grupos en los principales ámbitos de su cultura y una reflexión final, a manera de conclusión, acerca de su proceso de extinción y de su existencia objetiva como culturas étnicas diferenciadas.

Es importante señalar que a lo largo de este proceso de investigación no todas las hipótesis planteadas fueron comprobadas, algunas de ellas ni siquiera fueron investigadas y otras más se elaboraron sobre la marcha misma del trabajo de campo. Algunas de ellas son las que explican el fenómeno de extinción y una a una fueron rebatidas por la información empírica que iba obteniendo.

Por último, sólo quiero agradecer a todas aquellas personas que de alguna manera están presentes en estas páginas: David Zárate (q.e.p.d.), recientemente fallecido y quien me llevara por primera vez a comunidades montañosas, despertando en mí, desde entonces, la pasión por ellas; a María Elena Rodríguez, quien me apoyó en la revisión bibliográfica y

⁵ Dentro de la cédula de encuesta se incorporaron dos apartados para obtener información no estadística relacionada con dos aspectos: el parentesco entre todos los grupos y todas las comunidades y la integración interétnica. El análisis de cada uno de estos cuestionarios permitirá arrojar reportes específicos sobre cada uno de estos aspectos.

hemerográfica; Alfredo Gómez, quien me facilitó una primera aproximación a las fuentes documentales; Agustín Sánde, quien me brindó toda la asesoría en el trabajo estadístico; Juan Ramón Valdez, delegado estatal del INI, quien me ofreció todo el apoyo logístico para la realización del censo; Carlos Cabello y Norma Carbajal, quienes me permitieron ver a través de su óptica la cotidianeidad de los indígenas; Juan Carlos y Adolfo, videoastas, con quienes compartí información, imágenes y divertidas anécdotas en el trabajo de campo; Luis Lupone, cineasta, quien me brindó su afecto y me permitió descubrir en las imágenes un nuevo método de investigación, y el antropólogo Jesús Ángel Ochoa Zazueta, quien me enseñó, seguramente sin proponérselo, un camino que seguir y un camino que evitar... A todos ellos, gracias.

Primavera de 1994

I. De donde sale el sol...

El origen

De donde sale el sol, de ahí me decía mi nanita que éramos los pai-pai, y ahora últimamente que nos hemos encontrado con los yavapai de Arizona, me he enterado que a ellos les decían sus abuelos que tenían parientes en donde se mete el sol.

Benito Peralta

Vinieron de allá; no del sur, ni de acá, ni de acá, no; vinieron directamente de allá, del norte.

Trinidad Ochurte

Es evidente que los indígenas que actualmente sobreviven en Baja California —pai-pai, kiliwa, k'miai, cucapá y los llamados cochimí—, mantienen aún en su memoria histórica una difusa pero cercana idea de su origen, a pesar de que se encuentran en un estado prácticamente de extinción y de profundo olvido de su propia cultura. Origen que puede ser analizado desde el punto de vista histórico, arqueológico, o bien, desde el punto de vista de ambas disciplinas.

Para algunos historiadores el poblamiento temprano de esta península contempló tres momentos: 1) el arribo de los primeros pobladores; 2) su asentamiento, desarrollo cultural y diferenciación etnolingüística, y 3) el diseño de las culturas nativas con las que tuvieron contacto los colonizadores, como culmi-

nación de dicha diferenciación etnolingüística (León-Portilla, 1983). Sin embargo, desde el punto de vista de la arqueología, la prehistoria de Baja California debe abordarse a partir de los distintos niveles de evolución tecnológica de los grupos inmigrantes, lo cual nos permite apreciar otros tres momentos: 1) el paleoindio; 2) el arcaico, y 3) el prehistórico tardío (Bendímez, 1986).

Tomando en cuenta estas dos perspectivas, como veremos más adelante, los primeros grupos que arribaron a la península correspondieron tecnológicamente al periodo paleoindio y al periodo arcaico, en tanto que el asentamiento, desarrollo cultural y diferenciación etnolingüística se observó en grupos que tecnológicamente se ubicaron en el periodo prehistórico tardío.

Por otra parte, hasta hace diez años los arqueólogos afirmaban que el hombre en la península tenía una antigüedad no menor a los 20 000 años, pero en la actualidad (tal y como lo afirman los arqueólogos Don Laylander y Julia Bendímez), se dice que: "El problema con todas las culturas anteriores a los 12 000 años de antigüedad en esta parte del mundo, es que tienen que probar si realmente existieron o no" (Bendímez, 1986), y como no ha sido posible probar científicamente dicha antigüedad, la mayoría de los arqueólogos e historiadores, de acuerdo con las evidencias que tienen hasta el momento, hoy día coinciden en afirmar que el primer hombre arribó a Baja California entre los 7 000 y 10 000 años a. de C. (*Idem*; León-Portilla, 1983).

En cuanto a la forma en que estos primeros inmigrantes arribaron, existen varias teorías. Una de ellas, la más aceptada por los investigadores, establece la existencia de oleadas de penetración de norte a sur por tierra; otra teoría, que es la expuesta por Paul Kirchoff, precisa que dichas oleadas debieron presentarse a manera de fajas escalonadas que fueron arrinconando a los inmigrantes de mayor antigüedad hacia el sur, mientras que los más recientes fueron asentándose "escalonadamente" más al norte. Esta última teoría, sin embargo, no es avalada por los datos arqueológicos que hasta el momento se tienen, ya que se ha llegado a la conclusión de que los grupos del norte y los grupos del sur de la península son miem-

bros de familias culturales completamente distintas; de hecho hay quienes, como Paul Rivet, consideran que el poblamiento temprano de la parte sur de Baja California fue de origen melanésico y se llevó a cabo a través de navegaciones interoceánicas; esta teoría, además de estar bien fundamentada, no se contrapone a la primera, que establece que únicamente el norte peninsular se pobló por tierra.

No obstante esta discusión que se circunscribe al origen de los pobladores del sur de Baja California, ningún arqueólogo duda de la procedencia de las primeras culturas del norte de la península, las cuales ocupan nuestra atención, pues todos coinciden en reconocer que se trata de una serie de complejos prehistóricos antiguamente situados al suroeste de Estados Unidos y que en conjunto definen lo que los estudiosos denominan "Cultura del desierto", la cual tiene una edad aproximada de 15 000 a 25 000 años. (León-Portilla, 1983; Bendímez, 1986.)

El éxodo de estas culturas del desierto del Colorado y Mójave hacia Baja California, obedeció a distintas causas y se presentó en distintos momentos,¹ pero en cuanto a las primeras oleadas, todo parece apuntar que la causa principal fue una intensa sequía que sobrevino al término de la última glaciación, hace aproximadamente 8 000 años. En este evento ocurrieron cambios atmosféricos radicales, como la desaparición de los lagos del pleistoceno, la prevalecencia de un clima mucho más árido y la extinción de numerosas plantas y animales que constituían la dieta de estas culturas (Álvarez, 1975, p. 4); por esta razón, se puede decir que los primeros inmigrantes de Baja California llegaron en busca de alimento a sus litorales, a sus riachuelos y a sus diferentes hábitat.

Los complejos prehistóricos más importantes que actuaron como focos de irradiación hacia Baja California, y de los cuales se han encontrado vestigios de esta península, son:

a) El complejo Sandieguito, en el sur de la Alta California; b)

¹ Aun cuando existe la creencia generalizada de que todos los grupos yumanos que actualmente sobreviven en Baja California llegaron a este territorio en tiempos prehistóricos, hay quienes hablan de inmigraciones históricas que se dieron por causas completamente diferentes a las consideradas para el caso de los primeros pobladores (véase en este volumen p. 22)

el complejo Lajolla, en el norte de San Diego, California; c) el complejo de la Cueva del Pinto, en Arizona; d) el complejo de la Cueva Gypsum, también en Arizona, y e) el complejo Clóvis, situado en Nuevo México (León-Portilla, 1983).

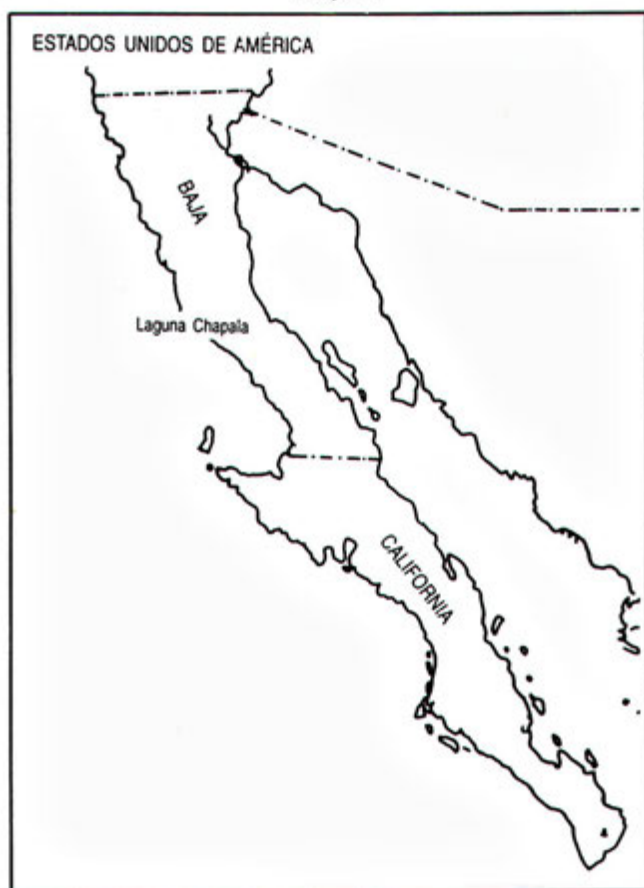
El grupo sandieguito

Los restos arqueológicos más antiguos encontrados en Baja California se corresponden en estilo a los del complejo clóvis y a los del complejo sandieguito, ambos del periodo paleoindio; sin embargo, las evidencias sobre la presencia del primer complejo son más escasas que las evidencias de sandieguito, cuyas características tecnológicas hacen suponer que se trata del mismo grupo que habitaba originalmente al sur de la Alta California, en las inmediaciones del lago Mójave, hace 20 000 años, y que, según los arqueólogos, hace 10 000 o 7 000 años a. de C., expulsó inmigrantes hacia la península (León-Portilla, 1983). Por ello los especialistas afirman que en Baja California la cultura más antigua se conoce con el nombre de cultura sandieguito, cuyos restos, si bien han sido encontrados con mayor frecuencia en el noreste de la península, se sabe que llegaron también a tener presencia en el noroeste y al sur de ésta, habitando siempre en regiones favorecidas por el clima. (Bendímez, 1986).

Específicamente puede decirse que, desde cerca de la actual línea fronteriza hasta la altura de la antigua misión del Rosario, han aparecido elementos líticos que se corresponden con los de la fase III del complejo sandieguito, que se sitúa hacia 7 000 y 6 000 años a. de C. Cabe mencionar, por ejemplo, los raspadores plano-convexos, las navajas, hachuelas y proyectiles del tipo San Dieguito III hallados en el lecho meridional de la desecada Laguna Chapala (León-Portilla, 1983, p. 16) (véase mapa 1, p. 25).

Estos primeros pobladores de Baja California llegaron a diversificar sus habilidades y a explotar de forma extensa los recursos del medio ambiente, practicando la cacería de animales grandes e incursionando en la alimentación con base en ani-

Mapa 1



Fuente: Ritter, 1991, p. 15.

males pequeños, plantas y recursos marinos. Así, su economía estuvo basada fundamentalmente en la caza, pesca y recolección de raíces y frutos silvestres y su organización se caracterizó por la conformación de pequeños grupos de quince o veinte individuos que vivían en campamentos temporales, pero más estables que los de sus supuestos contemporáneos del grupo clóvis (Bendímez, 1986).

El grupo lajollano

En el periodo arcaico, entre 8 000 y 1 500 años a de C. aproximadamente, tuvo lugar la penetración de grupos portadores de elementos con características del complejo amargosa y más abundantemente del complejo lajolla. El hecho de que los restos de este último complejo se caractericen por ser depósitos de conchas de moluscos localizados tanto en costas del Pacífico como del Golfo de California, nos revela que la cultura de lajolla tuvo una orientación especialmente marítima (ver mapa 2). En varios casos, la localización de los vestigios de esta cultura ha arrojado una antigüedad de 4 000 años a. de C., fecha en la cual podrían ya estar habitando en Baja California los antepasados del grupo yumano y su variante, el yumano peninsular o cochimí.

No obstante que se piensa que el grupo lajollano era en gran medida autosuficiente, por algunos hallazgos se infiere que sus miembros practicaban el trueque con grupos del interior de la península, ofreciendo moluscos a cambio de piedra para la elaboración de herramientas, ya que aparte de las características de sus raederas y los raspadores hechos de concha, entre sus vestigios podemos encontrar algunas vasijas, martillos, metates y manos de metate, instrumentos elaborados con piedra que no es originaria de su hábitat tradicional.

Las actividades principales de este grupo eran la pesca y la recolección de mariscos, y complementaban su dieta con semillas, frutos y raíces silvestres que recogían y molían en metate.

Cabe mencionar que ni el grupo sandieguito del periodo paleoindio ni el grupo lajollano del periodo arcaico dejaron testimonios que comprueben su conocimiento de la cerámica,

Mapa 2

ÁREAS ECOLÓGICAS E INFLUENCIAS CULTURALES
DE BAJA CALIFORNIA



Fuente: Zazueta, 1979, p. 31

ni mucho menos de la agricultura; y aunque los restos arqueológicos de estos dos grupos son básicamente de piedra:

...el trabajo lítico de esta gente (lajolla II) parece ser más refinado, y se advierte la influencia de gente nueva en la presencia de nuevos utensilios y en trabajos de piedra pulida y taladrada. Además, aparecen nuevas costumbres como entierros, en panteones, con ofrendas (Álvarez, 1975, p. 4).

Ahora bien, si los arqueólogos han sido capaces de desentrañar el misterio que nos revela quiénes fueron los primeros pobladores de Baja California, considerando al grupo sandieguito y lajollano como tales, hasta el momento no han podido establecer cuál fue su destino ni qué sucedió con estos grupos representantes de los periodos paleoindio y arcaico.

Anita Álvarez de Williams considera la posibilidad de que los primeros pobladores de Baja California buscaron nuevos horizontes cuando el gigantesco lago Cahuilla se secó: "Cuando aquel enorme vaso de agua dulce quedó seco, la gente debe haber conocido tiempos muy difíciles, y en su mayoría debe haber vuelto a sus lugares de origen" (*Ibid.*, p. 6).²

Otros antropólogos, por el contrario, afirman que estos grupos pudieron haberse desmembrado y asimilado a otras culturas de posterior inmigración y de mayor desarrollo. Pero hay también quienes creen que pudieron haber perecido en alguna de las terribles sequías que cíclicamente han assolado a la península. Nosotros no descartamos la posibilidad de que los tres fenómenos se hayan presentado en forma combinada.

Lo cierto es que de aquellos grupos sólo se pueden encontrar vestigios muy remotos.

² El lago Cahuilla se formó hace 9 000 años como resultado del antiguo cauce del río Colorado, abarcando una extensa área que comprendía desde donde está ubicada la ciudad de Indio, California, en Estados Unidos, hasta el sureste de Mexicali, Baja California. Su presencia significó un importante recurso que atrajo a diferentes tribus procedentes de distintos lugares. En la tradición oral k'miai, registrada por Erlinda Burton (véase en este volumen p. 32), se hace mención de este gigantesco lago como principal atracción de la posterior inmigración del grupo yumano.

El grupo comondú

Hacia finales del periodo arcaico, cuando aún habitaban en algunas regiones los grupos lajolla y amargosa, hicieron su aparición las culturas comondú y yumana, grupos que por estar en un nivel superior de desarrollo cultural, identificado por Bendímez y Don Laylander como el periodo prehistórico tardío, tuvieron más posibilidades de desarrollo que los grupos del paleoindio y arcaico (Bendímez, 1986).

La cultura comondú se orientó principalmente hacia el desierto central, en donde encontramos evidencias de su presencia esparcidas en abundancia, aunque también se encuentran en las costas del Pacífico y del Golfo de California, e incluso en lugares en donde hay agua solamente unas pocas horas al año, lo cual es interpretado por algunos autores como evidencia de que dichos sitios fueron habitados en una época en que las condiciones climatológicas eran muy distintas a las actuales (Álvarez, *op. cit.*, p. 15).

Entre los vestigios materiales que han permitido caracterizar este desarrollo destacan numerosos metates primitivos, encontrados a veces con manos pequeñas para moler las semillas. Otro elemento diagnóstico son las pequeñas puntas triangulares de obsidiana. De ordinario estas puntas tienen sus orillas aserradas. Asimismo, son frecuentes los ganchos de madera para la obtención de la fruta de la pitahaya. Estos ganchos tienen como complemento natural la existencia de redes de hilo con un tejido característico de nudo cuadrado. Se han hallado asimismo numerosas pipas tubulares de piedra. Otros elementos que perduraron hasta el tiempo del contacto con los españoles son las capas o máscaras hechas de pelo, empleadas por los guamas o hechiceros en sus ceremonias. Han aparecido también restos de piezas de cestería, de sandalias y tablas con diversos dibujos, usadas asimismo por los hechiceros (Bendímez, *op. cit.*, p. 2).

En lo concerniente a sus actividades económicas, aun cuando la cultura comondú presenta una evolución tecnológica más alta que la de sus predecesores sandiegos y lajollanos, sus métodos de supervivencia continuaron basados en la cacería, la pesca y la recolección, actividades practicadas por pequeños

grupos nómadas; aunque posiblemente, de acuerdo con el hallazgo del naturalista Edward Palmer en 1887, la economía de esta cultura se haya visto complementada con la práctica del intercambio transgolfo con grupos que habitaban en la región de lo que ahora es el estado de Sonora; los productos que hacen suponer esta hipótesis son la presencia de un mecapal y tela de algodón en territorio comondú, elementos que no formaban parte de la cultura material de este grupo.³

Otros hallazgos arqueológicos importantes que nos hablan de esta cultura son montículos de conchas que incluyen vestigios de fogones y de hoyos excavados, tal vez para asar las pencas de los agaves. Pero sin lugar a dudas lo más interesante y atractivo de la arqueología del desierto central es la pintura rupestre, considerada una de las más impresionantes del mundo, superadas en su dimensión sólo por las pinturas rupestres de Altamira en España. Se trata de más de doscientos sitios diseminados entre las sierras de San Borja, San Juan, San Francisco y Guadalupe, en los cuales hay representaciones de animales y seres humanos que se integran en escenas de caza y combate, cuya función al parecer era de carácter mágico y religioso: dibujar la imagen de un animal podría servir de invocación a su reproducción, necesidad vital para la supervivencia del grupo cazador.

Aun cuando todo parece indicar que fueron los comondú los autores de estos pictogramas, hay quienes los atribuyen a un grupo histórico que también habitó el desierto central: el cochimí; sin embargo, el hecho de que los indígenas les hayan expresado a los misioneros que dicho movimiento artísticos ya

³ "En 1887, el naturalista, Dr. Edward Palmer, coleccionó objetos encontrados en una cueva de Bahía de los Ángeles [...] redes de pescar y ornamentales, hechas con nudo lleno y con nudo sobrehilado, pedacitos de tela; pequeños trozos de madera enredados con fibra, cuerdas para engazar, cuentas de concha, unas bolsitas de cuero que probablemente servían para guardar agua; esteras enredadas y amarradas, y dos pedazos de lo que pudo haber sido un mandil o capa. Estos últimos ofrecen especial interés pues el material de que estaban hechos era corteza vegetal aporreada para suavizarla, y llevaba plumas cosidas con ixtle.

"El hallazgo Palmer incluye [...] un manto ceremonial con cabellos humanos, un mecapal para carga y tela de algodón, cosas estas últimas que, como nunca se han encontrado en el resto de la península, dan pie para pensar que debió haber habido un intercambio mercantil transgolfo entre esa región de Baja California y la tierra firme de México" (Álvarez, *op. cit.*, pp. 12-13).

era cosa del pasado (Bendímez, *op. cit.*), parece confirmar que el arte rupestre del desierto central haya pertenecido en efecto a una cultura anterior a la de los cochimí, que pudo haber sido la comondú; o bien, tal y como lo sugiere León-Portilla, si se toma en cuenta la diversidad de estilos estas pinturas pudieron haber sido producidas por distintos grupos pertenecientes a épocas diferentes de la evolución cultural comondú, pero todos ellos más antiguos que el grupo cochimí (León-Portilla, *op. cit.*).

El grupo yumano

*De lejos, de muy lejos;
de lejos, de muy lejos...*

(Canto tradicional cucapá)

Hacia el norte y noroeste de la península, arriba del paralelo 30, hace aproximadamente 2 500 años a. de C., se asentó y desarrolló el complejo cultural yumano, que se desprendió del grupo hokano-siux.

La cultura yumana posee la peculiaridad de que en su origen trasciende al periodo arcaico tardío, y su presencia se prolonga hasta la llegada de los misioneros españoles, e incluso hasta la actualidad, ya que de hecho los grupos nativos que a la fecha existen y que son objeto de este estudio, pertenecen a dicha cultura.

Las causas que empujaron a la cultura yumana a incursionar en territorio peninsular, debieron ser diferentes a las que atrajeron o expulsaron a aquellos grupos pertenecientes al paleo-indio, siete mil años antes.

Por una parte, hay quienes, basados en testimonios indígenas, afirman que los indios californianos fueron despojados por otras tribus de su territorio tradicional situado al norte de la península, y que una vez vencidos fueron obligados a refugiarse en las montañas de Baja California; según esta versión, los indios expresaron que esta guerra empezó después de una discusión que tuvo lugar en el curso de una fiesta a la que habían sido invitadas varias naciones (tribus) indígenas (Dieguet, 1978, p. 15).

Esta misma idea es sostenida por Miguel Venegas, sacerdote jesuita, quien dice:

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, p. 69).

Erlinda Burton, por su parte, cita un relato de tradición oral de los indígenas k'miai que hace referencia a la llegada específicamente de este grupo al área del Valle Imperial, procedente de las montañas situadas al norte de la región de San Diego, cerca de Parker, teniendo como principal motivación la búsqueda de tierras propicias para vivir y la presencia de las aguas del mar Salton que, según la tradición k'miai, cubría en esos años dicha área. Si estas aguas fueron en efecto la motivación principal de los indígenas k'miai para inmigrar, afirma esta investigadora, lo que los atrajo entonces no fue el mar Salton, sino el lago Cahuilla, ya que el primero tiene una antigüedad no mayor de principios de siglo, mientras que el segundo, según los geólogos, se secó hace trescientos o cuatrocientos años; por ello, concluye Burton, "podemos suponer que la entrada de estos grupos humanos se llevó a cabo 1 400 años a. de C., o aún mucho antes" (Burton, 1973, p. 13). "Lo que tampoco sé es cuánto tiempo tienen los pai-pai aquí en la sierra, porque yo conocí a viejos que según me dijeron conocieron a otros viejos que les decían que los pai-pai tenían ya muchos años aquí" (Benito Peralta).

Como podemos observar, las inmigraciones de la cultura yumana a Baja California generalmente se ubican como movimientos prehistóricos, sin embargo, otros autores hablan de migraciones más recientes como la de los pai-pai, que según Roger Owen pudieron haber inmigrado hace dos mil años o

más, "o quizá hayan sido de reciente arribo, dentro de los últimos 600 años" (Owen, 1959, p. 139). E incluso hay quienes hablan de inmigraciones históricas como la de los kua's y juigrepas, grupos étnicos que según esta teoría, corresponden a una tradición yumana no peninsular arraigada en Baja California hace apenas ciento cincuenta años (Zazueta, 1979).

El grupo yumano, a diferencia del complejo cultural comondú, mostró cambios más revolucionarios en relación con el periodo arcaico, cambios que se hicieron notables en la tecnología y métodos de supervivencia, así como en la dimensión social del grupo.

En cuanto a la actividad recolectora, los cambios más importantes se dieron a finales de dicho periodo. En las partes altas del norte de Baja California apareció el procesamiento de la bellota por medio del uso del mortero. Donde quiera que hubiera dicho fruto, éste ofrecía una fuente alimenticia abundante, nutritiva, que molida era fácil de almacenar y muy adecuada para la subsistencia durante las épocas de escasez de alimentos. Este importante paso en las estrategias de supervivencia de los primeros pobladores trascendió enormemente y repercutió en el ámbito de lo social del grupo. En primer lugar, permitió el establecimiento de asentamientos más duraderos, y en segundo, posibilitó la diferenciación de roles y estratos sociales, lo cual dio pie a la aparición más definida de la territorialidad de las bandas. Relacionada con esta misma actividad de recolección se encuentra la manufactura de redes y cestos de fibra vegetal, los cuales también eran empleados para la pesca.

En la cacería, hay quienes afirman que el arco y la flecha fueron instrumentos introducidos en Baja California por el grupo yumano, y aun cuando no contamos con elementos para respaldar dicha aseveración, lo cierto es que estos artefactos, junto con los instrumentos de piedra, fueron mucho más elaborados que los diseñados en periodos anteriores: raspadores, buriles, cuchillos, pesas para la pesca, enderezadores y puntas de flechas, morteros, metates y manos de metate, hicieron posible que dicha actividad, junto con la pesca, la recolección y la guerra, fueran más eficaces.

Pero quizá la innovación que estableció la principal diferen-

cia entre el grupo yumano y las culturas anteriores fue la cerámica, misma que al facilitar la conservación y el transporte de comestibles y agua, repercutió también en una ligera tendencia al sedentarismo de las bandas.

En el noreste de Baja California, en tierras contiguas al río Colorado, el complejo cultural yumano experimentó otro cambio revolucionario en su adaptación al medio: la agricultura. La cual jugó el mismo papel que el procesamiento de la bellota en las regiones boscosas, al permitir también el asentamiento de poblaciones más densas, la consolidación del concepto de territorialidad y la diferenciación social entre los grupos.

Así, el panorama que tenemos de las adaptaciones culturales en el noroeste y en el noreste peninsular, durante el periodo prehistórico tardío, es el de poblaciones en crecimiento que fueron separándose lingüística y socialmente en grupos más pequeños y más estables, capaces de explotar ciertos recursos naturales en forma más intensa, pero en consecuencia cada vez más ligados a otros sistemas económico-sociales como resultado del surgimiento del intercambio de artículos. Por ello, los sitios de interés científico del periodo prehistórico tardío son sobre todo aquellos que nos ofrecen las posibilidades de estudiar e interpretar la extensión de innovaciones tecnológicas, así como también de reconstruir las rutas de intercambio de obsidiana, de cerámica y de moluscos. Cabe decir que gran parte de estos sitios se encuentran en casi todas las regiones del estado, porque el grupo yumano fue el de mayor diseminación y arraigo en el norte de Baja California.

Estos sitios prehistóricos cuentan además con la presencia del arte rupestre, cuyo diseño, a diferencia del arte rupestre de los comondú, era de carácter abstracto. Según Julia Bendímez, las expresiones artísticas de los yumanos se dieron a través de diversas técnicas: los petroglifos, los pictogramas, los hoyuelos y los geoglifos (Bendímez, *op. cit.*).

Los petrograbados presentan con mayor frecuencia figuras geométricas: círculos, rectángulos, triángulos, etcétera, y en forma muy escasa, figuras antropomorfas y zoomorfas. Este tipo de arte rupestre es más común en el norte que en el desierto central (*ibid.*, p. 12-13).

Los pictogramas, por su parte, son más comunes en la zona

montañosa, aunque también existen en otras áreas. Los colores más comunes que se utilizaron fueron el rojo y el negro, pero el blanco y el amarillo también están presentes. El patrón del diseño pictográfico consiste en figuras geométricas compuestas de elementos semejantes a aquellos de los petroglifos en el desierto; sin embargo, a diferencia de los grabados, en la sierra encontramos un mayor número de figuras humanas y animales (*Idem*).

Los hoyuelos o depresiones circulares sobre la superficie de la roca, como morteros miniatura, son otra manifestación de arte rupestre. Según los especialistas, estas manifestaciones pudieron haber sido creadas en ceremonias de iniciación para adolescentes (*Idem*).

Los geoglifos o alineaciones de piedra en el suelo, conformando senderos o diseños circulares de hasta seis metros de diámetro, o en algunos casos figuras antropomorfas y zoomorfas que por su gran tamaño sólo pueden ser apreciados desde una parte alta, son manifestaciones artísticas que se encuentran en las inmediaciones del Desierto del Colorado, principalmente en su porción norteamericana⁴ (*Idem*).

En algunos sitios prehistóricos pueden encontrarse también algunas piedras cuya forma se identifica con la vulva del sexo femenino; según algunos arqueólogos, éstas corresponden a piedras ceremoniales asociadas a ritos que propiciaran la fertilidad de la naturaleza.

Por último, cabe mencionar la existencia de sitios arqueológicos, tanto en el desierto central como en la sierra, que atestiguan algún fenómeno astronómico como puede ser un solsticio o un equinoccio. Estos sitios comprueban el conocimiento que tenían estos antiguos pobladores sobre el tiempo solar, lo cual les permitía regular sus ciclos de caza y recolección. Tal es el caso de la cueva del Indio donde se encuentra una pequeña

⁴ El Desierto del Colorado comprende los valles de Yuma e Imperial en los estados de Arizona y California respectivamente, en Estados Unidos. Vestigios semejantes han sido localizados en la porción mexicana, aunque estudios arqueológicos llevados a cabo por la arqueóloga Julia Bendímez han establecido que en lo referente a los círculos de piedra, éstos son de origen reciente. Tal afirmación ha despertado la polémica entre algunos investigadores.

figura conocida como "El diablito", y que los días 21 y 22 de diciembre, fecha del solsticio de invierno, ve bañado su rostro con un haz de luz solar que penetra en la cueva únicamente esos días. Esta cueva se localiza en territorio k'miai, en un lugar conocido como Vallecitos, cerca del poblado de La Rumorosa (Garduño, 1987).

Un sitio calendárico k'miai

Ascender y caminar a través de los senderos habitados en lejanos años por los indios k'miai. Detenerse a aspirar el aire puro combinado de olores de trementina, de coníferas, y quedarse a esperar la llegada del nuevo sol, que con su luz vendrá a habitar estos desolados parajes amenazados por el hombre actual, representa una singular experiencia que se magnifica al saberse sobre un territorio antiguamente habitado por quienes, sin más, tuvieron que alejarse.

Ellos, los primeros pobladores de las montañas de La Rumorosa, no se fueron, sin embargo, sin dejarnos un vivo testimonio de su cultura: su arte rupestre.

A lo largo de la península de Baja California podemos constatar a través de estas antiguas expresiones, la lejana presencia de distintos grupos tempranos. Arte rupestre que por sus figuraciones abstractas ofrece, a quienes intentan explicarlo, la provocación placentera de la especulación; por ello, en más de un caso, ha habido quienes ven en este arte la evidencia de contactos extraterrestres, o que le han atribuido contenidos mágicos, ceremoniales; o quienes, sin más, han encontrado en él una función precisa, la de servir para medir el tiempo.

En Baja California existen distintos sitios considerados arqueoastronómicos, y que en la mayoría de los casos han sido hechos por la mano k'miai, razón por la cual cabe preguntarse, ¿qué impulsaba a este grupo a dominar el tiempo solar?, y la respuesta será, seguramente, su cíclico peregrinar de las montañas a los valles.

Semillas, frutos, plantas diversas, liebres y ardillas eran algunos de sus alimentos en los sitios altos, pero al llegar el frío, y más tarde la nieve, los k'miai tenían que descender entre

senderos hasta llegar a los valles. Año tras año era lo mismo, invariablemente.

Al noroeste del poblado La Rumorosa se encuentra un resguardo en donde además de hallarse numerosas evidencias arqueológicas de este grupo indígena, está una pequeña figura humana de aproximadamente diez pulgadas, pintada de rojo, la cual es conocida como "El diablito", por poseer una especie de cuernos o antenas sobre su cabeza. Cada año, al amanecer del 21 de diciembre, un rayo de luz en forma de cuchilla penetra en el resguardo, cruzando hasta tocar la cabeza de la figura finamente: se trata de un sitio calendárico.

Los hoyuelos de diez pulgadas de diámetro, formados en las piedras del lugar, son los morteros que los antiguos pobladores emplearon para pintar los resguardos; en el caso de El diablito, esos morteros sirvieron para moler el hematita u ocre rojo, hasta que quedó hecho un polvo fino; posteriormente, en esas mismas cavidades mezclaron la pintura con agua o aceite vegetal para darle cierta consistencia, y al momento de pintar la figura utilizaron algún tipo de brocha o los mismos dedos. Lo más sorprendente y espectacular es lo que atestigua esta figura con la recepción de un baño de luz solar sobre su cara: el solsticio de invierno que cada 21 de diciembre ocurre.

En diciembre de 1985 acudí a este lugar con el objeto de presenciar el fenómeno que hacía pocos años Ken Hedges había descubierto, y esto fue lo que vi.

A las 7:10 apareció la primera línea de luz en el abrigo, con una longitud aproximada de seis pulgadas, iluminando a otra figura pintada de color blanco que estaba situada en el extremo sur de la cueva, por donde inició la entrada del rayo, recorriéndose hacia el norte sobre el muro del resguardo. Ocho minutos después una cuchilla de luz llegó a la región de los ojos del diablito. Veinte minutos duró este fenómeno. El delgado haz de luz se hizo menos fino paulatinamente, y ya para las 7:50 abandonó el abrigo.

El rayo de luz en forma de cuchilla, sin embargo, no se dirigió directamente a la cara de la figura, sino que al estar cercana a ella, por un accidente del relieve comenzó a reflejarse al extremo norte del resguardo; este nuevo haz de sol continuó su avance sobre la pintura, hacia el sur, pero al encon-

trarse a escasas 30 pulgadas de ésta, por otro accidente del relieve volvió a interrumpirse para aparecer en forma de cuchilla, tocando con la punta finamente la cara de El diablito.

Los indios k'miai dependían del conocimiento del tiempo solar. Por eso debían dominarlo y a ello obedecen estos sitios arqueoastronómicos, encontrados ya en diversos sitios de su hábitat. Abrigos en donde desgraciadamente el bandalismo ha llegado, destrozando irreparablemente los testimonios antiguos.

Saber cuándo descender, o cuándo ascender a las montañas, era una necesidad vital. Todos los años, mientras habitaron ahí los indios montañeses, llevaron a cabo su cíclico peregrinar: de la montaña al valle, del valle a la montaña. El calendario indicaba los momentos precisos para hacerlo, hasta que un día los indios k'miai se aprestaron a descender, a viajar, y a no retornar nunca.

Diferenciación etnolingüística

Durante mucho tiempo las lenguas prehistóricas de Baja California fueron agrupadas en tres regiones lingüísticas: la región norte, habitada por los hablantes yumanos; la vasta región del desierto central, habitada por los hablantes cochimí, y la región sur, en donde vivieron los guaicurianos. Sin embargo, tal división obedecía a la creencia de que los dos primeros grupos eran completamente diferentes entre sí; pero más tarde Mauricio Mixco (1978) demostró, sobre la base de la información provista por Miguel del Barco (siglo XVIII), que existió una estrecha relación entre los llamados cochimí y los yumano, de tal forma que ambos grupos podían ser considerados miembros de una misma familia lingüística: la yumana (Kowta, 1984, p. 4).

Esta familia, a diferencia de las primeras corrientes migratorias de los periodos paleoindio y arcaico, se asentó prácticamente en todos los ambientes del norte de Baja California,⁵ y

⁵ Aun cuando todas las lenguas del desierto central se han extinguido, tal y como lo afirma Homer Aschmann "...en los registros misionales que sobreviven es demostrable que del sur de Loreto hasta más allá de la frontera con Estados Unidos, todos los indios pertenecieron a la familia lingüística yumana" (Aschmann, 1965, p. 114).

experimentó con el paso del tiempo un proceso de diferenciación etnolingüística que condujo al surgimiento de dos subfamilias: la yumana peninsular, que habitó el desierto central desde el norte de El Rosaric hasta el sur de Mulegé;⁶ y la yumana, que se estableció en el extremo norte de la península,⁷ tanto en el delta del río Colorado como en las montañas de las sierras de Juárez y San Pedro Mártir, así como en las mesetas costeras orientadas hacia el Pacífico (véase mapas 3 y 4).

Para algunos antropólogos la primera subfamilia fue una posterior ramificación del grupo yumano que habitaba ya en la porción norte de Baja California, pero para otros "Cualquier teoría que explique a los yumano-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" (Massey, 1949, pp. 304-305), con lo cual sugieren que es más razonable creer que los habitantes del desierto central tienen una antigüedad mayor que la de sus parientes lingüísticos del norte.

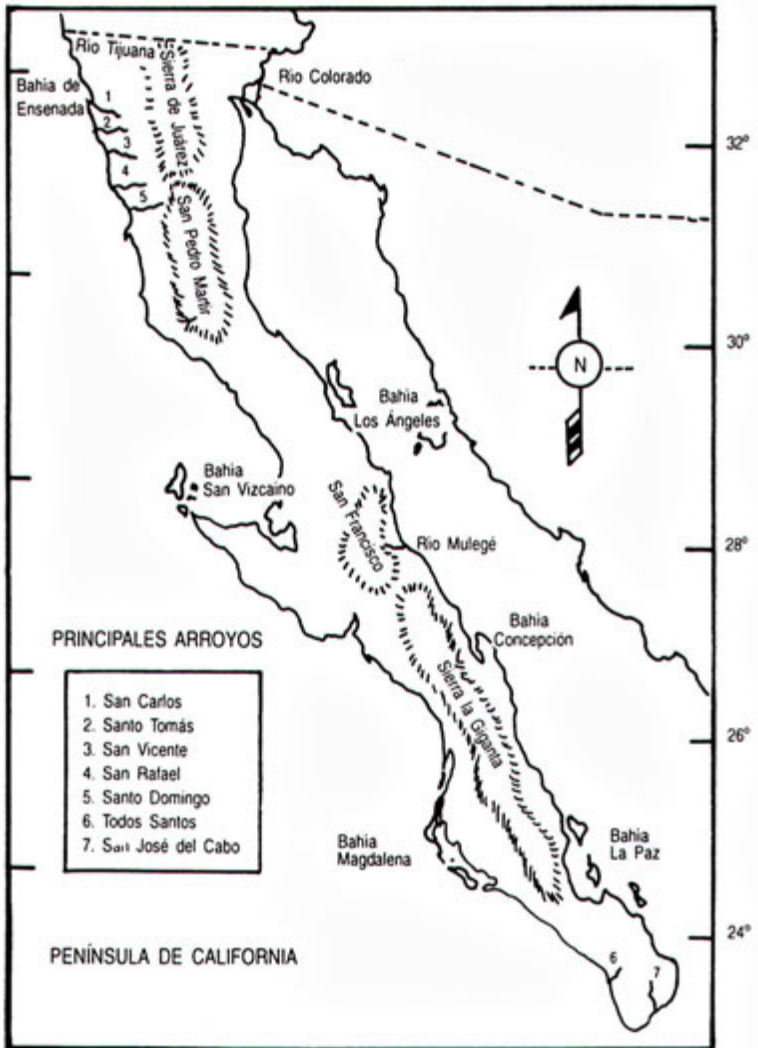
Pero independientemente de la antigüedad, las diferencias culturales entre estos dos grupos fueron mínimas, ya que tal y como lo afirma Dieguet: "El estado primitivo en que vivían y los recursos que podían sacar de la región para su subsistencia y para su industria, casi no les permitía tener costumbres diferentes" (Dieguet, *op. cit.*, p. 14).

⁶ En esta área de Baja California, la escasez de alimento y agua forzó la existencia de una permanente migración, suficientemente intensa como para desarrollar un constante contacto intergrupal que diera lugar a una unidad lingüística que abarcó este vasto territorio ocupado antiguamente por los comondú (Aschmann, 1965, p. 114).

⁷ Algunos antropólogos en lugar de establecer esta forma de denominación (yumanos), hablan de cochimi del norte cuando se refieren a los grupos indígenas de la parte norte de la península, y de cochimi simplemente cuando se refieren a los indígenas del desierto central; éste es el caso del doctor León Dieguet, quien establece que "Los cochimi se dividían en cochimis propiamente dichos y en cochimis del norte..." (Dieguet, *op. cit.*, p. 14); sin embargo, tal y como lo explica el mismo autor "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" (*Idem*).

Por otra parte Miguel Venegas, en su *Noticia de la California y su conquista* (1739), explica que cochimi es palabra monguí, que indica a las tribus que vivían directamente al norte de Loreto (Venegas, 1943, pp. 64-66).

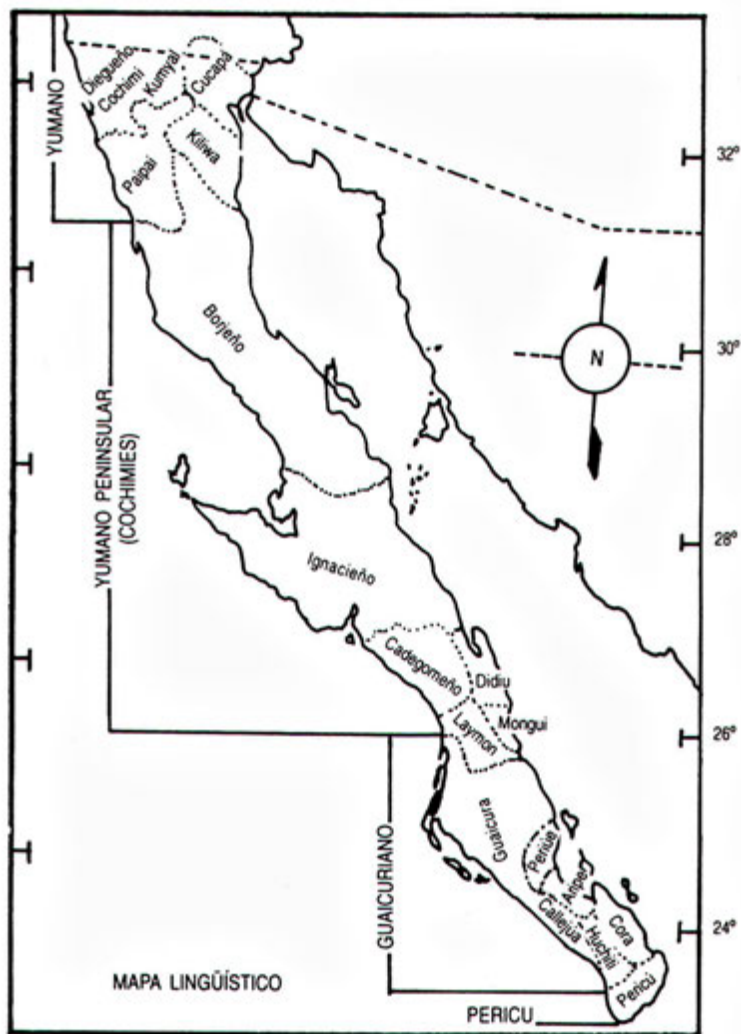
Mapa 3



Fuente: Piñera, 1983, p. 9.

Mapa 4

MAPA LINGÜÍSTICO



Fuente: León-Portilla, 1983, p. 23.

En realidad, las diferencias entre habitantes del norte y habitantes del desierto central se localizaban más en el terreno lingüístico que en otros aspectos de su cultura, como el mismo Dieguet lo apunta: "Los caracteres distintos de estas tres naciones (se refiere a los yumano, yumano-peninsulares y guaycura del extremo sur peninsular) se acusaban más en lo lingüístico que en lo otro" (*Idem*).

Cada una de estas subfamilias comprendía distintos grupos étnicos que desarrollaron sus respectivas lenguas, las cuales son reconocidas en la actualidad por la forma en que los misioneros las identificaban; en el caso de los yumano-peninsulares o cochimí, por ejemplo, las denominaciones de sus lenguas estaban en función de los nombres de las misiones más cercanas al grupo, de ahí que existan el grupo javiereño, el cadegomeño, el de comondú, el de Santa Gertrudis, el borjeño, el didiu, el mongui, el ignacieño y el laymon (León-Portilla, *op. cit.*, p. 31).⁸

En lo que respecta a las lenguas de los yumano del norte, la clasificación se dificulta un poco más por el hecho de ser las únicas lenguas sobrevivientes hasta hoy día, ya que dicha clasificación depende de: "a) Cómo las mencionan los investigadores estadounidenses; b) cómo las identifican los connacionales; c) cómo se dicen entre sí, y d) cómo se denominan comunal o localmente" (Ochoa, 1979, p. 21).

Para tener una visión más completa de las distintas formas de clasificación de las lenguas nativas de Baja California, nos hemos basado en cinco estudios diferentes, los realizados por Kroeber, Mixco, Owen, Massey y Ochoa Zazueta.

Para Kroeber, la familia yumana en el norte está constituida por cuatro grupos, cada uno diversificado en diferentes lenguas. Como podemos apreciar en el cuadro 1, dos de estos grupos tienen expresiones en Baja California a través de cinco lenguas.

Para Mauricio Mixco la rama yumana de esta gran familia está compuesta por cinco grupos, cuatro de los cuales tienen

⁸ Para algunos investigadores, además de estas lenguas peninsulares reconocidas como parte de la familia cochimí: "Gruesas similitudes han sido notadas desde hace mucho entre los cochimí y los cazadores-recolectores seri, del otro lado del Golfo de California" (Aschmann, 1965, p. 240); lo cual permite suponer que "Estos grupos están relacionados lingüísticamente a pesar de lo distante" (*Idem*).

Cuadro 1

<i>Grupos</i>	<i>Lenguas</i>
Grupo río Colorado	Mohave Yuma Maricopa
Grupo Delta	Cucapá* Kahwan Halykwamai
Grupo tierras altas de Arizona	Havasupai Walapai Yavapai
Grupo California	Diegueño* Kamiai* Pai-pai (Akwa'ala)* Kiliwa*

*Lengua que tiene expresión en Baja California (véase mapa 5, p. 52).

Fuente: Kroeber: Massey, 1949, p. 302.

representación en la República mexicana: 1) grupo riano (cucapá); 2) grupo California-Delta (diegueño-k'miai); 3) grupo pai (pai-pai), y 4) grupo kiliwa.

Owen, por su parte, considera que sobreviven miembros de cuatro o quizá cinco grupos lingüísticos aborígenes, cada uno caracterizado por diferentes idiomas y nombres: 1) cucapá; 2) tipai; 3) pai-pai; 4) kiliwa y, posiblemente 5) ko'al.

Massey establece también la existencia de cinco lenguas yumanas del norte: 1) diegueño; 2) k'miai; 3) pai-pai; 4) kiliwa, y 5) ñakipa.

Y, finalmente, Ochoa Zazueta, después de exponer el método que siguió para deteminar su propuesta,⁹ afirma haber

⁹ "...la diferenciación étnica es bastante compleja pero sin embargo puede colegirse si se sigue la siguiente política de investigación: 1. Conocimiento de las áreas geográficas; 2. identificación de los grupos; 3. conocimiento y articulación social de los linajes o clanes, y 4. utilización correcta de los nombres y sobrenombres de los individuos. Lo anterior integrado en el manejo conceptual de la formación económica y social en la que estas expresiones fueron concretizadas. Esto llevará a una matriz: caserío, área, región, sobrenombre, nombre, clan-familia, linaje y grupo" (Ochoa, 1979, p. 47).

Cuadro 2

<i>Nombre plural en el seno comunal</i>	<i>Nombre singular en el seno comunal</i>	<i>Denominación de los no indígenas</i>
Ko'ipat	Sa'pei	Cucapás
Ko'simi	T'pei	Cochimís
Diegueño	Apa'mat	Yumas
K'miai	M'tipei	Kumiai, kumeyais
Jaspu'paim	Paj'mi'ris	Pai-pais
Ku'ax	Paj'miris	Pai-pais
Ku'as	Paj'miris	Akwa'ala
Ko'lew	Ko'mei	Kiliwas
Ko'jwaks	Se desconoce	Kiliwas

Fuente: Ochoa, 1979, p. 25.

entrado en contacto "y registrado la supervivencia de nueve grupos indígenas, o mejor dicho, nueve comunidades con expresiones étnicas diferenciadas entre sí y ante la sociedad global en la que participan" (Ochoa, 1979, p. 21).

La clasificación de Ochoa Zazueta resulta más compleja que las anteriores, debido a que contempla la autodenominación plural del grupo, la autodenominación singular y la denominación de los no indígenas. Si atendiéramos esta última reconoceríamos únicamente la existencia de siete grupos, pero atendiendo la forma de autodeterminación de los grupos, Ochoa asegura haber encontrado nueve (véase cuadro 2).

Como podemos apreciar en los cuadros anteriores, el primer punto de discusión se encuentra alrededor del grupo diegueño, el cual es considerado por Kroeber, Massey y Ochoa Zazueta como un grupo completamente diferente al k'miai, e incluso, en el caso de Ochoa Zazueta y de Edward Davis, se identifica al grupo diegueño como grupo yuma.¹⁰

Sin embargo, tal y como lo reconoce el mismo Davis, el término diegueño no es sino la forma en que los misioneros de-

¹⁰ "En el extremo sur (se refiere al estado de California, en los Estados Unidos) existieron dos grupos diferentes, el Shoshonean y el Yuman, cada uno de los cuales comprendía numerosos dialectos. En la región de San Diego, estos dos grupos fueron conocidos en el idioma español como Luiseño y Diegueño, derivados de los nombres de las misiones de San Luis Rey y San Diego, establecidas, respectivamente, en los territorios de cada uno de los grupos" (Davis, 1919, pp. 7-8).

nominaron a los distintos grupos indígenas que habitaron alrededor de la misión de San Diego, mientras que la denominación k'miai se refiere a una lengua nativa practicada por uno de esos grupos que se encontraban asentados en la jurisdicción de dicha misión (León-Portilla, *op. cit.*); de acuerdo con la clasificación que establece la existencia de diegueños del norte, diegueños del este y diegueños del sur, los del norte se autodenominaban ipai, y los del este y sur, k'miai (Zárate, 1986a, p. 1).

El hecho de que algunos investigadores consideren al grupo diegueño y al yuma como una sola etnia, se debe a que el grupo k'miai es parte del grupo California-Delta que habitó una amplia región comprendida entre la parte norte de la sierra de Juárez, en la costa californiana, y la depresión que constituye el Valle Imperial (Mixco, 1985); esta situación, nos dice Erlinda Burton, mantuvo a los k'miai en un constante contacto con los yuma, de quienes aprendieron la agricultura. Por esta razón —afirma Burton— algunos investigadores han identificado al grupo diegueño como el mismo grupo yuma (E. Burton, *op. cit.*, p. 13).

El segundo punto de discusión se refiere a la existencia o no del grupo cochimí.

Hay quienes sostienen la idea (ya muy generalizada y que se observa en el esquema de Ochoa Zazueta), de que los habitantes de las comunidades de La Huerta y San Antonio Nécua son indígenas cochimí; pero hay también quienes afirman que dicho grupo se encuentra completamente extinto y que, aun cuando los habitantes de las mencionadas comunidades se asumen como miembros del grupo cochimí, es impropio denominarlos así, ya que (según las propuestas de Kroeber, Mixco y Massey), su filiación lingüística es la k'miai, o posiblemente, como lo sugiere Owen, los cochimí deben ser considerados tipai, esto es, parte de una tercera lengua perteneciente a los diegueños del sur (León-Portilla, *op. cit.*; Mixco, 1985).

Esta confusión al parecer tiene su origen en el hecho de que los misioneros denominaron como cochimí del norte a la cultura yumana asentada al norte de la yumana —peninsular (o cochimí), de tal forma que "Los cochimí de La Huerta y de Nécua heredaron de los misioneros el nombre que se le daba a

los indios nortños o fronterizos vistos desde San Borja y luego de Santa Gertrudis" (Ochoa, 1979, p. 44) (véase nota 7, p. 39).

La discusión sobre la clasificación de las lenguas yumanas en el norte de Baja California se extiende también al grupo pai-pai. Ochoa Zazueta considera que se ha cometido un error al confundir a los pai-pai con los akwa'ala (véase clasificación de Kroeber),¹¹ ya que esta última denominación corresponde al grupo ko'al que desde tiempos históricos vive en forma intrusa (*sic*)¹² entre los pai-pai de Santa Catarina, y que más correctamente se deberían denominar was'ala (Ochoa, 1979, p. 24).

En contraposición con este punto de vista, León Dieguet nos dice que si bien la tribu was'ala es la misma que la ko'al, éstos son completamente diferentes que los akwa'ala, ya que éste no es sino el "nombre con el que los pai-pai (jaspuy'paim) son reconocidos por algunas tribus del suroeste estadounidense con las que están lingüísticamente emparentadas" (Dieguet, 1978, p. 41).

Pero a pesar de las distintas opiniones en esta discusión y aun cuando sólo en dos de las cinco clasificaciones aquí presentadas se reconoce la existencia de los ko'al (Owen y Ochoa), en la actualidad todos están de acuerdo en que este grupo ha

¹¹ Por ejemplo, León-Portilla dice: "Habitantes de la sierra, montañeses [...] son los pai-pai o akwa'ala; vivían éstos, de tiempo atrás, cerca del lugar donde fundaron los dominicos la misión de Santa Catalina" (León-Portilla, *op. cit.*, p. 39).

¹² El grupo ko'al y el pai-pai han compartido por muchos años un territorio común, pero ambas tribus están de acuerdo en que el área de San Miguel y Santa Catalina fueron originalmente territorio ko'al. Esto puede ser corroborado en los testimonios recogidos por Meigs en 1929 (Meigs, 1939, p. 86) y por lo expuesto actualmente por Benito Peralta, indígena pai-pai: "Mi tío también me platicaba que el meramente pai-pai se encuentra allá para el lado del este; sí, pa'llá, pa'l este, pero mucho más allá de donde están los cucapá, mucho más allá, muy lejos. Pero lo que no se me ocurrió preguntarle, porque estaba yo muy chamaco, es por qué se vinieron de allá y por qué se quedaron a vivir aquí."

"Yo creo que los pai-pai se vinieron del desierto por el calor, porque los pai-pai somos de allá, del desierto, donde están los yavapai; de allá, donde viven más indígenas que nosotros. Los pai-pai no somos de aquí, de Santa Catarina; alrededor de aquí, los nombres de los cerros y los cañones están en ko'al, no en pai-pai."

En relación con esto, y contrariamente a lo expuesto por Ochoa Zazueta, Owen reconoce que la mayoría de los indios de Santa Catarina son trilingües, ya que hablan además del pai-pai, el ko'al y el español, lo cual se debe a que Santa Catarina fue originalmente un asentamiento ko'al, a donde fueron trasladados los pai-pai por los misioneros (Owen, 1959, pp. 27-28).

sobrevivido mimetizado entre los pai-pai, y que ha conservado su idioma perteneciente a un grupo lingüístico completamente diferente: los pai-pai, tal y como lo muestra Kroeber, pertenecen al grupo pai, tradicionalmente asentado en Arizona; mientras que los ko'al están ligados al grupo k'miai (Meigs, 1939, p. 86). Entre estos dos grupos (ko'al y k'miai) se desarrolló una diferencia notable debido a que su supervivencia tuvo lugar en contextos completamente diferentes; los k'miai vivieron en una zona con mayores recursos y en mayor interacción con la cultura California, al norte (Aschmann, 1959, p. 42), en tanto que los ko'al se asentaron en la frontera entre el desierto y las montañas, al sur de la sierra de Juárez, interactuando principalmente con los pai-pai y los kiliwa.

Otros grupos étnicos pertenecientes también a la familia yumana del norte, pero completamente extintos en la actualidad, son el juigrepa, el ñakipá,¹³ y posiblemente el ko'jwaks.

Los juigrepa eran un grupo antiguamente localizado en los cañones de la vertiente oriental de la sierra de San Pedro Mártir, al sur del territorio kiliwa,¹⁴ y posiblemente emparentado con esta tribu (Álvarez, 1975, p. 71; Ochoa, 1979, p. 24). El área en la que este grupo llevaba a cabo sus desplazamientos se extendía hasta el sur de San Ignacio, incluyendo El Rosario en las costas del Pacífico, razón por la cual los sacerdotes jesuitas los consideraron cochimí.

Los ñakipá, por su parte, ocuparon el área ubicada entre la sierra de San Pedro Mártir y el océano Pacífico;¹⁵ su lengua, a diferencia de la de los juigrepa, era completamente ininteligible con el kiliwa.

El caso de los ko'jwaks es registrado únicamente por Ochoa Zazueta, quien nos dice que hasta hace poco dicho grupo vivió con los kiliwa, y que probablemente una familia de este grupo aún exista. Según este autor, los ko'jwaks han sido confundidos

¹³ Hacia 1929, Peveril Meigs conoció a María y a Vicente, dos ancianos kiliwa; ella le dijo haber conocido al último juigrepa que vivía en Ja-il Arroyo, mientras que él le aseguró que aún en esa fecha vivía un indio ñakipá (Meigs, 1939, p. 84).

¹⁴ Jui(g) repa significa "gente del sur" en kiliwa (Meigs, 1939, p. 84).

¹⁵ Los kiliwa llamaban a este grupo ñakipá, que significa "gente del oeste"; los pai-pai los identificaban como yakakwal (Meigs, 1939, p. 84).

durante largos años con familias campesinas indígenas, que habitan en una zona cercana al río San Rafael, conocida como La Piedrona.

Este grupo —nos dice el investigador—, quizá el más pequeño de los registrados hasta hoy en Baja California, al percatarse que su identidad indígena los perjudicaba optaron por asumir una actitud anónima ante las problemáticas agrarias de los kiliwa y los ejidatarios de El Tepi (Ochoa, 1979, p. 23).

El objetivo de esta parte del trabajo no ha sido establecer un estudio detenido sobre la presencia de las distintas lenguas indígenas, ni estamos en posibilidades de polemizar desde el punto de vista lingüístico con alguna de las versiones, pero sí nos hallamos obligados a dejar establecido que en nuestro trabajo de campo, llevado a cabo sólo en las sierras de Juárez y San Pedro Mártir, y en las mesetas costeras del Pacífico, desarrollamos contacto únicamente con los grupos k'miai y su variante que ha sido erróneamente llamada cochimí; con los pai-pai; los ko'al y los kiliwa.

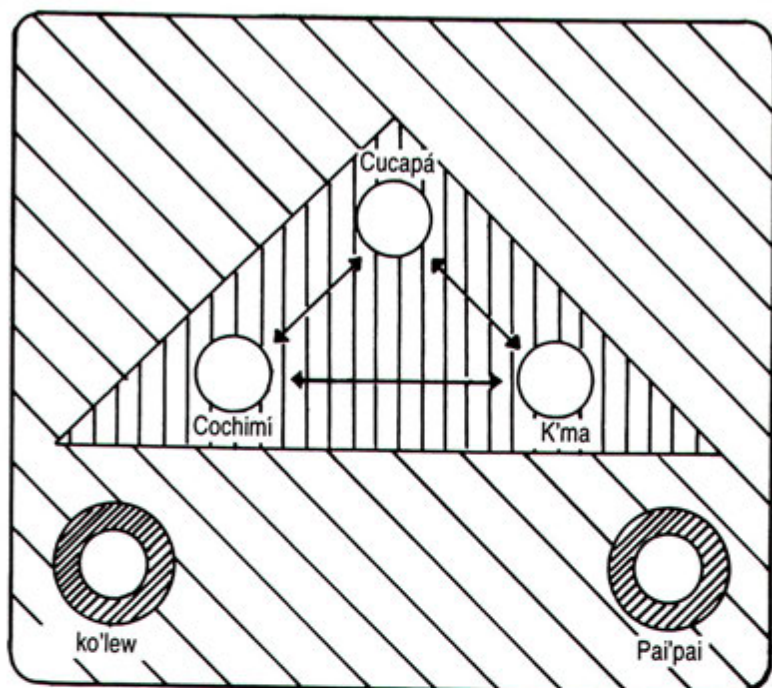
Ahora bien, cabe destacar que aun cuando todos los grupos provienen de la familia lingüística yumana, existen distintos grados de inteligibilidad entre las lenguas que componen dicha familia al norte de Baja California (véase gráfica 1).

Como se puede apreciar en la gráfica 1 todas las lenguas son mutuamente inteligibles, con excepción del kiliwa, que parece ser la lengua más divergente de todas las demás.

Este mismo fenómeno de ininteligibilidad del kiliwa respecto de las otras lenguas, ha sido apreciado por la mayoría de los investigadores que, como Mixco, han expresado que "...Este moribundo lenguaje es reputado por ser el más distinto de su familia" (Mixco, 1983, p. XIII).

Al parecer, esta situación surge de la intensa interacción que antiguamente tenían los kiliwa con los cochimí del sur y de su presumible separación temprana y aislamiento de las culturas del norte, sobre lo cual —nos dice Mixco— hay evidencias etnohistóricas (*Ibid*, p. 2). Y es que a pesar de su proximidad con otros grupos, los kiliwa no reorientaron su cultura tomando prestados suficientes elementos culturales de las más avanza-

Gráfica 1



Rama lingüística yumano peninsular



Ámbito de inteligibilidad



Frontera lingüística



Mutua inteligibilidad correlación dialectal

das tribus guerreras del bajo río Colorado, ni de las típicas culturas de la Alta California situadas al norte y al oeste de su territorio. Además, esta tribu no entró en contacto con los españoles hasta 1795, y su relación —nunca cercana— con la misión dominica de Santa Catalina, duró únicamente de 1798 a 1840 (Aschmann, 1959, pp. 42-43). Como resultado de esto, la tribu kiliwa ha retenido gran parte de su integridad cultural, diferenciada de los otros grupos y estrechamente ligada a la de los antiguos cochimí.

Cabe hacer mención de los ñipumjos (figuras humanas empleadas en las ceremonias fúnebres) que han sido encontrados en territorio kiliwa, y la semejanza que guardan con las figuras reportadas y destruidas entusiastamente por los misioneros entre los cochimí del norte de San Borja. O de las prácticas alimenticias que según Ralph Michelsen le fueron descritas por informantes kiliwa, y cuyas características coinciden con la práctica de "La maroma", que los misioneros muchos años antes identificaron entre los cochimí (*idem*), la cual consistía en el regurgitamiento de comida atada a una cuerda (Mixco, 1983, p. 2). O bien, cabe recordar que sólo los kiliwa, entre el grupo yumano del norte, usaban capas de cabello humano y tablas de madera con pictogramas abstractos, como parte de una parafernalia ceremonial que se encontró solamente entre los cochimí.

Todo esto nos hace pensar que, tal y como lo sugiere el propio Aschmann, la cultura kiliwa quizá sea algo así como una ventana obstruida hacia la vida intelectual de los ya extintos yumano-peninsulares (Aschmann, 1986, p. 239).

Localización

Los únicos grupos que sobreviven en las antiguas culturas establecidas en Baja California, son los que pertenecen a la vertiente del grupo yumano que se asentó en el extremo norte de la península, ocupando un área localizada entre los 30 grados latitud norte y la línea fronteriza que divide a México de Estados Unidos. Esta región fisico-geográfica es una zona ecológica que se extiende más allá de la frontera, en donde se

localizan grupos indígenas norteamericanos que están emparentados con los que habitan en la porción mexicana. Este hábitat es predominantemente montañoso; las sierras de Juárez y San Pedro Mártir empiezan prácticamente a partir de la costa del Pacífico y alcanzan alturas de 6 000 y 10 000 pies, respectivamente.

Actualmente cada uno de los grupos tiene asignado un territorio bajo la forma de bienes comunales o ejido, en donde han establecido una forma de vida sedentaria. Sus comunidades o rancherías se encuentran localizadas en los cuatro municipios del estado de Baja California: los cucapá viven en la comunidad de El Mayor Indígena, en el municipio de Mexicali; los kiliwa habitan en la ranchería Arroyo de León, del ejido Kiliwas, en el municipio de Ensenada; la mayoría de los pai-pai vive en Santa Catarina (exmisión de Santa Catalina), aunque también se pueden encontrar en San Isidoro, ambas comunidades del municipio de Ensenada; los tipai o indígenas comúnmente conocidos como cochimí viven en La Huerta y San Antonio Nécua, ambas comunidades del municipio de Ensenada, y los k'miai tienen como principales asentamientos San José de la Zorra, municipio de Tijuana, y Juntas de Nejí, municipio de Tecate (véase mapas 5 y 6).

Sin embargo, la ubicación actual de los grupos nativos del norte no siempre fue la misma, ya que distintas causas ocasionaron su relocalización: 1) los cambios climatológicos o en los ecosistemas, que ocasionaron un impacto positivo o negativo en la flora y fauna de una determinada región, produjeron la expulsión o la atracción de una tribu; 2) los problemas de interrelación con otros grupos nativos; 3) los métodos de integración y traslado de los indígenas a las misiones, a través de los cuales algunas tribus fueron forzosamente relocalizadas, o ahuyentadas de su hábitat tradicional, y 4) la presencia de los colonizadores en el siglo pasado, quienes al mismo tiempo que destruyeron el ecosistema habitado por los indígenas, establecieron centros de empleo, cerca de los cuales los nativos tuvieron que trasladarse para encontrar la comida que ya no podían encontrar en la naturaleza.

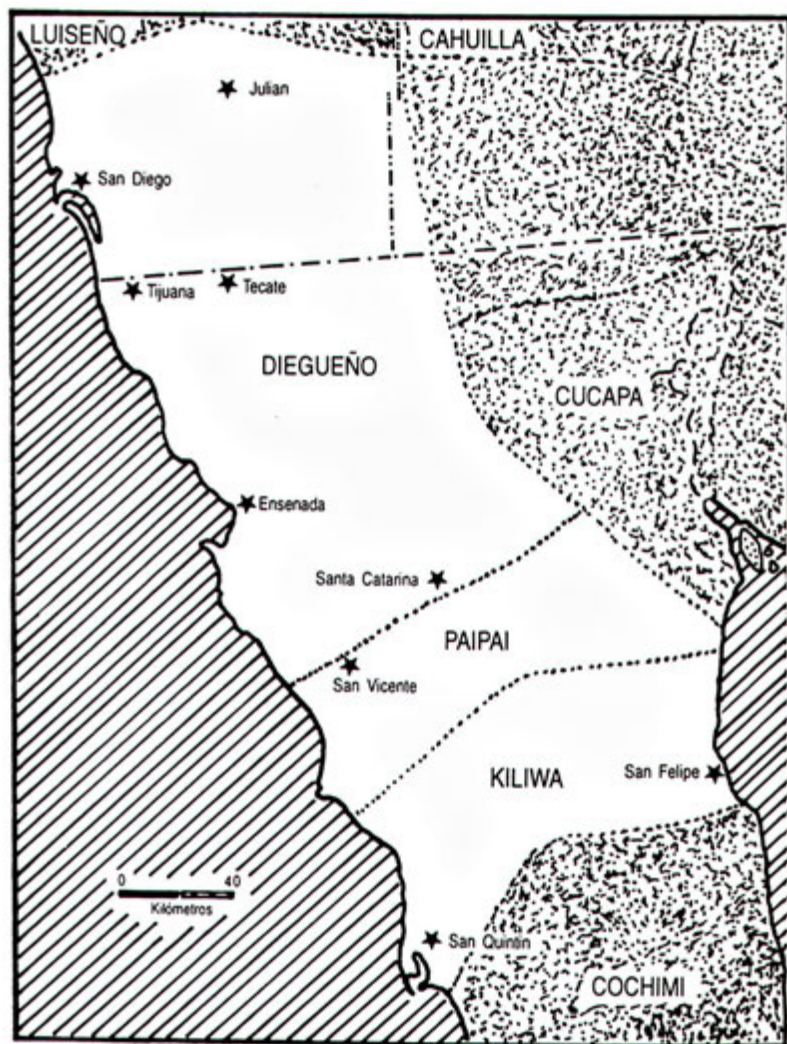
Por esta razón, las etnias de Baja California están asociadas tradicionalmente sólo en forma relativa a la reducida área en

Mapa 5



Fuente: Don Laylander 1985:18, en Bendimez, 1991, p. 62.

Mapa 6



Fuente: Álvarez, 1975.

la que actualmente viven; dentro de su patrón de vida nómada o seminómada, sus respectivos hábitat tradicionales eran mucho más amplios y diversos. En este sentido, más allá de su ubicación en la estructura municipal o de su distribución en comunidades, estos aborígenes podrían diferenciarse entre sí por habitar alguna de las tres subáreas del norte peninsular con características morfológicas e hidrológicas específicas. Por una parte están los grupos que vivían en las márgenes del Río Colorado (los cucapá), conocidos entre sí como rieños; por otra parte están los habitantes de las mesetas costeras orientadas al Pacífico, en donde los k'miai y los tipai tenían su principal área de asentamiento, y finalmente están los montañeses, kiliwa y pai-pai, que desarrollaron su vida en las inmediaciones de las sierras de Juárez y de San Pedro Mártir, y que por ese motivo se identifican como serreños. Por último, cabe señalar que a pesar de tener áreas muy definidas de asentamiento, el desenvolvimiento de las actividades de supervivencia de estas tribus a lo largo del año no se restringía a las fronteras ecológicas que acabamos de señalar; los cucapá subían frecuentemente, principalmente en verano, a las partes altas de la sierra; los k'miai descendían en invierno a la región deltaica del Río Colorado; los kiliwa podían acudir a las costas de San Felipe, en el Golfo de California, y los pai-pai desplazarse hasta el Pacífico (Ochoa, 1975a, pp. 1-2).

El territorio kiliwa

Tradicionalmente los kiliwa reconocen cuatro zonas ecológicas dentro de lo que fue su antiguo territorio: el oeste, que es el litoral del Pacífico, donde existe un suave clima mediterráneo, y que era identificado en su propia lengua como aquello que era el sol; más allá de esta zona se extienden las tierras altas, con su característica vegetación verde que corresponde a la parte alta del desierto sonorense; arriba de esta segunda zona surge imponente la espina dorsal de la tierra, que es la cordillera formada por las sierras de Juárez y San Pedro Mártir, en donde se encuentran bosques de pinos, picos y pequeños lagos; una cuarta zona es la tierra plana, un extenso valle que

forma parte de la región baja del desierto sonoreño, caracterizado por su aridez y por estar situado al nivel del mar (Mixco, 1983, p. 1; Meigs, 1939, p. 4).

Esta última zona constituyó el principal hábitat de la cultura kiliwa, y corresponde a 1 500 millas cuadradas de una semiárida región que se extiende entre dos mesetas de granito del norte de Baja California: las sierras de Juárez y San Pedro Mártir, desde el Valle de la Trinidad hasta el Golfo de California (véase mapa 7).¹⁶

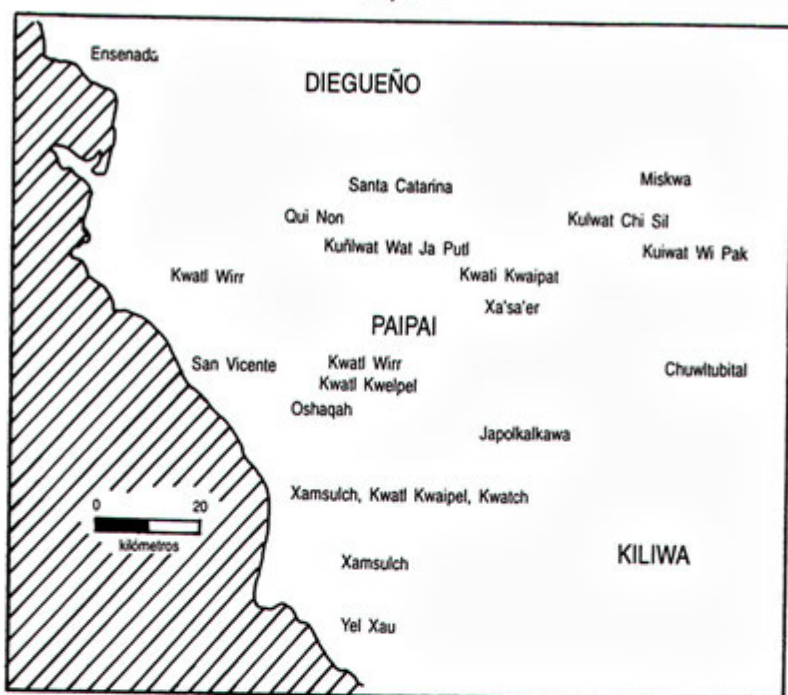
Aquí, alrededor de trece linajes de la tribu kiliwa se distribuyeron básicamente en tres sitios que eran importantes por la disponibilidad superficial de agua: ocho linajes ocuparon la Zona del Cañón, conformada por un suelo impermeable de granito que permite, durante la temporada de lluvias de invierno, el flujo abundante de arroyos que se desplazan a lo largo de los numerosos cañones que existen en ese lugar; cuatro linajes habitaron las tierras altas de Arroyo de León, en donde existe permanentemente agua abastecida por varios arroyos y manantiales, entre los cuales pueden destacarse el de Pachuwilu y el mismo Arroyo de León; estos dos sitios, la Zona del Cañón y Arroyo de León, se caracterizan por tener un tipo de vegetación que es resultado de la humedad y la frescura;¹⁷ finalmente, en la Zona de la Mesa se asentó solamente un linaje, ya que aun cuando esta zona recibe una mayor precipitación pluvial

¹⁶ En 1928-1929, Peveril Meigs obtuvo de su informante kiliwa los nombres tradicionales en su lengua de cincuenta y siete sitios comprendidos en este vasto territorio; entre estos sitios, treinta y uno fueron de montañas y veintitrés de aguajes o de arroyos. Incluso, este mismo informante le proporcionó al investigador la identificación de algunas montañas en la lengua pai-pai y ñakipá (Meigs, 1939, p. 12).

¹⁷ Al este del Valle de la Trinidad encontramos, en las partes más altas de estos dos sitios, matorrales de creosota y ocotillo, mientras que en las partes más bajas y secas, biznaga, yuca, distintos agaves y mezquite; en la frontera entre el desierto y las planicies crecen pequeños arbustos como la *Ephedra californica* y el enebro; en las orillas de los arroyos, como en Arroyo de León y Lajolla, crecen el palo fierro y el sauce; en zonas como La Parra, al este de Arroyo de León, se pueden encontrar plantas que dependen permanentemente del agua, como el tule, y por último, hacia el sur de este mismo lugar, a 3 500 pies de la sierra de San Pedro Mártir se levanta un cinturón de pinos que ofrecen como fruto el piñón Parry (*Pinus quadrifolia*) (Meigs, 1939, pp. 7-8).

Para tener un conocimiento más amplio de las plantas alimenticias, medicinales, industriales y las que no tienen algún uso conocido, consúltese la obra de Meigs (*Ibid.*, pp. 9-12).

Mapa 7



Fuente: Michelsen, 1977.

que las partes más bajas del área, la porosidad de las rocas que constituyen su suelo no permite la permanencia de agua en la superficie durante mucho tiempo (Meigs, *op. cit.*, p. 6).¹⁸

Al parecer, en el desierto oriental que ocupa cerca de dos tercios del territorio kiliwa, ningún linaje se estableció permanentemente, ya que mientras Arroyo de León, la Zona de la Mesa, la Zona del Cañón y la parte occidental de este territorio se caracterizan por tener un clima cálido propio de las planicies, el desierto oriental posee un clima extremadamente caliente y seco en verano, cuyo atractivo temporal para los kiliwa era únicamente la franja que colinda con el Golfo de California, en donde encontraban pescado y sal. En contraste, el sitio que representó el corazón de las tierras de esta tribu fue la Zona del Cañón, en donde sin embargo actualmente no vive ningún kiliwa; el último habitante se trasladó de allí, como todos los demás, a Arroyo de León en 1840, fecha en que fue incendiada la misión más cercana, la de Santa Catalina (*Ibid.*, p. 6).

A partir de entonces, Arroyo de León se constituyó en el principal hábitat de lo que quedó de los kiliwa. Esta comunidad o ranchería, ubicada 15 kilómetros al sur del kilómetro 129 de la carretera que une a Ensenada y San Felipe, forma parte del ejido Kiliwas, que se extiende en las estribaciones del norte de la sierra de San Pedro Mártir, y que colinda al oeste con el Valle de la Trinidad y al este con el Valle de San Matías.

Dentro de Arroyo de León, los kiliwa se encuentran dispersos en pequeños grupos domésticos distribuidos en sitios como El Cañón del Jonuco, El Jonuco de Arriba, El Jonuco de Abajo, La Parrita, La Parra, El Albérchigo, San Antonio, El Cuatro, El Pleito, La Cieneguita, El Burro, Picachos, Agua Hedionda y El Coyote.¹⁹

¹⁸ Los kiliwa tuvieron como vecinos tradicionales en el sur a los extintos juigrepa (gente del sur en lenguaje kiliwa), a los extintos ñakipá (gente del oeste en kiliwa) o yakakwal (con el mismo significado en pai-pai) entre el océano Pacífico y la sierra de San Pedro Mártir, al norte a los pai-pai y a la tribu ko'al, más hacia el norte, y orientados a la costa occidental, a los k'miai y tipai, y al este a los cucapá (Meigs, 1939, pp. 84-86).

¹⁹ Fuera del ejido, en forma disgregada, el antropólogo Ochoa Zazueta localizó en los setenta a miembros de la tribu kiliwa en las comunidades de San Isidoro y Santa Catarina de los pai-pai, en el Valle de la Trinidad, en el Valle de Guadalupe,

El clima de toda esta área se caracteriza por ser muy caliente en el verano y muy frío en el invierno, temporada en la que también cae nieve y lluvia.

A pesar de que el territorio de Arroyo de León es extremadamente pedregoso y árido, existen ahí distintos manantiales y arroyos que constituyeron la principal atracción para los kiliwa en el siglo pasado; en la actualidad, sin embargo, los indígenas han percibido cambios climáticos que los afectan considerablemente:

Desde hace muchos años ya. De que yo me acuerdo, estaba chamaco, dejó de haber agua entonces [...] No pus el arroyo así es. Hace como tres años salió mucha agua. A los seis años se hundió otra vez de vuelta.

Viene de allá arriba, todo el camino de arriba, sale. Sale del cerro, es agua de manantial, pero se seca; ahorita ya se va secando, ya tiene como cinco años, ya. Lleva mucha agua y ahora ya se está bajando mucho, y pus yo creo que de aquí a dos años más, yo creo que ya se va estar secando de vuelta (Trinidad Ochurte).

Como resultado de esta sequía, los kiliwa son testigos de la extinción de la flora y fauna de su hábitat:

Mucho sauzal, antes yo me acuerdo, ahí donde está don Miguel pa'bajo todo eso, no se podía caminar por el sauce. Ahora ya no hay casi.

Antes también había mucho mezquite, álamo, jojoba, palmilla también había mucha agua.

Yo creo que ya no hay animal de esos que había antes, porque no hay agua tampoco. Alacranes, tarántulas, ciempiés unos que otros, es raro, salen caminando cuando llueve mucho en el verano... (*Idem*).

en las ciudades de Ensenada, Mexicali, Tijuana y Camalú, en el poblado del kilómetro 57 del Valle de Mexicali, en las costas de San Quintín y San Felipe, e incluso en algunas ciudades de Baja California Sur, como La Paz, Guerrero Negro y Santa Rosalía, lugares en donde laboran como pescadores y jornaleros (Ochoa, 1979, p. 23).

El territorio pai-pai

La tribu pai-pai es una tribu que se reconoce a sí misma como gente del desierto; en concordancia con esto, los antropólogos han identificado el origen de este grupo en el desierto de Arizona, donde habitan otros grupos que son miembros de la familia pai; de ahí los pai-pai inmigraron a Baja California y se asentaron en lo que era el territorio tradicional del grupo ko'al, y su vida se desarrolló al norte del grupo kiliwa. El territorio tradicional pai-pai comprendía, sin embargo, desde las montañas localizadas al sur de la sierra de Juárez hasta la desembocadura del río Colorado (Gifford, 1928, p. 340). Dentro de esta área, los linajes se distribuían alrededor de Arroyo Carricito, al noroeste del Valle de la Trinidad, y en San Isidoro, al sur de ese mismo poblado.

Arroyo Carricito es un sitio que recibe la descarga de aguas acumuladas durante las lluvias de invierno en las mesetas del norte. Esto establece una gran disponibilidad de agua superficial en el lugar, pero hace comunes las inundaciones, y por lo tanto, la necesidad latente de emigrar.

San Isidoro, por su parte, está situado en la parte más alta de Arroyo Seco, el cual se une con el río San Rafael y desemboca en la costa del Pacífico, en Punta Colonett, lugar que se encuentra ubicado a 30 millas al suroeste del hábitat pai-pai y que frecuentemente era visitado por sus miembros para coleccionar abulón y plantas silvestres, ya que a diferencia de los kiliwa, que acudían prácticamente cada año al Golfo de California, los pai-pai iban principalmente a las costas del Pacífico.

El antiguo territorio pai-pai presenta la misma vegetación del ecosistema habitado por los kiliwa; a una altura de 3 500 pies son comunes los matorrales de creosota, el enebro, la manzanita, la opuntia, los agaves y una gran variedad de plantas características de las tierras altas del desierto (Owen, 1959, p. 11). La mayor parte de esta vegetación es conocida por los indígenas del lugar con algún nombre común, como el álamo, el sauz, el tápiro, el encino, el pino piñonero, el pino negro, el mangle, la guata, el encinillo, la islaya, el chamizo prieto, el morgoño, el watamote, la jojoba, la valeriana, la yerba del pasmo, la yerba santa, el chamizo blanco, el estafiate, la yerba del

manso, la golondrina, el verdologo y la yerba de la uzca. Las cactáceas reconocidas por los habitantes del territorio pai-pai son la yuca o dátíl, la biznaga, el nopal, el ocotillo, la pitahaya, el maguey o mezcal, etcétera (Benito Peralta).

Los animales más comunes del área son la zorra, el coyote, el gato montés, los conejos, liebres y ratas, las ardillas, los venados, y aunque últimamente muy escaso, el león o puma; también hay águilas, tecolotes, gavilanes, un ave que los pai-pai identifican como pájaro azul, huitlacoques, gorriones, colibríes—conocidos indistintamente por los nativos como pájaro mosco, chuparrosa o picaflor—, zorrillos, tarántulas y diversos arácnidos denominados comúnmente niños de la tierra, matavenados o vinagrillos, y el grillo Jerusalem, del cual se dice que es más peligroso que el escorpión y la viuda negra; existen también chapulines, ranas, sapos, pinacates, cachoras, alacranes, ciempiés, víboras chirioneras, cascabel y coralilla, así como la culebra de agua, el camaleón, las ratas plomas, el ratón cuatralbo y el juancito (Benito Peralta).

El promedio de precipitación pluvial al año en el territorio pai-pai es de 15 pulgadas, aunque en invierno, las montañas de los pai-pai experimentan tormentas acompañadas de bajas temperaturas y heladas que empiezan a amenazar desde septiembre, al llegar el otoño (Owen, 1959, pp. 11 y 139).

En el primer tercio del siglo pasado, la misión de Santa Catalina fue levantada en un asentamiento ko'al, y a los alrededores de ese lugar fueron trasladados los pai-pai con el objeto de hacerlos gentiles (*Idem*).

La misión y ranchería de Santa Catalina fue establecida en un sitio donde hay agua permanentemente,²⁰ pese a la proxi-

²⁰ Don Benito Peralta indentifica la existencia del agua de la siguiente manera: ...el arroyo de Agua Colorada y el arroyo de Santa Catarina; el de Agua Colorada viene de La Tableta, un lugar alto, pasa por El Tules, se clava, baja la creciente, vuelve a salir y pasa por aquí, por Santa Catarina, y allá abajito se junta con el otro que sale aquí arribita de un ojo de agua; ya juntos, hecho uno solo, pasan por El Rincón, por El Cañón de la Semillita, pasan por La Dolores, por El Cañón de Agua Blanca, pasan por El Agua Caliente, pasan por La Berrenda, pasan por San Vicente y desembocan al mar.

Aparte hay aguajitos chicos. Como uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete, como unos diez o doce por ahí, chicuelos: el aguaje hinchado, agua del venado, agua que

midad del desierto de los cucapá, al este; de hecho, en Santa Catalina aún se encuentra un antiguo sendero indígena que sirve de atajo entre la sierra de Juárez y el delta del río Colorado. Los dominicos pensaron que al situar la misión en este sitio, no sólo tendrían la oportunidad de someter a los indios hostiles de las montañas, sino también podrían empezar a tener contacto con los cucapá (véase Meigs, 1939, p. 119, y Owen, *op. cit.*, pp. 3-4, 9).

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

Antes los pai-pai se iban y subían para acá, luego, cuando era tiempo de siembra, se bajaban para San Miguel. Así, que las casas y las cosas allá estaban, y se volvían a venir para acá, para arriba, cuando ya era la cosecha, en verano. Por eso el invierno lo pasaban muchos allá en San Miguel.

La gente se empezó a venir cuando ya no alcanzaba mucho el agua, como en el 47 o en el 48. Cuando había mucha agua, toda la gente estaba abajo (Gertrudis Ochurte).

Yo fui el último que salió de allá. Sí, en el 56. No me quería salir de ahí porque de ahí soy, ahí tengo terrenos, y aquí no tenemos nada. Aquí la agricultura no sirve, la tierra es puro granito, ¿no ves cómo está?, es muy dura la tierra. Y aquí abajo, en San Miguel, está la mejor tierra... (Benito Peralta).

se ladea o aguaje del león, agua que brota, la palmita, aguaje del medio, aguaje de la tía, aguaje podrido, aguaje "El manecido", hay muchos aguajitos por aquí (Benito Peralta).

Debido a que en la actualidad la mayoría de los pai-pai de San Isidoro ha emigrado al Valle de la Trinidad para trabajar, y que los indígenas de Jamau, despojados de su tradicional territorio por la familia Loperena, tuvieron que trasladarse a la ciudad de Ensenada, Santa Catarina es actualmente el principal núcleo de población de la tribu pai-pai.

Esta comunidad está localizada aproximadamente 75 millas al sur de la línea fronteriza con Estados Unidos, y exactamente al centro de la península de Baja California: 50 millas al oeste de Santa Catarina está el océano Pacífico, y 50 millas al este está el delta del río Colorado, en el Golfo de California (Owen, *op. cit.*, p. 26). Sus linderos actuales están delimitados por mojones o señalamientos localizados en puntos estratégicos que los nativos reconocen de la siguiente manera: al oeste, piedra amontonada; al suroeste, aguaje ojo hervido; al sur, taráis chueco (árbol chueco); al sur también, pero avanzando hacia el este, tinaja alta; al sureste, tinaja colorada; al este también, rumbo al norte, altamira; al sur, rumbo al oeste, mirador del desierto; al noreste, el cerro de la campana, y al norte, en dirección al oeste, el cerro visible (Benito Peralta).

Además, nueve millas al este del principal asentamiento, dentro de Santa Catarina, algunos pai-pai habitan otras dos pequeñas rancherías: Agua Caliente y Las Palmitas.²¹ (Meigs, 1974, p. 27).

Los vecinos tradicionales de los pai-pai han sido: al sur, los kiliwa; al este, los cucapá; los k'miai y tipai al oeste y al norte, y dentro de su actual comunidad, los ko'al, los originales pobladores del ahora territorio pai-pai. Cabe reiterar que a pesar de que el grupo ko'al es ubicado lingüísticamente por los antropólogos como parte de los diegueño, ambos grupos han lle-

²¹ Según la investigación realizada por Ochoa Zazueta, en la actualidad la tribu pai-pai habita varias rancherías dentro del territorio que les fue asignado oficialmente: El Rincón, Sauce Largo, Tierra Hundida y Agua Corriente. También, asegura el investigador, se pueden encontrar miembros de este grupo en el Valle de la Trinidad, el Valle de San Matías, San Miguel, Las Pintas, El Mezquite, Filipinas, Agua Blanca, Llano Colorado, El Rodeo, Ensenada, San Quintín, Tijuana, Tecate, Mexicali, e incluso en el Distrito Federal. Los pai-pai, de Ja'mao tenían su ranchería en el aguaje de Ja'mao, en los linderos de la sierra de Juárez con la Laguna Salada, dentro del municipio de Ensenada (Ochoa, 1979, p. 23).

gado a establecer relaciones matrimoniales entre sí y han constituido prácticamente un solo grupo.

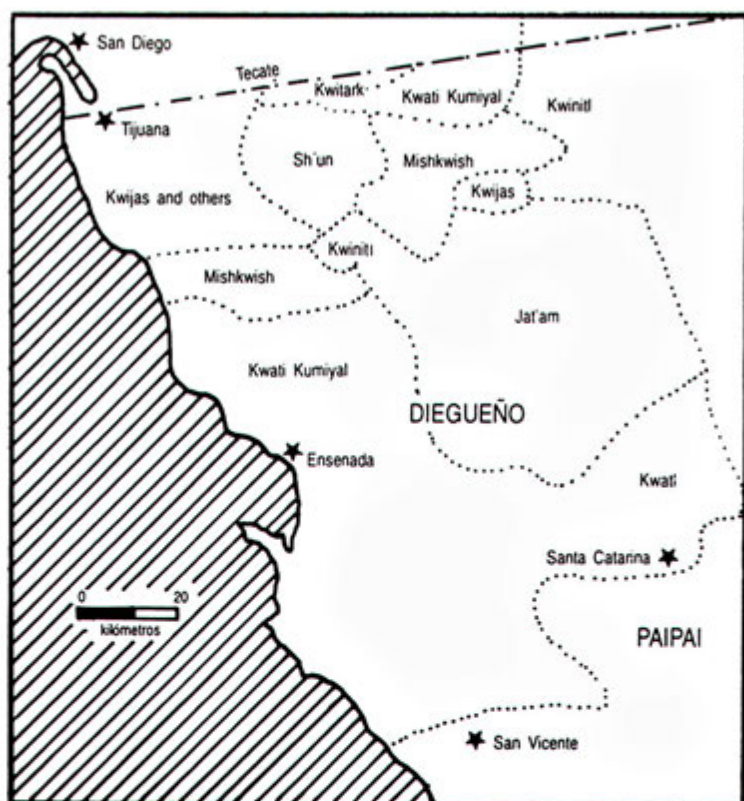
El territorio diegueño

Muy cerca de allí, pero orientados al norte, han vivido los diegueño del sur en dos vertientes diferentes al grupo ko'al: los k'miai y los tipai, que se autodefinen erróneamente como cochimí. Los diegueño del sur han vivido en lo que ahora es la parte septentrional de Baja California y la meridional de California, en México y Estados Unidos respectivamente. Su territorio se extendía desde el océano Pacífico hasta la parte oriental del Valle Imperial, y desde la parte central del condado de San Diego, en el norte, hasta Ensenada y Santa Catarina en Baja California (Hedges, 1975, p. 21).

A través de la ubicación de los sitios con arte rupestre de este grupo se puede inferir que antiguamente habitaban en donde se encuentran los bosques piñoneros, tanto en las estribaciones desérticas de Mountain Lake, en California, como en la sierra de Juárez, en Baja California (*Ibid.*, p. 22). Algunos linajes de estas tres tribus de origen diegueño se asentaron en la región de Nejí (el linaje Mishkwish); otros (el linaje Sh'un), al oeste de Nejí, alrededor del Valle de Las Palmas, Tanama, y en Manteca; los ko'al, como ya vimos, se extendieron al norte del territorio pai-pai, ocupando una zona de distancia indeterminada al oeste de la península, incluso llegando más allá de la frontera con Estados Unidos; otros indígenas diegueño más, los kwijas, vivieron en las inmediaciones de lo que ahora es el municipio de Tijuana, en Jamatay, El Compadre y San José de la Zorra, y por último, en Cuerno de Venado también vivieron parte de los antiguos miembros de estas tribus (el mismo linaje unido al kwinitl) (Meigs, 1939, pp. 85-86). Al parecer, según Meigs, la única región que no fue habitada en periodos prolongados fue Jat'am, sitio ubicado en la vertiente occidental de la sierra de Juárez, y que actualmente es uno de los principales asentamientos de los tipai o cochimí, conocido como La Huerta (*Idem*).

Los cambios de residencia de los diegueño comenzaron a

Mapa 8



Fuente: Meigs, 1939.

tener lugar a partir del periodo misional, durante el cual una parte fue reubicada en torno a la misión de San Diego y otra emigró a lugares más alejados de ésta y de Santa Catalina, al encontrar cada vez menos seguros sus sitios originales de asentamiento cerca de la costa del Pacífico (*Ibid.*, p. 86).

Así, al finalizar el sistema misional, los diegueño habían adquirido una ubicación geográfica diferente, la cual volvió a ser modificada posteriormente, al ver alterado su ecosistema con la presencia de nuevos colonizadores. Todos estos cambios de hábitat explican porqué los diegueño son, en la actualidad, el grupo más disperso de todos.

Al respecto, Delfina Cuero, indígena diegueña, dice:

Había indios en todos los pequeños valles donde se encontraba agua. La mayoría ha muerto ahora...

La comida llegó a ser tan difícil de encontrar que teníamos que ir a lugares tan distantes, en donde hubiera suficiente vegetación. Mi esposo tampoco encontraba nada para cazar. Algunas veces, los hombres se iban por varios días hasta que encontraban cualquier cosa (Shipeck, 1968, pp. 43 y 55).

En el territorio mexicano, los k'miai sobreviven fundamentalmente en tres núcleos de población: San José de Tecate, N'jí y anexos, y San José de la Zorra. Los dos primeros corresponden al municipio de Tecate, mientras que el último pertenece al municipio de Tijuana.²² y como San José de Tecate ha sido afectada por la ampliación de las colonias, las pequeñas propiedades y las dotaciones ejidales, así como por el crecimiento de la ciudad de Tecate y la expansión ganadera regional, se unió a la comunidad de N'jí para integrarse al resto de las familias k'miai que habitan sitios como El Álamo, Los Cochis, Plateros, San Pablo, N'jí de abajo, Calabaza, La Nopalera, Aguaje de la Tuna y Los Alicitos.

Por su parte, la comunidad k'miai de San José de la Zorra forma parte de un ejido no indígena llamado El Porvenir. Esta rancharía se extiende doce millas al noroeste del Valle de

²² También hay k'miais dispersos en Tecate, Tijuana, Mexicali y su valle, Ensenada, San Quintín y principalmente en las reservaciones indígenas de California, en Estados Unidos (Ochoa, 1979, p. 23).

Guadalupe y se llega hasta allí por un camino de terracería en pésimas condiciones. Al parecer, los indígenas que ahí viven habitaban antiguamente un sitio que ellos identifican como La Zorra, de donde emigraron a un lugar que llaman Las Paredes; posteriormente, como consecuencia de las inundaciones, los k'miai cambiaron su asentamiento al lugar que actualmente habitan:

Los k'miai antes vivían ahí en Las Paredes, en las casas viejas, paredes viejas, ahí por el llano; nuestros abuelos venían y sembraban en tiempo de invierno y cuando cosechaban se iban de vuelta para allá; nomás que una vez, en tiempo de lluvia, se inundó mucho un pedazo de tierra grande, se hizo arroyo y mejor se vinieron para acá. Allá en Las Paredes dejaron varias cosas, pero ya lo borraron todo, dejaron su panteón, pero también lo deshicieron, todo se borró.

Y más antes de vivir en donde están las paredes viejas, vivían en La Zorra, rumbo a La Misión. No, aquí no era La Zorra, la verdadera Zorra estaba en donde están las primeras casas, allá en el llano, aquí abajo.

Yo creo que siempre vivieron en todo este lugar; de aquí salían para allá al Descanso, pero regresaban; siempre vivieron aquí (Gloria Castañeda).

En los últimos años, San José de la Zorra estuvo sometida a una severa sequía que hizo imposible la agricultura y ocasionó una migración masiva de los indígenas; quienes ahí permanecen, al igual que los kiliwa, identifican claramente la existencia de este cambio climático que los afectó duramente:

Los arroyos no tienen agua ahora, están secos. Aquí nomás hay uno, pero está muy seco, sólo el que está allá por Las Paredes lleva poca agua. Bueno, está también el de La Escondida y uno que otro arroyito por ahí. Con el tiempo de lluvia sí había agua, eran buenos años; ahora ya no, antes había más agua que ahora. Por eso hicieron ese pozo donde nosotros estamos sembrando ahora de riego; parece que ya están poniendo otro (*Idem*).

El clima en esta comunidad es templado, en invierno tiene lugar la temporada de lluvias, que abarca desde diciembre

hasta marzo; dicha temporada se ve acompañada de ligeras nevadas.

En este lugar se puede encontrar una amplia variedad de plantas, como el junco, el sauce, el sauco, el encino, la manzanita, etcétera, algunas de las cuales todavía son empleadas por los indígenas en la manufactura de cestos.

La fauna está compuesta principalmente por conejos, venados, codornices, coyotes, zorras y gatos monteses.

Por otra parte, los tipai, o grupo diegueño erróneamente llamado cochimí, mantienen actualmente dos núcleos como centros políticos y ceremoniales, La Huerta y San Antonio Nécua.²³

La Huerta se encuentra a catorce kilómetros del pueblo de Ojos Negros, y según los propios indígenas, a esa comunidad corresponden 6 000 hectáreas. Los habitantes de La Huerta también identifican familias de su grupo en La Huertita, El Ranchito, La Mariposa, Los Gavilanes, Valle de Guadalupe, Ojos Negros y Real del Castillo.

El clima es ligeramente menos frío que el de Santa Catarina; la temporada de lluvias, como en las demás comunidades, es principalmente en invierno, aunque ocasionalmente también llueve en verano.

Las plantas más abundantes del lugar, en su denominación común, son: la vara de San José, la hierba del borrego, el piñón, la uña de gato, el mangle, la valeriana y el canutillo. Los animales son prácticamente los mismos de las demás comunidades, con la excepción de un pájaro que llega a la región en primavera y que se caracteriza por cantar en la madrugada y espantar a los cuervos de sus nidos, razón por la cual los indígenas lo conocen como corre cuervos (Teodora Cuero).

La Huerta limita con un cerro que los nativos llaman el Cerro de las Palomas, y con ejidos llamados Agua Caliente, El Ranchito y El Coyote.

Pero además de La Huerta, San Antonio Nécua es en la actualidad otro de los principales núcleos tipai, y se encuentra frente a la vitivinícola Domecq, a una distancia de seis kilóme-

²³ Igualmente se registran familias de este grupo que han emigrado en El Testerazo, Ensenada, Tecate, San Quintín, y en reservaciones indígenas de Estados Unidos, en California (Ochoa, 1979, pp. 21-23).

tros al sur de la carretera que une a Tecate y Ensenada. Los indios de esta comunidad se encuentran diseminados en La Curva de los Encinos, área donde se ubica el propio asentamiento de San Antonio Nécua.

Informe de campo

Hoy es 30 de julio de 1992. Estoy en la ciudad de Ensenada, Baja California, con el objeto de emprender la primera actividad de mi trabajo de campo. Se trata de un recorrido que me tomará una semana, y a través del cual pretendo establecer contacto con los principales informantes de cinco comunidades de los llamados indígenas serreños o montañoses.

Por ahora me encuentro a las puertas del Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista, disfrutando de una mañana fresca y húmeda, característica de esta ciudad ubicada en la costa occidental de la península.

Al entrar a las oficinas comienzo a saludar a los amigos que hacía años no veía. Edna, investigadora encargada de un proyecto sobre etnobotánica, y Carlos, técnico en aspectos agropecuarios, quienes me atienden ampliamente y ponen a mi disposición algo más importante que las carpetas básicas del Instituto, comparten conmigo lo que su sensibilidad y experiencia les ha permitido detectar en cada centro de población indígena; así, me ofrecen una relación de los informantes clave que a su juicio son los más importantes. Me previenen acerca del riesgo que corro de no encontrar respuesta por parte de algunos de estos informantes que se han profesionalizado como voz tradicional de sus respectivas etnias; acerca de la posibilidad que existe de obtener una información fantasiosa como resultado de la forma de trabajo de los investigadores norteamericanos, quienes ofrecen un salario por hora, por día o por sesión al informante; sobre la necesidad real de ayudar materialmente a los indígenas con alimento, ropa, auxilio en algún trámite ante las autoridades, etcétera, y por último, mis amigos me advierten de las ventajas o desventajas que conlleva para mi trabajo el introducirme a las comunidades a través del INI.

A pesar de esto último, pregunto sobre el itinerario que

cubre la brigada del Instituto semanalmente: lunes, Arroyo de León; martes, Santa Catarina; miércoles, La Huerta; jueves, San José de la Zorra; viernes, San Antonio Nécua.

Al momento de despedirme llegan a la oficina del INI dos indígenas pai-pai, pertenecientes a dos comunidades que no forman parte del itinerario; se trata de la señora Dolores Salgado, de la comunidad de Jamau, y de Asención Duarte "Chon", de la comunidad de San Isidoro. Platico con ambos; Dolores me explica que Jamau, el nombre de su comunidad, es un vocablo pai-pai que significa "No hay agua".

De acuerdo con esta característica descrita a través del nombre, los pai-pai habían hecho de ese valle un recinto temporal en el que encontraban agua durante el invierno, proveniente de arroyos o manantiales suficientemente alimentados por las tormentas de esa temporada; pero en verano la tribu ascendía a las montañas buscando un clima más agradable y pastizales para alimentar a sus animales. Un día, sin embargo, al regresar a pasar el invierno en Jamau, los pai-pai encontraron que este territorio había sido convertido en ejido y que su antiguo hábitat se hallaba ocupado por mexicanos, entre los que se encontraba la poderosa familia Loperena. La sorpresa de la tribu de Dolores no quedó ahí, ya que al investigar se enteraron que no había más tierra por repartir, y que habían quedado fuera del censo ejidal. Desde entonces Dolores Salgado y su familia, como los demás pai-pai de Jamau, emprendieron una lucha que han sostenido infructuosamente durante largos años.²⁴

La señora Salgado está de paso en el Instituto y me invita a su casa para continuar platicando; su casa, el hábitat de la última familia pai-pai de la comunidad de Jamau, que no es más el conjunto de valles y montañas refrescados en invierno por las tormentas y en verano por la brisa húmeda del mar, sino lomas deforestadas, montones de chatarra y desechos, casas constreñidas a espacios reducidos y la contaminación característica de una colonia popular marginada y periférica de la ciudad de Ensenada.

Chon, por su parte, me cuenta que habitaba antiguamente

²⁴ Para mayor información sobre este problema véase pp. 125-126.

una comunidad cuyo nombre advierte una característica totalmente diferente a la de Jamau: Japú Kinñiam, que significa "represo lleno", y que en español se llama San Isidoro. Esta comunidad, a pesar de la aparente presencia del agua, es en la actualidad una comunidad fantasma, de donde han salido prácticamente todos los indígenas para buscar trabajo como vaqueros o pizcadores en el Valle de la Trinidad.

Ya es medio día; me doy cuenta que he pasado en el INI toda la mañana y que he obtenido más de lo que yo esperaba; he aprendido que los indígenas de Baja California, a juzgar por los contrastantes pero similares casos de Jamau y Japú Kinñiam, llevan a cabo la práctica de la invocación geográfica a través de la designación de nombres. El hábitat de las tribus se sintetiza y se mantiene vivo en la toponimia de sus rancherías; el nombre de sus comunidades es algo más que una simple forma de identificarlas, es una forma de apelación a una geografía, a un medio ambiente que es hoy día amenazado.

Al día siguiente de mi visita al INI, me dispongo a iniciar mi recorrido.

Parto a las diez de la mañana de la ciudad de Ensenada, manejo hacia el sur sobre la carretera que une a esta ciudad con San Felipe y Mexicali, a través del Valle de la Trinidad; 37 kilómetros antes de llegar a este último lugar, hora y media después de haber iniciado el viaje, me detengo en una pequeña comunidad mestiza llamada Héroe de la Independencia, identifico la nomenclatura que dice "Santa Catarina ocho kilómetros" y una flecha que apunta hacia el oriente. Me introduzco por un camino de terracería abierta sobre una planicie con vegetación compuesta principalmente por arbustos como la jojoba y por agaves como la palmilla.

He llegado a esta comunidad pai-pai que ha tomado su nombre de la antigua misión de Santa Catalina, construida en ese lugar. Mientras recorro los distintos caseríos, siento sobre mí las miradas llenas de curiosidad que me descubren como forastero; a mi paso veo dos iglesias, la primera con una leyenda en el frontispicio que dice "Iglesia indígena pentecostés", un poco más adelante se erige la segunda, la "Iglesia indígena católica". Más allá, al sur de la comunidad, se encuentra el molino de palmilla, en el que trituran dicha planta y le sustraen

un líquido que venden a compañías norteamericanas; a un costado está el corral de manejo y enseguida el albergue del INI. No me detengo en ninguno de estos lugares, continúo hasta la casa de don Benito Peralta, conocido informante anciano, considerado por todos como el más sabio.

Don Benito me recibe amablemente y debajo de una enramada sostenemos una conversación bastante larga: los problemas de deslindes de la comunidad, las artesanías que aún elaboran, las enfermedades, los problemas con el INI, su idioma, etcétera, son algunos de los tópicos que discutimos.

Me levanto de mi asiento para estirar las piernas y descubro que el sitio donde está instalada la casa de don Benito es un punto visualmente estratégico, quizá como ningún otro en Santa Catarina; desde ahí se puede ver toda la comunidad, piedras por todas partes, piedras grandes y pequeñas, la piedra colorada y la piedra roñosa, los dos tipos de piedras más comunes, identificadas así por los indígenas de este lugar.

—¿Qué es esa piedra, Benito?

—Le dicen cantera, tiene manchas coloradas; por donde quiera hay manchas coloradas, aquí abajo hay manchas coloradas, en la sierra hay manchas coloradas. También hay oro placer, dicen que todas estas lomas tienen oro, de esa piedra suelta, nomás le raspas y le sacas oro. También hay mica. Otra

Cuadro 3

<i>Nombre conocido</i>	<i>Nombre indígena</i>	<i>Significado</i>
El Mayor	Ui'jmú	Sierra de los Molinos
Neji	Uiy'n'ji	La Viejita Hecha Piedra
San José de Tecate	Mat'naex	Piedra Laja, Extendida
San Antonio Nécua	Jneau scuix	La Curva de los Encinos
San José de la Zorra	Mexna'n	Nido de Ratas
La Huerta	J'tam	Carrizo
Santa Catarina	Jatkbjol	Agua Que Cae Con Ruido
San Isidoro	Japú kinñiam	Represo Lleno
Ja'mao	Ja'mao	No Hay Agua
Arroyo de León	Chiwuilonimitai	Arroyo del Gato Grande
Valle de la Trinidad	Ja'sig	Tierra Plana
Valle de Guadalupe	Mat al-kuatei	Tierra Extensa, Amplia

Fuente: Ochoa, 1979, p. 26.

es la piedra fina, muchos le dicen titanio; eso cuesta barato, no como el oro; por aquí andaban muchos gringos procurando esas piedras, pagan a dólar el gramo, son piedras verdes y chocolates, muy bonitas.

Respiro profundo el aire fresco de las colinas y aprovecho para preguntar por el clima; Benito me responde:

—El clima aquí es muy variable; hace norte, hace viento, hace sur. Cuando hace sur hay mucho frío, y cuando hace norte es caliente. En verano no es muy caliente acá, pero en invierno hace mucho frío, cae mucha nieve, viento muy helado.

La temporada de lluvia es en noviembre, diciembre y enero. Y en agosto de repente vuelve a llover.

Don Benito me ha platicado acerca de la mitológica presencia de un monstruo que comía indígenas y cuyo recinto estaba ubicado entre las piedras del arroyo, al oriente de esta comunidad; quiero entonces caminar hacia allí, descendiendo el cerro con Benito quien me señala las plantas más comunes del lugar:

—Ésta es la vara prieta que se usa para leña, aquel que se ve allá, más lejos, es el piñón; éste de acá es el sauco; mire, la palmilla y el nopal, la biznaga...

Y al momento de llegar al arroyo me dice:

—Éste es el sauce, es muy diferente al sauco.

Caminamos a lo largo del arroyo en sentido inverso a su corriente, hacia el norte; en los minutos que nos toma hacerlo continuo cuestionando a Benito acerca de los animales.

—¡Ah! de los animales, la víbora..., la culebra..., la rata..., el conejo..., el venado..., la cachora..., la zorra..., el zorrillo..., la tarántula..., el alacrán y el ciempiés, de todo eso hay aquí.

Por fin llegamos a un punto en donde descubrimos que entre la fina arena brota un pequeño arroyuelo que se desliza unos cuantos metros sobre un terreno plano; caminamos nuevamente, pero ahora hacia el sur, siguiendo la corriente del arroyo. Benito me comenta que existen tres cañadas importantes cerca de Santa Catarina: al este, la de La Cieneguita, que conduce hasta el poblado de San Vicente, ubicado al sur de la costa occidental; al oeste, la cañada de Los Dolores, y también al este el cañón de La Parra. Seguimos nuestro camino y antes de lograr apreciar algo con la vista, se escucha el relajante ruido del agua que se precipita sobre un montón de piedras

apiladas; entiendo entonces por qué los nativos bautizaron a esta comunidad con el nombre Jatkbjol, que significa "Agua Que Cae Con Ruido".

Regreso con Benito y continuamos platicando.

De pronto se escucha un estruendo similar al producido por una explosión de dinamita; don Benito no le pone la menor atención, pregunto sobre el origen de aquel ruido y, falsa o cierta la respuesta del anciano indígena, me llama la atención lo que dice:

—Es el volcán que está acá atrás.

—¿El volcán? —le pregunto con gran curiosidad.

—Sí —me vuelve a contestar—, el Cerro Prieto que está acá atrás.

El hecho de que en su respuesta don Benito se refiera al origen del ruido como algo intrascendente me causa sorpresa, pero lo que definitivamente rompe con mi esquema geográfico de la región, esquema en el que las carreteras son las coordenadas principales, es que se refiera al volcán como algo tan cercano, cuando Santa Catarina está en la vertiente exterior de la sierra de Juárez, cerca de la costa occidental, y Cerro Prieto queda en el Valle de Mexicali.

Sin embargo, el comentario de don Benito no termina allí y continúa:

—Antes ese ruido no se escuchaba; viene escuchándose de un tiempo para acá. El ruido es parecido a otro que se escucha otras veces, pero que viene del mar, viene desde adentro del mar, y se escucha hasta acá sólo cuando va a llover; se oye el ruido y luego luego se cubre de nubes.

Veo mi reloj y me doy cuenta que han transcurrido siete horas desde mi llegada a Jatkbjol. Empieza a anochecer y opto por apresurarme para salir de allí. De regreso a Ensenada me detengo dos veces, una para comprar unos jugos de fruta y otra para cargar la cantimplora con agua de manantial en El Chorrito, sitio que se encuentra a la orilla de la carretera y que antiguamente formaba parte del territorio pai-pai. El ruido que produce esta caída de agua en la pared de una montaña me vuelve a recordar Jatkbjol (Agua Que Cae Con Ruido).

Miércoles 1 de agosto. Siguiendo la misma carretera de Santa Catarina, pero hacia el norte, llego a Ojos Negros y me dirijo nuevamente hacia el oriente; manejo unos 15 kilómetros y me detengo ante una bifurcación con un camino hacia el sureste y otro hacia el noreste; el primero me apunta la ruta hacia el Parque Nacional Constitución de 1857, y el segundo, que es el que elijo, no tiene ninguna nomenclatura, pero yo sé que me conduce a la comunidad tipai de La Huerta, en plena sierra de Juárez.

El paisaje de este lugar es más verde que el de cualquier otra comunidad indígena, con abundantes matorrales y arbustos y con la presencia nutrida de pinos que son más altos y voluminosos conforme avanzo hacia las partes altas de la sierra.

Tres kilómetros más adelante veo las instalaciones de lo que parece haber sido una planta para el cultivo experimental de jojoba y que recientemente fueron rehabilitadas para albergar una clínica. Allí me encuentro a la brigada del INI y a Benito Aldama, indio tipai, hijo de doña Teodora Cuero y de don Bernardo Aldama, este último autoridad indígena conocido como El General.

Nos desplazamos todos juntos hacia un punto desconocido para mí, ubicado un poco más al oriente, que llaman El Barbón. Acompañado de Benito manejo cuatro kilómetros de terracería y llegamos a La Huerta, comunidad tipai. Aprovecho el trayecto para conversar:

—¿Qué tribu habita La Huerta, Benito?

—Nosotros, todos los de La Huerta somos cochimís —me responde.

—Y ese lugar al que llaman El Barbón, ¿qué es?

—Es un arroyo que está allí enfrente —me contesta.

—¿Por qué le llaman así?

—Quién sabe.

A nuestro paso identifico la existencia de unas cuantas casas, algunas de las cuales están arriba de pequeños cerros, otras en las partes planas de este valle; pasamos a un costado de la escuela, dejamos la comunidad atrás y llegamos al arroyo.

Comemos allí y Benito amablemente me lleva a presentar con quienes él considera los principales informantes del lugar; platico con ellos sobre curandería y shamanismo; alguien me

recomienda bailar el curi-curi, su forma tradicional de baile, para curar mis reumas en los pies.

Empieza a caer la tarde, Benito me invita a su casa y allí me doy cuenta que el principal informante, y en quien mi anfitrión no había pensado, es su madre, Teodora Cuero, profunda conocedora del hábitat en que vive y poseedora de grandes habilidades en el terreno de la herbolaria. Pese a que me gustaría quedarme a platicar con ella, es demasiado tarde y tengo que continuar mi recorrido.

J'tam es el nombre tradicional de esta comunidad, y significa Carrizo, planta que si bien no es abundante en el asentamiento, es muy común en los sitios de relativa humedad en los alrededores.

Hoy jueves he descendido desde Ojos Negros hasta Ja'sig (Tierra Plana), que es el Valle de la Trinidad, para llegar al ejido Kiliwas; compro alimentos antes de dirigirme a Arroyo de León, la principal rancharía de esa tribu.

Salgo del poblado, tomo nuevamente la carretera hacia San Felipe y diez kilómetros al frente me encuentro el letrero "Kiliwas, catorce kilómetros", y una flecha que apunta hacia el sur. Bajo por la terracería y me encuentro con un paisaje agreste lleno de piedras, completamente distinto al hábitat de la comunidad que visité ayer. Al ver aquellas lomas llenas de piedras recuerdo el comentario de Carlos, parte en broma pero parte en serio también, en el sentido de que para enterrar a alguien los kiliwa tienen que esperar tres días después de su fallecimiento, no sólo como parte de su ritual, sino porque tienen que excavar durante tres días seguidos en un suelo duro y pedregoso.

Me detengo en la primera casa que encuentro, pregunto por el comisariado ejidal y resulta que ésta es su casa. Sale él y me recibe de una manera sumamente amable. Me hace pasar y junto con su esposa platicamos durante más de una hora. Él se llama Miguel Torres y es mestizo; ella, Paula Espinoza, de madre kiliwa y padre norteamericano.

Agradezco las atenciones y prosigo mi camino. La siguiente casa en la que me detengo es la de Clara Espinoza. Ella, de ori-

gen kiliwa, se muestra en un principio hermética, pero posteriormente platicamos acerca de los ritos funerarios, del pachugo encontrado en una cueva, del muñequito que estaba envuelto en él, y me dice que estos objetos, después de haber sido robados y recuperados, fueron otra vez escondidos por uno de ellos mismo.

Me dirijo con dicha persona (cuyo nombre me reservo por obvias razones), pero antes me detengo a observar la iglesia y el salón social de la comunidad, cruzo algunas palabras con el vaquero de la comunidad y continúo.

El recorrido hasta su casa es bastante largo y el camino muy malo. Me encuentro choyas, ocotillo, palmilla y todo tipo de plantas espinosas. Antes de llegar me topo con uno de sus hermanos, un hombre de cincuenta años, flaco, alto, pelo lacio sobre las orejas, con algunos dientes caídos y bastante grandes los únicos que tiene. Anda arreando chivas y porta un rifle 22. Al verme se acerca de inmediato al carro y me dice que va de cacería; me da la localización exacta de su casa y me pide que cuando regrese le compre cartuchos para su rifle.

Sigo por donde esta persona me dijo y al llegar a un pequeño cerro veo la casa situada en la parte alta; allí, otra persona me dice que quien yo busco se encuentra abajo, en el cañón que se abre al pie de esta casa; descendiendo a pie por la montaña, me topo con una vegetación totalmente distinta a la predominante en Arroyo de León, escucho un manantial, esquivo los encharcamientos de agua y de pronto veo a un hombre de edad avanzada, de complexión delgada pero muy firme, con lentes semioscuros y sombrero vaquero; al verlo, su aspecto me parece muy familiar y adivino que él es a quien estoy buscando.

Aunque no lo conozco, lo saludo con mucha familiaridad, bromeando. Él responde las bromas de igual forma y se porta muy amable. Me enseña cómo saludar y despedirme en kiliwa: *pemiyímjaio* = ¿cómo estás?, *magai* = bien, *kupá* = adiós; y en pái-pia: *kammíulí* = ¿cómo estás?, *jan* = bien, *aouka* = ¡quihúbole!, *napaiabo* = adiós.

Después mi informante me comenta el caso de la cabellera hallada en la cueva y reitera que no va a revelar su localización.

—Esa cabellera —dice— tiene mucha lumbre y puede dejar

ciego, o puede matar; cuando uno pasa cerca de donde está escondida la cabellera chifla.

Platicamos de todo; el sol empieza a caer y yo tengo la intención de visitar dos comunidades más, así que apresuro mi última pregunta.

—Cuando venía bajando de tu casa me encontré un tronco de árbol quemándose, y veo que más adelante hay otro, ¿tú les prendiste fuego?

—Sí.

—¿Por qué?

—Porque aquí tengo a mi mula y no quiero que se la coman los leones.

—¿Los leones? —le pregunté yo asombrado.

—Sí, fijate ahorita que vas de regreso, detente en el manantial, vas a ver las huellas de dos leones que desde ayer andan por aquí rondando; ayer estuvieron allá con el comisariado y ahora se vinieron para acá.

Al ver mi notable asombro, concluyó

—Antes había muchos leones por aquí, ahora ya no hay tantos, pero todavía vienen. Por eso aquí se llama Chiuuilonimitai (Arroyo del Gato Grande).

Después de Arroyo del Gato Grande me fui de prisa a San Isidoro, pero al no encontrar a ninguna persona me perdí y oscureció; como ya era muy noche, no pude detenerme en Jamaú y manejé directamente hacia Ensenada, en donde me encuentro ahora.

Viernes 3 de agosto. Estoy en San Antonio Nécua, comunidad de origen tipai que se autodefine como cochimí.

Para llegar hasta aquí hay dos caminos, uno al norte de la comunidad y otro al oeste; el que nosotros preferimos es el sendero occidental, que nos conduce a la cúspide de un cerro a cuyo pie se extiende el asentamiento tipai o cochimí, dentro de un extenso valle sembrado de parras y algunos otros cultivos irrigados por aspersión. Este valle es Mat al-kuatei (tierra extensa), conocido comúnmente como Valle de Calafia o de Guadalupe y que concentra a varios productores de vino como Bibayof, Cetto, Domecq, Monte Xanic, etcétera.

Desde lo alto del cerro pude tomar algunas fotografías, las cuales —según me dijo Elba, mi esposa—, seguramente inquietaron a los habitantes de Nécua, y los predispusieron a nuestra presencia, ya que al parecer ésta es la comunidad más reticente a recibir visitas.

Desde lo alto pude observar también las arboledas de encinos que dan origen al nombre tradicional de esta comunidad, Jneau scuix, que significa La Curva de los Encinos; también desde ese lugar pude ver algunos cultivos que están evidentemente dentro del área de la comunidad y que son irrigados por aspersión; esto último me llamó la atención y Elba me aclaró que ésta era la única comunidad indígena con cultivos de riego.

Cuando descendimos para entrar a Nécua me di cuenta que llamábamos más la atención que en cualquier otra de las comunidades que había visitado anteriormente. Por fortuna Elba conocía a los habitantes de allí y la mayoría estaba reunida en espera de los representantes del INI para llevar a cabo una asamblea.

Mientras llegaba el personal del Instituto nos pusimos a platicar con Bernabé Meza, Abel Villavicencio y otras personas cuyos nombres no he registrado.

Platicamos sobre los colonos rusos del Valle de Guadalupe. Los necuanos, como comúnmente se les conoce a los indígenas de allí, tienen un buen concepto acerca de estos colonizadores y critican la invasión que en los cincuenta los mexicanos llevaron a cabo sobre la tierra de estos extranjeros; comentan además la amenaza que los invasores representaron en un momento dado para la misma comunidad de San Antonio Nécua, pues al parecer trataron de invadir también sus tierras. "Nosotros los detuvimos allí —señalan hacia el arroyo situado al norte de Nécua— y sólo uno pudo penetrar; ese que entró puso su rancho en la comunidad y después vendió; el que le compró es el único mexicano que vive en San Antonio Nécua."

Dicen tener problemas de deslinde de tierras con algunos de los ranchos, principalmente con Real del Castillo. Y añaden que la Secretaría de la Reforma Agraria les ha dicho que no tiene un ingeniero para que haga los deslindes, y que cuando les enviaron a uno, éste se arregló con los del Real del Castillo

y dio su fallo a favor de ese rancho. "Se la pasaba tomando con ellos", afirman.

Ahora hablan de lo que era el antiguo asentamiento tipai, ubicado en el cerro que señalan hacia el sur, y en donde, según ellos, estaba el original asentamiento cochimí.

María Emes es considerada una de las informantes más importantes de la comunidad, sin embargo, su aspecto es muy serio; la saludo y tarda en responder, no me permite cruzar palabra con ella.

Han pasado ya cuatro horas, dos de las cuales hemos platicado con quienes infructuosamente han esperado la llegada del personal del INI. Los indígenas empiezan a retirarse sin ocultar su enfado por la espera; nosotros también nos disponemos a irnos, pues queremos llegar a San José de la Zorra, comunidad situada al norte de Nécua.

Al ver que estamos por abandonar el lugar, la directora de la escuela de los tipai nos pide un aventón a Ensenada; le comentamos que nuestra intención es ir primero a San José, y al decir esto advertimos que en el rostro de la maestra se dibuja una sonrisa: "Así podré saludar a parientes que tengo en esa comunidad", nos dice. Ella es de Santa Catarina, y aunque no se considera ya indígena, es de origen pai-pai. Según dice, no maneja el idioma, además de que ha vivido mucho tiempo fuera de la comunidad.

Llegamos a San José de la Zorra al atardecer, casi oscureciendo. Allí está Andrés Vega, a quien Elba conoce bastante bien y que es pariente de la maestra. Él nos presenta con su tía, una anciana de nombre María, quien es ese momento estaba haciendo tortillas de harina dentro de su pequeña cocina, en cuyo interior había prendido una lámpara de petróleo. Ella no habla bien el español y, según Andrés, necesita un intérprete. Con ellos no puedo platicar mucho, pero su trato es muy amable.

Según nos dijo el señor Vega, las ancianas de la comunidad ya habían muerto.

Aunque es de noche, se puede apreciar que el aspecto de la comunidad es muy solitario. Recuerdo haberla visitado hace algunos años cuando me pareció una bonita comunidad, con pastizales verdes de cebada sembrada en su extensa planicie.

Ahora, la razón de su aspecto solitario, dicen, es la sequía, "nada se ha dado en estos años". El cultivo que se sembró en el 87, no se dio.

Antes de despedirnos mantenemos una breve conversación con Andrés, la cual nos hace reflexionar sobre la manera en que los habitantes humanos y animales de San José de la Zorra han disminuido en los últimos años, como consecuencia de la proliferación de ranchos y por la sequía:

—¿Por qué ladra el perro?

—Ah, han de ser unos animales.

—¿No será por el avión ese que va allá arriba?

—¡Eh! a lo mejor sí, pero no, se ha de haber arrimado un coyote.

—¿Hay coyotes?

—Sí, pocos, pero sí hay; también hay venados, pocos también pero hay; conejo también queda poco y ardilla, ratita de esa que anda saltando, un poco de zorrillo, lo que también casi ya no hay es gato montés, y puma de plano ya no hay nada aquí; víboras también son muy pocas, y hasta los insectos éstos como las tarántulas, las arañas, tampoco se crían ya mucho. No, lo que hay más son coyotes.

Nos subimos al carro y cuando damos la vuelta para salir de San José, las luces del auto descubren la madera con la que el INI hace cinco años iba a construir un corral de manejo; el material está abandonado. Avanzamos rumbo a Ensenada dejando atrás lo que queda de esta comunidad: unas cuantas casas y algunos habitantes k'miai, e incluso unos cuantos nidos de ratas (mexana'n) que fueron el elemento que inspiró el nombre tradicional de este lugar.

Mientras manejamos, la maestra platica con nosotros y nos confía algo que considera delicado: que sus tíos, la semana anterior, habían encontrado un par de muñecos de barro dentro de una cueva, y que al tomarlos empezaron a sentir el cuerpo entumido; atemorizados por esto, aquellos hombres regresaron a depositar los muñecos en el mismo lugar.

—Yo no soy indígena, se puede decir, por eso no creo en estas cosas; son puras supersticiones —dice la maestra.

Llegamos a Ensenada ya entrada la noche, y al descender del carro, la maestra nos pide discreción "porque no quie-

ro que me vaya a caer algún hechizo", expresa temerosa y se despide.

Ahora vamos de regreso a Mexicali por la carretera que atraviesa Tecate. Es lunes. Haremos una escala para visitar las comunidades de Juntas de Nejí y Plateros, dos sitios que forman parte de una misma área. Aparentemente los habitantes de Nejí emigraron recientemente a Plateros, aunque existe la posibilidad de que haya sido al revés; de cualquier manera pretendemos averiguarlo.

El paisaje es abrupto. Cerros pedregosos con caminos de terracería poco transitados y sin algún caserío importante. Nos encontramos frecuentemente tarántulas y liebres y una vegetación escasa, principalmente de matorral. Después de un buen rato nos damos cuenta que nos hemos perdido; el sendero nos ha llevado en círculos y cada vez regresamos al punto de partida; empezamos a desesperarnos, pero afortunadamente volvemos a retomar la orientación y nos dirigimos nuevamente rumbo a la carretera que nos conduce a Mexicali. El sol empieza a meterse y adquiere el rojo intenso y singular del desierto bajacaliforniano; alcanzo a percibir las sombras de las grandes rocas extendidas sobre el suelo, que adoptan formas de figuras caprichosas; una de ellas —podría ser cualquiera—, me *dice* que aunque no hemos encontrado el caserío, estamos dentro del antiguo territorio de Nejí, en donde existía "La Viejita Hecha Piedra". Uiy'n'jí, nombre tradicional de este asentamiento k'miai; nos detenemos a disfrutar este atardecer, vemos los espectros de luz y color que se sobreponen en delgadas capas sobre montañas que se entrelazan a través de sus perfiles, ofreciendo un singular espectáculo que reiteradamente se presenta todos los días aquí, *en donde se mete el sol*.

II. Entre frailes, filibusteros y revoltosos

El periodo misional

En el año de 1533, Hernán Cortez descubrió accidentalmente las costas de la península de Baja California, iniciándose así la historia escrita de este territorio.

Dos años más tarde dicho conquistador volvió a arribar a la península trayendo consigo becerros, borregos, cerdos y caballos, así como también soldados armados con arcabuces, lanzas, escudos, espadas y dagas, y aunque no hay documentos sobre la reacción de los indígenas ante estos seres extraños y su indumentaria, no hay duda que alcanzaron un nivel familiar y cotidiano durante los dieciocho meses que ocuparon la colonia de Santa Cruz (La Paz) (Mathes, 1982, p. 25).

A partir de entonces, por un lapso de siglo y medio antes de que se estableciera la primera misión, se realizaron varios intentos de colonización en la península y se llevaron a cabo distintas expediciones perleras, entre las cuales cabe destacar las de Sebastián Vizcaíno (1596), Nicolás de Cardona (1615), Francisco de Ortega (1632-1636), Pedro Porter y Casanate (1644-1648), Bernardo Bernal de Piñadero (1664) y Francisco de Luvenilla (1668) (*Ibid.*, p. 33).

Muchos de los primeros intentos de colonización fracasaron por la adversidad ambiental, pero sirvieron para promover contactos frecuentes entre los indígenas de Baja California y los extranjeros, principalmente en la región costera comprendida desde el Cabo San Lucas hasta el paralelo 29, latitud norte (*Ibid.*, p. 25). Con estos primeros contactos dio inicio un proceso de aculturación no dirigido, previo a la implantación del proceso de transformación cultural dirigido por el sistema

misional, ya que las expediciones perleras pusieron en posesión de los indios nativos cuchillos, hachas, clavos de hierro, espejos, cuentas de vidrio y telas de lana y algodón; artículos que fueron cambiados a los indígenas por perlas (*ibid.*, pp. 26 y 33). Además estas expediciones introdujeron nuevos métodos de construcción de chozas hechas de tierra (*ibid.*, p. 33), y también animales domésticos como caballos, mulas, vacas, ovejas, cabras, gallinas y perros, los cuales en diversas ocasiones cayeron en manos de los indígenas, quienes probablemente los sacrificaron y comieron en el acto.

El proceso de aculturación en su fase premisional, sin embargo, estuvo caracterizado por la existencia de un contacto generalmente breve e irregular, y fue hasta la época misional cuando las culturas nativas iniciaron una transformación más radical, marcada por un decrecimiento poblacional acelerado y por una serie de cambios drásticos en sus modos de vida.

En los primeros meses de 1686 se recibió en la Nueva España una real cédula en la que el rey ordenó suspender indefinidamente todo apoyo oficial a la empresa colonizadora de California, y 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 de este lugar (Gómez, 1988, p. 2).

Siete meses después de dictada esta autorización, los jesuitas llegaron a Baja California, y en ese mismo año, partiendo de la misión de Nuestra Señora de Loreto¹ emprendieron la construcción de un total de dieciocho misiones. En los setenta años que trabajó esta Orden dentro de la península, sólo alcanzaron a llevar a cabo sus tareas entre los indios pericú, gaycura y parte de los cochimí del desierto central, y todos ellos adquirieron de los misioneros "conocimiento de las costumbres, métodos, religión, navíos, indumentaria y ganado de los europeos" (Mathes, *op. cit.*, p. 25).

¹ La primera misión de Baja California fue establecida en San Bruno, en el año de 1683, por el sacerdote jesuita Francisco Eusebio Kino; sin embargo, el funcionamiento de ésta fue breve, razón por la cual el punto de partida del sistema misional es considerado la misión de Loreto.

Durante su permanencia en las distintas colonias españolas, incluida 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, sustituyéndola por la orden franciscana. Fue así como Francisco Palou, Juan Crespi, Fernando Parrón y Junípero Serra partieron del puerto de San Blas, Nayarit, con rumbo a Baja California, el 21 de marzo de 1768.

Estos misioneros pusieron mayor atención a la Alta California, hoy estado de California en Estados Unidos, en donde Junípero Serra fundó la primera misión franciscana que a la vez fue la primera misión en la Alta California, la misión de San Diego; pero en sus cinco años de trabajo, esta Orden fundó en Baja California solamente una misión, la de San Fernando de Velicatá, construida por el mismo Junípero Serra en mayo de 1769.

En abril de 1772 una tercera orden, la de los dominicos, vio cristalizada la posibilidad de incursionar en la evangelización de Baja California, alternan su trabajo con los franciscanos. En esta fecha, ambas órdenes firmaron un concordato relativo a la distribución de la California para su cristianización. Los sacerdotes franciscanos se comprometieron a trabajar únicamente en la Alta California, cediendo la misión de San Fernando de Velicatá a los sacerdotes dominicos; por su parte, los dominicos se comprometieron a establecer otras misiones entre San Fernando y San Diego, así como trabajar en la zona comprendida desde la región montañosa del noroeste peninsular hasta la desembocadura del río Colorado, para unir el océano Pacífico con el Golfo de California a través de un sistema de misiones.

Meses después de la firma de este concordato, el 14 de octubre de 1772, el primer grupo de dominicos arribó al puerto de Loreto y en su estancia de casi sesenta años (1774-1834) fracasaron gran parte de sus objetivos, ya que solamente pudieron establecer ocho misiones (Gómez, 1988, p. 5).

De este modo, correspondió al grupo de frailes de la orden dominica evangelizar a los indígenas que habitaban más allá de

la misión de San Fernando de Velicatá, es decir, a los grupos yumanos del extremo norte: cochimí, kiliwa, pai-pai y k'miai.²

La misión se establecía siempre en una zona en cuyo alrededor habitara un nutrido número de indios que evangelizar y en donde fuera posible desarrollar la agricultura y la ganadería, para lo cual en dicho lugar debía existir tierra fértil y abundancia de agua. De acuerdo con la experiencia previa que habían tenido los misioneros en el resto de la Nueva España, el sistema misional se inició con la intención de organizar a los dispersos indios nómadas en un sistema de pueblos indígenas establecidos alrededor de una cabecera o pueblo principal en donde cada misión tenía que convertirse en un centro productor autárquico; alrededor de ese pueblo giraría la vida de las comunidades indígenas aledañas. Sin embargo, las limitaciones en la subsistencia impuestas por las rigurosas condiciones climáticas, así como la dispersión de la población autóctona, impidieron que los misioneros llevaran a cabo su proyecto inicial, por lo que tuvieron que conformarse con el establecimiento de pequeñas cabeceras-misiones y de un determinado número de rancherías adscritas a cada una. La cantidad de

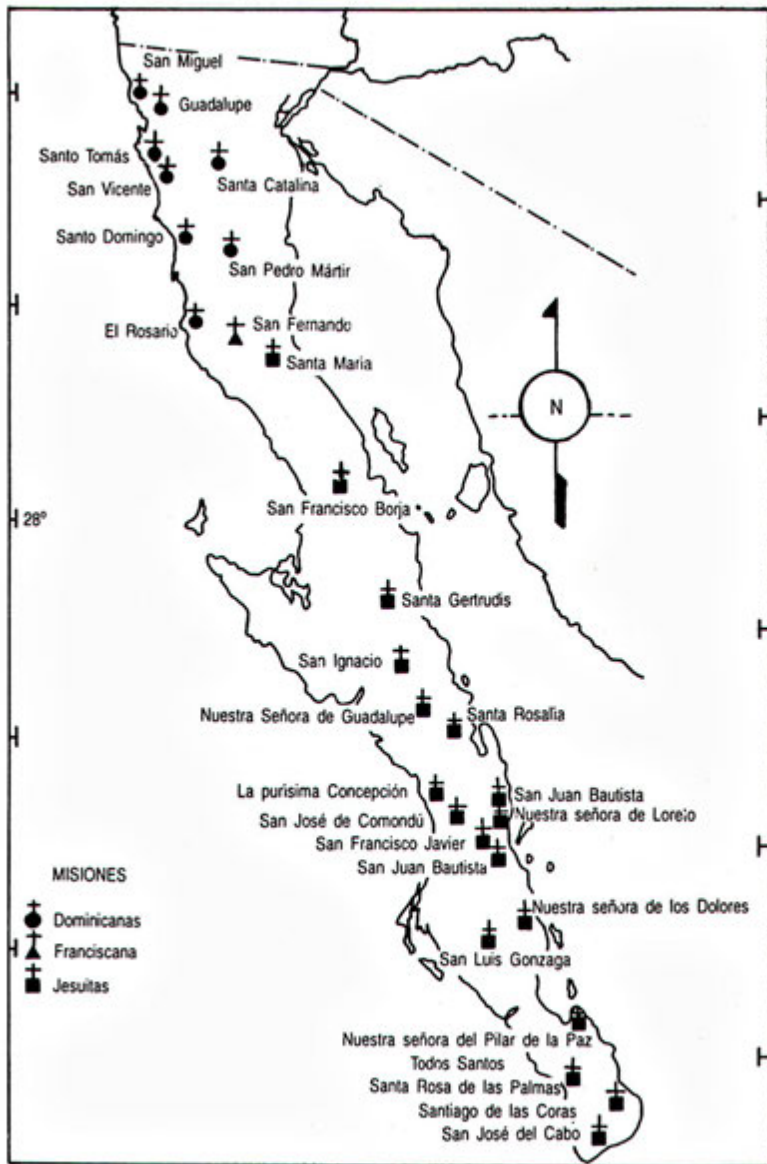
² En 1795-1796, José Joaquín de Arrillaga, llevó a cabo una exploración en el área del Valle de la Trinidad en busca de un sitio para el establecimiento de una misión; en su recorrido, tal y como lo relata el propio Arrillaga, tuvo lugar el primer encuentro entre colonizadores e indígenas del territorio kiliwa y koa': "Arribé con los soldados al primer asentamiento a las nueve de la mañana [julio de 1796]. Encontré ciento cincuenta indios al lado de sus mujeres, quienes se escabulleron a mi arribo [...] Los hombres permanecieron pasivos [...] La gente que encontré [...] estaba celebrando una de sus fiestas de colecta de semillas. Les di cigarros y continué a un lugar llamado Agua Caliente, allí había agua y pasto para los caballos" (Mixco, 1983, p. 6).

Seguramente, como lo afirma Mixco, estas palabras hablaban ya sobre el tipo de relación que prevalecería hasta 1840 entre colonizadores e indígenas que en cuarenta años de contacto vieron transformada completamente su vida tradicional que había sido forjada a lo largo de 3 000 años.

La misión de Santa Catalina se estableció en ese lugar dos años después de este encuentro, y comenzó a trabajar en 1800 con 133 neófitos, incrementándolos a 233 en 1801 y a 600 en 1824; posteriormente el número se redujo a 239 indígenas (Owen, 1959, pp. 4 y 140).

Durante estos años de ocupación de la misión de Santa Catalina, el linaje kiliwa de Arroyo Grande tuvo que reubicarse; ante el peligro de ser incorporados a la misión, se trasladaron a Arroyo de León, lugar donde actualmente viven (Meigs, 1935, pp. 122-223, citado por Mixco, 1983, p. 7).

Mapa 9



Fuente: León-Portilla, 1983, p. 23.

gente que podía allegarse una misión dependía de la que podía alimentar (Grijalva, 1982, p. 42).

Las funciones de las misiones iban más allá de las de carácter religioso. Su objetivo era hacer gentiles a los indígenas y convertirlos a la cultura occidental, sedentarizándolos y haciendo que adoptaran la tecnología y métodos europeos de supervivencia y organización social. Teóricamente la misión debía convertir y aculturar al neófito en un término de diez años, pero en la práctica, generación tras generación de indígenas baja californianos permanecían a nivel de neófitos (Mathes, 1981, p. 39).

Para cumplir con su doble objetivo, la misión tenía que constituirse en instrumento de excesivo control de la vida de los nativos, y el misionero tenía que desplegar su actividad, también más allá de sus funciones meramente religiosas, pues tal y como lo ratifica Luis de Sales, fraile dominico:

El misionero es el padre, la madre, el criado, el juez, el abogado, el médico y cuantas castas de artesanos hay en el pueblo [...] Entre día es necesaria una continua vigilancia para que no se junten hombres y mujeres, y que éstas en medio de sus labores estén siempre empleadas en rezar cantos de la Iglesia, nadie sale a parte alguna, aun a beber agua, que no sea con el permiso del misionero... (Sales, 1794).

El primer encuentro entre misioneros e indígenas generalmente fue cordial y pacífico, aunque posteriormente la relación se transformara 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 coactiva, estableciendo control sobre las tribus con el uso del caballo, los perros y las armas de fuego (Gómez, 1988, pp. 7-8).³

³ Al respecto, Salvatierra y Baegert, ambos sacerdotes jesuitas, nos dan un ejemplo de esta situación: "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

La imposición de la religión cristiana en Baja California, como en todas las demás áreas de la Nueva España, ponía especial atención en el desmantelamiento del sistema de creencias indígenas, mediante la celebración de misas en lugares tradicionalmente designados para ceremonias de los aborígenes, prohibiéndoles ritos y prácticas religiosas propias, e imponiéndoles la solemnidad del ritual católico (Grijalva, *op. cit.*, pp. 40-45).

Por esta razón, los hechiceros, especie de doctores de la ley, médicos, depositarios de la memoria histórica y colectiva del grupo, resultaron ser los más afectados y los primeros en rebelarse en contra del sistema misional. Ante esta actitud beligerante de los shamanes, los misioneros desataron una represión sistemática en contra suya humillándolos constantemente y azotándolos públicamente por considerarlos los más malvados y obstinados de todos los californios. Dicha persecución en contra de estos personajes culminó hasta desaparecerlos como figuras de relevancia social, castigando físicamente y con la pena de muerte a sus seguidores y a todo aquel que se atreviera a violar las reglas establecidas del nuevo orden cristiano (Grijalva, *op. cit.*, p. 45).⁴

Manuel Clemente Rojo, quien tuviera cargos políticos en la península entre 1860 y 1870, decía con relación a esto que:

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 [...] Un tiro de escopeta los hace olvidarse de sus arcos y flechas, y media docena de soldados dominan varios cientos de californios" (Gómez, *op. cit.*, p. 8).

⁴ Acerca de esta situación, Miguel Venegas, en su *Noticia de la California* relata un suceso ocurrido en la misión de San Ignacio de los cochimi: "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, p. 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 "...Enmendóse, o disimuló por pocos días, pero luego trató de sublevar 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..." (*Ibid.*, pp. 253-254).

Los indios en los asentamientos misionales de la frontera vivían sin libertad, privados de todos los placeres de la vida y obligados por la fuerza a trabajar sin una recompensa.

Una hora antes del amanecer de cada nuevo día, los levantaban, en invierno y en verano, y los llevaban a la iglesia a cantar alabanzas y a decir algunos devotos rezos, palabras que aprendían a repetir sin que la mayoría entendiera su significado.

Después de estos ejercicios matutinos, los indios pasaban de la iglesia a la cocina a beber jarras de atole de maíz que había sido preparado para ellos, e inmediatamente salían a las tierras de labor de la misión, bajo la supervisión de un jefe o mayordomo que dirigía el trabajo y asignaba a cada uno la tarea que debía cumplir ese día [...] Cualquiera que no terminara la tarea encomendada por el mayordomo [...] sufría un castigo que consistía en unos doce o quince latigazos, mientras permanecía atado a una estaca que había sido puesta con ese propósito en cada misión, la cual era conocida con el nombre de picota.

Después del castigo, el cual rara vez faltaba, los llevaban a la iglesia a rezar las oraciones de la noche y el acostumbrado rosario. Cuando los rezos terminaban, los encerraban en diferentes celdas de acuerdo con el estado civil de cada quien: los casados dormían aparte con sus esposas, en un lugar destinado para todos ellos, los hombres solteros en otro lugar, y las mujeres solteras en los cuartos de las mujeres no casadas, el misionero conservaba la llave en su celda (Rojo, 1879, pp. 28-29).

Sobre estos mismos métodos de evangelización, resulta siempre elocuente la versión indígena que en este caso ofreció Janitín al mismo Clemente Rojo, al describirle la manera como llegó a la misión de San Miguel Arcángel de la Frontera:

Yo y dos parientes míos bajamos de las montañas de Nejí a las playas de Rosarito a recoger almejas para comer y llevar de regreso, tal y como era nuestra costumbre hacerlo cada año; no hicimos daño a nadie en el camino, y en la playa sólo pensábamos en recoger y secar almejas para llevar a nuestro asentamiento.

Mientras estábamos haciendo esto, vimos a dos hombres sobre caballos corriendo hacia donde nosotros estábamos; mis parientes, por supuesto, tuvieron miedo y empezaron a correr tan rápido como pudieron, escondiéndose en los delgados sauces que en aquella época había en el rancho de Rosarito.

Cuando vi que estaba solo, llegué a tener miedo de aquellos hombres también, y corrí hacia el bosque a juntarme con mis compañeros, pero era demasiado tarde, porque justamente entonces ellos me atraparon y me lazaron y me arrastraron por un largo camino, golpeándome, jalándome tan rápido como sus caballos podían; después de esto me ataron con las manos hacia atrás y me llevaron a la Misión de San Miguel, haciéndome correr al trote de sus caballos, y cuando me detenía para recuperar el aliento me jalaban haciéndome entender que tenía que moverme rápido...

Cuando llegamos a la misión, me arrojaron en un cuarto por una semana; el Padre me hizo ir a su cuarto, me habló a través de un intérprete, me dijo que me convirtiera al cristianismo, y me habló de muchas cosas que yo no entendía. Cuñur (ése era el nombre del intérprete) me aconsejó hacer lo que el Padre decía, me dijo que ellos no me dejarían ir, y que la iba a pasar muy mal si yo no lo consentía. Me dieron atole de maíz, el cual no me gustó, porque no estaba acostumbrado a esa comida, pero, ¿qué iba yo a hacer, si no había otra cosa?

Un día me echaron agua en la cabeza y me dieron a comer sal, y a través del intérprete me dijeron que ahora ya era cristiano y que mi nombre era Jesús; yo no sabía nada acerca de eso, pero soporté todo porque al fin de cuentas yo no era más que un pobre indio y no tenía nada más qué hacer, sino resignarme y soportar todo lo que fueran a hacer conmigo (Rojo, *op. cit.*, pp. 30-31).

Las tareas de evangelización daban inicio con el bautismo; algunos indios, a diferencia de Janitín, llegaban voluntariamente a la misión el domingo, eran bautizados y después de oír misa, rezar la doctrina y desayunarse, iban con los que vivían ya establecidos en la cabecera a trabajar por una semana, ya sea en la tierra de siembra o en otras cosas que se ofrecían en beneficio de la misión. A cambio de su trabajo los aborígenes recibían alimentación.

Como sabemos, este tipo de relación introdujo el concepto trabajo en el mundo indígena; y aunque dicho concepto encubría en realidad una forma brutal de sometimiento, los misioneros lo justificaron como una forma de intercambio, ya que de esta manera —decían—, quienes servían de jornaleros en la misión se ahorraban el trabajo de buscar sustento en el campo. Aunque los mismos misioneros reconocen que el intercambio no era del todo voluntario.

Así, la implantación del trabajo entre los aborígenes introdujo una de las pautas culturales occidentales que en mayor grado entró en contradicción con sus formas de subsistencia (Gómez, 1988, p. 8).

Por una parte, muchos de los colonizadores pensaban como Baegert:

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, 1794, p. 113).⁵

Pero por otra, desde el ángulo de los indígenas, la experiencia de la implantación del trabajo era dramática; así nos lo hace ver la memoria de Delfina Cuero, a quien seguramente se lo platicaron:

A los indígenas no les gustaba porque tenían que trabajar muy duro para los sacerdotes. Si los indios no aprendían y no lo hacían, eran castigados. Los indios dejaban el lugar en cuanto podían. Ellos decían que todos los padres eran malos, porque hacían trabajar a los indios (Shipek, 1968, p. 53).

Y así también lo corrobora la experiencia en carne propia de Janitín:

Al día siguiente de mi bautizo me sacaron a trabajar con el resto de los indios, y me pusieron a limpiar una parcela de maíz; como

⁵ Este mismo misionero describía a los californios de la siguiente manera: "Por lo general, puede decirse de los californios que son tontos, torpes, toscos, sucios, insolentes, ingratos, mentirosos, pillos, perezosos en extremo, grandes habladores y, en cuanto a su inteligencia y actividades, como quien dice, niños hasta la tumba; que son gente desorientada, desprevenida, irreflexiva e irresponsable, gente que para nada puede dominarse y que en todo siguen sus instintos naturales, igual a las bestias" (Baegert, 1942, p. 109).

no sabía usar la coa que me dieron, al poco rato de haberla usado me corté el pie y no pude continuar trabajando con ella; en lugar de usar la coa me puse a trabajar con las manos y por lo tanto no pude terminar el trabajo que me habían encomendado. En la tarde me azotaron porque no pude terminar mi trabajo; y al día siguiente me pasó lo mismo que el día anterior; todos los días me azotaban injustamente porque no hacía lo que no sabía hacer, y así estuve por varios días hasta que encontré la manera de escapar, pero siguieron mi rastro y me agarraron en La Zorra; allí me lazaron como la primera vez y me llevaron a la misión, martirizándome en el camino; cuando llegamos, el padre estaba caminando por el corredor de la casa, y les ordenó que me ataran a la picota y que me castigaran. Me dieron tantos latigazos que perdí la conciencia, y no sé cuándo me desataron de la picota, ni qué pasó por varias horas después. Estuve varios días sin poder levantarme del suelo donde me tiraron, y aún tengo las marcas de los latigazos que me dieron en esa ocasión en la espalda (Rojo, 1879, p. 31).

Junto con esta dinámica de intercambio faena-alimento fueron introducidas otras transformaciones relacionadas con las formas de organización social indígena: la división sexual del trabajo, el esquema autóctono de familia y el sistema de gobierno y autoridad.

En el primer caso, 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.

"Las mujeres —nos dice Delfina Cuero— tenían que hacer muchas cosas. Ellas tejían sábanas y ropa de cama, hacían ollas, y aprendieron cómo hacer cosas de barro" (Shipek, 1968, p. 53). "Medidas de punto, gorros dobles y sencillos eran fabricados en las cabeceras en que se cosechaba algún algodón, frazadas y zayales de lana en los telares de las que tenían a ovejas como cría de ganado" (Grijalva, *op. cit.*, p. 44).

Cabe señalar la observación de Aideé Grijalva en el sentido de 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 (*Idem*).

En el ámbito de la organización familiar, se segregó a los sexos y se separó a las familias; por una parte, las mujeres solas o solteras fueron congregadas alrededor de las misiones, e incluso recluidas en casas especiales (*idem.*), y por otra, los niños que eran retenidos en la misión desde los seis años hasta los doce, asistían a una escuela (Gómez, 1988, p. 9). Además, se prohibió a los indígenas la poligamia y se les obligó a casarse en forma de pareja monogámica cristiana.

Y en lo concerniente a las formas de gobierno tradicional de los indígenas, éstas fueron transformadas por un sistema jerarquizado, tanto de organización como de autoridad. En el primer caso, los misioneros introdujeron las categorías de sacristán, pastor de cabras, enfermero, catequista, policía fiscal y cocineros (uno para los indígenas y otro para los sacerdotes); mientras que en el segundo caso, la autoridad estaba representada por el capitán, general o gobernador indígena designado por los misioneros⁶ y quien generalmente era el líder natural o cacique de la tribu. Este sistema de autoridad, sin embargo, pese a ser impuesto por los evangelizadores, era negado y aceptado simultáneamente por ellos mismos y por los indígenas. Los colonizadores veían en dicho nombramiento simplemente una forma de controlar a la tribu a través de la legitimación de la autoridad natural, pero la limitaban siempre que ésta iba en contra de los mandatos del sacerdote. Por otra parte, 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 esperaba su turno en el monte. Esto significaba la existencia de dos tipos de autoridad reconocidos por los indígenas: el de los indios de la misión y el de los indios en el monte; podemos suponer que en la medida que se realizaba la integración, la misma autoridad gozaba de su jerarquía en ambas partes (Ochoa, 1976, p. 18).

⁶ Es por ello que el cacique y el shamán fueron pieza clave de la evangelización; cuando se les controlaba a través de estos nombramientos, las tareas de los misioneros resultaban más fáciles, pero cuando la autoridad era impuesta en otra persona, dichos personajes se convertían en líderes de rebeliones (Ochoa, 1976, p. 16).

Otro aspecto importante que aceleró en gran medida el proceso de aculturación de los indios es el de la navegación. La habilidad desarrollada en esta actividad por los nativos, antes de la llegada del conquistador, facilitó su incorporación al servicio marítimo de los españoles. De aquellos indígenas que tenían que esperar en el monte para ingresar a la misión, algunos eran alistados para ser empleados principalmente en el transporte 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, p. 37).

Los viajes fuera de las inmediaciones de la misión a distintas regiones de la península y al macizo continental introdujeron el contacto de los marineros con personas de diversas culturas, yaqui, mestizo, mulato, filipino, español y con otros grupos californianos, y no solamente ampliaron su concepto del mundo sino que también requirieron su adaptación a una cultura más universal con una lengua común, el español (*Ibid.*, p. 39).

Para Mathes, la navegación no sólo aceleró el proceso de hispanización absoluta de los indígenas que se enrolaron en el servicio marítimo, sino que éstos sirvieron como agentes de aculturación entre familiares y amigos que permanecían en tierra firme, preparando a muchos indios bajacalifornianos para la integración a la sociedad nacional (*Ibid.*, p. 35).

Indudablemente el contacto entre aborígenes y los primeros colonizadores de Baja California trajo consigo un proceso de extinción de las tribus indígenas que se expresó a veces culturalmente, a veces biológicamente, pero a veces, también, en forma imbricada. Pues ya sea que transformaran sus pautas tradicionales de vida y su identidad étnica, sin conservar rasgos de lo que había sido su antigua cultura; ya sea que murieran antes de ver consumada su transformación cultural, por efecto de alguna epidemia, o bien, como en la mayoría de los casos posteriores al periodo misional, que los indígenas murieran o emigraran como resultado de una transformación cultural no concluida, pues al término de este periodo los aborígenes no contaban con los elementos necesarios (tecnología o conoci-

mientos de la civilización occidental) para sobrevivir en la circunstancia geográfica de Baja California, y habían olvidado gran parte de sus estrategias tradicionales de supervivencia.

Este último fenómeno que se presentó y continúa presentándose en las comunidades indígenas es el resultado de los métodos de incorporación misional, tales como el tornaviaje y traslado forzoso.

El sistema de tornaviaje indígena fue explicado por el provincial jesuita en México, en su informe al Consejo de Indias:

No se han podido reunir a vivir en permanencia en pueblos a los yndios, 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, *op. cit.*, 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 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 Comondú⁷ (véase Gómez, 1988, p. 4 y León-Portilla, *op. cit.*, p. 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 preservaron algunas de las pautas tradicionales de su cultura, al tiempo que abandonaron otras; la incorporación de nuevos

⁷ 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 los indígenas de ese lugar hasta San José del Cabo (León-Portilla, *op. cit.*, p. 37).

métodos de subsistencia resultaba frecuentemente inconclusa, dejando en las culturas autóctonas muchos espacios vacíos: la extirpación de ciertas pautas tradicionales muchas veces no fue acompañada del remplazo por pautas del colonizador. Éste es el caso de la subsistencia, uno de los aspectos que más perjudicó a los aborígenes, pues los hicieron abandonar sus habilidades de cazadores, recolectores y pescadores; los condujeron a olvidar gran parte de las propiedades y características de su propio hábitat, tanto de la flora como de la fauna, y adoptar a la agricultura y a la ganadería como formas de subsistencia, que aun en la actualidad son un fracaso en las tierras áridas en las que los nativos permanecen.

Ahora bien, si el proceso de aculturación condujo a la desaparición de los indios desde el punto de vista cultural, las epidemias desatadas por el colonizador desaparecieron a la mayoría de la población nativa definitivamente y en forma biológica. Dichas epidemias fueron las de sarampión, viruela y sífilis.

Estas enfermedades empezaron a presentarse entre los indígenas desde los primeros contactos con los españoles, de tal forma que en los primeros veinte años de evangelización jesuita desaparecieron tres cuartas partes de la población indígena del sur de Baja California (Álvarez, 1975, p. 59), y al momento de ser expulsada esta orden misional quedaron solamente 7 149 de 40 000 indígenas que había a su llegada (véase Gómez, 1988, p. 12). Los años más difíciles del periodo jesuita (1697-1768) fueron 1742, 1744 y 1748. Según Pablo L. Martínez, en estas misiones y en esos años perecieron cinco sextas partes de la población indígena. 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, pues morían cien de cada mil indígenas. Y en 1762 se registró el clímax de una aguda epidemia que había comenzado el año anterior azotando la misión de San Borja; esta epidemia, en su etapa menos intensa, causó ciento cuarenta y seis muertes, es decir, más del 20% de la población existente en esa área (véase Gómez, *op. cit.*, p. 11).

Con estos saldos, es de suponer que el panorama que encontraron los franciscanos en las misiones de Baja California

fue desolador, pues 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). Para el periodo de esta orden misional (1768-1773) los años de mayor crisis fueron 1769 y 1772, afectando principalmente las misiones de San Ignacio y Santa Gertrudis.

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 antecedió a la viruela [...] la epidemia de 1772 [...] causó la muerte de una tercera parte de la población indígena de San Borja y Santa Gertrudis (Ashmann: 157; Gómez, *op. cit.*, p. 11).

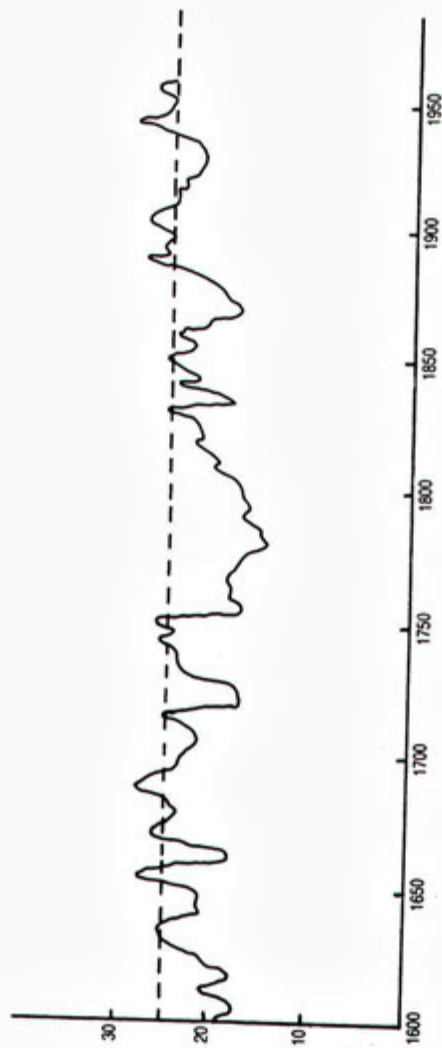
Los misioneros dominicos arribaron a Baja California cuando los indios cochimí, guaycura y pericú estaban prácticamente extintos, en tanto que, según los relatos de algunos exploradores y las noticias de misioneros franciscanos y dominicos, los indígenas que habitaban la región septentrional de la península eran relativamente numerosos. Según el INI, las estimaciones de la población nativa del norte, a fines del siglo XVIII, hablan de aproximadamente 20 000 personas.

Durante su estancia en Baja California (1774-1834) los dominicos se desempeñaron de igual forma que sus predecesores, lo cual hizo que el número de defunciones de los indígenas nortños duplicara al número de bautizos; sin embargo, la hostilidad ambiental, la crisis económica, las convulsiones políticas de la Nueva España y los movimientos de resistencia indígena en contra del sistema misional obstaculizaron las tareas de los dominicos; gracias a esto los indígenas del norte, a diferencia de los indígenas del sur que desaparecieron en un lapso menor de un siglo, lograron sobrevivir.

Como se puede saber a través de estudios de paleoecología que han establecido los índices de precipitación pluvial en Baja California desde el siglo XVI hasta el siglo XX, en la región y periodo dominicos tuvo lugar una tremenda sequía que seguramente no pudo ser afrontada por esta orden religiosa con el alimento suficiente para sostener tan siquiera a los mismos sacerdotes (véase gráfica 1, p. 99).

Gráfica 1

RECONSTRUCCIÓN DEL ÍNDICE DE PRECIPITACIÓN 1600-1961



Fuente: Fritts and Gordon, 1980; publicado por Lee W. Lenz y John Dourley en California Native Trees and Shrubs.

La falta de solvencia de las misiones dominicas se debió, en gran medida, al decaimiento del imperio español que había producido en la Nueva España una aguda crisis económica, y que a su vez impuso al virreinato la necesidad de retirar el apoyo a la empresa misional.

Más tarde, una vez consumada la Independencia de México, la falta de apoyo a los dominicos se agravó; el nuevo régimen empezó a supervisar y a cuestionar duramente el desempeño de los misioneros, solicitando el retiro del aparato militar que resguardaba a las misiones. Los desmesurados azotes vertidos sobre los indígenas en las misiones, mismos que habían sido ya denunciados ante las autoridades a principios de siglo, sin obtenerse ningún resultado,⁸ volvieron a ser objeto de atención por parte del gobierno del ahora México independiente. El 6 de abril de 1825, la llamada Junta de Fomento de los Territorios de la Alta y Baja California presentó un informe en el que se cuestionaba el sistema misional:

los gentiles debían renunciar a todos los derechos de su natural independencia para ser catecúmenos. Desde el momento que se presentaron a pedir bautismo, debían subordinarse a leyes casi monásticas [...] y los neófitos debían continuar así, sin esperanza de poseer en su plenitud los derechos civiles de la sociedad [...] (Es por ello, decían, que) La Junta no ha podido persuadirse de que este sistema sea el único adecuado para promover entre los gentiles el deseo de vida civil y social [...] (Y concluía el informe en que además) Por la mansedumbre, afabilidad, docilidad e indole pacífica de los californios, es de hecho menos necesario para su reducción el aparato militar... (Gómez, 1988, p. 19).

Finalmente, a las epidemias, a la hostilidad ambiental y a las crisis económica y política se vino a unir una serie de rebeliones, que si bien ya se habían presentado durante el periodo

⁸ Dichos azotes habían sido denunciados ya ante el presidente Arviña, quien entonces expidió una circular en la que limitaba el número de azotes a cinco y hacía reproches a los padres por su dureza; esto dio motivo a que nueve misioneros dominicos se rebelaran en contra de la autoridad y contestaran, con fecha 12 de enero de 1802, expresando su negativa a aceptar las órdenes y haciendo a su vez cargos de inmoralidad al propio Arviña.

jesuita,⁹ se agravaron hacia la tercera década del siglo XIX provocando el abandono y, en algunos casos, la destrucción de algunas misiones.

En la misión de San Miguel Arcángel, por ejemplo, fue asesinado un cabo a manos de dos indios yumas que escaparon y regresaron meses después acompañados de cuatrocientos guerreros para atacar la misión de Nuestra Señora de Guadalupe; cabe mencionar que como la misión estaba resguardada por cinco soldados, aquella rebelión ocurrida en 1823 no tuvo éxito (*ibid.*, p. 20). Otras misiones atacadas por los indígenas fueron las de Santo Domingo, San Vicente Ferrer y Santa Catalina; esta última frecuentemente fue objeto de la agresión de pai-pai, kiliwa, k'miai y cucapá, que en diversas ocasiones y principalmente a lo largo de 1834 se unieron en contra de los misioneros; estas luchas en las que murieron cientos de indios culminaron con la destrucción definitiva de las misiones de Santa Catalina y Guadalupe (Sánchez, 1987, p. 29).

En el primer caso, la rebelión en contra de la misión fue resultado del asesinato de un shamán y no exclusivamente por el odio de los indígenas en contra de los españoles. (Mixco, 1983, p. 7). Después de su destrucción, Santa Catalina permaneció aislada, y los grupos indígenas revirtieron sus costumbres hacia el esquema seminómada de cazadores y recolectores, resistiéndose a la aculturación. Los kiliwa se asentaron en Arroyo de León después de la desintegración de la misión. Los ko'al y la mayoría de los tipai se trasladaron a La Huerta, y los pai-pai, así como algunos tipai, permanecieron en las cercanías del sitio original de la misión (Michelsen, 1971b, p. 34).

En el caso de la rebelión en la misión de Guadalupe, resulta significativo que el principal líder de la revuelta fue el capitán Jatñil, un jefe indígena tipai de la región de Nejí, quien había

⁹ Las rebeliones indígenas se sucedieron una tras otra. El establecimiento definitivo de la misión de Loreto, la primera misión jesuita, estuvo precedida de batallas campales. La rebelión de indios de San Francisco Xavier Viggé en 1701; la de los pericú en 1723, 1725 y 1729 mantuvo a las misiones y al Presidio de Loreto en constante estado de guerra. La rebelión de 1734 fue la más importante y logró extenderse por toda el área controlada por los jesuitas. Después la de 1738, la de 1746, hasta 1760 en que se registra la última rebelión del periodo jesuita (Grijalva, *op. cit.*, p. 45).

colaborado con los frailes voluntariamente, no sólo en el trabajo de las misiones, sino combatiendo a las tribus rebeldes.

Entre 1830-1840, Jatñil y Ñicuarr (importante jefe indígena de San Antonio Nécua), aunque rivales, encabezaron a numerosos guerreros para defender en repetidas ocasiones a los misioneros, sofocando las rebeliones de los indígenas inconformes. Jatñil, al lado del comandante militar de Frontera, Macedonio González, peleó en contra de mil indígenas pai-pai y cucapá para evitar el seguro exterminio de la misión de San Vicente, y defendió a las misiones de San Diego y Santa Catalina de los ataques perpetrados por los rebeldes indígenas Pedro Pablo y Martín Cartucho. De pronto, en 1840, Jatñil encabezó una rebelión de kiliwas, pai-pais, k'miais y cucapás en contra de la misión de Guadalupe defendida por Ñicuarr,¹⁰ quien permaneció leal a los misioneros. Después del enfrentamiento entre ambos líderes indígenas, Ñicuarr fue derrotado y la misión fue totalmente destruida e incendiada (Rojo, *op. cit.*, pp. 37-44).

Este repentino cambio de Jatñil es explicado por Zárate como resultado de la propia experiencia que tuvo el capitán tipai, cuando lo bautizaron y quisieron someter a la evangelización; Jatñil es el mismo personaje (Janitín), cuyo testimonio fue recogido por Manuel Clemente Rojo, en relación con los métodos de transformación de los indígenas en gentiles (véase en este volumen pp. 75 y 77). El desenlace de aquella rebelión en contra de la misión de Guadalupe es muy sugerente. Jatñil trató de encontrar al padre Caballero para matarlo, pero no pudo, porque éste, al sentirse en peligro, se escondió debajo de las enaguas de la india María Gracia, prima de Jatñil, quien contó a Manuel Clemente Rojo su versión de los hechos:

cuando el Padre vio que ellos le estaban gritando con la intención de matarlo y que toda su ira estaba dirigida hacia él, me suplicó por el amor de Dios que no lo entregara, prometiéndome que si la Virgen María los ponía fuera de aquel problema, él me daría todo lo que yo pudiera necesitar para vivir holgadamente y sin necesidad de servir a nadie, tanto que Dios lo recordaría; eso fue lo que me

¹⁰ El poblado de San Antonio Nécua toma su nombre precisamente de este personaje, aun cuando el nombre original Ñicuarr ha sido transformado por Nécua.

dijo, y me hizo sentarme sobre su cabeza, escondiéndolo bajo mi ropa... (Rojo, *op. cit.*, pp. 42-43).

Jatñil abrió la puerta donde estaban ambos y vio solamente a su prima. "Cómo te va pariente", le preguntó; la india no supo que contestar y rompió en llanto, pidiéndole que no la matara; fue entonces cuando Jatñil respondió:

No tengas miedo —me dijo—, yo no he ordenado a nadie que mate, aunque la gente que viene conmigo haya matado [...]; al único que ando buscando es al padre, porque él está bautizando a la fuerza a la gente de mi tribu, para esclavizarlos a la misión, justamente como tú estás, sin disfrutar de tu libertad y viviendo como caballos (*Ibid.*, p. 43).¹¹

Nueve años después de este acontecimiento, la última misión en Baja California, la de Santo Tomás de Aquino, dejó de funcionar,¹² clausurando así siglo y medio de sistema misional que dejó como saldo la extinción absoluta de los indios cochimi del desierto central, la población guaycura del sur de Baja California y los nativos pericú de la región de los cabos, dejando vivos solamente a los indígenas pai-pai, kiliwa, k'miai y cucapá habitantes del norte peninsular, en proceso de transformación cultural o desaparición definitiva.

¹¹ Calistra, una indígena k'miai que conoció a Jatñil, dijo a Peveril Meigs que este personaje era un hombre grande y poderoso que entendía varias lenguas. Cuñurr, nieto y traductor de Jatñil ante los misioneros, informó a Calistra que su abuelo Jatñil era de San José, y que había combatido con mazos hechos de madera de mezquite, con arcos y flechas, y que comandaba a todos los indios de Neji, Campo, Descanso, San Miguel, Tecate, Juárez, Guadalupe, Ensenada e incluso a los cucapá. Jatñil, o Perro Prieto, vivió hasta los 90 años, los últimos de los cuales estuvo ciego (Meigs, 1977a, p. 13).

¹² Peveril Meigs, al final de la década de los veinte del presente siglo, conoció a Feliciano, la persona más anciana del linaje sh'un (Osuna), nacido en Manteca. Tenía ciento veinte años y había conocido al padre Antonio, último evangelizador de la misión de San Diego; Feliciano le contó a Meigs la manera en que el sacerdote llamaba a los feligreses indígenas a través de la campana de la iglesia. Resultó sugerente la respuesta del indígena cuando el investigador le preguntó acerca de Dios, pues aunque dijo no saber ninguna historia al respecto, solamente expresó: "Dios es Maijá". Al parecer, hacia el final del periodo misional, los indígenas transformados culturalmente en su forma exterior continuaron sustrayendo elementos importantes de diferenciación étnica de sus cosmovisiones y cosmogonías que resistieron al paso de la evangelización (Meigs, 1971, pp. 21-22).

El periodo posmisional

Ocho años después de clausurada la última misión en Baja California, México y Estados Unidos firmaron el Tratado de Guadalupe para poner fin al conflicto armado que habían protagonizado.

Para los estados del norte de México, la relocalización de la frontera fue de vital importancia; grupos indígenas y familias mestizas quedaron divididas en dos nacionalidades, al tiempo que todo el territorio norteño quedó en la mira de una expansión ilimitada de Estados Unidos. Por esta razón, Baja California se constituyó en una península especialmente atractiva para los norteamericanos que intentaron anexarla a su territorio por la vía militar y por la vía económica: mientras que los hallazgos mineros en Ensenada, el inicio de la actividad comercial en Tijuana y el establecimiento de la agricultura de riego en Mexicali atrajeron nuevas y numerosas corrientes de colonizadores extranjeros, el gobierno de Estados Unidos respaldaba las incursiones filibusteras de Walker en Baja California.¹³ Incursiones que —cabe decirlo— no tuvieron éxito gracias a la defensa sostenida por Antonio Meléndrez, apoyado por las tribus *kiliwa*, *pai-pai* y *cuapá*.

Pero si bien los intentos armados de anexión fueron rechazados con éxito, el proceso de expansión económica norteamericana hacia Baja California continuó aceleradamente; se incrementó la colonización del área y se transformó la vida de las comunidades nativas, en las cuales habitaban 4 424 miembros de las tribus pertenecientes a la familia *yumana* del norte.¹⁴

Al finalizar la primera década del siglo XX, ocurrió otro suceso histórico importante en el que participaron los indios del norte de Baja California.

¹³ En 1853, en pleno apogeo del proceso de colonización, el norteamericano Walker desembarcó en La Paz y luego se trasladó a la frontera (ahora estado de Baja California), en donde proclamó la república independiente de Baja California.

¹⁴ En mayo de 1890 el general Luis E. Torres, jefe político y militar del Distrito Norte, mandó levantar un censo de población del distrito que incluyera a los grupos indígenas, contabilizando un total de 4 424 aborígenes (Martínez Zepeda, *s/f.*).

En 1911, en plena Revolución mexicana, grupos magonistas se apoderaron de Baja California, involucrando a miembros de algunas rancherías de nativos. Los indígenas que vivían en el Valle de la Trinidad se unieron a los magonistas en su marcha de Mexicali a Ensenada. Éstos fueron los pai-pai de los sh'mules (linajes) kulwat, watch y xamwlch, así como prácticamente todos los kiliwa, excepto un linaje.¹⁵ Owen propone la posibilidad de que estos grupos se unieron a los revolucionarios para obtener de ellos municiones y armas, y dar salida a viejas enemistades con otros linajes residentes en la exmisión de Santa Catalina (Owen, 1959, p. 7). Por otra parte, los montañeses que lucharon al lado de las tropas federales en contra de los magonistas pertenecían a los grupos establecidos más al norte: los tipai (ko'ales, miakwas y quashaqsh). Por esta razón —nos dice Mixco—, éste fue un periodo en que algunas comunidades indígenas se encontraron divididas en sus lealtades: algunos afiliándose con las huestes invasoras, quizá "porque les gustó empuñar el arma", mientras que otros defendían sus hogares contra las tropas que a veces venían acompañadas de sus mismos parientes (Mixco, 1985, pp. 3-4).

Hasta el momento nadie cree que la división de las etnias durante las incursiones magonistas haya obedecido a cuestiones de principios. Todos convienen en afirmar que sólo se trataba de la expresión de rencillas entre los mismos clanes, combinadas con un caso de ajusticiamiento a un hechicero, todo lo cual encontró en el movimiento armado momento propicio para aflorar (Mixco, 1983, p. 9).¹⁶

Así, el conflicto adquirió dos perspectivas completamente diferentes: la de un conflicto entre clanes y la de un conflicto revolucionario; los indígenas de Baja California, al verse envueltos en él, seguramente sólo atendieron a la primera visión, en

¹⁵ Según Owen, este sh'mul fue el de los jepi pakawas, que en la década de los cincuenta vivía en territorio que tradicionalmente perteneció a los tipai.

¹⁶ En medio de estas tribulaciones, Jorge González, el último hechicero pai-pai, perteneciente al sh'mul quashaqsh, murió en manos de los magonistas apoyados por las presuntas víctimas del hechicero, el sh'mul kulwat. Por eso resulta sencillo suponer que la muerte de Simon Berthold, líder principal del movimiento magonista, a manos de un indígena pai-pai, fue el resultado de las hostilidades entre los dos sh'mules (Álvarez, 1975, p. 67).

tanto que el conflicto revolucionario les resultaba completamente ajeno, como lo constatan los siguientes testimonios kiliwa: "Mataron a todos los hombres y muchachos... a mi papá, a mis tres hermanos... me metí corriendo en el monte y me quedé allí tres días y así me escapé. Fue algo terrible, no éramos soldados, ¿cómo podía haber guerra?" (Rufino Ochurte, en Owen, 1963, citado en Mixco, 1983, p. 197).

Yo soy el único que vive aquí, desde los tiempos de la guerra. Un día, un general vino hacia abajo, al sur... toda esta gente (kiliwa) fueron con él. Primero atacaron Santa Catalina. Americanos, negros y mexicanos. Mataron a un hombre, su nombre era Jorge González... Mataron también a un niño, dos asesinatos... Atacaron este lugar y aquél, a todas partes. Fueron atacando; los indios... se les unieron. Luego fueron a Jamau [en el desierto de San Felipe], allí también mataron. Pero ahora este Rufino... él sabe; su difunto padre, sus hermanos más grandes, todos fueron muertos. Y el único... que vive allí [en el desierto de San Felipe]... su padre, su tío, su hermano más grande y su hermano más joven, todos fueron muertos. La gente estaba hambrienta, se dice, el gobierno [Que no viene] no hizo nada para mejorar; hubieran trasladado todo mientras. Esto ocurrió... en aquellos lejanos años, nosotros los indios... no teníamos autoridad (palabra). (Braulio Espinoza, en Mixco, 1983, p. 9).

La historia posterior a estos acontecimientos fue solamente la de consolidación del proceso de extinción indígena y de su incorporación subordinada y dependiente a la economía regional, ya que la mayoría trabajaban como vaqueros o en el cultivo de la tierra; resultado de esto fueron los cambios de su tradición cultural que incluían transformaciones en sus estrategias de supervivencia, formas de asentamiento y vivienda, tradiciones de curandería, cosmovisiones y cosmogonías, juegos, indumentaria, organización social, formas tradicionales de expresión estética, y, sobre todo, idioma.

Hacia 1918, David Golbaum recorrió el territorio tradicional cochimí,¹⁷ encontrando únicamente unos cuantos despojos de

¹⁷ El 26 de noviembre de 1918 el señor David Golbaum, en cumplimiento de una solicitud del Gobierno del Distrito Norte, redactó un informe referente a las exmisiones habitadas por los cochimí (Golbaum, 1984, pp. 19-26).

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,¹⁸ quienes 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 una parte practicaban la agricultura a reducida escala, la crianza de animales y la manufactura de piel, y por otra la colecta de miel, la pesca, la cacería y la cordelería con base en 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.¹⁹

Por su parte, los indios norteños, al inicio del presente siglo, fueron también empleados como mineros, leñadores o vaqueeros, y las mujeres se iniciaron en la prostitución. Esta incorporación de los nativos a las actividades del nuevo colonizador, aun a las más duras como las mineras, al parecer no se realizó

¹⁸ En la exmisión de Santa Gertrudis, Golbaum encontró únicamente a cincuenta y tres personas, de las cuales sólo seis hombres y dos mujeres ancianos decían ser cochimí; en la exmisión de San Borja a treinta y cinco personas entre hombres, mujeres y niños; en la rancharía de San Regis a veinte hombres, dieciséis mujeres y doce niños, conocidos como indígenas poblanos; en San Isidro de San Pedro Mártir a cerca de diez indígenas; en la rancharía de Santa Cruz, Potrero y Valladares a seis hombres, cuatro mujeres y cinco niños, y en la exmisión de El Rosario solamente algunos mestizos originarios de la tribu.

En lo que respecta a las exmisiones de San Fernando de Velicatá y la de Santa María, no encontró rastro de habitante alguno (Golbaum, *idem*).

¹⁹ Según Aschmann, aquellos que aseguran haber entrado en contacto con miembros de esta tribu en los años recientes seguramente están confundiéndolos con indios de la tribu yaquí traídos de Sonora el siglo pasado, para trabajar en las minas de Santa Rosalía (Álvarez, 1975, p. 59).

Sin embargo, cabe señalar que en los últimos dos años se presentó ante la oficina del INI en Ensenada un grupo de habitantes de la exmisión de Santa Gertrudis para solicitar que se llevaran a cabo los trámites correspondientes a fin de que fueran reconocidos como indígenas cochimí. Ninguno de estos habitantes conoce el idioma nativo ni posee los rasgos físicos tradicionales.

a través de la coerción sino de la contratación voluntaria (Owen, 1959, p. 6), obligada únicamente por la necesidad de alimento y las dificultades cada vez más grandes para obtenerlo de la naturaleza, ya que aparecieron centros urbanos, ranchos, centros mineros, etcétera, que vinieron a alterar sus rutas de comunicación tradicional, afectándose con esto a las tribus que aun después del periodo misional continuaban siendo nómadas. De tal forma que si el contacto entre indígenas y españoles se caracterizó por una destrucción de la vida y cultura aborígenes, esta nueva fase del contacto, la del periodo posmisional, destacó por la incorporación de los nativos a las formas asalariadas de trabajo y por la alteración (en algunos casos destrucción) del medio ambiente habitado por los grupos indígenas (Sánchez, *op. cit.*, p. 17).

En 1935, Meigs contabilizó una población de mil indígenas en las comunidades de La Ciénega, Rincón, La Huerta, Sangre de Cristo, Cerro Colorado, San Pablo, El Portezuelo, Los Bateques, Pozo de González y Agua Caliente, en la parte occidental del Valle de la Trinidad y Arroyo Carricito.

Ayer y hoy una historia

Sin lugar a dudas, tal y como lo advierte Homer Aschmann (1965), es importante retomar el estudio de los indígenas de Baja California a través de los documentos misionales, pues como lo afirma el mismo autor, aun cuando los primeros estudios antropológicos sobre estas etnias se llevaron a cabo en los albores del presente siglo, no pueden ofrecernos información confiable acerca de lo que fueron estas culturas aborígenes hace cuatrocientos años, debido a que éstas, de acuerdo con la afirmación de Mauricio Mixco (1983), son en la actualidad culturas que viven básicamente a través de la memoria y no de su existencia física.

Esta memoria sin embargo ha sido diseñada a lo largo de todo el proceso de colonización que acabamos de exponer y que por supuesto reproduce los valores, ideologías, estereotipos, puntos de vista y distorsiones de la realidad de los colonizadores en la mentalidad de los indígenas, de tal forma que

si no es posible hacer antropología de la cultura original de los grupos aborígenes de la península mediante el testimonio de sus sobrevivientes, resultaría mucho más arriesgado hacer historia apoyándose en sus recuerdos, los cuales han pasado de boca en boca a lo largo de los siglos.

Aun así quiero correr un riesgo todavía más grande, seguir las difusas huellas de la historia a través de las versiones que los indígenas sostienen en el presente acerca de su historia, y por qué no, tratar de vislumbrar el hoy de los indígenas mediante su memoria del ayer; hacer antropología de su presente apoyados en su propia visión de la historia. Después de todo, si los historiadores ofrecen culto al documento escrito y desdeñan la palabra, apoyándose en una historiografía del periodo misional, documentada y escrita por los propios misioneros que ya han muerto, yo quisiera hacer la historia oral, no documentada, pero sí relatada por los indígenas que aún viven. La primera visión conserva y refleja los valores, la ideología, las exageraciones y los puntos de vista de los europeos, mientras que la segunda se nos presenta con vacíos de información, inexactitudes, exageraciones y también puntos de vista de los aborígenes actuales, quienes no vivieron los hechos que relatan y sólo los escucharon de algún anciano, de algún antropólogo que los visitó, o bien los leyeron de algún libro que llegó a sus manos.

A pesar de esto, la segunda visión actúa como un espejo a través del cual el colonizador ve reflejadas sus propias versiones, valores y estereotipos que él mismo ha generado en torno a la historia y que él mismo ha impuesto en la memoria histórica de los indios, quienes a su vez han hecho una selección ideológica de estos elementos, los han mezclado con versiones originales provistas por su tradición oral y finalmente han diseñado su propia versión que nos expresa no sólo la imagen que conservan del colonizador en la historia, sino también del colonizador en la actualidad.

Creo que más allá de la inexactitud histórica en la versión actual indígena acerca del proceso de colonización, se encuentra un factor ideológico que nos habla de cómo los nativos de Baja California ven la historia relatada por sus abuelos o aprendida de los antropólogos y de los propios libros. ¿Cuáles son

las cargas de emotividad con que los aborígenes visten la información histórica? ¿Hasta qué punto su propia visión de los hechos históricos revela su propia visión del encuentro con los colonizadores, no hace quinientos años sino en la actualidad?

Los actuales indígenas del norte de Baja California advierten la existencia de por lo menos tres etapas en el proceso de colonización, e incluso, algunos de ellos perciben cuatro: 1) La llegada de los frailes; 2) la guerra con los revoltosos, 3) la invasión de los mineros, ganaderos y agricultores. Esta última etapa la dividen claramente entre: a) la llegada de los americanos, y b) la llegada de los mexicanos.

Acerca de la primera etapa del contacto, los indígenas no establecen diferencia alguna entre los distintos tipos de colonizadores, escasamente reconocen la figura del español; para ellos todos son los frailes, cuya orden religiosa desconocen o confunden:

No, no recuerdo que por aquí hayan llegado los españoles a estos lugares, los únicos que llegaron fueron los frailes, pero los españoles, éstos que descubrieron aquí, ¿América?, no, no sé. Tal vez en la capital sí. Los únicos que estuvieron por aquí fueron éstos, los franciscanos, los frailes, los misionarios o misioneros, no sé (Benito Peralta).

A partir de esa homogeneización general de los colonizadores en el primer contacto, tampoco establecen una diferencia entre las distintas razones que pudieron haber estimulado la colonización; para todos los indígenas el fraile era atraído a Baja California por razones de ambición, ya sea que buscara tierras e incluso oro:

Venían buscando tierra yo creo porque al ver aquí, hicieron eso [se refiere al represo]. Ellos fueron los que empezaron a trabajar aquí, no nosotros. Porque ellos, quién sabe qué andarían haciendo, andarían lavando oro, lavando otra cosa, pero hicieron trabajar aquí a la gente (Carlos Cañedo).

Querían todas las riquezas, oro; todo se llevaron; dicen que trajeron minas por aquí en los cerros, que están escondidas (Gertrudis Ochurte).

Los frailes se querían adueñar del lugar y de la gente, por eso venían poniendo iglesias en todas partes. Y si se fueron, es porque los indios les incendiaron las misiones (Benito Peralta).

Esta misma idea del fraile gambusino dio lugar a historias fantásticas entre las comunidades:

Un tío mío que se murió de ciento y feria de años decía que estaba viviendo más para acá de donde está el chorrillo, más para acá de Catarina, allí para abajito donde se llama Cerro Colorado, dice que él estaba chiquillo, estaría como el muchacho que anda aquí, y dice que oía pues las campanas de la mañana, de las siete de la mañana, y las de las cinco de la tarde del rosario; pero esas campanas sonaban muy recio y se oían bien claritas, cerquitas dice que parecía que las sonaban, y ya ve que está lejos Santa Catarina de ahí, ¿verdad? Y es que eran de oro las campanas, no eran de cualquier material (Teodora Cuero).

Los actuales indígenas reconocen, además, que con la llegada de los frailes tuvo origen el sedentarismo y la implantación de un nuevo esquema de asentamiento, así como la introducción de nuevas pautas culturales, entre las que destaca siempre el trabajo:

Mis abuelos me platicaban todo eso, lo de la iglesia aquí donde estamos todavía la gente, los indios; pero como no sabíamos hablar nada de español nos juntaban y nos enseñaban a rezar, eso nos enseñaban (Benito Peralta).

Los frailes son los que arrimaron esto [la comunidad de Santa Catarina], vinieron a hacer iglesias ahí y la gente estaba por acá. Habría alguno por aquí y ése fue el que los junto a todos los que andaban lejos.

"Ajá, por orden de los frailes los juntaron y los hicieron trabajar" (Carlos Cañedo).

Invariablemente, el aspecto que los nativos destacan con mayor énfasis acerca de la presencia de los frailes es el maltrato:

Pero también los maltrataban, mucho los maltrataban, mucho. Les daban cualquier comida, cualquier cosa.

Los frailes, según mi tío y mi nana, maltrataban a los indígenas y los hacían trabajar sin sueldo; los hacían trabajar sin descanso y les daban sus chirrionazos. Los trataban como a un animal en los tiros, y muchas veces también como los animales, los indios no jalaban ya de lo cansado o de lo golpeado; porque aquí se hicieron ladrillos, se hizo una acequia allá en unas tierras que están acá abajo, y que son como unos tres o cuatro kilómetros de puro ladrillo; en eso hacían trabajar a los indios.

Los frailes pusieron la misión arriba a un lado del panteón, arriba del cerro (Benito Peralta).

No, yo sé que estuvieron los frailes por aquí, pero no sé cómo estuvo.

Lo único que sé es que vinieron a matar a toda la gente, a los kiliwa, a los pai-pai, a todos; querían ponerles fierros, señales, eso yo supe, me lo contó mi papá. Usaban espadas y todas esas cosas, por eso vinieron a matar gente (Trinidad Ochurte).

Los frailes hacían trabajar nomás dioquis, pues a pura, a pura joda, puro trabajo pesado, los maltrataban mucho, los hacían mucho trabajar en todo y como a los animales (Gertrudis Ochurte).

Para algunos como Ernestina Albañez, además del hostigamiento físico a los indígenas, los frailes practicaban el hostigamiento sexual:

Sí, cómo no, oía yo pláticas, ya ves que uno todo el tiempo anda asomándose donde no lo llaman —risas. Sí, es cierto, oye uno plática y no falta a ver qué oye.

Pos de los frailes dicen que andaban de misioneros, que bautizaban, que casaban. Pos muchas cosas que hacían pero no sé a que más se dedicaban.

Yo oía, no me contaban, que muchos frailes no andaban en buenos pasos; que andaban detrás de las chamacas; que se robaban las chamacas; que las tenían escondidas en el monte, debajo de las piedras por ahí, y que cuando se iban las dejaban otra vez de donde las habían levantado. Eso es lo que yo oía que decían: "Hija, ya no dilatan en llegar los frailes, ya es tiempo que vengan. ¡Aguzadas!" Entonces dijo un día mi abuelita: "Sabes qué, vamos a hacer un túnel con una puerta bien cerrada, para encerrar todo lo que a los frailes les gusta, porque éstos no vienen a otra cosa. Son curitas por encima, pero por dentro no están nada de

curitas", dijo mi abuelita. "Ya ven, a mí me levantaron el vestido. Dicen que son santos, pero no son santos. No hay que tenerles confianza." Eso es lo que oía que platicaba la gente, que no eran buenos, que no eran de confianza (Ernestina Albañez).

Los indígenas en general identifican el fin del periodo misional como resultado de las rebeliones indígenas, las cuales tuvieron lugar como respuesta a los excesos de los frailes; en el caso de Benito Peralta y Gertrudis Ochurte, las rebeliones se dieron en el marco de la guerra encabezada por don Miguel Hidalgo:

¿La misión?, la quemaron unos guerreros que me parece vinieron de por acá, pero la fecha no le puedo decir, mi nanita me contó, pero estaba chamacona todavía me parece; sí, mi nanita me contó que un día, como entre ocho y nueve de la noche se escaparon los indígenas y huyeron al cerro que queda hacia allá (el noreste), y cuando casi llegaban a él, mi nanita volteó hacia la misión y vio cómo empezó a arder, ya era de noche cuando iban subiendo ese cerro, iban como a la mitad, ya oscuro, ¿no?, y volteaban para atrás y divisaban la llamarada; algunos indígenas de los que se estaban escapando la habían prendido.

Pero eso fue hace bastante tiempo, yo digo que ha de haber sido en tiempos de Hidalgo y Costilla, cuando ganó el pleito seguramente, y vinieron para acá a quemar la misión, digo yo eso, quién sabe (Benito Peralta).

En las últimas fue cuando sé que los indios pelearon a palazos, sí, como pudieron se defendieron, con arcos y con palos y con todo. Yo creo pues que fue por eso, por lo mismo, porque los frailes no hacían las cosas bien, ya era un desorden.

El señor Hidalgo creo era el jefe que juntó a la gente, a la indiada, y corrieron a los españoles de aquí. Y aquí dejaron libre... (Gertrudis Ochurte).

En otros testimonios, se mantiene la idea de que algún indígena local fue el líder de las rebeliones:

La misión la quemaron porque los frailes, los franceses, ¿qué eran?, bueno, ellos se iban muy arriba, querían herrarlos, señalarlos, obligar a la indiada y eso no les gustaba.

A mí me lo contaron todo los mismos indios.

Yo creo que el que quemó la iglesia fue uno de aquí mismo, porque se juntaron, después de que no los trataban bien, se juntaron, unos de aquí y otros de por allá de La Huerta, y les dijeron que los iban a matar a los frailes y se les vinieron encima, y no los agarraron (Carlos Cañedo).

También sé que en esa época hubo guerra, que se mató mucha gente aquí en Guadalupe, es todo lo que sé.

Aquí el líder que andaba era mi bisabuelo, o mi tatarabuelo, era Jatñil (Gloria Castañeda).

En el balance que establecen los indígenas sobre el periodo misional, valorizan como positiva la religión, el idioma español, el trabajo, la agricultura y la ganadería; mientras que Benito Peralta, estableciendo una fina diferencia entre religión y superstición, valoriza como positiva la primera y como negativa la segunda; ambas —según este informante— fueron heredadas por los colonizadores:

Sus enseñanzas para los indios fueron el rezo y el bautizo; quién sabe si también enseñaban a leer y a escribir, porque mis abuelos no sabían ni leer ni escribir.

Yo creo que de lo bueno que los frailes nos dejaron fue el rezo, la letra no, porque mis abuelos no sabían eso; también el trabajo, la agricultura y la ganadería. Y de lo malo que nos dejaron fueron las minas de oro, porque con ellas inculcaron entre los indios el miedo a la muerte. Porque cuando alguna persona no indígena descubría una mina con gallitos (piedras impregnadas de oro), contrataba a un indígena para trabajarla y le decía que si alguna otra persona entraba allí, moriría; esto sólo para que no le robaran. Desde entonces esa creencia existe entre los indios, hasta ahora (Benito Peralta).

Lo que yo tengo entendido de cuando llegaron los españoles es que la gente aprendió a ponerse ropa, aprendieron también el español y la religión, porque antes la gente no sabía, no sabía nada de eso (Gloria Castañeda).

Finalmente, no es raro también encontrar la opinión de que los frailes no dejaron ninguna enseñanza positiva, sólo objetos

históricos de valor con los que algunos comerciaron posteriormente:

Pues yo creo que no nos dejaron ninguna enseñanza, tal vez sí, pero yo creo que no, yo creo que nada. Los indios no hubieran hecho eso, no hubieran peleado contra ellos si trajeran buenas enseñanzas.

Lo único que dejaron ya lo sacaron todo, pues dicen que dejaron muchas cosas, muchas cosas. Se lo llevaron todo al otro lado. Lo único que no se llevaron fueron las campanas, pero eso también las vendieron los mismos indios yo creo.

Había otra campana más chica, pero también ésa la vendieron. Yo digo que la vendieron, pero eso fue ahora después, yo creo. Había también unas joyas grandes que dejaron los frailes, yo digo también que las vendieron, porque, según dicen, estaban unas por ahí pero yo no las conocí.

También quedaron unas cosas grandes, sí pues, de fierro; yo creo que ahí "redetian" algo y quien tenía esas cosas estaba por aquí, yo creo por ahí las tenían pero ya no, ya no hay ni uno; sí, los han de ver vendido, fierro macizo.

Después de los españoles, ya puros indios quedaron (Gertrudis Ochurte).

El segundo evento histórico, o segunda fase en el proceso de colonización identificada por los indígenas, es el del periodo magonista, conocido entre ellos como la época de "los revoltosos".

Algunos de ellos, como don Benito Peralta, tienen claro incluso cuál fue la ruta seguida por los revolucionarios para llegar a la zona habitada por ellos: "Luego llegaron los revoltosos, y sucedieron muchas cosa que me contó Pedro Castro [...] llegaron a San Miguel atravesando el desierto, venían de El Mayor a Agua Caliente" (Benito Peralta).

La presencia de los magonistas, al igual que la de los misioneros, lejos de estar asociada con algún tipo de filosofía o propósito racional, es concebida generalmente como negativa, pues se relaciona con la destrucción, la guerra, los asesinatos: "¿Al papá de mi papá? ah, no. No, a él lo mataron, y a un hermano de él también lo mataron entre cinco o seis, allá por

el lado de Catarina. Allí vivían ellos dos. El lugar todavía allí está, le dicen Jamau" (Trini Ochurte).

El contexto histórico en el que se dieron los acontecimientos es desconocido o confundido con otras etapas históricas; cabe destacar lo sugerente que resulta la asociación que establece Ernestina Albañez entre los magonistas, la acordada y los judiciales:

Porque antes había muchas cosas de armas, pero quién sabe de qué año serían. Serían cuando eso que dicen de la "cordada"; porque en ese tiempo pasaron mucho por ahí. Mataban sin consideración a quien dijeran que les caiba mal, a ese lo tronaban, lo traían y le decían vete y por la espalda los mataban. Ésos de la cordada son como ahora los judiciales. Andaban a caballo (Ernestina Albañez).

Sólo en algunos casos los indígenas, como Benito Peralta, identifican con relativa exactitud dicho contexto histórico: "Todo esto fue cuando Madero estaba agarrado con Porfirio, creo, y cuando quiso quitarle la silla" (Benito Peralta).

Nadie, excepto este mismo indígena, conoce en detalle los sucesos ocurridos en Santa Catarina, en los cuales Jorge González, su tío, resultó muerto:

Sabiendo que iban a llegar los magonistas, Pedro Castro, que trabajaba para la vigilancia de San Miguel, fue a recorrer el área rumbo al desierto; se dio cuenta que faltaba una persona en su casa, no hizo caso y se vino a comunicar con su jefe que le decían el Cachora. Todo está sin novedad, le dijo; pero en cuanto se retiró de donde dio su parte oyó ladridos de perro, volteó y vio un gentío que rodeaba la casa de mi tío, Jorge González; el Cachora arrancó echando tiros junto con Pedro Castro y se pudieron dar cuenta que adentro estaba mi mamá, hermana mayor de Jorge González, y se dieron cuenta que tenían a dos hijos pequeños, hermanos míos; vieron también cómo le tiraron la casa a balazos a mi tío y cómo lo hirieron; al sentirse herido mi tío les pidió a sus familiares que huyeran y que lo dejaran solo, mi mamá junto con los dos niños lograron huir. Luego mi tío se asomó por su ventana y vio a un hombre con un caballo blanco que pasaba cerca de su vista, entonces mi tío aprovechó y disparó, hirió al hombre en una pierna a la altura de la rodilla, al caballo también lo hirió y lo mató, el

hombre murió más tarde cuando llegó a El Álamo, se llamaba Simon Berthold.

Alguna gente huyó a la montaña que está en el este y otros se desparramaron hacia otras partes. Un mes pasaron arriba de ese cerro que se llama Pak'jot (Cerro de Dios); entre esa gente estaba mi mamá. Después bajaron a San Vicente, donde se encontraron con parientes míos.

Los revoltosos estuvieron en El Álamo, el valle [de la Trinidad] y luego en San Vicente.

El mero día de San Juan, mientras los revoltosos estaban festejando, se oyeron disparos; eran los soldados con Pedro Castro a la cabeza que venía con refuerzos. Los revoltosos salieron huyendo.

El jefe de los refuerzos era Celso Vega. Él estaba en contra de los revoltosos.

Así me lo contó el mismo Pedro Castro.

Los revoltosos destruyeron y se comieron todo, mataron a varias personas, entre ellas a mi tío y a un niño de once años (Benito Peralta).

Al mismo tiempo que en casi todos sus testimonios los indígenas expresan un gran desconocimiento acerca de lo que eran los magonistas, la Revolución mexicana y los propósitos de los revolucionarios, reconocen que la lucha magonista involucró conflictos entre ellos mismos, los cuales posiblemente se mantienen vivos en la actualidad:

Pedro Castro es pai-pai del sh'mul miakuá que quiere decir el que está en el cielo (Benito Peralta).

No, no, él no andaba con los revoltosos, él estaba en su casa, allí lo mataron.

Entonces pa'aca [se refiere a Arroyo de León] mi papá, mi hermano y mi tío también entraron con los revoltosos (Trini Ochurte).

No pues si lo mataron [al tío de Benito] es porque él tuvo la culpa, él empezó a hacer cosas a los revoltosos, no ellos, sino que había un señor mexicano que él fue el que les tiró.

La gente que venía era de por abajo, como ellos venían así les salió la infantería aquí, les disparó, en la noche fue, y le tocó al tío, el que estaba tirando se fue, mataron al viejo (Carlos Cañedo).

Benito Peralta, a la distancia de ocho décadas, luego de su contacto con investigadores y lecturas recientes ha llegado a establecer un razonamiento diferente al escuchado comúnmente entre los indígenas acerca de los magonistas:

Estaban en contra de los ricos, de los millonarios y los ganaderos, porque los extranjeros tenían todo mientras que el meramente dueño andaba de allá para acá. Esto lo leí hace poco. Ricardo Flores Magón era un héroe, porque el pleito que hizo era por la gente pobre, por eso nunca lo mencionan en la historia.

Pero a pesar de que los magonistas estaban por los pobres, trataron mal a los indios, lo que buscaban era bueno, pero como venían de muchas razas con ellos, hicieron daño a los pobres no a los ricos (Benito Peralta).²⁰

El tercer periodo, según la periodización histórica de los indígenas, es el de la colonización de gambusinos y latifundistas; su presencia es asociada con la ambición y el despojo de los aborígenes:

Sí, una vez llegaron dos a pie aquí, eran gringos, un hombre y una mujer. Fue como en el 25 o el 30 que sucedió esto, por ai más o menos, no me acuerdo. Aquí no encontraron nada y se fueron; aquí andaban con los kiliwa, venían a buscar mica y todo eso (Trini Ochurte).

Después vinieron los Loperena, españoles, pero hace poco. Sí, españoles eran, sí, ahora ya murieron ellos, los meramente, porque éstos son los hijos, éstos sí nacieron aquí y la madre es mexicana, pero todavía siguen ahí viviendo.

Compraron ese rancho en 1909, es Rancho Viejo, es casa que ellos compraron y compraron ese rancho. Entonces vivía la gente aquí en el volcán que le nombran. Así pues vivía la gente cuando entraron los Loperena; la gente se empezó a salir, como era gente de otra clase, no sabían hablar, y luego se escondían [...] y

²⁰ Debemos recordar que la invasión magonista a Baja California, en 1911, se llevó a cabo con el apoyo de los internacionalistas afiliados al anarquismo y de ciudadanía norteamericana; por esta razón los porfiristas primero, y después los maderistas, calificaron dicha acción como filibustera, argumentando que lo único que buscaba era la anexión de México a Estados Unidos.

tuvieron que retirarse. Se fueron ahorillando poco a poco, empujando pa'fuera... (Benito Peralta).

Curiosamente, en esta última etapa, cuando los indígenas se encontraban ante un proceso avanzado de aculturación y de destrucción de su medio ambiente, la colonización de norteamericanos es tomada como benefactora: "Después de los frailes vinieron posiblemente gringos, pero nomás a visitar, no a quitar nada. Ellos trataban con cariño a los indios, con amabilidad" (Benito Peralta).

La presencia de los mexicanos, en cambio, es valorizada como negativa, así como la relación del gobierno con los indígenas, pues según afirman, gracias a sus quejas han logrado que la indiferencia ante sus problemas sea menor: "...bueno pues aquí nos tienen, ni nos hacían caso, y todavía; pos ahora antisiquiera de reajo nos miran. Sí, aunque sea de reajo" (Benito Peralta).

III. En donde se mete el sol...

Proceso de incorporación a la estructura regional

La incorporación de los indígenas de Baja California a las formas de vida del colonizador en la península, es un proceso que dio inicio desde el periodo premisional y que ha tomado diferentes rumbos e intensidades a lo largo de las distintas etapas y acontecimientos históricos ocurridos en nuestro país y particularmente en esta región fronteriza. Este proceso de incorporación ha consistido históricamente en una integración funcional del esquema de vida de los grupos indígenas al modelo de sociedad-nación prevaleciente y dominante; en dicho proceso se han asignado determinados roles de carácter social y/o productivo a los grupos nativos, cancelándoles la posibilidad de continuar manteniendo ciertos aspectos de su vida tradicional, o bien, permitiéndoles la preservación solamente de aquellas pautas que han podido someterse al servicio de los esquemas económico y político de la sociedad nacional.

Después del impacto demográfico y cultural sufrido por las culturas aborígenes de la península durante el periodo misional, después de la transformación del hábitat de estos grupos durante la segunda parte del siglo XIX y principios del XX, y después del periodo revolucionario y la amarga experiencia de los indígenas con los magonistas, la incorporación de las devastadas comunidades de origen yumano a la sociedad posrevolucionaria y moderna, continuó llevándose a cabo a través de nuevas estrategias: primero, se supeditó orgánicamente a los indígenas enmarcándolos dentro del esquema jurídico agrario del nuevo Estado e imponiendo sobre ellos una forma de orga-

nización completamente ajena; segundo, se les despojó de su territorio tradicional por medio de la acción gubernamental o a través de la invasión de los particulares no indígenas, y tercero, se les impuso un determinado perfil económico con actividades productivas y de empleo por ellos desconocidas.

La supeditación orgánica de las comunidades indígenas por parte del Estado posrevolucionario se llevó a cabo, principalmente, con la aplicación de la Reforma Agraria vía artículo 27 constitucional y su ley reglamentaria. A través de estos instrumentos legales, el Estado reconoció exclusivamente las formas de organización de las culturas mesoamericanas, identificando por decreto a la propiedad comunal como la única forma *tradicional* de posesión de un territorio en todo el país, de tal manera que las culturas pertenecientes a la región de aridoamérica, al norte de México, tuvieron que adoptar esta forma de organización agraria, o la vía del ejido aun cuando nunca habían desarrollado la identidad comunal, por tratarse de tribus nómadas organizadas en pequeñas bandas, como es el caso de los grupos indígenas de Baja California.

Cuadro 1

ASPECTOS GENERALES DE LA POSESIÓN TERRITORIAL
DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE BAJA CALIFORNIA

<i>Comunidad</i>	<i>Grupo étnico</i>	<i>Régimen de posesión</i>	<i>Superficie (Ha)</i>	<i>Beneficiarios</i>
La Huerta	Cochimí	Ejidal	6 268	78
San Antonio				
Nécua	Cochimí	Ejidal	6 262	63
Arroyo de León	Kiliwa	Ejidal	26 910	50
San Isidoro	Pai-pai	Ejidal	25 718	22
Santa Catarina	Pai-pai	Comunal	63 043	60
San José de la Zorra	K'miai	Ejidal*	3 596	102
Cucapá el Mayor	Cucapá	Comunal	143 000	45
Juntas de Nejí	K'miai	Comunal	11 590	28

*Esta comunidad se encuentra en posesión de la tierra que está dentro del ejido El Porvenir, pero no tiene dotación resuelta a su favor, la cual está siendo solicitada bajo el régimen de propiedad comunal.

Fuente: INI, *Estrategia para trabajo con los grupos indígenas en Baja California*, 1986.

Por otra parte, no obstante que con este reconocimiento de la propiedad comunal la Reforma Agraria declaraba que pretendía garantizar la persistencia de las formas tradicionales de tenencia de la tierra, en la práctica definió como requisitos para ser miembro de una comunidad varias cuestiones que nada tenían que ver con la herencia de la tierra entre los indígenas, permitiendo legalmente el desplazamiento de éstos como autoridades y como primeros poseedores de sus propias comunidades, ya que, tal y como lo afirma el antropólogo Ochoa Zazueta, un *vecino* de la comunidad, sin ser socialmente legitimado dentro del grupo étnico, podía aspirar a detentar y a controlar los bienes de la comunidad (Ochoa, 1975).¹

Debido a la situación de desventaja de los comuneros frente a las otras formas de tenencia de la tierra que eran privilegiadas por las políticas agrarias desarrollistas del poscardenismo, algunas comunidades indígenas promovieron su transformación en ejido; en algunas ocasiones, al hacer esto, como es el caso de San Antonio Nécua y del ejido Kiliwas, los indígenas perdieron parte de la superficie que como bienes comunales habían poseído, y cancelaron por muchos años la posibilidad de retornar a una forma de organización comunal, ya que hasta antes de las reformas agrarias del 27 de febrero de 1992, si bien la ley observaba la posibilidad legal de conversión de bienes comunales en ejido, se abstenía de disponer el procedimiento que regulara el retorno de ejido a bienes comunales. Por esta razón, hasta hace poco tiempo, sólo tres de las ocho comunidades poseían el régimen comunal de propiedad sobre la tierra: Santa Catarina, El Mayor, Indígena Cucapá y Juntas de Nejí; situación que ha empezado a transformarse a partir de dichas reformas, ya que permitieron la incorporación de San Antonio Nécua a esta forma de tenencia de la tierra, y abrigan la posibilidad de que prospere la solicitud presentada por La

¹ Los requisitos que estableció la Reforma Agraria para ser miembro de una comunidad con derechos agrarios son: 1. Ser mexicano; 2. Estar en edad ciudadana; 3. Tener responsabilidad familiar; 4. Residencia por lo menos de cinco años en la comunidad; 5. Ser oriundo de la comunidad; 6. Trabajar la tierra como ocupación habitual; 7. No poseer bienes agrarios; 8. No poseer cierto capital individual; 9. No tener determinados antecedentes penales.

Huerta y San José de la Zorra, en el sentido de modificar su régimen de propiedad de bienes comunales.

La acción gubernamental, sin embargo, no sólo se limitó a la creación de leyes que colocaron en una situación altamente vulnerable a la propiedad de los indígenas, sino también, en más de una ocasión, el gobierno protegió las invasiones de particulares en las comunidades indias. Lo ocurrido a las comunidades cochimí de San Antonio Nécua, pai-pai de Jamau y Santa Catarina, al ejido Kiliwas de la tribu del mismo nombre y al poblado k'miai de San José de la Zorra, ilustran sin lugar a dudas los actos de despojo cometidos históricamente en contra de estos grupos.

En 1958, una vez concluido el reparto agrario en Baja California, un grupo denominado Francisco Zarco, después de posesionarse de los cultivos de los colonos rusos en el valle de Guadalupe, intentó introducirse a la comunidad de San Antonio Nécua invadiendo 80 hectáreas que la Reforma Agraria reconoció legalmente como tierra en posesión de dicho grupo; posteriormente, los invasores abandonaron el lugar y las 80 hectáreas empezaron a ser explotadas por el vitivinicultor L.A. Chetto; en la actualidad los indígenas del lugar reclaman la restitución de su tierra, enfrentándose a la negativa del productor de vino que la usufructúa y quien asegura haberla comprado legalmente; mientras tanto la Reforma Agraria reconoce dicha tierra en posesión de un grupo Francisco Zarco, el cual evidentemente ya no existe (véase Juan Aguiar, información personal).

El segundo caso es el de Jamau, un viejo asentamiento pai-pai localizado en la vertiente oriental de la porción sureña de la sierra de Juárez, esto es, hacia el sur de la Laguna Salada. Los indígenas que habían vivido por largos siglos en ese hábitat completamente desértico, pero cercano al pie de las montañas, sufrieron en 1911 los ataques de los soldados que luchaban en contra de los magonistas y años más tarde el acoso de una rica familia de apellido Loperena. Esta familia, poseedora de un rancho ganadero conocido antiguamente como Los Pocitos y hoy como Rancho Viejo, al sur de la comunidad de Santa Catarina y al oeste de Jamau, intentó siempre y por todos los medios ampliar su propiedad extendiéndose hacia la

tierra de los pai-pai, pero ante la imposibilidad de apropiarse de Jamau por la vía privada, la familia Loperena organizó a varios de sus miembros en un núcleo de solicitantes de tierra que se presentó ante la Secretaría de la Reforma Agraria pidiendo la posesión de ese territorio indígena con la finalidad de constituir un ejido. En 1966, el *Diario Oficial de la Federación* dio a conocer públicamente el requerimiento de la familia Loperena, y dos años después, por ese mismo medio, se dio a conocer públicamente que era legalmente viable el otorgamiento de 46 170 hectáreas de la superficie solicitada. Así, el 21 de octubre de 1968 se constituyó el ejido Jamau con veinte personas, todas ellas de origen mestizo; ningún pai-pai fue considerado miembro del nuevo ejido. Al darse cuenta los indígenas del atropello que se cometía en contra de sus derechos ancestrales, acudieron a distintas instancias oficiales con la intención de detener dicha injusticia; sin embargo, hacia julio de 1969 el *Diario Oficial* dio a conocer la resolución presidencial en favor de la familia Loperena.

A partir de entonces, la lucha de los indígenas despojados de las tierras de Jamau ha tomado distintos giros. Se ha denunciado lo ocurrido en repetidas ocasiones y ante distintas instancias, tanto gubernamentales como no gubernamentales. Delegaciones compuestas con representantes de las distintas tribus de Baja California han realizado viajes a la ciudad de México para exigir la solución de este problema; se ha propuesto el reconocimiento de una mínima parte del territorio de Jamau como territorio indígena; se ha solicitado la inclusión de los despojados dentro del padrón del ejido, e incluso se han solicitado investigaciones de usufructo parcelario para demostrar que el territorio otorgado a la familia Loperena está siendo subutilizado; sin embargo, hasta el momento ninguna de las peticiones de los pai-pai ha tenido éxito. Por el contrario, los llamados ejidatarios de Jamau expulsaron a los indígenas de su propio territorio haciendo uso de distintas estrategias: boicotearon la venta de la joboba cortada por los pai-pai; colocaron una cerca que impidiera el acceso del ganado de los nativos a un aguaje utilizado por ellos durante siglos, y, finalmente, quemaron las casas de la familia Salgado, cuyos miembros son, desde entonces, los más tenaces defensores de una lucha que

aún continúa (Álvarez, 1990, e información obtenida directamente en conversación con Dolores Salgado).

Pero los problemas entre la familia Loperena y la tribu pai-pai no terminan en Jamau, sino que se extienden hasta la comunidad de Santa Catarina, cuyas tierras colindan con las del rancho ganadero de esta familia a la altura de la antigua y abandonada ranchería de San Miguel. En ese lugar, propiedad de los indígenas, la familia Loperena agostó su ganado durante varios años, hasta que en los años sesenta la comunidad demandó el retiro de los animales y el reconocimiento de esas tierras como parte de su comunidad; en este caso la decisión de la Reforma Agraria resultó favorable para los pai-pai; sin embargo, la familia Loperena, esgrimiendo razones de buena vecindad, solicitó amistosamente a los indígenas el acceso a un aguaje localizado en el área de conflicto; los indígenas accedieron y firmaron un convenio con el ranchero, en 1972, permitiéndole construir un potrero para que sus animales tomaran agua en la mitad del aguaje, pero al morir el jefe de la familia Loperena quienes quedaron al frente del rancho, principalmente el señor Sergio Loperena, presidente actual de la Asociación Ganadera en Baja California, desconocieron dicho convenio y en la actualidad sostienen que la cerca construida como potrero es la que delimita su propiedad, y que por lo tanto la mitad del aguaje les pertenece. Este conflicto aún no se soluciona, pero mientras tanto la familia Loperena ha construido un pozo para la extracción de agua a unos diez metros del aguaje en cuestión, sin importarle la decisión final que pudiera emitir Reforma Agraria respecto de este asunto y sin importarle tampoco que el aguaje se seque y los pai-pai se queden sin este importante recurso (Juan Albañez, información personal.)

Otro caso de despojo, no menos injusto, es el cometido en contra de la tribu kiliwa. Este grupo vivió por largos años en un territorio no regularizado legalmente, en el que sufrían constantemente de invasiones de ganado por parte del ejido mestizo El Tépi; durante décadas los kiliwa lucharon por el reconocimiento de su territorio como bienes ejidales, y a pesar de que en 1970 la comunidad obtuvo la resolución presidencial a su favor, ésta no fue ejecutada inmediatamente, de tal forma que la tribu continuó luchado por la expulsión de los animales del

ejido vecino y por la ejecución de la resolución a su favor; dieciocho años tuvieron que esperar los kiliwa para ver cristalizada la aspiración de que sus tierras fueran reconocidas como ejido y se expulsara definitivamente el ganado invasor, ya que hasta 1988 se puso en vigor la resolución presidencial.

Pero mientras esto sucedía, mientras los indígenas luchaban en contra de los invasores al sur de su comunidad, en la parte este del territorio que peleaban los kiliwa un grupo de empresarios construyó un hotel de descanso conocido como Mike's Sky Ranch, ocupando el acceso a uno de los escasos riachuelos del lugar; asimismo un grupo de personas establecieron una colonia que fue reconocida legalmente como San Matías. En la actualidad no obstante que la tribu kiliwa tiene perfectamente legalizadas sus tierras sufre un nuevo intento de despojo por parte de estos colonos que se han apropiado del aguaje de El Choyal; este conflicto, al igual que los de Jamau y Santa Catarina, está por resolverse (Miguel Torres, información personal).

El último caso es el de San José de la Zorra, un asentamiento k'miai. A pesar de la similitud de este problema con los anteriores, la situación de estos indígenas es aún más grave, ya que el territorio en el que viven, además de que no corresponde en su extensión a la superficie otorgada por los antiguos gobiernos del distrito y partido norte de Baja California, no es reconocido bajo ninguna forma de tenencia de la tierra; de hecho, San José de la Zorra es tan sólo un asentamiento indígena dentro del ejido mestizo El Porvenir. Por esta razón, actualmente los indígenas k'miai de esa zona luchan por el reconocimiento de su tierra bajo el régimen comunal y de las mojoneras establecidas años atrás por el gobierno y los líderes de la tribu (Andrés Vega, información personal).

En este proceso de incorporación de los grupos indígenas de Baja California no sólo las acciones efectuadas por la Reforma Agraria o los actos de despojo de los particulares han decidido el destino de las comunidades; el fenómeno de migración, de abandono de sus tradiciones e incluso de extinción es algo en lo que han incidido todos aquellos agentes, individuales o institucionales, gubernamentales o no gubernamentales, que trabajan en el asesoramiento de estos grupos autóctonos. Tal

es el caso del Instituto Nacional Indigenista, cuya labor ha estado marcada por el mismo signo que la misional: la fluctuación en la disponibilidad de los recursos, los cambios constantes en las estrategias de trabajo, el paternalismo y la continua sobreimposición de los esquemas de vida no indígena a los esquemas propios, han diseñado un determinado perfil de comunidad e individuo indígena.

Así, de manera similar al misionero que iniciaba un proceso de evangelización-sedentarización entre los indígenas, y lo interrumpía por la escasez de alimentos, el INI ha desarrollado programas muy diversos que por estar sometidos a la dinámica oficial, cambian por lo menos cada seis años;² además, los recursos que se destinan a estos programas son extremadamente variables, por lo cual hay periodos de abundancia y momentos de aguda crisis que producen, como resultado, comunidades altamente dependientes de los programas de gobierno, con bajos niveles de autogestión y de cooperación, con falta de confianza en el INI y una permanente inconformidad con el trabajo de esta institución, descontento que en lugar de generar una participación activa y demandante los mantiene en una actitud pasiva en la que subyace un sentimiento de orfandad expresado en la constante queja de que el gobierno los ha abandonado y que la única solución a sus problemas es el auxilio solicitado al mismo.

A lo largo de este proceso de incorporación, las comunidades indígenas de Baja California han definido su perfil económico, social y cultural a través del cual las conocemos hoy día. Dicho perfil se caracteriza por sus actividades económicas que llevan a cabo en desventajosa posición de dependencia social y supeditación.

² Desde 1975 existe un Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista en el estado con residencia en Ensenada, y con un radio de acción de 32 000 kilómetros cuadrados. Durante su ejercicio ha desarrollado distintos programas que incluyen el desarrollo de la caprinocultura, la pizca de semilla de jojoba y su transformación en cera líquida, el mejoramiento ambiental y de la vivienda, la atención médica de carácter preventivo y curativo, la capacitación a los indígenas sobre cuestiones de salud, nutrición, higiene y primeros auxilios, y la educación bilingüe y bicultural (INI, información de la institución).

Al término del periodo misional, los indígenas habían sido colocados en un franco proceso de sedentarización y olvido de gran parte de sus conocimientos sobre la cacería, la recolección y la pesca; con la presencia de las compañías colonizadoras y deslindadoras que abrieron determinadas áreas de Baja California a las actividades minera, agrícola y ganadera, el proceso de transformación de las culturas nativas se profundizó y se inició la modificación de su entorno ecológico.

Como consecuencia de estos dos procesos, los diezmados grupos aborígenes tuvieron que abandonar aún más aquellas actividades que los vinculaban con la naturaleza y que les permitían poseer un cierto nivel de autosubsistencia. Por esta razón, y ante la ausencia de una agricultura funcional que les proveyera de los alimentos que cada vez eran más difíciles de obtener de manera silvestre, los grupos montañoses sufrieron frecuentes hambrunas, de las cuales todavía se acuerda la gran mayoría de los actuales aborígenes:

Desde que tenía catorce, quince años me acuerdo... estábamos viviendo de a tiro muy pobre, una sola casa, un cuarto, una sola cobija y pasando mucha hambre...

No, estábamos muy pobres todos los indios que hay por aquí, hasta los pai-pai que a veces tenían siembra en San Miguel, en Catarina; maíz, trigo, frijol. Cuando tenía como diez años yo me acuerdo, pasaba muchos días sin conseguir nada para comer, por eso íbamos a buscar trabajo con los gringos... (Trinidad Ochurte).

El antropólogo Roger Owen, quien realizó una estancia de un año en la comunidad de Santa Catarina en 1958, describió la situación de los indígenas de la siguiente manera:

Los indios están en un estado constante de crisis económica. La gente sobrevive de la venta de todo lo extraído de la naturaleza y que mejoran con sus manos, venden las semillas para ser plantadas el próximo año, o venden su ropa cuando no hay nada más (Owen, 1959, p. 20).

Los indígenas de Baja California se introdujeron así a un acelerado proceso de transformación que los condujo a una economía en la que el intercambio y el dinero estaban cada día

más presentes, y en la que muy pocas de sus ancestrales habilidades podían servir para obtener un ingreso. Los antiguos cazadores y recolectores empezaron a acudir entonces con mayor asiduidad a los primeros centros mineros, agrícolas o ganaderos, en los que regularmente había un comerciante; ahí los indígenas vendían los escasos productos que aún podían elaborar en su hábitat para contar con el dinero que les permitiera comprar un poco de alimento con el mismo tendero, o bien, en estos centros los nativos encontraban trabajo como peones, vaqueros, pizcadores de algodón, etcétera, pues tal y como nos lo hace ver Trinidad Ochurte y nos lo confirman Hinton y Owen, la principal fuente de recursos para estos grupos comenzó a ser el trabajo asalariado (Hinton y Owen, 1957, p. 87). Algunas de las pocas habilidades manuales que conservaron los indígenas para obtener un ingreso fueron las técnicas artesanales para la elaboración de objetos de uso cotidiano, los cuales poco a poco empezaron a tener como destino la venta y no su uso. Las ollas de barro, las bolsas hechas de cordelería y los cestos de ramas de sauce o junco eran para entonces artes esencialmente muertas que sólo se practicaban para hacer artículos que se vendían a otros indígenas o a los turistas (*Ibid.*, p. 19).³

Otra actividad que siguió vigente fue la pizca del piñón, la cual fue transformada tanto en su función económica como en su función social. El piñón es una semilla que antiguamente era recolectada y almacenada para su consumo y que gradualmente pasó a ser cosechada principalmente para la venta, ya que los nativos encontraron más beneficioso cambiarla por el dinero que les permitía comprar café, azúcar y otros comestibles no tradicionales (a los cuales ya se habían acostumbrado), que usarla para el autoconsumo (Michelsen, 1979, p. 27). Además, de ser una reunión anual de las distintas tribus en la que se buscaba pareja o se intercambiaban algunos obsequios, la pizca del piñón pasó a constituirse en una actividad con un ligero

³ Según Peveril Meigs, quien estuvo en la región a finales de la década de los treinta, los vendedores ambulantes llegaban a las comunidades a comprar ollas de barro a 25 centavos cada una, para llevarlas a vender posteriormente a Ensenada (Meigs, 1939, p. 37).

sesgo comercial, en la que empezaron a tener presencia los objetos provenientes de Estados Unidos o el dinero.⁴

Esta incipiente dinámica comercial de los indígenas se expresó en por lo menos dos regiones.

Hacia el norte, la relación de intercambio más intensa se estableció entre los k'miai y los llamados cochimí de la porción mexicana con los miembros de su misma tribu que vivían en diversas reservaciones de California, en Estados Unidos. Debido a las facilidades que tenían los aborígenes para atravesar la frontera sin necesidad de documento alguno, los indígenas mexicanos acudían a las comunidades de California a vender determinados productos que eran difíciles de conseguir por parte de los nativos de las reservaciones norteamericanas; tal es el caso de la piel de venado, que era muy apreciada y bien pagada por los k'miai de California. Después de haber realizado la transacción, los k'miai y cochimí compraban comestibles y eran obsequiados por sus parientes norteamericanos con mascaradas de vivos colores; luego, retornaban a sus respectivas comunidades.

Hacia el sur, los kiliwa y los pai-pai establecieron la misma relación con un tendero de origen chino que arribó a El Álamo durante el auge minero. Este comerciante, según Benito Peralta y Trinidad Ochurte (informantes pai-pai y kiliwa respectivamente), les vendía provisiones y les compraba piñón, miel y pieles de venado. Más tarde, la actividad comercial o de intercambio se generalizó en esta región con la presencia de otro tendero de origen chino en el Valle de la Trinidad. Incluso, algunos pai-pai empezaron a acudir hasta los restaurantes de Tijuana para vender carne de venado.

Tiempo después, debido a la apertura de la carretera transpeninsular y de un sistema de carreteras en toda la región, la presencia de comerciantes, rancheros y colonos en general se multiplicó enormemente y tuvieron acceso a un amplio merca-

⁴ "...cuando venían [los cucapá] traían cintos de chaquirá o cintas para el sombrero [...] cintos y collares pero bonitos; pero ellos los traían para hacer intercambios y aquí pues la gente les daba un caballo... [Después] les empezaron a dar dinero o mascaradas que traíamos del otro lado, como les gustaban mucho las mascaradas a los cucapás..." (Teodora Cuero).

do potencial de rancherías y pequeñas comunidades que habían estado siempre incomunicadas; así la actividad mercantil de la región, que involucraba también a los indígenas se desarrolló con mayor aceleración (Mixco, 1983, p. 3).

Los habitantes de las comunidades de San José de la Zorra y San Antonio Nécua, desde principios de este siglo hasta la década de los cincuenta, encontraron empleo como jornaleros contratados principalmente en los cultivos de los colonos rusos del valle de Guadalupe, aunque también en los ranchos ganaderos orientados hacia la costa occidental, en las inmediaciones del municipio de Tijuana (Don Gabriel Kachirinski y don Andrés Vega, informantes ruso y k'miai respectivamente; información personal).

Por el contrario, los indios de La Huerta iniciaron su trabajo de vaqueros asalariados en los ranchos más viejos del lugar, como El Salvador, Sangre de Cristo, El Rayo y el rancho San Faustino; posteriormente los pobladores de esta comunidad se emplearon en el lavado de oro en el Real del Castillo y en la construcción de corrales en Ojos Negros, más tarde, los llamados cochimí empezaron a emigrar hacia Mexicali, en donde encontraron trabajo como pizcadores de algodón (Teodora Cuero).

Los kiliwa de Arroyo de León y los pai-pai de Santa Catarina encontraban trabajo como vaqueros en la costa; los pai-pai acudían hasta la ciudad de Tijuana, Ensenada y San Vicente, mientras que los kiliwa tendían más a viajar hacia San Vicente y San Telmo. Con el advenimiento de la fiebre del oro, estos dos grupos habitantes de la región sureña de la sierra de Juárez, al igual que los k'miai y cochimí del norte, encontraron trabajo en El Álamo; y al finalizar el *boom* aurífero, ambos grupos se contrataron como vaqueros en los ranchos que para entonces ya se habían establecido en el Valle de la Trinidad; se trataba de diez ranchos entre los que destacaban el llamado Rancho Viejo y el Rancho San José, conocido también como el Rancho de los Noruegos, propiedad de Salvador Melling.

Entre las décadas de los treinta y principios de los cuarenta se aplicó en Baja California el reparto agrario, en el que salieron afectados algunos ranchos que detentaban extensas propiedades. Según informes de los mismos indígenas, esto trajo

consigo un marcado descenso del empleo en estos ranchos, y quienes en ellos eran contratados tuvieron que definir temporadas y rutas de migración hacia otros sitios para trabajar; en invierno emigraban al valle de Mexicali para emplearse como pizcadores de algodón, y en primavera acudían al valle de Guadalupe para trabajar en la cosecha de la uva con los colonizadores rusos.⁵ Tiempo después, gracias al establecimiento de las llamadas vinatas cerca de estas comunidades, los pai-pai y kiliwa pudieron encontrar nuevamente trabajo sin necesidad de desplazarse demasiado. Se trataba de tres plantas productoras de tequila, conocidas como la vinata Vieja, la vinata Romero y la vinata el Japú; la primera ubicada en el territorio del ahora ejido Jamau, la segunda establecida en la parte suroriental de la Comunidad de Santa Catarina, y la tercera propiedad de empresarios chinos, ubicada también dentro de esta comunidad, pero establecida hacia la zona del desierto.

Poco a poco la actividad económica que incorporaba a grupos de rancherías de determinadas regiones condujo a la conformación de conglomerados importantes de origen mestizo, dotados con todos los servicios y dedicados a actividades ganaderas, agroindustriales y comerciales, por lo cual se empezó a definir desde entonces una estructura regional de desarrollo que hasta nuestros días existe y en la que se pueden detectar cuatro niveles.

En un primer nivel podemos ubicar a la cabecera principal de todas las comunidades, la ciudad de Ensenada, ya que casi todas las comunidades pertenecen a este municipio. En un segundo nivel se encuentran aquellos asentamientos de origen mestizo que pasaron a constituirse en eje de toda la actividad económica de otras comunidades más pequeñas ubicadas en un radio de acción más o menos amplio (al sur el Valle de la Trinidad y al norte el valle de Guadalupe). Después de estos ejes se conformó otro tipo de poblado, también de origen

⁵ En un reporte presentado por Hinton y Owen en 1957 se afirma lo siguiente: "El trabajo asalariado es la principal fuente de recursos e ingresos del grupo; en esta época [diciembre] sólo veintidós personas permanecieron en el poblado, los otros se han ido al norte, hacia el área de Mexicali a pizar algodón. Algunos de los hombres de la ranchería estaban trabajando en la mina Placer pocas millas al norte" (Hinton y Owen, 1957).

mestizo y con todos los servicios pero con una actividad económica menos intensa y un radio de acción más reducido (San Matías, ejido Héroes de la Independencia, Ojos Negros, ejido El Porvenir, El Sauzal, etcétera). Por último están las comunidades indígenas o rancherías de mestizos con una escasa población que ha estructurado su vida económica y política obedeciendo a estas coordenadas.

Al sur el ejido Kiliwas, San Isidoro, Santa Catarina y La Huerta tienen por eje principal de toda su actividad el Valle de la Trinidad, donde los indígenas encuentran trabajo en la cosecha o empaque de cebollín. A este sitio acuden también cuando tienen que comprar mandado en un volumen más o menos importante o en caso de alguna enfermedad que deba ser atendida por algún doctor; esto no significa, sin embargo, que el principal centro de contratación para estas comunidades sea el Valle de la Trinidad, pues uno de los empleos más comunes, como asalariados, es el de vaqueros en los ranchos diseminados en las sierras de Juárez y de San Pedro Mártir; asimismo, tratándose de asuntos de menor importancia, Santa Catarina y La Huerta cuentan con instancias intermedias que son, respectivamente, el poblado de Héroes de la Independencia y Ojos Negros.

Hacia el norte las comunidades de San José de la Zorra y San Antonio Nécua tienen como eje principal El Sauzal, y como ejes secundarios el ejido El Porvenir y el ejido Francisco Zarco, respectivamente. Los habitantes de estas comunidades encuentran trabajo en las empacadoras de atún localizadas en El Sauzal, o bien en la cosecha de uva en el valle de Guadalupe; su cercanía con la ciudad de Ensenada hace de esta ciudad su principal cabecera, y sólo si necesitan hacer pequeñas compras o recibir atención médica inmediata los indígenas de estas comunidades acuden a El Porvenir o al ejido Francisco Zarco. También, al igual que los habitantes de las comunidades sureñas, se emplean como vaqueros en los ranchos circunvecinos.

No obstante que desde los cincuenta la actividad asalariada ha constituido su principal fuente de ingreso, las comunidades indígenas de Baja California han definido un esquema de supervivencia que alterna su trabajo como jornaleros con la práctica de la ganadería, la recolección de plantas silvestres desti-

nadas al mercado, la apicultura de subsistencia, así como también con actividades tradicionales como la cacería de animales y la recolección de miel y plantas de uso tradicional. En la actualidad, este esquema de subsistencia se expresa de manera distinta en cada uno de los casos.

Los pai-pai, kiliwa, k'miai y cochimi practican a pequeña escala la crianza de ganado vacuno y caprino. Esta actividad, a diferencia de la agricultura, fue recibida con más aceptación por estas culturas desde la llegada de los misioneros. En torno a la ganadería los indígenas diseñaron su propia cultura del vaquero que combinan ingeniosamente con su tradición seminómada, al establecer temporales rutas migratorias que recorren siempre en función de las necesidades del ganado; algunos pai-pai, por ejemplo, acuden en otoño al desierto con sus animales y retornan a las montañas en verano; la ganadería es tal vez la única actividad económica no tradicional en la cual las familias han alcanzado cierta iniciativa que los ha conducido a construir en sus rancharías una infraestructura mínima para el manejo de ganado: en todas ellas se cuenta con un corral de manejo; tres de las comunidades (La Huerta, San Antonio Nécua y Santa Catarina) tienen baño garrapaticida, y en una (Nécua) existe un almacén para 2 500 pacas; en todas existen abrevaderos disponibles, ya sea en agujajes o arroyos con agua todo el año.

El destino del producto de la actividad ganadera es en todos los casos la venta en pie, los compradores más importantes del ganado de las comunidades son dos comercializadores de origen español (Egosti y Sahuez) quienes adquieren la carne a N\$ 5 el kilo de becerro, a N\$ 4 el de vaquilla, y a N\$ 3.20 el de vaca.

La ganadería ha tenido buenos momentos dentro de los asentamientos indígenas, aunque en la actualidad enfrentan una situación crítica San José de la Zorra, por ejemplo, debido a la indefinición en la tenencia de su territorio, es sujeto de crédito exclusivamente para avío, pero no refaccionario, lo cual le impide comprar equipo a pagar a largo plazo y adquirir ganado; el resto de las comunidades que sí son sujetos de crédito, enfrentan en mayor o menor medida, adeudos considerables con el banco; Santa Catarina, por ejemplo, tiene un

adeudo que proviene de 1988, como resultado de la muerte de ganado que presumiblemente no estaba adaptado a las condiciones climáticas del lugar; el ejido Kiliwas por su parte, tiene un adeudo original de 35 000 nuevos pesos, los cuales han aumentado sus intereses porque no se ha abonado absolutamente nada; algunos kiliwas explican que esta situación se derivó de haber sufrido la muerte de un gran número de cabezas de ganado, primero como consecuencia de una dura sequía y posteriormente como resultado de las lluvias torrenciales del 93, sin embargo, hay quienes adjudican dicha situación a la falta de responsabilidad de los indígenas y al problema del alcoholismo. Un caso menos dramático es el de La Huerta, comunidad que tras haber perdido ganado también por la sequía, manejó en 1991 una cartera vencida de 4 millones de los pesos antiguos, la cual le fue condonada; pero sin lugar a dudas, la comunidad más próspera y con mayor actividad ganadera, San Antonio Nécua, es también la comunidad más endeudada, pues a la escasa reproducción de los animales se sumó la pérdida

Cuadro 2

CENSO DE GANADO EN LAS COMUNIDADES
INDÍGENAS MONTAÑESAS

<i>Comunidad</i>	<i>Ganado</i>
San Antonio Nécua	198 Cabezas de bovinos colectivas 142 Particulares 40 caballos
La Huerta	65 Cabezas de bovinos propiedad de 3 familias 13 equinos
San José de la Zorra	56 Cabezas de bovinos colectivas 25 caballos 17 caprinos 6 ovinos
Santa Catarina	500 bovinos 150 equinos 100 caprinos
Kiliwas	170 bovinos 19 equinos 72 caprinos

Fuente: INI, 1994.

Cuadro 3

ACTIVIDAD GANADERA EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE BAJA CALIFORNIA (1986)

<i>Comunidad</i>	<i>Superficie Explotada (has)</i>	<i>Coficiente de agostadero</i>
San Antonio Nécua	6 200-00	35
San José de la Zorra	14 200-00	35
La Huerta	6 193-00	32
Santa Catarina	67 583-00	32
Arroyo de León	26 855-00	En estudio

Fuente: INI, Estrategia para el trabajo con los grupos indígenas en Baja California, 1986.

de 30 cabezas en las inundaciones de 1993, lo que consolidó una cartera vencida de 200 mil nuevos pesos.

Esta difícil situación ha orillado a muchos de ellos a buscar trabajo como asalariados, pero innegablemente, el sector en el cual se insertan preferentemente por su experiencia en el trabajo es el de la ganadería, aunque ahora como vaqueros de un rancho ajeno.

Por ello, ya sea como propietarios de su ganado o como asalariados, el 30.2 % de la población censada por nosotros, se encontraba realizando alguna actividad relacionada con la ganadería. Proporción que sólo en los casos de La Huerta y San Antonio Nécua se ve radicalmente transformada; ya que en esas comunidades, sólo el 24 y el 14 % de las personas que estaban trabajando durante los meses de la aplicación del censo, lo estaban haciendo en dicho sector.

Otra actividad que puede ser considerada importante después de la ganadería es el corte de leña, poste, palmilla y jojoba ya que, de las personas que censamos, el 22.6% manifestó estar trabajando en alguna de estas tareas, y el 30% expresó que se ocupaba del corte, en algún otro mes del año, como una forma de complementar su ingreso.

Cabe señalar que la comunidad de Santa Catarina se encuentra por encima de los anteriores porcentajes de ocupación, en primer lugar, porque al momento de levantar el censo (en los meses de verano), el 49% reconoció que se encontraba reali-

zando tareas de recolección de piñón, y el 36% dijo llevar a cabo corte de alguna otra planta silvestre, en otros meses del año.

Estos productos tienen un destino comercial, pero su corte se encuentra regulado por la Dirección de Ecología y afectado por las fluctuaciones del mercado. Por ejemplo, en 1990 la joba fue pagada a razón de 2 500 de los antiguos pesos, el kilo de semilla sin limpiar, y a 6 000 el kilo de semilla sin basura, mientras que en 1993, el corte de esta planta cesó completamente al establecerse un precio de N\$ 3 el kilo de semilla limpia. Por su parte, la palmilla si bien ha mantenido un buen precio, 160 dólares la tonelada, cada comunidad debe respetar una determinada cuota de corte; por ejemplo, en el ejido Kiliwas dicha cuota es de 800 toneladas en un ciclo de 3 años, para Santa Catarina es de 200, y para La Huerta de 90; en este último caso, la comunidad corta actualmente (año 1994), casi la mitad de su cuota, 40 toneladas.

El poste se obtiene de un arbusto llamado guata y se vende a los rancheros mestizos de la región para la construcción de corrales.

La palmilla es un agave cuyo tallo es exprimido en un triturador para sustraer de él un líquido que es exportado a Estados Unidos, en donde se procesa para obtener cosméticos y otros productos farmacéuticos; estos trituradores o molinos de palmilla se encuentran en las comunidades compradoras de materia prima; Santa Catarina tuvo durante algunos años un pequeño molino que había sido instalado por un norteamericano que exportaba el líquido; sin embargo, este comprador de palmilla tuvo que retirarse con toda su maquinaria por no haber podido soportar la competencia con el principal comercializador del producto, la familia Loperena. En el caso del ejido Kiliwas, la palmilla es vendida al poblado de San Matías, en donde se encuentra otro pequeño molino. Esta planta sólo tienen presencia en las comunidades pai-pai y kiliwa.

La joba, por su parte, es un arbusto que abunda en Arroyo de León, Santa Catarina, La Huerta, y en menor grado San Antonio Nécua; la semilla de esta planta es la parte que se aprovecha y su venta se extiende a Estados Unidos donde la procesan para la obtención de aceites de uso industrial y cosméticos. Durante un tiempo (1984) este producto tuvo una

elevada demanda en el mercado internacional y tanto indígenas como autoridades llegaron a pensar que la exportación de jojoba podría ser el resorte que impulsara el desarrollo de estas comunidades; se pensó entonces en domesticar la planta para sembrarla en viveros contruidos ex profeso por el programa de Coplamar (Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados). Desafortunadamente el mercado de la jojoba se mostró con toda su veleidad y sus precios descendían o se elevaban según la demanda y dependiendo de la disponibilidad de dicha planta; además, los errores técnicos y el agotamiento de los recursos destinados a Coplamar al final del *boom* petrolero impidieron que el proyecto alcanzara los resultados deseados, quedando completamente abandonados los viveros y las instalaciones destinadas a la industrialización de la jojoba.

Otro producto silvestre importante para la subsistencia de los indígenas es el piñón. Santa Catarina y La Huerta son dos comunidades que aún basan gran parte de su subsistencia en la recolección de esta semilla. La pizca del piñón es una práctica ancestral que en la actualidad se ha visto restringida por el hecho de que los bosques piñoneros, a donde antiguamente acudían estos indígenas, han pasado a formar parte de un Parque Nacional en donde está prohibida esta actividad; por esa razón, es común que los nativos obtengan en forma clandestina esta semilla, es decir, es común que los indígenas tengan que situarse fuera de la ley para mantener viva una de las pocas estrategias de supervivencia propia de su cultura.

En estas comunidades prácticamente no se lleva a cabo la agricultura, a excepción de San Antonio Nécua y La Huerta, en donde el 36 y 37%, respectivamente, de la población censada, declaró encontrarse trabajando en este sector, que resultó ser dos veces más importante en estas comunidades, desde el punto de vista de la ocupación, que la ganadería; el hecho de que el 21.7% de la población censada en las comunidades haya manifestado realizar algún trabajo agrícola, no significa que ese porcentaje, de por sí menor que el de la población ocupada en la ganadería y el corte de productos silvestres, practique la agricultura de subsistencia, sino que la mayor parte de este estrato, se compone de agricultores de dichas comunidades,

Cuadro 4

SUPERFICIE

Comunidad	Cultivable		De riego			De temporal		
	(Has)	A	(Has)	A	B	(Has)	A	B
La Huerta	65	1.0	15	.2	23.0	50	.7	76.9
San Antonio Nécua	57	.9	27	.4	47.3	30	.4	52.6
Arroyo de León	50	.1	5	.01	10.0	45	.1	90.0
Santa Catarina	245	.3	45	.06	18.3	200	.2	81.6
San José de la Zorra	230	1.5	10	.00	4.3	220	1.5	95.6

A: Relación porcentual con la superficie total en posesión de la comunidad.

B: Relación porcentual con la superficie cultivable.

Fuente: INI, *Estrategia para trabajo con los grupos indígenas en Baja California*, 1986.

en cuyas cercanías también se encuentran importantes centros de contratación de jornaleros agrícolas; otro sector importante que viene a engrosar la población de indígenas que manifestaron realizar actividades agrícolas, es el de los pai-pai de San Isidoro, quienes ahora se encuentran viviendo en el Valle de la Trinidad, donde no poseen tierras de cultivo y se ocupan en un 66% como asalariados en las labores agrícolas. De hecho, entre los kiliwa, los pai-pai de Santa Catarina y los k'miai de San José de la Zorra, sólo el 5% de las personas que se encontraban trabajando al momento del censo, lo hacía en alguna actividad agrícola, asalariada o propia.

La situación anterior se hace todavía más evidente, si observamos que de 126 familias a las que se les preguntó por el tipo de plantas que cultivaban para comer, el 34.1% (43 familias) respondieron que ninguna; el resto manifestó que cultivaba uno, dos o hasta tres productos, que en orden de importancia son: la calabaza con una frecuencia de 52 casos, el frijol con 47 casos, las hortalizas con 32, algún tipo de árbol frutal con 23, las sandías 22, y por último el maíz con 13 casos únicamente (véase gráficas 1-3, pp. 306-308).

Esta situación se explica en parte por el innegable hecho de que el total de la superficie en posesión de las cinco comunidades montañosas más importantes, sólo el .05% es cultivable, y sólo el .08% es de riego, la cual se concentra en San Antonio Nécua.

Cuadro 5

PRODUCCIÓN AGRÍCOLA, CICLO PRIMAVERA-VERANO 1985

<i>Comunidad</i>	<i>Problemática</i>	<i>Observaciones</i>
Arroyo de León	No se atendió el cultivo	
San Isidoro	Hubo problemas de organización al momento de la cosecha con pérdida del producto	Se realizaron siembras pequeñas de calabacita, sandía y melón sin que hubieran sido programadas
La Huerta	Negligencia para realizar las siembras del hectareaje programado. Falta de participación	Reorientar la organización del trabajo.
Santa Catarina	Se contaba con trece de temporal y seis de riego. Falta de participación. La cosecha se repartió entre ocho productores	Reorientar la organización del trabajo. Consolidación del grupo

Fuente: *INIA, Estrategia para trabajo con los grupos indígenas en Baja California, 1986.*

Otro factor decisivo en el poco éxito de la agricultura es la carencia de una infraestructura de riego que permita extraer el agua de pozos o subirla desde los arroyos a partes más elevadas.⁶

⁶ En La Huerta, San Antonio Nécua y Santa Catarina existen 2, 2 y 3 pozos respectivamente que, en el caso de la primera comunidad son filtrantes, en el de Nécua sólo se cuenta con una bomba de cuatro pulgadas funcionando y, en el caso de Catarina la única bomba que existe es particular; sólo el pozo de San José de la Zorra está equipado, sin embargo, actualmente no se usa para fines agrícolas y, en la última comunidad, kiliwas, no se cuenta con ninguna infraestructura para riego.

Otras carencias de infraestructura en las comunidades son, por ejemplo, la falta de un cerco de protección de los cultivos en Arroyo de León, y la barda de un bordo de contención en San José de la Zorra.

Pero lo más dramático de todo este problema es que a la ausencia de tierras de buena calidad para la agricultura y a la falta de infraestructura de riego se suma la no existencia de una verdadera cultura agrícola en las comunidades, que facilite la organización para el trabajo o motive a los miembros de las comunidades a observar un riguroso cuidado de sus propios cultivos; de hecho, tal y como lo muestra el informe del INI sobre los resultados obtenidos en el ciclo agrícola primavera-verano de 1985, en las cuatro comunidades donde se sembró hubo problemas de organización y negligencia por parte de los productores.

Sin embargo, existen pequeñas parcelas que ofrecen a sus propietarios la disponibilidad de productos destinados al autoconsumo; o bien, en casos menos frecuentes, algunas familias poseen huertos en los que obtienen frutos que envasan domésticamente y venden en conserva a un reducido mercado. De ahí que podamos afirmar que la principal forma de agricultura en las comunidades indígenas son los cultivos para el autoconsumo, ya que incluso en aquellos momentos en los que el INI ha impulsado a nivel comunitario la actividad agrícola sólo algunos cultivos de otoño, como la alfalfa y la cebada, han tenido un destino comercial en las comunidades de San Antonio Nécua y San José de la Zorra; el resto de las comunidades destina el cultivo de la cebada para forraje de su propio ganado.

Otra de las actividades de subsistencia entre las comunidades aborígenes es la recolección de miel, la cual se realiza principalmente en Arroyo de León, Santa Catarina y La Huerta. Este producto, al igual que el piñón o los cultivos agrícolas, aunque en algunos casos se vende es destinado principalmente para el autoconsumo. En 1979 el INI y el Programa Integral para el Desarrollo Rural (Pider) intentaron llevar a cabo un programa de producción y comercialización de la miel, dotando a todas las comunidades de una planta envasadora; la infraestructura de esta planta consistía en una tina para desopercular, extractores, un tanque de decantación y envases, sin embargo, éste, al igual que otros programas, tampoco tuvo éxito debido a que murieron las colmenas por falta de agua; en la actualidad todos los implementos de la planta envasadora de miel están abandonados e inservibles.

Por último, cabe mencionar que dentro del esquema económico de subsistencia de estas comunidades, aunque pase desapercibido, puede encontrarse aún el lavado de oro placer; el rendimiento actual de esta actividad es muy bajo y las cantidades que pueden obtenerse de ella son muy reducidas; no obstante, algunos indígenas llevan a cabo esta práctica, aprendida a los gambusinos a principios de siglo, con la finalidad de obtener un producto que puede ser vendido en momentos de extrema urgencia y de manera muy discreta.⁷

Como podemos darnos cuenta es prácticamente imposible establecer cuál es el ingreso promedio de una familia indígena, fundamentalmente por dos cuestiones: primero por la irregularidad del trabajo asalariado en las comunidades, y segundo por el hecho de que no es posible contabilizar el ingreso que una familia obtiene a través de la venta esporádica de algunos productos que tienen como primer destino el autoconsumo y circunstancialmente el mercado.

De la población en edad productiva (398 personas), (véase gráficas 4-6, pp. 309-311), sólo el 59% declaró que realizaba, en el momento en que se llevó a cabo el censo, algún tipo de trabajo que le redituara un ingreso; de esta población (235 casos), sólo el 35.7% manifestó que dicha actividad lo mantenía ocupado todo el año y el 21% manifestó que complementaba su ingreso con el obtenido de otra actividad realizada en la otra parte del año; sin embargo, aun cuando consideráramos que ese 21% se mantiene ocupado todo el año realizando dos tipos de trabajo complementarios, significaría que el 43.3% de las personas trabajadoras, no se mantienen ocupadas en alguna actividad que represente ingresos durante los 12 meses, lo cual, sumado al número de personas en edad de trabajar y que no trabajan, nos da un resultado de 264 individuos, de 398, cuya vida no depende totalmente de algún tipo de ingreso.

Y aún más, de aquellas personas que trabajan, el 21% lo hace por menos de 4 días a la semana, y el 22.7% tiene jornadas diarias menores a las 5 horas.

⁷ En entrevistas realizadas con informantes kiliwa se pudo apreciar que existe cierta resistencia a aceptar que desarrollan esta actividad; uno de ellos afirmó rotundamente que aún practicaba la colecta de este metal en lugares que sólo él conocía, pero un año después el mismo informante negó su afirmación.

Cuadro 6

TIEMPO TRABAJADO AL AÑO EN LA ACTIVIDAD REALIZADA
EN LA ÚLTIMA SEMANA

<i>Tiempo</i>	<i>Frecuencia</i>	<i>Porcentaje</i>
Todo el año	84	35.7
De 6 a 11 meses	25	10.6
Menos de 6 meses	46	19.6
De vez en cuando	65	27.7
No supo	15	6.4
Total	235	100

Fuente: Censo UABC-INHSEP-UECI, 1993. Elaboración propia.

Esta situación se presenta de manera mucho más radical en comunidades como Arroyo de León y Santa Catarina, en donde el 55 y el 64% respectivamente, trabaja por menos de seis meses al año, y en donde el 18 y el 14% también respectivamente, lo hace sólo por 3 días a la semana.

Esto significa que el ingreso que los indígenas obtienen en las actividades no asalariadas es de suma importancia, ya que muchas veces el ingreso que llegan a obtener de alguna de estas actividades es semejante o superior al ingreso que obtienen a través de la percepción de un salario. Por ejemplo, si nos remitimos al tiempo en el que el kilo de semilla sin limpiar de

Cuadro 7

TIEMPO TRABAJADO AL AÑO EN ALGUNA OTRA ACTIVIDAD
QUE NO ESTUVIERA REALIZANDO EN ESE MOMENTO

<i>Tiempo</i>	<i>Frecuencia</i>	<i>Porcentaje</i>
Todo el año	9	18
De 6 a 11 meses	5	10
Menos de 6 meses	4	8
De vez en cuando	29	58
No supo	3	6
Total	50	100

Fuente: *Idem.* Elaboración propia.

Cuadro 8

TIEMPO TRABAJADO AL AÑO EN LA ACTIVIDAD REALIZADA
EN LA ÚLTIMA SEMANA, POR COMUNIDAD

Tiempo	Arroyo de León	Santa Catarina	La Huerta	San Antonio Nécula	San José de la Zorra	Valle de la Trinidad	Total
Todo el año	9	16	7	29	12	11	84
De 6 a 11 meses	5	4	3	5	4	4	25
Menos de 6 meses	6	11	9	8	4	8	46
De vez en cuando	13	37	9		5	1	65
No supo	1	7	1	5	1		15
Total	34	75	29	47	26	24	235

Fuente: Censo UABC-INASEP-UECI, 1993. Elaboración propia.

Cuadro 9

TIEMPO TRABAJADO AL AÑO EN OTRA ACTIVIDAD QUE
NO ESTUVIERA REALIZANDO EN ESE MOMENTO, POR COMUNIDAD

Tiempo	Arroyo de León	Santa Catarina	La Huerta	San Antonio Nécula	San José de la Zorra	Valle de la Trinidad	Total
Todo el año	4	5					9
De 6 a 11 meses	2	2	1				5
Menos de 6 meses	2	1	2			1	4
De vez en cuando	8	17		2			29
No supo	1			2			3
Total	17	25	3	4		1	50

Fuente: Censo IABIC-IN-SEP-UECI, 1993. Elaboración propia.

jojoba era pagado a 2 500 pesos antiguos, cada trabajador podía llegar a pizar en promedio 30 kilos en un día, durante los 20 que duraba el corte dicho trabajador podía llegar a obtener 1 500 000 pesos; y aún más, si el colector se dedicaba a pizar semilla de jojoba y a limpiarla, podía obtener únicamente 15 kilos, pero al aumentar el valor del producto a 6 000 pesos, el monto total de lo obtenido durante los mismos 20 días, podía ser de 1 800 000 pesos antiguos.

En el caso de la palmilla ocurre algo similar; citemos un caso, para cortar las 40 toneladas que le corresponden a La Huerta este año, se han constituido dos equipos de 10 personas cada uno; cada equipo tiene derecho a cortar 20 toneladas en un lapso que en promedio es de dos semanas; la venta de esas 20 toneladas de palmilla, a 160 dólares cada una, genera un ingreso de 3 200 dólares, los cuales repartidos entre los 10 trabajadores da lugar a 320 dólares por cada uno, es decir, aproximadamente N\$ 1 056.00 de remuneración por dos semanas de trabajo con jornadas de 7 a 8 horas diarias.

Por otra parte, si tomamos en cuenta que un galón de miel cuesta alrededor de N\$ 100, y que hay familias que obtienen hasta 20 galones por temporada, el ingreso potencial en dos meses de trabajo es de N\$ 2 000, obviamente, siempre y cuando el colector de miel encuentre mercado para su producto, lo cual es cada vez más difícil.

Ahora bien, aunque indudablemente la inestabilidad en el empleo asalariado es un factor importante que explica la existencia de una proporción tan grande de horas, días y meses en los que los indígenas no realizan una actividad remunerativa, el hecho de que solamente el 21% de las personas no empleadas en algún trabajo declararan que no trabajaban por la falta de trabajo, nos conduce a indagar las razones del no empleo asalariado de los indígenas, en un ámbito completamente diferente al económico.

Proceso de aculturación

Por otra parte, hay quienes consideran que los indígenas de Baja California se debaten entre una ambivalencia:

Si no se acercan a la cultura de los no indígenas quedarán marginados de las oportunidades del desarrollo económico y social necesarios para su propia comunidad, pero si lo hacen perderán a un ritmo más veloz sus valores y costumbres, el lenguaje que los une entre sí y que los identifica como un pueblo. En pocas palabras perderán su identidad (Sánchez, *op. cit.*, p. 24).

Al respecto, nosotros creemos que los indios montañeses de Baja California no se encuentran en esta disyuntiva, pues de hecho viven inmersos en la cultura no indígena, en una relación muy estrecha con ella, sin que su situación marginal ante las oportunidades de desarrollo haya desaparecido, como tampoco ha desaparecido su identidad.

En efecto, los grupos indígenas de Baja California iniciaron el proceso de su aculturación hace muchos años, esto es, a partir de su contacto con los conquistadores españoles, y desde entonces hasta nuestros días dicho proceso ha transcurrido por fases diferentes, aceptando y adaptando elementos culturales externos, o bien reaccionando ante ellos. Este proceso ha conducido a una permanente reestructuración de la cultura original del grupo, adecuándola funcionalmente a la estructura económica y social dominante de las distintas épocas, a la cual las comunidades indígenas se han vinculado siempre en forma subordinada, sin que hayan desaparecido como culturas étnicas objetivamente existentes, pues, tal y como lo afirma Rodolfo Stavenhagen,

la existencia objetiva de estas culturas étnicas no reside en su mayor o menor acercamiento a supuestos orígenes prehispánicos, sino en el grado de identidad que son capaces de proporcionar a sus miembros y en su capacidad para normar el comportamiento y las relaciones sociales de éstos en el seno de estructuras comunitarias dadas (Stavenhagen, 1978, p. 99).

En este sentido, estamos de acuerdo con Ochoa Zazueta cuando considera que a través de toda esta historia de cambios y contactos "...lo que puede modificarse son las variables o los factores que proveerán determinada significación cualitativa en la identidad, pero no el carácter propio de la función diferenciadora de la identidad" (Ochoa, 1975, p. 9).

Otro punto de vista acerca del proceso de aculturación que actualmente viven los indígenas montañeses de Baja California es el ofrecido por Hinton, Michelsen y Owen, con quienes parcialmente estamos de acuerdo.

Owen nos dice que el proceso de aculturación de los indígenas de Baja California se divide en tres fases: la primera que resultó del proceso de contacto entre indígenas y exploradores, previo al arribo de los misioneros dominicos, y que puede ser caracterizado como un proceso de cambio cultural no dirigido premisional; la segunda que abarcó de 1798 a 1840 y a la cual él considera "un caso clásico de cambio cultural dirigido", y la tercera que va del fin del periodo misional (1840) a la actualidad, lapso en el que ha tenido lugar un cambio cultural no dirigido posmisional (Owen, 1959, pp. 156-157).

A lo largo de la segunda fase, nos dice Hinton, a pesar del éxito con que los misioneros transformaron la cultura material de los nativos, en realidad fueron pocas las innovaciones aceptadas en el ámbito de su cultura no material, pues aun cuando se realizaron cambios en las creencias religiosas, el lenguaje y la organización social, las transformaciones no necesariamente se orientaron hacia los patrones europeos.⁸

En relación a esto, podemos decir que, de acuerdo al censo levantado por nosotros en 1993, nos percatamos que, en efecto, la proporción de creyentes católicos en las comunidades indígenas se encontraba por debajo de la proporción nacional reconocida, ya que sólo alcanzaba el 65.6%, siendo considerable un 15.6% de personas que expresaron no profesar religión alguna, y un 18.8% de miembros de religiones protestantes.

Por otra parte, si bien en 1993, de 660 habitantes de las comunidades indígenas cuestionadas acerca de la lengua que practican, sólo 359 declararon hablar o entender alguno de los idiomas indígenas regionales; esto se debió al alto índice de no indígenas que habitan en el interior de estas comunidades, ya

⁸ Hinton y Owen, aunque reconocen que la lengua ha sido transformada en los años posteriores a la evangelización, sostienen que este elemento es uno de los más importantes de la cultura no material que permanecieron después de 1840. El caso contrario —afirman estos autores— fue el de la economía, la cual, como se ha dicho ya en este trabajo, fue radicalmente transformada (Hinton y Owen, 1957, p. 101).

que, si analizamos una muestra de personas cuestionadas sobre si se consideraban a sí mismos indígenas, y si practican alguna lengua aborigen, nos encontraremos con resultados diferentes, puesto que de 119 individuos, veremos que 88 practican alguno de los idiomas nativos, lo cual significará que el 73% de esta muestra que se reconoce como indígena, habla o entiende, en efecto, alguna de estas lenguas (véase gráfica de identidad étnica p. 368).

Este fenómeno que acertadamente señalan estos investigadores puede ser corroborado al observar que entre los indígenas⁹ son pocas las instituciones propias realmente efectivas en pro de su función integradora, como también es evidente que estas comunidades carecen de aquellas ceremonias y fiestas con esta función, a diferencia de los grupos yaqui y tarahumara quienes las desarrollaron mediante el contacto con los misioneros; en dichas fiestas y ceremonias se puede observar el sincretismo de la fe cristiana y las tradiciones paganas.

Ahora bien, no creemos, como lo establecen estos mismos investigadores, que en la tercera fase la tendencia de asimilación cultural a la sociedad regional mestiza se presente como algo atractivo para los indígenas, quienes —según afirman— están en libertad absoluta de elegir qué aceptan o qué rechazan de la cultura dominante, sin que exista ningún tipo de fuerza que imponga a estos grupos una acelerada asimilación.¹⁰

Con relación a esto nosotros creemos que en la actualidad el proceso de aculturación de los indígenas de Baja California experimenta, en efecto, una nueva fase, la cual se ha diseñado en el marco de un proceso de proletarianización en el que prevalece un regateo entre el aceptar pautas culturales ajenas y el abandonar parte de las pautas tradicionales; en esta dinámica juega un papel decisivo la existencia simultánea de fuerzas centrífugas y centrípetas que se presentan fuera y dentro de dichas comunidades, las primeras con una tendencia desintegradora

⁹ Estos autores se refieren específicamente a los papai, pero nosotros creemos que esta situación es propia de todos los indígenas de la región.

¹⁰ "Los indígenas parecen estar aceptando por ellos mismos una aculturación gradual, a su propia velocidad. Aparentemente, no existe ninguna fuerza que los obligue a una rápida asimilación. En esta proporción, su fusión con sus vecinos, aunque inevitable, será un proceso gradual" (Hinton, *op. cit.*, p. 101).

y las segundas con una tendencia integradora,¹¹ ya que estructuralmente los indígenas se han vinculado al capitalismo dependiente a través de esta dinámica dual que tiende por una parte a proletarizarlos, y por otra a mantener sus espacios y mecanismos tradicionales de supervivencia.

Desde el punto de vista del modo de producción capitalista, estas fuerzas se expresan en la necesidad de transformar culturalmente al indígena para incorporarlo a los procesos de trabajo, pero ante la incapacidad de ofrecerle una completa incorporación tiene la necesidad de preservar aspectos de su cultura tradicional, encontrando en ella una forma subsidiaria de reproducción de fuerza de trabajo. Desde el punto de vista interno del grupo, estas fuerzas se expresan en la necesidad falsa o real de los indígenas para adaptarse a la cultura dominante, a la vez y por su miseria tienen la necesidad de refuncionalizar la cultura tradicional como estrategia de subsistencia (véase gráficas 7-8, pp. 312-313).

¹¹ Es importante hacer notar cuáles son los principales agentes del cambio cultural que los indígenas han identificado en esta nueva fase, pues si en el pasado fueron las prácticas de evangelización y las estrategias de los misioneros las que la llevaron a cabo, en la actualidad en todas las comunidades se habla del papel de la escuela primaria como definidora del cambio:

Pregunta: ¿Cuándo notó que las cosas empezaron a cambiar en la comunidad?

Respuestas: Cuando pusieron la escuela, en 1925... Sí, cambiaron mucho (Carlos Cañedo, Santa Catarina).

Pues hace poco fijate, como del 38 para acá, cuando se puso la escuela. Por eso no querían que pusieran la escuela, que ahí se iba a perder mucha co.umbre, su habla, todo van a cambiar, entre más enseñen, más cosas van a perder, y es cierto fijate... por lo que yo veo (Teodora Cuero, La Huerta).

Otro de los eventos que identifican los indígenas como transformador reciente de su cultura es el aumento de la población inmigrante no indígena durante los años cuarenta, década en la cual se llevó a cabo una parte importante del reparto agrario para los solicitantes de tierra. Este último acto, la aplicación de la reforma agraria, aunque no es identificado en forma explícita por las comunidades como un evento que definió el cambio cultural, sí lo reconocen implícitamente al afirmar que en dicha década vieron reducidas sus áreas tradicionales de caza y recolección, "al amanecer de repente convertidos en ejido" (Benito Peralta).

Más tarde, las restricciones territoriales que imponían un límite a estos grupos en sus prácticas tradicionales de subsistencia se vieron reforzadas por otras restricciones de tipo legal que les prohibieron la recolección de piñón en el área del parque nacional de la sierra de Juárez, la cacería del venado y del borrego cimarrón, la recolección de miel silvestre, el corte de palmilla, guata y jojoba.

Por último, en los años más recientes, los principales agentes de cambio cultural en aquellas comunidades en donde existe el acceso a ellos son los medios de comunicación.

De este proceso dual cuyos móviles están fuera y dentro del grupo, surge la adaptación funcional de la cultura subordinada con el modo de producción capitalista, adaptación que en el caso de los indígenas montañeses de Baja California se encuentra, de acuerdo con el esquema presentado por Aguirre Beltrán, en una fase selectiva.¹² En efecto, en el contacto de una cultura subordinada con una dominante se da un proceso de donimación que consiste "en la creación de un ámbito de la cultura impuesta dentro de los grupos y/o clases subalternos, así como la alienación de ciertos ámbitos de la cultura popular en beneficio de los grupos donimantes" (Bonfil, 1982, p. 19).

Cuando esto sucede, el grupo pierde todo control sobre los elementos introducidos y sobre elementos culturales propios deteriorando su cohesión y su identidad étnica.¹³ Pero cuando algunos otros de los elementos ajenos, lejos de ser impuestos son adoptados, reelaborados y reinterpretados para beneficio de la cultura receptora, se establece el control de ésta sobre dichos elementos, los cuales empiezan a jugar un papel importante como proveedores de una significación cualitativa de la identidad étnica, al transferir elementos de una cultura ajena al

¹² Gonzalo Aguirre Beltrán establece como etapas del proceso de aculturación "la aceptación, la reacción, la adaptación de los elementos de una cultura extraña por la cultura investigada" (Aguirre, 1957, p. 45), de tal forma que "En el proceso de adaptación [...] es donde se manifiestan los niveles de aculturación alcanzados por las culturas en contacto. Según sea mayor o menor la expresión acusada de los elementos de una u otra cultura y aquellos que aparecen relativamente abstraídos, la adaptación se presentará como apenas iniciada o como totalmente resuelta o superada" (*Ibid.*, p. 45).

Es por ello que desde el enfoque cultural del proceso de aculturación, en el *continuum* adaptativo, podemos observar estas fases:

1) Una adaptación comensal "en que ambas culturas coexisten con sus elementos, aspectos o partes sin alteraciones básicas y sin que uno u otro de los elementos, aspectos o partes se acuse destacadamente .

2) Una adaptación sincrética "en que los elementos, aspectos o partes han conjugado sus contradicciones y al lograr la unidad o coincidencia de los opuestos mutuamente excluyentes, vienen a dar origen a una nueva cultura".

3) Una adaptación selectiva; "una fase intermedia en el proceso estaría constituida por la adaptación selectiva en la que las culturas en contacto han llegado a identificar determinados elementos, aspectos o partes, pero no todos, siendo cuestión de tiempo y oportunidad que los elementos, aspectos o partes excluyentes alcancen su total interpenetración" (*Ibid.*, pp. 45-46).

¹³ "Por control cultural —nos dice Bonfil Batalla— entiendo la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales" (Bonfil, *op. cit.*, p. 17).

ámbito de una cultura apropiada; o bien, cuando elementos culturales propios permanecen aún bajo el control del mismo grupo, persistirá un ámbito autónomo de su cultura.

Así, de acuerdo con Bonfil Batalla, los principales procesos que transforman los contenidos de cada ámbito cultural serían: a) la resistencia de la cultura autónoma; b) la imposición de la cultura ajena; c) la apropiación de elementos culturales en términos de su uso, aunque no se alcance la capacidad de producirlos y reproducirlos autónomamente, y d) la enajenación o pérdida de la capacidad de decisión sobre elementos culturales propios (Bonfil, *op. cit.*, pp. 17-18).

Cuadro 10

Elementos culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura autónoma	Cultura enajenada
Ajenos	Cultura apropiada	Cultura impuesta

Fuente: Bonfil, 1982.

Después de haber realizado nuestro trabajo de campo y de haber aplicado diversos instrumentos para obtener información etnográfica y estadística, hemos llegado a la conclusión de que en todos los ámbitos de la cultura considerados en este trabajo¹⁴ los indígenas montañeses han sido objeto del despojo de sus principales recursos, y en la mayoría de los casos, de la imposición de formas y estrategias de vida diferentes a las tradicionales, razón por la cual son escasos los elementos que pudieran ser considerados parte de una cultura autónoma, aunque destacan ciertos aspectos en los que estas culturas han sido capaces de revertir dichos procesos disgregatorios a procesos de apropiación cultural.

¹⁴ Los aspectos considerados, y que serán analizados enseguida, son: el aspecto lingüístico, los hábitos de alimentación, las estrategias de subsistencia, las formas de organización, las formas de vivienda y de asentamiento, el sistema de conceptos y creencias sobre salud (incluyendo su conocimiento sobre la herbolaria), la indumentaria, sus expresiones estéticas y su sistema de creencias religiosas.

A las seis comunidades indígenas montaÑesas se les aplicó un cuestionario con 14 reactivos concernientes a sus tradiciones alimenticias, curativas, funerarias, artesanales, y relacionadas con los juegos autóctonos, y se encontró que, en términos generales, el desconocimiento de todos estos ámbitos por parte de los habitantes de dichas comunidades fue marcadamente de mayor peso que el conocimiento conservado sobre tales rubros; aunque cabe destacar que en el caso de los kiliwa de Arroyo de León y de los pai-pai de Santa Catarina, la relación fue inversa.

Tal y como lo expondremos enseguida, y como se puede observar en las gráficas relativa al conocimiento tradicional (véase gráficas 9-14, pp. 314-319) aquellos ámbitos en los que en términos generales prevalecen aún algunos aspectos de su propia cultura son: los hábitos alimenticios basados en la recolección de plantas silvestres como la islaya, la bellota, el mezcal y la palmilla, la manufactura de objetos artesanales y el conocimiento de alguno de los juegos tradicionales. Pero aquellos ámbitos en los que existe un pobre manejo de los elementos propios son los relacionados con las propias estrategias de curación y las costumbres funerarias.

Es importante anotar que este comportamiento general del conocimiento tradicional de los indígenas tiene sus particularidades en cada comunidad, pues como se puede apreciar en ciertas gráficas, hay poblados en los que el conocimiento de las manufacturas artesanales propias son completamente desconocidas, o en donde quienes saben cómo se come el mezcal y la palmilla, constituyen una población insignificante por ser habitantes de alguna comunidad, que a partir del presente siglo, quedó completamente sin acceso a tales recursos.

Por otra parte sabemos que existe un fenómeno de sincretismo en el ámbito de su alimentación, en parte de su vivienda, de su sistema de conceptos y creencias sobre las enfermedades y las formas de atenderlas, en sus tradiciones estéticas entre las que cabe destacar la música y la tradición oral.

Sin embargo, otros aspectos de vital importancia en su dimensión cultural no poseen ya la existencia de recursos importantes propios que pudieran ser considerados bajo su control; éstos son los casos de las estrategias de subsistencia, sus for-

mas de organización social, algunos aspectos de su sistema de creencias religiosas y su indumentaria.

En todos estos casos, a excepción del último, es en donde a pesar de existir una tímida resistencia predominan aquellos elementos ajenos a la cultura indígena introducidos mediante la imposición por los colonizadores, sin que los indígenas hayan establecido aún una verdadera apropiación.

Por su parte, aquellos elementos que fueron introducidos sin la necesidad de la imposición obligada sino porque —tal y como Michelsen y Owen lo afirman— los indígenas los examinaron y los consideraron seriamente como innovaciones que intentaban mantener, prolongar o mejorar sus vidas, pueden ser registrados también en la alimentación, la vivienda, los métodos de curación, la indumentaria y ciertos aspectos de su religiosidad y de su tradición oral.

De cazadores-recolectores a vaqueros y campesinos

Tal y como lo establece Aschmann, la economía de subsistencia de los primeros pobladores de Baja California es un ejemplo inspirador del ingenio humano aplicado más a la observación acuciosa de la naturaleza que al empleo de una tecnología sofisticada, y que funciona siempre en perfecto ajuste con las más difíciles condiciones de carácter ambiental (Aschmann, 1965, p. 115).

En este hábitat caracterizado por la aridez y la ausencia de agua los indígenas tenían que desarrollar una gran capacidad para localizar aguajes, conocer sus periodos de sequía o de abundancia, construir alrededor de ellos un estilo de vida errante y sobre todo saber conservar la fuente del vital líquido.

La dificultad que enfrentaban estas tribus para acceder al agua la asumieron tal vez como el resultado de la presencia de fuerzas monstruosas y sobrenaturales, lo cual, desde el punto de vista de algunos autores, dio origen a la leyenda pai-pai de Jalkutat (Wilken, 1980, p. 4): un gigantesco monstruo cuyo refugio se encontraba precisamente en el arroyo de Santa Catarina,

en donde acosaba a todo aquel que se acercara a proveerse de agua (véase en este volumen p. 292).

La organización social de los nativos correspondía enteramente a las necesidades de su supervivencia en este medio hostil escasamente propicio para la agricultura y en donde 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 identificadas con un área geográfica específica, las bandas de veinte a cincuenta personas eslabonadas patrilinealmente a un ancestro común y a un clan viajaban constantemente a lo largo de un amplio territorio que comprendía una región costera, una región desértica y una región de montaña.

Los kiliwa, por ejemplo, pasaban el verano y el otoño en la parte más alta de la región desértica conocida como provincia biótica sonorensis y en las estribaciones de la cordillera formada por las sierras de Juárez y de San Pedro Mártir, mientras que en el invierno se trasladaban a las partes bajas, como las playas del Golfo de California, en donde podían encontrar un clima más benigno (Mixco, 1983, p. 4). Pero aun cuando éste era el patrón migratorio del grupo kiliwa, en realidad sus puntos de destino podían ser muy variados y distantes; así lo corroboró Meigs mediante los testimonios de sus informantes Emiliano y Vicente Ochurte: el primero había buscado alimento en las inmediaciones del sitio en donde antes estuvo la misión de San Miguel, en la costa del Pacífico, y el segundo había llegado hasta El Sauzal, al norte; El Rosario, al sur, y San Felipe, al este. Curiosamente, este individuo errante nunca había visitado Santa Catarina, a unos cuantos kilómetros de la región kiliwa (Meigs, 1939, p. 21).¹⁵

Los pai-pai, por su parte, se trasladaban hacia el desierto en el otoño para permanecer ahí hasta el inicio de la primavera; posteriormente se trasladaban a la banda occidental de la península en donde frecuentemente acudían a las playas del Pacífico; en momentos de extremo calor en el verano, este grupo

¹⁵ Toda esta información referente a los patrones de desplazamiento de los kiliwa ha sido confirmada por informantes propios, entre los que cabe destacar a Trinidad Ochurte.

se internaba en las montañas de la sierra de Juárez (Carlos Cañedo).¹⁶

Los tipai o cochimí al parecer no tenían al desierto como un hábitat propio, en donde pasaran alguna temporada del año; según Teodora Cuero, el movimiento de su tribu se limitaba a la costa del Pacífico en invierno y a las montañas de la sierra de Juárez en verano.

Por último, los k'miai tenían un desplazamiento que iba de la costa noroccidental de Baja California o sur de California a el río Colorado, en plena zona desértica, y que incluía las altiplanicies norteñas de la sierra de Juárez (Burton, 1973, p. 13).

Siguiendo siempre las rutas ya establecidas de migración de la fauna silvestre y atendiendo a las temporadas de maduración de los frutos comestibles, los grupos indígenas de Baja California podían explotar un amplio espectro de especies a lo largo de un ciclo anual de migración, cuyo centro era invariablemente un aguaje (Wilken, *op. cit.*, p. 3); así sustentaban la mayor parte de su dieta en la recolección de maíz silvestre, mezcal asado (*Agave deserti*), mezquite (*Erosopsis glandulosa*), piñones (*Pinus quadrifolia*), bellotas (*Quercus turbinella*), tunas (*Opuntia*), yuca (*agave*) y otras plantas silvestres (*pinus quadrifolia*) y la complementaban con animales tales como conejos, liebres, ardillas, ratas de campo, venados, antílopes y borregos de montaña. Parte importante de esta dieta era también la miel silvestre (véase Hedges, 1975, p. 21).

A lo largo de su trayectoria las bandas buscaban siempre los puntos más altos para construir sus abrigos temporales; así, 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, *op. cit.*, p. 3).¹⁷

¹⁶ En la actualidad existen tres familias pai-pai en Santa Catarina, que bajo otro esquema económico de supervivencia aún poseen las mismas pautas migratorias.

¹⁷ En relación con esta costumbre, cabe señalar los casos de algunos personajes indígenas que en la actualidad, siendo los más ancianos de sus respectivas comunidades y los depositarios de la tradición del grupo, observan este patrón de asentamiento. Estos son los casos de Benito Peralta, pai-pai de Santa Catarina, y Trinidad Ochurte, kiliwa del ejido Kiliwa.

Al descubrir la presencia de un venado, cinco o seis hombres salían juntos a seguirlo. Para dar con él tenían que ser expertos en la lectura de la huella del animal, pues 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, en algunas ocasiones los cazadores empleaban la cabeza de otro venado que había sido producto de una incursión anterior, de esta manera podían 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 (Trinidad Ochurte).

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, pero tratándose de animales pequeños, como las liebres y conejos, los antiguos cazadores hacían uso de otras estrategias.

El primer paso para cazar a estos animales era prender 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 línea más delgada 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.

Otro método para cazar una mayor cantidad de conejos sin correr el riesgo de quemarse con la yerba encendida era el siguiente. Entre diez y veinte cazadores prendían cada uno una antorcha de mezcal y formaban un gran círculo alrededor de los arbustos donde estuvieran estos animales. Prendiendo fuego a los matorrales o simplemente con sus respectivas antorchas giraban todos hacia un solo sentido, cerrando cada vez más el centro del círculo; los conejos se aturdían y se convertían en presa fácil de los cazadores, quienes con palos, arcos o el llamado palo cazador, les daban muerte.

Una tercera forma de cazar a las especies pequeñas consistía en emplear dos redes de fibra de mezcal, cada una de tres pies de alto y 40 pies de largo. Sostenidas por postes y colocadas

en forma de ángulo, se procedía a asustar a los conejos para que corrieran en dirección a estas redes, y ahí dos hombres esperaban con garrotes el momento para dar inicio al sacrificio de los animales (Meigs, 1939, p. 23).

Con este mismo tipo de red, pero utilizando un método distinto, los antiguos indígenas atrapaban codornices. Una red de aproximadamente 20 pies de largo era extendida y levantada a un pie y medio de altura, sostenida a lo largo por pequeños palos y en los extremos por un par de arbustos. Posteriormente, un grupo de hombres colocados a una distancia muy lejana de la red, haciendo ruido con dos pequeños palitos en sus manos, conducían lentamente a las codornices hacia la red; cuando llegaban a ella, las codornices estaban muy cansadas para volar y los cazadores dejaban caer la red sobre las aves. A diferencia de la caza de los conejos, ninguna persona esperaba en la red para matar a sus presas (*Idem*).

Como podemos observar, la tecnología empleada 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.

Al respecto, aun cuando en la actualidad no se emplea ninguno de estos instrumentos, persiste todavía el prestigio de aquellas personas que fueron buenos cazadores y excelentes tiradores de arco. "Porque mi apá no ocupaba ningún 22 antes, ni una escopeta. Mi apá iba a cazar en un burrito con su arco. A la hora, ya venía como con veinte conejos o liebres, lo que salía se lo aventaba. Si se le quebraba el arco o la flecha, se ponía a hacerlo allí mismo" (Teodora Cuero).

El arco se construía con una rama que estuviera derecha y que los indígenas arrancaban a un árbol identificado como sauz (*Salix sp.*). Después se prendía fuego a una hoguera y entre las cenizas se metía la rama y se mantenía ahí hasta dejarla quemar ligeramente; con esto la rama adquiría una gran firmeza que la hacía difícil de romper. Inmediatamente después de extraer la rama de las cenizas se doblaba y de ambas puntas se amarraba un hilo hecho de fibra de mezcal; así, el arco se curvaba adoptando su forma definitiva, y el hilo tensado co-

múnmente era el mismo que se utilizaba para lanzar el proyectil (Trinidad Ochurte).

La flecha por su parte era construida con una vara recta que se obtenía principalmente de una planta verde y resistente como la cachanilla o la vara prieta (*Pluchea adnata*). Según la versión de Teodora Cuero la vara tenía que ser cortada en plena luna llena o después de dicho evento "cuando esté tier-nita la luna", pues si se cortaba antes podía quebrarse fácilmente. Al igual que el arco, la rama de cachanilla era sometida al calor de las cenizas candentes para que adquiriera más fuerza (Trinidad Ochurte); posteriormente se tomaba un artefacto de piedra especialmente hecho para funcionar como enderezador, se trataba de una piedra redonda con una ranura a la mitad y a lo largo de ésta; de acuerdo con la versión de Teodora Cuero, cuando la vara se enfriaba, la piedra era calentada y una vez al rojo vivo, auxiliándose de un trapo para no quemarse, se tomaba con una mano, mientras que con la otra se pasaba la vara a lo largo de la ranura para eliminar al máximo cualquier defecto en la forma de la flecha. Finalmente se tomaba una hoja de obsidiana con una muesca al centro, sobre esta hendidura se colocaba el extremo de la vara y ambos objetos se ataban con un nervio de venado. El filo del proyectil podía hacerse de distintas formas, la manera más conocida actualmente es a través de la percusión y del raspado, pero un método menos conocido y del cual tuvimos conocimiento gracias a Benito Peralta y Trinidad Ochurte, era calentando la piedra de obsidiana hasta ponerla al rojo vivo, para dejar caer sobre ella pequeñas gotas de agua fría que la reventaban en las partes donde se deseara obtener el filo.

Pero si bien el arco y la flecha podían emplearse en la cacería de animales pequeños, los indígenas de Baja California, y más concretamente los kiliwa, heredaron de los antiguos cochimí del desierto central de la península¹⁸ el uso del palo cazador utilizado principalmente para atrapar liebres y conejos.

¹⁸ Clavijero, Sales y Consag escribieron sobre el uso que se hacía de este palo cazador en San Fernando de Velicatá; su descripción, tanto de la forma del artefacto como de la manera de lanzarlo, coincide enormemente con la realizada por Meigs acerca del uso de este palo entre los kiliwa (Aschmann, 1959, p. 68).

La forma de este artefacto casi siempre era curvada, pero podía adoptar diferentes estilos. Meigs afirma que el tipo de palo cazador que usaban los kiliwa en los treinta tenía la forma de un signo de interrogación, aunque nosotros hemos visto palos cazadores que forman simplemente un ángulo.¹⁹ En ambos casos se trata de un objeto de aproximadamente tres pies de largo con filo en la orilla del extremo que se orienta hacia adelante al momento de ser lanzado. Esta forma aerodinámica permitía arrojar el palo a animales que estuvieran a distancias largas; la habilidad de los cazadores que empleaban este instrumento debía ser tal que el objetivo no era simplemente atinarle al cuerpo del animal, sino quebrarle las patas. Incluso, según Trinidad Ochurte, a él le tocó la época en que el palo cazador era arrojado desde un caballo a galope.

La manera de hacer un palo cazador es la siguiente. De un árbol vivo de encino se corta una rama verde que no tenga demasiados nudos y que sea de 1.5 pulgadas de diámetro por cuatro pies de largo. Uno de los extremos es calentado y colocado a un pie de distancia sobre el fuego. Luego se tuerce haciendo uso de la horquilla de un árbol. Alternando el calentamiento de esa parte del palo con la acción de torcido, poco a poco se va obteniendo de la rama la forma de un semicírculo de catorce pulgadas de diámetro. El extremo opuesto queda más pequeño y recto, de tal forma que adquiere el parecido a un bastón de hockey. Una vez que se obtiene la curvatura deseada, el palo es atado como un arco en sus extremos utilizando una cuerda hecha con corteza de sauce, y en esa situación permanece hasta que se seca completamente. Entre los indígenas existe la creencia de que la manufactura del palo cazador puede resultar mucho mejor si se hace también durante la luna llena²⁰ (Meigs, 1939, pp. 28-29).

¹⁹ Esta forma del palo cazador ha hecho que en la actualidad los indígenas, alegórica e irónicamente, lo llamen *cuerno de chivo*, aludiendo a las armas de alto poder empleadas por los narcotraficantes o la policía judicial.

²⁰ La creencia de que la luna llena permite una mejor manufactura de algunos de los artefactos tradicionales se extiende a todo aquel instrumento elaborado con algún tipo de rama, tales son los casos de la vara prieta, como ya vimos, empleada para la fabricación de flechas, y del junco, como veremos más adelante, utilizado para la cestería.

La cacería era entre estos indígenas la actividad económica principal, la cual no estaba exenta de una mística conexión con sus creencias de tipo mágico-religiosas. De hecho se pensaba que un doctor o shamán era por excelencia un buen cazador, ya que se auxiliaba de sus hechizos, de sus sueños proféticos, de sus conocimientos sobre hipnotismo (que aplicaba para paralizar a los animales) y de sus particulares secretos sobre el arte de cazar, todo lo cual era potencializado por este personaje a través de la ingestión de toloache.

Si alguien soñaba —por ejemplo— que estaba por llevarse la carne de un animal a su casa, el shamán recomendaba acudir a cazar ese día, pero si por el contrario soñaba que al apuntar a un animal el arma no funcionaba, la recomendación era permanecer mejor en casa mientras la mala suerte transcurría (Toffelmeier *et al.*, 1936, pp. 222-223).

Otros de los tabús sobre la cacería fueron los registrados tanto por Consag entre los cochimí del desierto central, como por Meigs entre los kiliwa. Uno de ellos consistía en que el cazador de un venado no debía compartir la pulpa del animal por miedo a perjudicar su suerte como cazador de venados. Otro establecía que aquel hombre joven que no tuviera aún hijos no debía comer carne de liebre porque esto lo condenaba a no tener descendencia nunca (Aschmann, 1959, pp. 93-94).

La pesca, por su parte, fue una actividad que practicaron todos los grupos indígenas; sin embargo, los k'miai, por ser los más cercanos a las costas del Pacífico, basaron su alimentación en los productos del mar en mayor medida que las demás tribus.

Los sitios costeros a los cuales acudían los k'miai, pai-pai y cochimí a obtener dichos productos eran los ubicados en la banda occidental de la península, mientras que los kiliwa acudían a las playas del Golfo de California.

Quienes acudían a las costas del Pacífico encontraban ahí mejillones, ostiones, abulón, langosta y varios peces pequeños como el pejerrey, el cual al parecer todavía pescan los nativos en las regiones cálidas y templadas de Baja California.

Los kiliwa, en tanto, aunque en la actualidad han perdido el hábito de la alimentación con productos marinos, no hace muchos años realizaban todavía una masiva excursión en prima-

vera a las costas del Golfo de California, dejando solamente a dos o tres guardianes en sus rancherías; ahí, en las cercanías de donde ahora es San Felipe, obtenían almejas, mejillones y peces como la sardina.

Y aunque eran rudimentarios y elementales los métodos de pesca empleados tanto por los pescadores del Pacífico como por los del Golfo, podemos encontrar entre ellos ligeras diferencias en procedimientos y tecnología, denotando siempre un cierto conocimiento de la naturaleza costera.

En el primer caso, la pesca del pejerrey se llevaba a cabo por tres noches consecutivas a partir de la luna llena; durante este tiempo se observa en la costa una franja plateada formada por miles de pequeños peces de esta especie que llegan a desovar. Este fenómeno fue aprovechado durante siglos por los nativos, quienes además de consumir un alimento fresco durante tres días, obtenían un producto excedente que conservaban secándolo y moliéndolo, para comérselo tiempo después mezclado con bellota molida (Sánchez, *op. cit.*, p. 49). "Siempre atrapábamos una gran cantidad de pescados pequeños que llegaban en la noche y los secábamos para usarlos en el invierno", nos dice Delfina Cuero, indígena k'miai (Shipek, *op. cit.*, p. 57).

Los kiliwa por el contrario llevaron a cabo la construcción de un canal a orillas de una laguna ubicada en la bahía que se encuentra al costado del cerro conocido como Punta San Felipe. A la entrada de ese canal los indígenas levantaron una pequeña pared de piedra con algunos accesos que comunicaban al canal; en los momentos de marea alta cuando la laguna se llenaba de agua con abundantes pescados, los nativos cerraban las puertas del muro de piedra, de tal forma que al bajar la marea el agua escapaba por entre las piedras del muro, pero los pescados quedaban atrapados (Meigs, 1939, p. 27).²¹ Este grupo también secaba parte de su producto para llevarlo de regreso a casa.

²¹ La descripción sobre cómo operaba esta trampa hecha por los kiliwa fue retomada por Meigs de una persona que el investigador sólo menciona como Nelson, y quien observó todo el proceso en 1905.

En cuanto a la tecnología empleada por los pescadores indígenas de la costa occidental estaban los anzuelos, los ganchos, las redes, los cayucos que conducían con gran habilidad e incluso las mismas manos (Zárate, 1986a, p. 3). Sin embargo los kiliwa, aunque también usaban anzuelos, no incluían en su tecnología las redes ni las balsas, pues, según Meigs, su informante le dijo que a pesar de que sus vecinos indígenas del sur empleaban para la pesca balsas de tule, ellos jamás llegaron a utilizarlas debido a que su actividad se limitó siempre a la zona de playa. Por el contrario, un instrumento utilizado por los kiliwa y que ninguno de los pescadores del Pacífico refiere es el mazo, con el cual mataban a los peces cuando eran arrojados a tierra por la marea alta (Meigs, 1939, p. 27).

Los anzuelos empleados tanto por pescadores de la costa occidental como por los del Golfo de California eran hechos de grandes espinas que cortaban de las choyas que encontraban en las regiones más desérticas de la sierra, como en el cerro Borrego de los kiliwa; dicha espina era sumergida en agua hirviendo para ablandarla y poder darle la forma de gancho; el cordel era hecho de fibra de mezcal (*Ibid.*, p. 28).

Cabe señalar que 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 shamán 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 correctamente interpretado por los misioneros como una estrategia que el shamán había instrumentado para garantizar exclusivamente su confort.

Finalmente, hay que anotar que en todos los casos la pesca estaba siempre relacionada con la recolección de sal.

Ahora bien, pese a la importancia de la pesca y de la cacería, los indígenas del norte sustentaban la mayor parte de su dieta con los productos que obtenían de su actividad recolectora (véase Hedges, 1975, p. 21).

Por esta razón las tribus autóctonas de las montañas de Baja California desarrollaron un amplio conocimiento acerca de la

vegetación característica de los distintos hábitat entre los que se desplazaban, con lo cual lograban distinguir qué especies eran comestibles y cuáles no lo eran. "Es probablemente correcto concluir —nos dice Meigs— que una de las primeras y más útiles cuestiones que un grupo de indios debía aprender acerca de su territorio era cuáles especies de agave podía comer, y cuáles requerían de ser tratadas antes de ingerirse" (Aschmann, 1959, pp. 65-66).

Entre los habitantes de la parte sur de la sierra de Juárez el principal alimento era la planta de mezcal, un agave que podía ser recolectado sólo en ciertas temporadas para ser preparado y consumido en cualquier estación del año. El mejor momento para levantar esta planta era después de la temporada de lluvias, ya que entonces existía abundantemente.

El mezcal era cocinado en un hoyo previamente lleno de leña, método que al parecer era el mismo que empleaban todos los grupos del suroeste norteamericano. Esta comida —según Meigs— tiene un sabor muy agradable, y por ser especialmente dulce era considerada una golosina de consistencia muy fibrosa (Meigs, 1939, p. 22).

Otro de los alimentos importantes que la naturaleza ofrecía con abundancia a estos indígenas era la yuca, la cual era recolectada también sólo en ciertas temporadas, pero gracias a que era preparada a manera de masa adquiría perdurabilidad; los indígenas podían formar con esta masa una especie de donas que almacenaban para consumirlas meses después (Benito Peralta).

La islaya (*Prunus ilicifolia*) y la bellota eran también alimentos preferidos por estos grupos; ambos se preparaban a manera de atole. La primera es un fruto rojo de sabor muy dulce, en tanto que la bellota puede ser dulce o amarga. La bellota dulce es pequeña y la bellota amarga grande; antes de ser consumida esta última debe ser lavada y de esa manera el sabor amargo desaparece. Actualmente esta bellota amarga es consumida con leche y azúcar, mientras que la bellota dulce es la que sirve para preparar atole (Benito Peralta).

Para hacer atole de bellota el primer paso es triturar el fruto, posteriormente se le agrega agua fría en intervalos de dos a tres minutos hasta darle consistencia de pulpa; después de una

hora de estar mezclando el polvo de bellota con agua fría se agrega un poco de agua caliente, de esta manera la pulpa queda lista para ser cocinada. El cocimiento se hace en un recipiente de barro y se bate constantemente utilizando una palita especial hecha de madera.

Una vez preparado el atole de bellota puede tomarse con carne, con miel, e incluso como se acostumbra en la actualidad, con leche. El atole de bellota, así como otros alimentos de consistencia parecida, son ingeridos directamente con el auxilio de alguna cuchara o como pudo observarlo Meigs, haciendo uso de los dedos índice y medio (Meigs, 1939, pp. 26-27).

El piñon, por el contrario, desde tiempos remotos hasta la fecha ha sido consumido directamente, tatemado y con sal.

Los granos más importantes para la dieta de estos grupos indígenas eran el trigo silvestre, conocido ahora por los especialistas como trigo gentil, y el frijol tépari, ambos cosechados en las tierras más bajas y desérticas, cercanas al territorio cucapá. Para ingerir el trigo primero lo limpiaban y posteriormente lo cocían en agua para dar lugar a un preparado que los indígenas conocen ahora como pozole de trigo. Estos granos de origen silvestre eran fáciles de almacenar conservándolos alejados de la humedad.

En lo que respecta a las bebidas preferidas por estos grupos está el agua de manzanita y el té de toronjil. La manzanita es un fruto diminuto de color rojo parecido a la manzana que es machacado y revuelto con agua y miel para tomarse como agua fresca (Trinidad Ochurte). En contraste, el té de toronjil es una bebida caliente, elaborada con las ramas de este árbol hervidas en agua y coladas antes de beberse (Benito Peralta).

Otros frutos que podían adquirirse en las regiones más áridas y que consumían con mayor frecuencia estos grupos eran la tuna y la biznaga (*Ferocactus*).²²

²² Algunos hábitos alimenticios que han sido abandonados y que los indígenas consideran en la actualidad como parte de su dieta tradicional son el maíz tatemado, machucado, secado y convertido en una especie de piloncillo. O bien, el café de grano, el cual molían y consumían endulzado únicamente con miel. Sin embargo, ambos alimentos que ya no se acostumbran hoy día en las comunidades, a pesar de su antigüedad correspondían al ámbito de su cultura apropiada, pues se trata de alimentos introducidos posiblemente en el primer proceso de contacto.

Los métodos de recolección de estos frutos, aunque sencillos, no dejan de ser ingeniosos. Para recolectar la tuna, por ejemplo, el primer paso es sacudirla con ramas para eliminar al máximo las espinas; posteriormente, ya sea con la mano o con unas tenazas de madera improvisadas, se arranca y se coloca adentro de un morral hecho con fibra de mezcal; una vez lleno el morral, es sacudido enérgicamente para que la fricción entre los frutos y de los frutos con la textura áspera de la fibra de mezcal eliminen todas aquellas espinas casi imperceptibles a la vista; una vez despojadas de sus espinas, las tunas pueden ser consumidas (Trinidad Ochurte).

En el caso de la biznaga, en la actualidad se hace uso de un cuchillo para arrancarla, pero antiguamente se utilizaba un palo afilado cuya función era la misma que la de una navaja.

La islaya, por su parte, es un fruto que sólo hay que esperar a que madure para tomarlo con la mano (*Ibid.*).

Lo mismo sucede con la bellota dulce o amarga, la cual no se arranca del árbol sino que hay que esperar hasta el mes de noviembre para que por su maduración se desprenda sola y entonces proceder a recogerla.

En las regiones más altas de la sierra, en donde se levantan los bosques de coníferas, los nativos de todas estas tribus encontraban periódicamente un alimento muy codiciado y en torno al cual se erigía todo un sistema de vida y de fiesta: el piñón.

Durante el verano los indígenas de todos estos grupos, incluyendo los cucapá se daban cita en las inmediaciones de lo que ahora es el Parque Nacional Constitución de 1857 en las cercanías de la Laguna Hansson; ahí llevaban a cabo la recolección anual de piñón. Actualmente, debido a una serie de aspectos socioculturales y a restricciones legales que limitan esta actividad, y de las cuales ya hemos hablado, la afluencia anual a la recolección del piñón ha disminuido, aunque no ha desaparecido.

En 1977, Ralph Michelsen describió detalladamente la manera en que se llevaba a cabo esta actividad, la cual al parecer hasta esos años continuaba realizándose con gran parte de las pautas tradicionales; esto es en síntesis lo que el investigador nos dice:

Los indígenas instalan un campamento en un sitio en donde tengan a su disposición un buen número de árboles piñoneros; se levantan alrededor de las 5:30 de la mañana, con excepción del cocinero, y a las seis los recolectores de piñón ya se han trasladado hacia la zona de árboles y están listos para iniciar sus tareas. El cocinero es por lo general el más joven del grupo. Él y el más viejo permanecen en tierra cortando con sus manos aquellos frutos que están a su alcance, mientras que los demás se trepan a las ramas del árbol e incluso hasta la corona del mismo para arrancar manualmente los conos y arrojarlos al suelo; allí, quienes permanecen abajo los colocan adentro de unos sacos, los suben al lomo de los burros y los llevan al campamento (Michelsen, 1979, p. 27).²³

Para evitar que la trementina se les embarrara, antiguamente los indígenas protegían su cuerpo con una tierra blanca que encontraban en los alrededores de los agujajes. Con ella elaboraban una pasta que aplicaban al cabello y a los brazos. Sus manos eran cubiertas para el mismo propósito con unas flores amarillas que son conocidas como *salvarial de la sierra*. Actualmente los pizcadores de piñón tienen que vestir camisas de manga larga y atar a su cabeza un pedazo de tela que los proteja de la trementina, además de que usualmente llevan consigo querosén para disolverla y para limpiar sus manos (*Ibid.*, p. 30).

Para extraer los piñones del interior de los conos regularmente se usa el fuego. En el campamento se prepara un área de aproximadamente siete pies de diámetro y allí se amontona una gran cantidad de leña principalmente de salvia o manzanita; al centro de ella se colocan los conos, los cuales al abrirse tienen que sacarse de la hoguera y colocarse sobre una lona para batirlos con un palo hasta hacer que los piñones broten.²⁴

²³ Trinidad Ochurte precisa que cuando el piñón estaba ya maduro, se auxiliaban de unos palos largos para desprenderlos de las ramas del árbol; o bien, cuando el fruto aún no estaba en su punto máximo de maduración tenían que subirse al tronco del árbol para arrancarlos con sus propias manos (Trinidad Ochurte).

²⁴ Trinidad Ochurte recomienda que la leña utilizada sea ligera, "pura varita, leño grande no", porque si se emplean leños gruesos se corre el riesgo de que se queme el piñón; además recomienda que la hoguera no tenga brasa sino pura lumbre (Trinidad Ochurte).

No todos los conos se abren con el fuego para liberar al piñón, en estos casos es necesario colocarlos de manera dispersa con su base hacia abajo, en un sitio en donde estén expuestos al sol, y de esta manera los piñones brotan por sí solos en unas cuantas horas. Cuando se sigue este procedimiento, el grupo se sienta en círculo conversando y riendo mientras separan los piñones de los conos. Finalmente, una mujer selecciona los mejores frutos y los separa de la basura con ayuda de una cacerola grande, con la cual avienta al aire los piñones y los vuelve a atrapar; así, el viento se lleva los piñones cuyo peso es muy reducido junto con la basura ligera (*Ibid.*, pp. 30-31).

Después de varios días de recolección la disponibilidad del fruto en el área en donde fue establecido el campamento se reduce y los pizcadores tienen que trasladarse hacia donde exista un nuevo grupo de árboles que aprovechar; cabe destacar que al trasladarse de un lugar a otro los recolectores de piñón dejan atrás como único rastro unas cuantas cenizas.

Michelsen registró en esos años que una sola familia, en una buena temporada, podía recolectar hasta 100 kilos de piñón (*Idem*).

Pero como decíamos anteriormente, esta actividad no obedecía únicamente a razones de supervivencia, pues la manera en que se realizaba jugaba una función fundamentalmente social, ya que si tomamos en cuenta el carácter nómada de las tribus, dicha actividad significaba para todas ellas una de las pocas ocasiones del año en que podían reunirse y buscar pareja.

Teodora Cuero, informante nuestra, recuerda con agrado el evento al cual ella misma denomina la fiesta del piñón:

En septiembre —nos dice— nos reuníamos todos, hasta los cucapá, y alrededor de una alumbrada, mientras comíamos piñones o los limpiábamos, cantábamos y bailábamos muy a gusto con el bule.

Esta actividad constituía además una buena oportunidad para que los adultos impartieran a los niños una gran lección acerca del respeto que debían tener hacia la naturaleza.

A nosotros nos prohibían mucho los señores mayores que no fuéramos a cortar un brazo de los pinos nomás porque sí, que no los maltratáramos, que no arremedáramos a los pájaros que cantan, que no anduviéramos gritando, que no dejáramos la lumbre encen-

dida, que no moviéramos una piedra de su lugar nomás porque sí, muchas cosas nos enseñaban.

Con esas lecciones —concluye Teodora— los indígenas aprendían desde pequeños a respetar el medio ambiente, porque el ambiente es muy bonito allá, a mí me gusta tanto, aunque no haya piñones quiero ir, nomás pa pasar un día o dos, dormir afuera, comer, se come muy a gusto, se toma el agua y hasta sabrosa se le hace, sentir cómo el aire te acaricia los brazos (*Idem*).

Cabe señalar que los antiguos indígenas hacían de este fruto un alimento vital, del cual sustraían la energía suficiente para realizar largas y pesadas caminatas (Shipek, *op. cit.*, p. 58).

Como parte de la tradición recolectora de estos aborígenes se encuentra también la colecta de miel, actividad anual que se realizaba y que aún se lleva a cabo en las partes altas de las montañas que habitan los distintos grupos serreños.

La miel de colmenas silvestres era el único producto que tenían estas tribus para endulzar sus alimentos, por lo tanto constituía su fuente energética más importante, pues en periodos de hambruna, disuelta en agua, era su único alivio. Los indígenas son grandes devoradores de miel; según Michelsen, un recipiente de cinco galones de este producto, junto con el panal, eran consumidos por una familia de siete u ocho miembros, adultos o niños, en tan sólo dos días (Michelsen, 1966, p. 54). Incluso, Meigs considera que el alto consumo de miel y de mezcal dulce, había provocado que varias personas de estos grupos perdieran sus dientes (Meigs, 1939, p. 30).

Pero aun cuando se sabe que durante muchos años los indios montañeses tuvieron como única fuente de dulce la explotación de colmenas silvestres, existen distintas versiones sobre el origen y la antigüedad exacta de esta actividad. Hay quienes afirman que se trata de una estrategia propia de supervivencia, pero hay quienes aseguran que, por el contrario, se trata de un elemento cultural introducido. Quienes opinan así, sin embargo, no están aún convencidos del todo sobre si esta actividad fue introducida por los norteamericanos en el siglo pasado o por los europeos hace ya varios siglos, asunto que según Michelsen nunca podrá ser descifrado debido a que se carece casi por completo de la documentación histórica sufi-

ciente para comprobar una u otra afirmación. Pero abonando a favor de la primera teoría, este mismo investigador nos ofrece una versión recogida por él años atrás entre los mismos indígenas, la cual establece que el uso de la miel entre ellos no tiene una antigüedad mayor a los cien años y que su procedencia es el norte. Incluso, Michelsen asegura haber entrevistado a un informante que sostenía plenamente que los panales de abejas fueron traídos por los "gringos" en cajas, en el año de 1890 (Michelsen, 1966).

Para apoyar esta hipótesis, Michelsen cita a Lee H. Watkins, quien es considerado toda una autoridad en materia agrícola en la Universidad de California en Davis:

la primera *Apis mellifera* introducida para producir enjambres fue traída a California procedente del este de los Estados Unidos en 1853. En 1866 había cuarenta panales en el condado de San Diego. Por lo que es fácil asumir que las abejas productoras de miel que ahora se encuentran en el norte de Baja California, México, descienden de esos enjambres originarios del condado de San Diego (*Ibid.*, p. 53).

Los indígenas buscan, encuentran y extraen la miel de las colmenas silvestres desplegando una gran habilidad. Para localizarlas caminan largas distancias echando mano de su desarrollado sentido común y del conocimiento detallado de su hábitat. Cuando escuchan que se aproxima el singular sonido de una abeja se inmovilizan y empiezan a buscar con sus ojos al insecto, una vez que lo localizan lo siguen con la vista; en caso de que el vuelo de la abeja converja con el de otras más, deducen que están por descubrir el panal. La mayoría de los panales silvestres se localizan en los muros de los acantilados; antiguamente, para poder alcanzarlos, los indígenas construían ligeros andamios²⁵ (*Ibid.*, pp. 53-54).

Para obtener la miel, los colectores no emplean ningún tipo de protección en su cuerpo, sino que se valen del siguiente

²⁵ La técnica empleada por los indios para alcanzar los panales en los lugares más inaccesibles pudo ser la misma que utilizaron los autores de los pictogramas y petroglifos en la región central de la península (Michelsen, 1966, p. 56).

truco: construyen una pared de piedra a la entrada de la cueva o de la grieta en donde se encuentra el panal, lo cual hace que las abejas construyan sus refugios cerca del mismo acceso obturado; durante varios días dejan que los insectos construyan su panal en el lugar esperado y regresan para remover las piedras y sustraer así el producto que buscaban. Para reducir el riesgo de ser picados, los colectores de miel encienden fuego cerca de la entrada de la cueva y constantemente introducen al abrigo ramas humeantes que ahuyentan a las abejas. Usualmente por lo menos la mitad de la miel se deja para que sirva de sustento a los insectos y continúen produciendo el dulce las siguientes temporadas (*Ibid.*, p. 54).

Años atrás, cuando estos grupos no contaban con ningún otro tipo de sustancia para endulzar sus alimentos, la miel era una golosina muy codiciada y ansiosamente esperada por los niños, quienes recibían con regocijo a sus padres cuando regresaban de un día de colecta.

Después de exprimir la miel de los panales, los nativos hacían uso de la cera para elaborar sus rústicas veladoras.

Al parecer, hasta no hace más de cuarenta años no existían normas que rigieran la propiedad de las colmenas, a menos de que alguna familia tuviera la fortuna de que un grupo de abejas anidara en las proximidades de su hogar; como las abejas van y vienen ocupando indistintamente los panales, los indígenas sabían que cualquiera que encontrara uno podía explotarlo (*Idem*).

Sin embargo, en la actualidad la costumbre ha asignado a cada familia una o varias colmenas como parte de su propiedad, cuyo derecho de exclusividad es respetado por los demás miembros del grupo (Sánchez, *op. cit.*, p. 47).

Antiguamente también, la miel tenía como principal destino el autoconsumo, y sólo cuando de manera eventual tenía lugar un excedente se vendía a los mexicanos o se intercambiaba por otros productos con otros indígenas (Michelsen, 1966, p. 54). Esta situación, que rara vez podía presentarse hasta hace cuatro décadas por la voracidad con que los indígenas ingerían miel, hoy en día es cada vez más frecuente, al grado que podemos afirmar que la miel se extrae con una gran esperanza de poder venderla.

Actualmente, cada uno de los productos de recolección de los que hemos hablado ha dejado de constituir parte importante de la alimentación indígena por varias razones.

Por ejemplo, los órganos característicos de las partes bajas de la sierra orientadas hacia el desierto son quemados frecuentemente en invierno para servir de alimento al ganado de las comunidades. Los piñones han quedado en su mayor parte dentro de una zona de protección forestal en donde se prohíbe su recolección. Lo mismo sucede con la bellota, la cual además enfrenta al parecer un proceso de extinción que los indígenas explican como el resultado de una acción divina, ya que Dios —afirman— se ha dado cuenta que su uso por parte de los nativos ha disminuido enormemente. Otro factor que contribuye al abandono de la bellota como recurso alimenticio es el hecho de que los mestizos, al tiempo que prohíben que los indígenas levanten aquel fruto que se encuentra dentro de sus propiedades, lo destinan como alimento de su ganado (Benito Peralta). La miel, por su parte, enfrenta una problemática asociada a transformaciones de carácter ambiental que han mermado notablemente la población de las abejas, pues, según afirman los mismos indígenas, "por los años malos también las abejas se mueren de hambre; antes había muchas, mucha miel, no teníamos necesidad de andar comprando; ahorita si compramos un galón tenemos que pagar por él cien nuevos pesos" (Teodora Cuero).

Hasta aquí nos hemos referido sólo a aquellas actividades de los indígenas montañeses que han sido consideradas de origen prehispánico, ya que según creencias generalizadas únicamente los cucapá practicaban la agricultura antes de llegar los colonizadores a la zona. Sin embargo, debemos recordar que el territorio de los k'miai se extendía desde el océano Pacífico hasta la parte oriental del Valle Imperial, y de la parte central del condado de San Diego, en el norte, hasta Ensenada y Santa Catarina en Baja California (Hedges, 1975, p. 21). Por lo tanto, es muy posible que este grupo haya participado con los cucapá en la práctica de la agricultura prehispánica. Investigadores como Burton, Hedges y Williams coinciden en reconocer esta posibilidad como un hecho:

Los Kumyai —nos dice Burton— conocían la agricultura y habitaban en la depresión que constituye el Valle Imperial [...] Sus principales cultivos eran el maíz, las calabacillas y el frijol[...] Se desplazaban a medida que escogían otro lugar para sus cultivos (Burton, 1973, p. 13).

Por su parte, el arqueólogo Ken Hedges afirma que:

En la porción oriental de su territorio plantaban los Kumyai maíz, frijol y calabazas, en las riberas del Río Nuevo y del Arroyo del Álamo (Hedges, 1975, p. 21).

Y finalmente Anita Williams dilucida acerca de un grupo denominado *Kamia*, diciendo que:

Por ejemplo, hasta principios de este siglo existió un grupo conocido como kamia en el desierto, al norte de los cucapá, quienes practicaban sus labores agrícolas en forma más o menos parecida a estos últimos.

Es muy posible que este grupo, extinguido como kamias, sobreviva actualmente como kumyais, rama de los tipais contemporáneos, y que conserve algunos de sus primitivos métodos agrícolas (Álvarez, 1975, pp. 68-69).

No obstante la relevancia histórica de la agricultura prehispánica entre los indígenas montañeses, el papel que jugaba al interior de su esquema económico no era importante, ya que ésta se realizaba sólo en momentos circunstanciales, cuando el río Colorado anegaba sus márgenes. Así, lo k'miai, auxiliados por una rudimentaria tecnología como lo era la coa, cultivaban escasos productos para complementar su alimentación, la cual se constituía, como ya hemos visto, principalmente por lo que obtenían de la cacería, la pesca y la recolección. De ahí que podamos afirmar que a pesar de haber existido la esporádica práctica de la agricultura entre uno de estos grupos, ninguno de ellos llegó a conformar una verdadera cultura agrícola. De hecho, tal y como lo afirma Owen, los grupos serreños tomaron prestadas de los españoles la mayoría de las complejas técnicas y herramientas para la agricultura, pero sin adquirir la comprensión necesaria para el éxito en las cosechas, la orga-

nización cooperativa para el trabajo agrícola, ni la necesaria actitud de perseverancia para llevar a cabo una y otra vez las mismas faenas con la finalidad de arrancar al árido medio en que habitan un poco de frijol y maíz. Por el contrario, aunque en todas las comunidades se practica la agricultura, ésta es realizada con una notable negligencia, las cosechas se llegan a obtener sólo si todas las condiciones son propicias para ello, mas no por un esmerado cuidado por parte de los productores, ya que debido a los numerosos factores ambientales que actúan en contra de la posibilidad de obtener una buena cosecha los indígenas han adoptado una actitud muy poco optimista hacia la agricultura. Esta actitud, sin embargo, no debe ser juzgada sin tomar en cuenta que estos grupos pertenecían a una cultura no agrícola y seminómada (Owen, 1959, pp. 38, 40 y 158).

A nuestro juicio esta actitud de negligencia hacia la agricultura debe ser analizada tomando en cuenta que en el contexto de una cultura seminómada, la adquisición de bienes o de lujos no se corresponde con la noción de confort, de tal forma que si el excedente de cualquier actividad sirve para ello, entonces el obtener productos que sobrepasen las necesidades básicas carecerá también de sentido. Esto explica por qué la mayoría de los aborígenes no está dispuesta a ceder parte de su tiempo de ocio para obtener dicho excedente, destinando sólo una o dos semanas del año a la actividad agrícola.

A esta actitud hay que agregar además el hecho de que estas poblaciones han desarrollado una arraigada dependencia hacia las innovaciones tecnológicas. Si hasta hace algunos años era posible que los indígenas emprendieran la aventura de cultivar la tierra utilizando únicamente algún caballo para barbechar y sus propias manos para cosechar, en la actualidad existe como condición indispensable el contar con motores para la extracción del agua o tractores para suplir a las bestias. Esto por supuesto dificulta el desarrollo de la actividad agrícola; la falta de solvencia de las comunidades para enfrentar los gastos en la adquisición y mantenimiento de tecnología coloca necesariamente a la agricultura bajo la tutela de las instituciones gubernamentales, quedando los indígenas ausentes de toda iniciativa (véase Andrés Vega).

En otro ámbito de las estrategias para la subsistencia de estos grupos montañoses, debemos decir que las condiciones de rigor ambiental que mantuvieron a estos grupos en un estado permanente de precariedad, sobreviviendo a través de una vida nómada y con una rudimentaria economía de subsistencia, impidieron la formación de condiciones que propiciaran la aparición de una organización comunal en donde surgiera algún sentido de propiedad, comunal o privada, sobre algún tipo de medio de producción. Las bandas o linajes vivían al día sin ninguna capacidad de ahorro ni de usufructo de algún bien. Y a pesar de los intentos de los misioneros por organizar a estas tribus en pequeños pueblos y despertar en ellos el sentido occidental de la productividad y el confort, vía apropiación y explotación de bienes, el único resultado obtenido fue la congregación de los linajes en rancherías en donde los grupos continuaron sobreviviendo en una economía de subsistencia, con escaso conocimiento de las nuevas técnicas de producción agrícola y de crianza en el ganado y con una difusa noción de lo que es vivir comunalmente. Por esta razón, aunque el concepto de propiedad individual fue adaptado, no sucedió así con los conceptos de propiedad colectiva y privada.

Ejemplo de esta indefinición que existe en el sentido de la propiedad, en la actualidad es el hecho de que en las comunidades el ejercicio del cooperativismo no haya funcionado y que los proyectos productivos que el estado ha tratado de introducir a través de esta vía han fracasado por la falta de respuesta de la colectividad; es posible también observar que aun cuando las riquezas o propiedades de un individuo son compartidas por la familia nuclear e incluso en algunos casos con la familia extensa, en general las propiedades son del individuo, no de la familia; un panal con miel, por ejemplo, pertenece en el momento de su explotación al individuo que lo descubrió, aunque posteriormente pertenezca a cualquiera, y, curiosamente, a pesar de que la propiedad que denota riqueza de la persona es por lo general el ganado, en su cuidado prevalece la misma negligencia que la observada en la agricultura. Por otra parte, es evidente que la riqueza y propiedad de bienes no repercute necesariamente en el nivel de confort de los propietarios, pues, por ejemplo, a través de las condicio-

nes de una vivienda no se puede tener un indicio sobre el nivel socioeconómico de la familia o el individuo que la habita (Owen, 1959, p. 17).

Este sentido individual de la propiedad junto con las confusas nociones de lo que es la dinámica del lucro y las reminiscencias de los conflictos interlinajes, que impiden una verdadera cohesión colectiva, han propiciado una constante competencia entre familias e incluso entre individuos de una misma familia por poseer más medios de subsistencia, lo cual hace que prevalezca un permanente estado de tensión y hostilidad (*Ibid.*, p. 41).

En nuestro trabajo de campo tuvimos varias experiencias que nos permitieron apreciar más cercanamente este fenómeno. En diversas ocasiones acudimos a realizar nuestro trabajo con familias indígenas con las que desarrollamos una relación muy estrecha por lo menos durante tres años; en varios casos acudimos con algún tipo de obsequio como ropa o alimento, y en algunos de ellos pudimos corroborar que la persona que fungía como receptora de los obsequios, en cualquier familia, difícilmente informaba a los demás miembros de la casa sobre el contenido y la cantidad de éstos. Incluso cuando llegamos a comprar artesanías el vendedor generalmente ocultaba a sus familiares el dinero obtenido por la venta.

Es por esta razón que cuando escuchamos versiones tales como la de Andrés Vega (informante k'miai), que habla de un pasado de vida colectiva y armoniosa, en donde se compartía todo, hasta los aperos de labranza, no podemos menos que dudar si en efecto esto sucedió y con el tiempo fue sustituido por una situación en la que como él dice "no se dan ya la mano unos a otros", o bien, si este pasado es un mito.

Por otra parte, existían dos mecanismos simultáneos de regular la propiedad y los bienes de una persona; uno que salvaguardaba la riqueza del individuo como patrimonio familiar, y otro que limitaba la acumulación. En el primer caso se trata de las formas de transmisión de los bienes, que si bien en la actualidad se contemplan generalmente con el mismo patrón que en las sociedades no indígenas de herencia a la esposa y a la descendencia, hasta hace algunas décadas era costumbre heredar en primer lugar al padre de la persona muerta, si el

padre también había fallecido se heredaba entonces a la madre, si ésta también había muerto entonces se dejaban los bienes a la esposa y por último al hijo más grande de la familia. Una hija no podía heredar nada, aunque ella fuera la de mayor edad (Meigs, 1939, p. 46).

El segundo caso —el mecanismo para limitar la acumulación— se trataba de las ceremonias fúnebres y la costumbre de compartir con los que no tienen.

Una de las ceremonias fúnebres que nos puede servir de ejemplo es la descrita por Edward Davis, *la ceremonia de las imágenes de los muertos*. Este evento se llevaba a cabo un año después de que alguna persona había fallecido; en ella se invertían los ahorros de todo un año y el trabajo de varios meses para construir una enramada, diseñar las figuras que simbolizaban a los muertos, preparar la comida y la bebida de seis días para todos los asistentes, etcétera. Y finalmente, en la madrugada del sexto día, después de un prolongado silencio que, como afirma Davis, era respetado hasta por los perros, todo se encendía en llamas, y en diez minutos no quedaba nada, excepto cenizas. Los ahorros de todo el año y el trabajo de meses se desvanecían convertidos en humo (véase en este volumen pp. 264-269) (Davis, 1919, p. 24).

Otra de las ceremonias es el funeral mismo, en el que también se prendía fuego a la vivienda que habitaba el difunto, junto con todos los enseres y ropa que le pertenecían. Hoy día esta ceremonia sigue practicándose con ciertas modificaciones; una de ellas es la de quemar todo, excepto aquello que es difícil remplazar o cuya adquisición sea costosa.

Por último, debemos mencionar que a pesar de la ausencia de un sentido de colectividad entre estos grupos, la espontánea solidaridad hacia quienes carecían de todo era valorada positivamente, mientras que la avaricia y la retención de bienes podía ser hasta penada.²⁶

Los mecanismos de estímulo de la solidaridad o de refuerzo de la cohesión social, a excepción de *la fiesta del piñón*,

²⁶ Un caso similar fue el que sufrió el capitán kiliwa José, quien en 1928 fue depuesto por no compartir con los demás su salario, pagado por el gobierno de Baja California (Meigs, 1939, pp. 30-31).

siempre se limitaban a involucrar pocas personas. Uno de estos mecanismos era *la maroma*, la cual —según Aschmann— fue una práctica heredada por los antiguos cochimí del desierto central. Esta misteriosa costumbre consistía en atar al extremo de un hilo un pedazo de carne; entonces, un grupo de personas sentadas en círculo se iba pasando una a una la misma carne para ingerirla dejando que el hilo saliera por la boca; así, en momentos de escasez cada uno de los miembros del grupo podía disfrutar por unos minutos de aquel alimento. “La costumbre —concluye Aschmann— tenía fuertes implicaciones desde el punto de vista de la solidaridad social” (Aschmann, 1965, p. 118).

El impacto que sobre estos grupos produjo el periodo misional y los distintos procesos de colonización posteriores, además de haber mermado su población de manera directa a través de las enfermedades o las muertes violentas, afectó fundamentalmente las estrategias tradicionales de supervivencia y su hábitat, provocando una desestabilización en estas tribus y finalmente incidió también en su proceso de extinción y en el diseño de una cultura altamente dependiente de la occidental.

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, tomaron a estos infortunados en personas débiles y enfermizas que empezaron a morir en una proporción más grande a la que nacían; ésta es la razón por la que miles de indios que vivían en la costa del Pacífico antes del establecimiento de las 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, 1879, p. 32).

Por otra parte, la degradación de los ecosistemas que constituían el tradicional hábitat de estas tribus hizo que los indígenas tuvieran cada vez más dificultades para encontrar alimento; las caminatas en pos de animales qué cazar o de plantas

silvestres qué recolectar tenían que realizarse a distancias cada vez más retiradas y por lo tanto tenían que invertir en ellas más días de los que usualmente ocupaban. Un dramático ejemplo de lo que empezaron a vivir los indígenas al finalizar el segundo periodo de colonización nos lo ofrece el penoso caso de Delfina Cuero, una indígena diegueño (k'miai) que nació en 1900, y quien describió a la antropóloga Florence Shippek todas las penurias que tuvo que atravesar en su vida como resultado de todo este proceso de incorporación de los indígenas y de destrucción de su hábitat:

Iba hambrienta y mis niños también estaban hambrientos. Algunas veces por dos o tres días no encontrábamos nada. No tenía a nadie más que me ayudara, vine hacia aquí [de San Diego a La Rumorosa] sólo para buscar comida.

Finalmente, tuve que vender a Aurelio [su hijo] a un mexicano, para obtener comida. Él y su esposa dijeron que querían un hijo porque no tenían ninguno.

Aurelio tenía doce años. Ellos nunca lo trataron como a un hijo. Ellos lo hacían trabajar como a un adulto todo el tiempo, e incluso le pegaban (Shippek, 1968, p. 61).

Después de esto, y por la misma escasez de alimento, Delfina tuvo que ceder a su hija Eugenia con su madrina, y más tarde tuvo que dar en matrimonio a su hija Lupe, cuando ésta apenas tenía once o doce años: "Un hombre la quería —dice Delfina. Su madre dijo que nos daría comida de vez en cuando si yo daba a Lupe como esposa de este hombre [...] Este hombre la golpeaba y su familia la hacía trabajar realmente duro todo el tiempo" (*Ibid.*, p. 61).

Las descripciones que nos hace Delfina Cuero acerca de las dificultades para encontrar comida en el primer tercio del presente siglo son básicamente las mismas a las que se refieren los informantes de distintas comunidades; por ejemplo, entre los kiliwa, Trinidad Ochurte nos dice que "antes era muy triste porque tenía que caminar mucho para conseguir comida"; y entre los pai-pai don Carlos Cañedo, al tiempo que recuerda cómo poco a poco se estableció el trabajo asalariado, o bien las faenas a cambio de alimento, reflexiona: "Bueno, yo no sé cómo vivía la gente sufriendo mucho por la comida."

En el caso de Delfina Cuero, ella recuerda que uno de los primeros trabajos que realizó junto con otras mujeres, además de planchar y lavar a familias de mexicanos, fue el de servir como ayudante a un gambusino que acudía desde Los Ángeles a buscar oro. Ellas cargaban las rocas en sus espaldas desde donde las encontraban hasta donde estuviera la máquina de aquella persona. "Era un trabajo verdaderamente duro", afirma, y corrobora la versión de don Carlos Cañedo al declarar que tal gambusino no les pagaba con dinero, sino con comida (Shipek, *op. cit.*, p. 64).

Años después, todos los indígenas organizados ya en comunidades se incorporaron de lleno al trabajo asalariado, haciendo de él su principal forma de subsistencia. Algunos se convirtieron en vaqueros, en pastores de cabras, y otros en pizcadores de uva, de hortaliza o de algodón. Sin embargo, los bajos salarios y la inestabilidad del mercado laboral obligaron a los indígenas a no olvidar del todo su experiencia como cazadores y en menor medida como recolectores, alternando estas actividades con aquellas que aprendieron de los misioneros, como la agricultura y la ganadería, haciendo que su economía de subsistencia se desarrollara girando a partir de tres ejes simultáneos, la tradición nómada prehispánica de las culturas del desierto, la tradición misional sedentaria y campesina y el trabajo asalariado moderno, que ha hecho de estos indígenas personas expectantes de ser remuneradas con un salario por cualquier cosa que ellos consideren que es un trabajo, incluso ser informantes de los mismos investigadores.²⁷

Por otra parte, como resultado de todo este proceso (impacto ambiental e incorporación a la economía regional), se impusieron el uso cada vez más frecuente del dinero como forma de intercambio y la creciente dependencia de los indígenas hacia los satisfactores introducidos por el colonizador; por esa razón las comunidades nativas dejaron de buscar su

²⁷ Roger Owen, quien vivió todo un año en Santa Catarina con los pai-pai, declara que durante la segunda mitad de ese año de trabajo de campo él y los investigadores que lo acompañaban pagaron un salario a sus informantes, debido a que "los pai-pai viven en una economía regida por el dinero, y esperan ser pagados por todo lo que se aproxime a una jornada de trabajo" (Owen, 1959, p. XV).

alimento exclusivamente en las montañas, en los valles o en las costas, e iniciaron un proceso de sustitución de estos satisfactores por aquellos que empezó a introducir el vendedor ambulante, figura ya tradicional que hasta la actualidad existe en la región de Ensenada, y que es reconocida como *el globero*, el cual, según los primeros investigadores de este siglo, empezó desde entonces a visitar con relativa frecuencia las comunidades indígenas.²⁸

Así, empezaron a desarrollarse gustos, preferencias e incluso adicciones por mercancías que sólo correspondían al mundo del colonizador y cuya adquisición tenía que ser mediante la compra. El tabaco coyote empezó a ser desplazado por el uso del cigarro de marca comercial, la carne de venado o de liebre por la de vaca, el atole de bellota por las pastas, el uso de la palmilla como jabón por el detergente en caja o bolsa, la miel por el azúcar, etcétera.

Creadas las necesidades, abierto el mercado por los globeros, aparecieron las primeras dos tiendas establecidas, una localizada en El Álamo y otra en el Valle de la Trinidad. Hasta esos lugares, o incluso hasta Ensenada, los jefes de familia se empezaron a desplazar a caballo o con burros de carga para abastecerse de todo cuanto necesitaban, o mejor dicho, de todo cuanto podían comprar.²⁹

En la actualidad, debido a la pobreza en que vive la mayoría de los miembros de las comunidades, todavía subsiste la adquisición de alimentos y de satisfactores directamente de la naturaleza, pero en definitiva todas las comunidades son ya mercado abierto de la dinámica comercial, demandantes de satisfactores que van desde alimentos hasta ropa, cosméticos, juguetes, cassettes, etcétera, los cuales encuentran en sus respectivos centros de abasto.³⁰

²⁸ "En sus rancherías y pueblos carecen de tiendas, por lo que las compras las hacen ya sea en otros lugares, o bien con los mercaderes ambulantes que los visitan" (Hinton y Owen, 1957, p. 87).

²⁹ "Sí, más antes, íbamos por dos, tres cargas al mes hasta allá, hasta Ensenada [...] A caballo, íbamos a caballo y cargábamos burros" (Trinidad Ochurte).

³⁰ Hacia la parte norte de la sierra de Juárez, San José de la Zorra y San Antonio Nécua cuentan cada uno con una pequeña tienda en donde se puede encontrar una diversidad muy limitada de mercancías, por lo que la parte más importante de la

Este cambio en los patrones de consumo trajo consigo también cambios en los patrones de alimentación (véase gráficas 15-18, pp. 320-323). De hecho, a través del censo que levantamos en las seis comunidades montañosas, nos encontramos con el siguiente esquema de alimentación.

El desayuno está compuesto principalmente por huevo, frijol y tortillas de harina, aunque frecuentemente el huevo puede ser sustituido por papas, o en un tercer lugar por algún tipo de pasta, e incluso arroz.

La comida no se diferencia prácticamente en nada del anterior esquema, ya que aunque desaparece el huevo, el primer cuadro está compuesto por frijol, arroz y tortillas de harina, el segundo sustituye al arroz por las pastas, y el tercero se limita al frijol y a las tortillas.

Lo mismo sucede en la cena, ya que a pesar de que el 33.9% de las familias censadas manifestó no cenar, quienes sí lo hacen consumen pasta o arroz, frijol y tortillas de harina nuevamente.

Es importante destacar que el consumo de verduras registrado fue muy bajo, ya que en el desayuno sólo se obtuvieron cinco casos, de 121, en la comida seis, y en la cena uno. Por su parte, el consumo de carne es también muy reducido: el 49.2% de las familias declaró no consumir carne ni una sola vez a la semana y el 30.2% dijo consumirla una sola vez en ese mismo periodo. Sin embargo, es interesante observar que entre la población que había consumido algún tipo de carne durante los días de la aplicación del censo, la mayoría manifestó que ésta había sido de liebre o de conejo (16 casos), principalmente en el desayuno o en la cena; otra parte importante de estos

actividad de abasto de estas comunidades se realiza en el ejido El Porvenir y en el ejido Francisco Zarco, o en caso de requerir algunas mercancías que no son de uso cotidiano, los habitantes k'miai y cochimi acuden a El Sauzal o hasta la ciudad de Ensenada.

La comunidad de La Huerta, por su parte, acude a la tienda Conasupo en Ojos Negros, o también hasta la ciudad de Ensenada. Los pai-pai de Santa Catarina, por el contrario, tienen tres centros de abasto que pueden ser la tienda Conasupo del poblado Héroes de la Independencia, la tienda Conasupo del Valle de la Trinidad, a donde no pocas veces acuden los kiliwa a caballo o en burro. Para este ejido la ciudad de Ensenada se halla más retirada que para cualquiera de las otras comunidades, pero no por ello los kiliwa la descartan como centro de abasto.

indígenas (13 casos), habían consumido carne de res, casi la misma cantidad de personas (11) habían consumido carne de venado, preferentemente en la comida y en el desayuno; sólo dos casos habían consumido carne de puerco. En lo que respecta al consumo de aves, la mayoría de los que consumió este tipo de alimento, prefirió el pollo (18 casos) y sólo una minoría (4) comió codorniz, exactamente la misma cantidad de familias que consumió pescado.

La alimentación con elementos no propios, se observa principalmente entre la gente joven y los niños, quienes al mismo tiempo que incurren en el uso cotidiano de la manteca, desconocen ya gran parte de los alimentos tradicionales y las técnicas para obtenerlos. Sin embargo, como podemos observar en los datos anteriores, alternando con este tipo de alimentos se encuentran algunos que formaban antiguamente su única dieta, y aunque es sumamente difícil descubrir a ciencia cierta cuáles son dichos alimentos, debido a que regularmente los omiten, pudimos apreciar por medio de la observación directa que entre estos grupos además de persistir un elevado consumo de carne de liebre, de conejo y de venado, también continúa consumiéndose grandes cantidades de miel y de piñón, y en un segundo plano bellota, mezcal y manzanita.³¹

Acerca de esta situación queremos apuntar que si bien generalmente en los estudios socioeconómicos se establece una relación directa entre el nivel de ingreso y las características de la alimentación, de lo cual resulta común descubrir que el problema de la subalimentación se presenta sobre todo entre aquellos sectores de la población que poseen los más bajos ingresos, entre las comunidades indígenas este razonamiento no siempre es válido.

Es cierto que quienes observan una alimentación que puede ser considerada a través de sus patrones de abasto como más completa, son aquellos indígenas que se encuentran más estrechamente integrados a la economía de mercado (porque reciben un salario que gastan en las tiendas de la región), pero los indígenas que poseen los niveles más bajos en su ingreso se

³¹ Algunos de estos alimentos todavía son consumidos atendiendo a la forma tradicional de prepararse.

proveen de alimentos que no pueden ser identificados a través de sus patrones de abasto ni contabilizados como parte de un gasto realizado en las tiendas, incluso, estos alimentos son muy difíciles de registrar estadísticamente, porque los mismos indígenas los menosprecian al reconocerlos como alimentos de los pobres, pues, según dicen, no tienen ningún valor porque se obtienen de la naturaleza; no obstante lo anterior, en su conjunto estos alimentos diseñan un cuadro de alimentación muy saludable y completo.

En efecto, desde la década de los cincuenta las comunidades más accesibles al mercado habían desarrollado ya una marcada preferencia por una alimentación que en nada se diferenciaba de la alimentación común de los campesinos del noroeste de México: frijoles y tortillas de harina complementados con café y azúcar, papas, huevos, un poco de pollo, frutas e incluso ya desde entonces se había acendrado en ellos el empleo de alimentos enlatados (Owen, 1959, p. 18). Por su parte, en las comunidades más apartadas y pobres, como Arroyo de León, la comida era una combinación de alimentos mexicanos no indígenas y preferentemente alimentos obtenidos de la naturaleza: atole de bellota, mezcal asado, tunas, yuca, miel silvestre, etcétera (Hinton y Owen, 1957, p. 96).

El hecho anterior no debe conducirnos necesariamente a una conclusión tajante en el sentido de que el aislamiento y la precariedad de los indígenas trae consigo la posibilidad de una alimentación completa, mientras que la incorporación al mercado hace de ellos presa fácil de las peores prácticas del consumismo, ya que tenemos el caso de algunas otras comunidades que si bien no llegaron a tener un cierto nivel de ingreso que los integrara a través del abasto y la alimentación al mercado, tuvieron que abandonar los patrones tradicionales de subsistencia debido al impacto ambiental sufrido en su hábitat; éste es el caso de San José de la Zorra, en donde las especies de caza o recolección son realmente escasas, situación que obliga a los indígenas a alimentarse de frijol, arroz y sopa de pasta, alimentos que resultan ser los más baratos.

Más aún, por encima de todas estas particularidades, podemos afirmar que en la actualidad la alimentación en todas las comunidades continúa siendo una combinación casi oculta,

pero muy importante, de patrones alimenticios tradicionales y alimentos que se obtienen en el mercado.

Por último cabe hacer mención de dos hábitos relacionados con el consumo de alimentos y que en la actualidad aún se observan. Primero, el manejo completamente arbitrario flexible del tiempo, sin un horario rígido ni para el desayuno ni para la comida, únicos alimentos generalmente acostumbrados en el día por los indígenas.³² Y segundo, aun cuando no existe un nivel de organización comunitaria, ni un alto sentido de solidaridad desarrollado por estos asentamientos que no son sino bandas conglomeradas, muchas veces con rencillas entre ellas, hace varias décadas se detectó entre estos grupos la costumbre de compartir sus alimentos con quienes carecen de él, o con los ancianos, enfermos o quienes están alejados del núcleo principal de la comunidad. No hacerlo podía motivar el rechazo colectivo y el repudio, como lo constata el caso citado anteriormente de una autoridad que fue destituida por negarse a compartir con los necesitados su sueldo pagado por el gobierno. En la actualidad dicha costumbre parece no presentarse ya (Owen, 1959, pp. 30-31).

De nómadas a ejidatarios

Posiblemente el aspecto más afectado y desarticulado por el proceso de contacto y de marginación de los grupos indígenas de Baja California es el de la organización social, ya que la ruptura del equilibrio existente entre organización social y medio ambiente trajo consigo inestabilidad en los grupos, conflictos, pérdida de las formas de transmisión del conocimiento tradicional y, por lo tanto, pérdida de ese mismo conocimiento, trastocándose así la capacidad de adaptación y supervivencia de estas etnias en su hábitat, al grado de que el proceso de exterminio de estos grupos se dio más como resultado de esta desarticulación que por etnocidio biológico.

³² En la casa de estos indígenas casi siempre hay tortillas de harina, frijoles y café sobre la estufa para el que quiera comer, incluso para los visitantes.

Para observar detalladamente en qué consistía la matriz tradicional de la organización social indígena, hemos separado tres aspectos: matrimonio, familia-linaje y autoridad-gobierno.

En cuanto al matrimonio, contrariamente a lo que han afirmado algunos investigadores en el sentido de que la práctica exogámica es resultado de su proceso de aculturación y de la ausencia de jóvenes para casarse (véase Sánchez, *op. cit.*, p. 49) los estudios pioneros coinciden en afirmar que estos grupos eran originalmente exógamos, ya que incluso Owen registró entre los pai-pai que en los años cincuenta el matrimonio estaba prohibido con cualquier persona que tuviera parentesco en la línea materna o paterna (Owen, 1959, pp. 23-24). Afirmación que es reforzada por Gifford, quien nos dice que "los akwa'ala [pai-pai] prohibían el matrimonio al interior del linaje de cualquiera, padre o madre, y no era permitido casarse entre primos" (Gifford, 1928, p. 340); y entre los k'miai por su parte —nos dicen Toffelmeier y Luomola— también se consideraba incesto el matrimonio entre miembros del mismo clan³³ (Toffelmeier, *et al.*, 1936, p. 211).

Al parecer, el proceso histórico de transformación del matrimonio entre estos grupos no se caracteriza por una tendencia que vaya de la práctica endogámica a la exogamia, sino por el contrario; lo que realmente sucede es la ruptura de la práctica extrema de la exogamia que condenaba al matrimonio entre miembros del mismo linaje o entre primos. El matrimonio entre parientes lejanos empezó a permitirse en el primer tercio del presente siglo, situación que puede ejemplificarse con el caso de los kiliwa, ya que según Trinidad Ochurte, aunque el casamiento entre hermanos todavía está prohibido, el matrimonio entre primos en la actualidad es permitido. De hecho, su familia es resultado de la unión entre parientes a nivel de primos (Trinidad Ochurte).

³³ La condenación del incesto era tal en esta etnia que se decía que todo sueño de incesto debía ser interrumpido, porque éste invariablemente conducía a la comisión del mismo acto (Toffelmeier *et al.*, 1936, p. 211). El matrimonio con mestizos, por su parte, es un fenómeno que se ha presentado desde la década de los cincuenta, debido a que según Hinton y Owen (Hinton *et al.*, 1957, p. 87), no existe ningún prejuicio entre los indígenas de contraer matrimonio con no indígenas.

Por otra parte, si bien no se tiene el antecedente de que la bigamia era frecuente, Meigs afirma que entre los kiliwa ésta no era una práctica moralmente condenada (Meigs, 1939, p. 50). Y entre los otros grupos, aunque la unidad del matrimonio era monogámica, resultaba común que todas las personas casadas de edad más avanzada hubieran vivido previamente con distintas parejas hasta en seis ocasiones (Owen, 1959, p. 33). Incluso, en estas comunidades se ha registrado que las relaciones extramaritales no tienen trascendencia socialmente, lo cual posiblemente se explica por el hecho de que tradicionalmente el matrimonio se ha dado entre parejas de escasa edad: entre los hombres el matrimonio es consumado a los dieciséis años, y entre las mujeres a los trece. Más aún, este relajamiento de las relaciones en el matrimonio posiblemente incida en el hecho de que la estabilidad de esta institución no esté en un evidente peligro, pues como podemos apreciar la mayoría de las personas casadas, con más de cuarenta y cinco años de edad, tienen más de quince años unidos (*Ibid.*, p. 34).

En relación con la estructura básica tradicional de estas sociedades indígenas, se sabe que estaba compuesta por varios niveles, pero su eje era la familia extensa, la cual aglutinaba a las distintas familias nucleares correspondientes, a la vez que se integraba en una estructura superior identificada por Aschmann como la banda, la cual a su vez llegaba a integrar temporalmente entidades sociales más grandes (Aschmann, 1965, p. 115), pues a pesar de la autonomía de cada uno de estos linajes, la necesidad de movilidad constante por comida, 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, incluso poseían una lengua común con pequeñas variaciones dialectales (Owen, 1959).

Esta estructura tradicional definida por la coexistencia de varios niveles orgánicos, y representada en la cosmovisión y en los relatos³⁴ de estos indígenas, observaba un fenómeno de

³⁴ Éste es el caso revelado por Wilken y que se observa en la historia acerca de las hijas del tecolote (véase en este volumen p. 291) (Wilken, 1980, pp. 10-11).

diseminación-integración que se correspondía siempre con el comportamiento fluctuante de su hábitat. Así, en periodos de sequía y de escasez de alimentos la estructura macro se disolvía en su expresión micro, lo cual permitía que las familias nucleares abarcaran en sus correrías un rango más amplio de la geografía; por el contrario, en periodos de abundancia se potencializaba la capacidad recolectora y cazadora del grupo a través de la conformación de un conglomerado mayor (Aschmann, 1965, p. 116).

El conjunto de toda la estructura estaba unido fuertemente mediante la figura de los abuelos paternos, por lo que la descendencia, reconocida patrilinealmente, daba origen a un 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. Cada linaje poseía, asimismo, 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, p.16).

Entre los kiliwa, por ejemplo, a la estructura básica la llamaban *maselkwa*, palabra que según considera Meigs es sinónimo de *ranchería* por denotar pertenecía a un determinado lugar. Estos *ma-selkwa* a su vez formaban parte de un *ichíupu*, que era el linaje o el nivel superior de la estructura, denominado en *pai-pai* *sumúl*. Todos estos linajes descendían de uno de los cuatro hermanos creados por Metipá: *Meñuíkuñamá'*, *Joá'kuñamá'*, *Upá'kuñamá'* y *Jialkuá'ipai (v)*, los cuales heredaban parte de su nombre a sus descendientes, éste era su nombre esotérico. Y por último, cuando eran pequeños, antes de ponérseles cualquier nombre los indígenas adoptaban un apodo al cual llamaban *milja* y que podían conservar en la edad adulta (*Ibid.*, p. 17).

Para intentar exponer esto retomemos el mismo ejemplo del investigador, el caso de Vicente Espinoza. El *maselkwa* de esta persona era *seminjá-pák(a)wa*; mientras que su *ichíupu* era *japókel-k(a)wa*; este *ichíupu* a su vez tenía su nombre esotérico que era *Meñuíkuñamá'-kelmítutesá'-kuá'ipai(v)*, pero Vi-

cente bien podía entender por su milja que era kanú (wi) (*Idem*).³⁵

De acuerdo con las investigaciones de Owen, Gifford, Lowie y Meigs, se lograron identificar los linajes referidos en el cuadro 11 (véase p. 191 en este volumen).

Hoy día, muchos de estos linajes han desaparecido por completo, mientras que otros transformaron su denominación en apellidos en español cuya fonética se aproximara al de la denominación de su linaje en lengua nativa (*v.gr.* Tambo, J'tam; Cuero, Kuarsh). Por ello, aunque casi nadie recuerda el linaje al que pertenece, aún es posible identificarlos a través de apellidos diferentes y muchas veces a través de su localización espacial también diferente. Incluso, se presenta el fenómeno de que aun cuando pocos de ellos conocen la denominación del linaje tradicional de su propia familia, al interior de estas comunidades se reproducen las antiguas tensiones o conflictos interlinajes.

Dentro del territorio kiliwa, por ejemplo, existen cuatro rancherías diferentes en las que respectivamente se localiza una familia nuclear distinta; cada una de estas familias pertenece a uno de los dos linajes kiliwa que aún sobreviven: el linaje de los Ochurte y el linaje de los Espinoza. Estos últimos considerados habitantes del valle, mientras que los primeros son inmigrantes de Arroyo Grande; y cada grupo con un jefe que reclama ser la autoridad tradicional de los kiliwa (Mixco, 1983, p. 3).

Entre los cochimí de La Huerta, los linajes identificados son los Aldama y los Cuero; en San Antonio Nécua son los Domínguez, y los Aguiar entre los pai-pai de Santa Catarina son los Albañez y los Higuera, aunque los miembros del grupo koa'l son actualmente identificados más como un linaje pai-pai que como una etnia diferente; en Jamau es el apellido Salgado; en San Isidoro el Duarte; con los k'miai de Nejí también el apellido Cuero es fundamental, así como los Mateo y los Mata, y entre los k'miai de San José de La Zorra son los Vega y los Silva (véase Ochoa 1979, p. 45). En ninguna de estas comunidades

³⁵ Según Meigs, el maselkwa era utilizado entre los indios con más cotidianidad que el ichiupu o que el nombre creativo (Meigs, 1939, p. 17).

Cuadro 11

<i>Llinaje</i>	<i>Grupo étnico</i>
H'itwa	Tipai, conocido como cochimí
Sikumiwite pakwa	Kiliwa
Japokel-k(a)wa	Kiliwa
Japalpak(a)wa	Kiliwa
Jankilawa	Kiliwa
Iwél	Pai-pai
Jamsulch	Pai-pai
Jwa (ch)	Pai-pai
Jaserpakawa	Pai-pai
Pj-mí	Pai-pai
Hek(e)wá	Pai-pai
Kweljwát	Pai-pai
Kuwéipai	Pai-pai
Kekwalp	Pai-pai
Ch-kmí kurú	Pai-pai
Uwí sajh	Pai-pai
Yakakwal	Ñakipá
Atáti	Ñakipá
Kuwelchiúm(k)	Ñakipá
Jat-am	K'miai
Mishkwisk	K'miai
Jalchium	K'miai

Fuente: Meigs, 1977, pp. 14-15.

existe la cotidiana costumbre de que aquellas personas que no son parientes se visiten mutuamente. De hecho, a pesar de las intenciones de los dominicos y del mismo gobierno mexicano por compactar sus asentamientos, en todas estas comunidades se pueden identificar perfectamente poblaciones fragmentadas en una serie de grupos semihostiles y poco cooperativos con las instituciones, con las personas que no son de la comunidad y con ellos mismos.³⁶

³⁶ Esta situación de escasa colaboración, incluso con los investigadores, se ha observado y señalado desde los tempranos estudios realizados por Owen, Meigs, Michelsen, etcétera, lo cual condujo al profesor Bridsell, citado por Owen, a proclamar que los habitantes de Santa Catarina —se refería a esta única comunidad en la que estuvo— eran las personas menos tratables y placenteras que había encontrado en su trabajo de campo alrededor del mundo (Owen, 1959, p. XV).

Así, en la actualidad han desaparecido los niveles superiores de la estructura y ha permanecido sólo intuitivamente el linaje. Esto es, que más allá de toda situación formalizada el verdadero motor de la acción social no es la comunidad sino el linaje, o bien, como este concepto no existe ya entre ellos, se puede decir que el verdadero motor de la acción social es la familia extensa. Ya que el mundo social de cualquier indígena es en términos inmediatos la familia nuclear y posteriormente el linaje o aquel grupo cuyos miembros comparten con él el apellido materno o el apellido paterno. Después de estas dos instancias es difícil que el individuo encuentre un círculo más grande del cual se sienta realmente miembro; de hecho, existen casos en los que los indígenas crean una relación mucho más cálida con grupos de mexicanos que con grupos de indígenas de diferente familia (Owen, 1959, p. 24).

A través del testimonio de distintos informantes hemos podido percibir que en realidad en ningún momento han existido antecedentes importantes de trabajo comunitario, lo cual, como hemos anotado anteriormente, va en deterioro de la actividad agrícola.

En lo que respecta a las formas de autoridad y gobierno, hay quienes dicen que antiguamente no existía un solo jefe sino varios jefes de linaje (Meigs, 1977, p. 19). Hay también quienes dicen que los grupos indígenas no tenían un jefe permanente, que en épocas de guerra elegían a un líder, al más destacado y valiente guerrero que fuera capaz de dirigirlos durante las batallas, pero una vez que terminaban las acciones bélicas volvían a ser todos iguales (Sánchez, *op. cit.*, p. 53). Sin embargo, de acuerdo con lo expuesto por Delfina Cuero, por Luomola y Toffelmeier, en el caso k'miai sí existía un jefe o kwa.ypa.y, también había un orador denominado kucekwa.r, un Kwa.ypa.y tium o jefe de guerra y los llamados Kuisiyay o hechiceros.

El kwa.ypa.y tenía que cuidar a todo el grupo. Cuando había problemas internos tenía que actuar como juez y cuando estos problemas se presentaban con otro grupo u otra ranchería indígena tenía que actuar para solucionarlos. Este jefe también era el encargado de convocar a las ceremonias o a la realización de otros actos que reunieran a todo el grupo (Shipek, *op. cit.*, pp. 54-55).

Incluso, en 1829, Hardy ofreció un informe sobre la autoridad entre los supuestos Axua (según Ochoa Zazueta no eran cucapá sino k'miai) en el que nos dice que estos indígenas estaban gobernados por un jefe o cacique llamado "comayo" que era algo así como "un gran capitán". Hardy asienta que estos indios Axua tenían un consejo de jefes. Además, continúa el explorador, había un jefe principal que se conocía como "el padre de la tribu", situación que según Zazueta "nos puede hablar de segmentos de linaje tribal que nosotros sabemos hasta hace medio siglo todavía se rememoraban entre los indígenas cucapá más ancianos del valle" (Ochoa, 1976, pp. 1415).

El kuisiyay, por su parte, jugaba el papel de líder y guía de todo el grupo, de tal forma que si los sueños le habían otorgado el poder, no había ningún sueño del hechicero que no fuera importante para toda la tribu. Sus sueños casi siempre eran proféticos e indicaban la buena o mala fortuna de la mayoría, en algunos otros casos revelaban solamente el futuro del propio shamán. Su animal guardián, es decir, el animal que le había revelado el poder en su sueño iniciático no sólo le había dado al hechicero su nombre y sus cualidades, sino que lo vigilaba permanentemente para que guiara bien a su gente en la cacería. El shamán estaba convencido de que su animal guardián no lo dejaría morir de sed en el desierto y en caso de extravió le mostraría siempre el camino correcto (Toffelmeier, 1936, pp. 214-216).

Como resultado del contacto, este esquema de autoridad y gobierno se transformó. En aquella etapa que Owen caracterizó como etapa de cambio cultural dirigido y en la que Ochoa Zazueta considera fue implantada una jerarquización de tipo militar, aparecieron los nombramientos de generales, capitanes, jueces, policías, etcétera³⁷ (Ochoa, 1979, p. 27).

³⁷ Ochoa Zazueta cita un caso registrado por el padre Garcés en la rancharía 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?" (Garcés, 1968:21, en Ochoa 1976, p. 18).

Esta jerarquización funcionaba solamente al interior de los límites de la misión, mientras que fuera de ella se continuaba la práctica tradicional; por ello, se puede decir que de esa época data la dualidad de poderes entre los grupos indígenas.

Inicialmente los misioneros nombraban general o capitán a aquel indígena de su completa confianza; esto lo hacían más con el ánimo de rivalizar y disputar el poder a la autoridad tradicional que con el objeto de establecer una forma real de representatividad indígena. Con el paso del tiempo los misioneros empezaron a darse cuenta que resultaba mucho más efectivo reconocer al cabecilla tradicional de treinta o cuarenta indígenas como jefe, otorgándole un cargo formal, obteniendo así consenso y representatividad de las tribus y mediatizando a aquellos líderes que pudieran haberles sido hostiles antes de su nombramiento.

Al finalizar el periodo misional y al abrirse un nuevo periodo de cambio cultural no dirigido, los indígenas tuvieron tiempo para constituir una sola matriz de gobierno-autoridad que cumpliera con las necesidades de representatividad ante la sociedad nacional. En ella fundieron la jerarquización militar introducida por los colonizadores y la práctica ancestral de elegir a un jefe tradicional vinculado a un linaje, cuyo cargo en algunos casos era hereditario.

Por ello, aun estando en entera libertad de nombrar a sus respectivos jefes, cuando el gobierno les solicitaba que lo hicieran acababan siempre por nombrar generales o capitanes; y aun así el reconocimiento legal de su autoridad por parte del gobierno continuó siendo por mucho tiempo incomprensible para ellos, así lo demuestra el caso citado por Mauricio Mixco, en el que "un viejo general kiliwa dijo, tomando el documento (se refiere a su nombramiento), ¿Y dónde voy a meter esto?, pues no tenía bolsas, estaba desnudo, explicaba Rufino con una mirada maliciosa" (Mixco, 1983, p.197).

De este periodo posmisional datan los nombramientos hechos en la etapa del juarismo reestablecido y de los cuales Zazueta cita los casos de los kiliwa, de San José de la Zorra, Jácume, Santa Catarina y La Huerta. Nombramientos que son más bien reconocimientos oficiales a cada jefe tradicional de dichas tribus, para que cada uno de ellos —tal y como lo de-

clara el nombramiento del capitán Luciano entre los kiliwa— “prestando toda obediencia al gobierno del territorio y a sus autoridades, gobierne dicha tribu manteniéndola en orden, persiga y aprehenda a los criminales para que sean castigados con acuerdo a la ley” (Ochoa 1976, pp. 23-25).

Con este paso importante, caracterizado por la apropiación del esquema de autoridad introducido por los colonizadores y la desaparición de las figuras tradicionales de liderazgo, no desapareció, sin embargo, la dualidad de poderes, pues según información provista por Meigs, en esta segunda etapa de cambio cultural no dirigido se empezó a establecer cierta diferencia entre el cargo de general y el de capitán, siendo el de general un cargo reconocido con funcionalidad hacia el interior del grupo, mientras que el de capitán sólo era reconocido con funcionalidad hacia el exterior, es decir, como figura de representación ante el gobierno de México³⁸ (Meigs, 1939, pp. 45-46).

Esta bipolaridad en el gobierno de las comunidades se vio nuevamente transformada en el presente siglo. Una vez que fueron constituidas las comunidades como entidades agrarias, ya sea ejidales o comunales, la figura del general o capitán tuvo que alternar con la del presidente del comisariado ejidal o la del presidente de bienes comunales —según sea el caso—, eliminándose la diferencia entre general y capitán. Y dado que la Ley de Reforma Agraria establece la no reelección de autoridades agrarias, con el paso del tiempo la figura tradicional de autoridad empezó a recaer indistintamente en el general o el capitán, mientras que la representación agraria pasó a ser la figura de autoridad formal con representación ante el gobierno. Y aun así, en algunos casos como el de Santa Catarina, el poder tradicional empezó a ser objeto de elección más que de transmisión hereditaria. En esta elección podían votar todos aquellos hombres mayores de veintiún años o casados, así como también todas las mujeres que constituyeran la cabeza de familia (Owen, 1959, p. 22).

³⁸ Es importante observar que el grado de general es superior al de capitán, desde el punto de vista militar.

Más tarde, durante el sexenio del presidente Luis Echeverría se establecieron en todo el país los consejos supremos de pueblos indígenas como cuerpos representativos de las diferentes etnias, surgiendo así una tercera figura de autoridad, la del jefe supremo.

En la actualidad, debido al declinamiento de la práctica de nombrar autoridades con denominación militar, y aunque los consejos supremos han desaparecido, el fenómeno de dualidad de poder en cada comunidad se expresa básicamente en la existencia de un jefe supremo y de un representante agrario, recayendo en la primera figura el reconocimiento de la autoridad tradicional, la cual, por lo general, se concentra en alguno de los linajes indígenas reconocidos como puros.

Ahora bien, a pesar de que en algunos casos se reconoce la antigua existencia de una autoridad tradicional que centralizaba el poder de toda una tribu, actualmente el poder real y efectivo sigue siendo el detentado por los jefes de los distintos linajes. La posición del jefe tradicional no tiene entre estos grupos el prestigio, la fuerza ni las prerrogativas que poseen los principales jefes de cada familia extensa. Éstas continúan rigiéndose a través de su propia autoridad con independencia de la autoridad central, la cual únicamente funciona como un articulador interno de la comunidad frente a las otras comunidades o ante la sociedad no indígena (*Ibid.*, p. 22). Incluso, nadie dentro de una comunidad espera que cualquiera de sus jefes, tradicional o agrario, actúe con imparcialidad como un tercer partido en una disputa, ya que a pesar de haber sido electos y de contar con la representación de todo el asentamiento, son vistos como las cabezas de sus respectivas familias, de sus linajes; en estas circunstancias los supuestamente representados "saben" que el nombramiento será utilizado siempre en beneficio del reducido círculo al que pertenece la autoridad y no hacia la comunidad en su conjunto (*Wilken, op. cit.*, pp. 8-9).

Conflictos

Esta fragmentada forma de organización social, estructurada sobre la existencia de distintos linajes nómadas y cuya interrelación no era del todo amistosa, poseía, sin embargo, ciertos mecanismos de integración que propiciaban el surgimiento y la consolidación de una determinada identidad étnica. Se trataba de las fiestas y ceremonias que constituían los únicos y circunstanciales momentos de convergencia, en los que a través de la interacción social de las distintas tribus se relajaban las tensiones personales o familiares (Ochoa, 1979, p. 47, y Zárata, 1986a, p. 3).

Por esta razón, cuando los misioneros suprimieron gran parte de estas fiestas y ceremonias que consideraban paganas, eliminaron también los escasos mecanismos de integración con que contaban estas tribus.

Por otra parte, con la llegada de los colonizadores y la consecuente imposición del sedentarismo y del concepto de ranchería, se reprodujeron los conflictos entre los linajes al interior de un territorio mucho más limitado que el que ocupaban antiguamente para desplazarse. De hecho aunque llegaron a adoptar el patrón de vida sedentario y adquirieron el *status* de comunidad, cada linaje impuso su propia delimitación territorial al interior del asentamiento, ya que tradicionalmente en todos estos grupos, el sentido de pertenencia a su lar, a su caserío o a su paraje, identifica y diferencia a las familias. Por eso en algunos casos, dentro de una misma comunidad, entre la vivienda de una familia y otra pueden existir varios kilómetros de distancia. Valga señalar como ejemplo el caso del ejido Kiliwas, en el que una población de quince personas se encuentra dividida en dos linajes, uno que se encuentra asentado en El Cuatro y otro en La Parra, a varios kilómetros de ahí (Ochoa, 1975, pp. 8-9).

Otra parte importante de esta fragmentación la constituyen aquellos miembros del grupo que viven fuera de la comunidad y quienes habiendo alcanzado un cierto nivel de neutralidad en los conflictos interlinajes, de pronto se ven en medio de un fuego cruzado que necesariamente los involucra como una tercera parte del conflicto.

Pero aun más, ciertos pequeños núcleos que han establecido su residencia en alguna comunidad de diferente origen étnico, en lugar de ser reconocidos como un pequeño grupo de diferente etnia se les ha integrado como un linaje más, esto es, como una fuerza más en la tensión social. Estos son los casos de los kiliwa que viven entre los pai-pai de Santa Catarina y San Isidoro, y el de los ko'al que viven entre los pai-pai de Santa Catarina.

Ahora bien, no sólo la concentración de diversos linajes de un mismo grupo étnico trajo consigo la afloración de conflictos, por el contrario también la dispersión de linajes en diferentes comunidades influyó en este problema. Al fragmentarse la estructura básica de la organización se afectó la cohesión que se observaba al interior de una misma familia, multiplicándose los conflictos o por lo menos atomizando aun más la frágil cohesión social. Tales son los casos de los k'miai de San José de la Zorra y Nejí, los llamados cochimí de San Antonio Nécua y La Huerta, y los pai-pai de Santa Catarina y San Isidoro.

Toda esta situación conflictiva, ya sea por la integración o por la dispersión, ha hecho que las relaciones entre los adultos indígenas se caracterice por una ausencia en la expresividad de los sentimientos, positivos o negativos, a tal grado que sea difícil darse cuenta a simple vista quiénes son amigos y quiénes son enemigos, quiénes son parientes y quiénes no lo son.

La visita a las casas de los no parientes es una costumbre completamente ausente en estas comunidades. La única posibilidad que se tiene para la reunión de los no parientes o incluso para la reunión colectiva son las fiestas organizadas casi siempre de afuera hacia adentro, o las reuniones que se llevan a cabo para tomar acuerdos relacionados con su problemática agraria.

A través de un instrumento que aplicamos en cada comunidad para medir los niveles de integración social pudimos apreciar que a pesar de que es evidente la existencia de conflictos y chismes, los vectores de simpatía o antipatía están absolutamente reprimidos. Así también, por medio de este mismo instrumento pudimos apreciar que el nivel de cohesión al interior de todas estas comunidades es muy bajo, lo cual anula el nivel de su participación colectiva en proyectos comunales. "¿Qué

vamos a hacer amontonados?, nada; terreno hay mucho, pero tenemos que trabajar con muchas dificultades. Dificultades entre nosotros mismos[...]no podemos organizarnos, hacer trabajos qué adelantar" (Carlos Cañedo).

Por otra parte, en cuanto a sus relaciones de vecindad debemos anotar que en el pasado los grupos humanos del norte no sostuvieron una estrecha relación con los grupos habitantes del sur de Baja California, los guaycura, los pericú, los huchiti. Incluso, a excepción de los kiliwa, tampoco desarrollaron contacto con los grupos de la vertiente yumana-peninsular, es decir, con los cochimí-laymon. La vecindad más importante de los indígenas montañoses la establecieron en tiempos históricos con aquellos grupos yumanos que actualmente habitan en el suroeste norteamericano, principalmente en los estados de California y Arizona (Ochoa, 1978, p. 21).

Esto no significa que las relaciones de estos grupos con los del norte hayan sido siempre armoniosas, puesto que en algunos casos su interacción estaba marcada por el conflicto. Éste es el caso que registra don Manuel Clemente Rojo (véase Rojo, 1866) y que nos confirma doña Teodora Cuero acerca de su relación bélica con los yumas. Quienes se consideraban mutuamente viejos enemigos.

Uh contaba mi ama que venían unos por acá de Yuma, más allá, pero eran indios también pues. Eran muy malditos ésos, hacían un día de camino al Guadalupe [se refiere a la misión del Valle de Guadalupe], y fijate, venían nomás al Guadalupe a matar gente, se devolvían y se llevaban a las muchachas a fuerzas, qué malos han de ser, ¿no? (Doña Teodora Cuero).

Más aún, la relación entre los mismos grupos montañoses con vecindad inmediata tampoco era del todo pacífica. Se sabe por Meigs que en la antigüedad tuvieron lugar hostilidades entre los indios asentados en las costas del Pacífico con los kiliwa; los del Pacífico no podían ir al Golfo y los kiliwa no podían trasladarse al Pacífico sin correr el riesgo de masacrarse mutuamente (Meigs, 1939, p. 28).

Así también, Benito Peralta afirma que los indígenas de la región de Santa Catarina (no precisa si eran pai-pai o ko'al)

peleaban mucho con los indígenas de la región de los kiliwa (tampoco precisa si eran kiliwa),³⁹ hasta que un día ambos bandos hicieron la paz. Después de haber sido convocados para la guerra por un belicoso jefe de los indios de la región pai-pai, cuenta Benito, llegaron a un lugar en donde está un aguaje (jasél'ja: aguaje ralo) y que hoy se conoce como la colonia Lázaro Cárdenas, y al momento en que el grupo enemigo llegó, los guerreros de la región pai-pai decidieron concertar con ellos la paz, estableciendo así lo que Benito llama "una traición" al jefe guerrero que insistía en combatir (Benito Peralta).

En relación con esta misma belicosidad, Benito habla acerca de dos antiguos personajes, Ñimit'ziljó (Uña de León) y Jamís'cul (Cometa). El primero, guerrero y jefe de la tribu. El segundo, un personaje razonable pero sin ningún poder, y dice que después de una discusión inducida por el segundo acerca del exterminio de su raza como consecuencia de las guerras hizo entrar en razón a Uña de León para que decidiera parar todas las acciones bélicas (*idem*).

Posiblemente al superarse todas las acciones bélicas se empezó a entretejer una compleja red de parentesco interétnico entre todos los grupos, una red que rebasó la dimensión étnica y sobrepuso encima de ella la dimensión familiar constituyéndose una estructura familiar única entre toda la población indígena de Baja California (Hinton y Owen, 1957, p. 87). Y reproduciéndose la misma situación de cohesión y de conflicto intraétnico, en donde el primer nivel de integración es nuevamente la familia nuclear; el segundo la familia extensa, y el tercero la étnico-cultural, que prácticamente no existe. Por esta misma causa los vectores de simpatía o antipatía de un grupo étnico hacia otro tampoco se manifiestan de manera explícita, salvo en ciertas excepciones que llegamos a detectar, en las que algunos miembros de las comunidades montañosas expresaron que el grupo cucapá no era de su simpatía,⁴⁰ así como

³⁹ Al parecer los protagonistas de estas luchas eran etnias actualmente ya extintas de ambas regiones, entre ellas los boca cruda de la región Kiliwa.

⁴⁰ En relación con esta antipatía del grupo cucapá, no se pudo registrar si se trataba de un fenómeno con raíces ancestrales o si obedecía a un problema reciente por la hostilidad desarrollada entre los líderes del grupo riño con los líderes montañoses.

también ciertos casos en los que miembros de los grupos pai-pai, cochimí y ko'al manifestaron su rechazo al grupo kiliwa, en el último caso aduciendo rivalidades tribales de muchos años.

A lo largo del trabajo indigenista se han hecho varios esfuerzos por cohesionar a estos grupos en organizaciones reivindicativas de sus derechos, principalmente los agrarios, sin embargo, este trabajo ha tenido múltiples facetas de auge y de reflujos. Debido a que estas formas de organización han estado siempre auspiciadas por las instituciones gubernamentales, básicamente por el Instituto Nacional Indigenista, dichas organizaciones tienen vida o mueren dependiendo de los vaivenes presupuestales de esta dependencia, los cuales a su vez están supeditados a los vaivenes de la política indigenista central. Por otra parte, estos flujos y reflujos en la organización tienen también que ver con los distintos niveles de respuesta entre los indígenas, quienes generalmente se caracterizan por su resistencia a la participación.

La relación de los indígenas con los mestizos, por su parte, es una relación que nosotros podríamos describir como ambivalente, ya que mientras que algunos indígenas pueden desarrollar una relación más cálida con ellos que con los mismos miembros de su comunidad, otros mantienen viva una latente desconfianza hacia el no indígena.

Este fenómeno, creemos, es el resultado de una dinámica dual que forma parte del mismo proceso de aculturación y marginación de grupos indígenas con una matriz orgánica no comunal. Proceso que se ha caracterizado por la confrontación de grupos con escasa cohesión grupal a una situación ambivalente con el mestizo, puesto que al mismo tiempo que el no indígena es su principal opresor, los nativos ven en su transformación como *blancos* la única salida individual a la pobreza.

Esto explica por qué la recepción de los visitantes puede pasar con toda facilidad de la extrema amabilidad a la más agria hostilidad, y también cómo después de que los indígenas tuvieron que someter a consideración la solicitud de permiso de algunas familias de mexicanos para enterrar en el cementerio de Santa Catarina a algunos de sus difuntos, son ellos mismos, los indígenas, quienes cuidan de sus tumbas y las arreglan cada

día de muertos (Garduño, 1985, pp. 1-3). Por esta razón, mientras en apariencia no existe prejuicio alguno para contraer matrimonio con blancos, como lo parecen constatar los múltiples casos de matrimonio entre indígenas y mexicanos, e incluso entre indígenas y extranjeros, todavía hay cierta desconfianza hacia los no indígenas por parte de ciertos sectores de todas las comunidades. Así lo demuestra nuestro instrumento aplicado sobre niveles de integración social, en el que la mayoría contestó negativamente cuando se le interrogaba sobre si le gustaría casarse con algún mexicano o con un gringo.

Pregunta: Tú cómo ves la relación con los que no son indígenas, ¿es una buena relación o no?

Respuestas: Pues como para vivir en comunidad no, pues en ninguna comunidad los aceptan, no sé por qué, pero lo que me he fijado es que en la única comunidad que acepta mucho a la raza mexicana es la cucupá, pero ahí en fuera casi no porque pues les tienen desconfianza, eso es lo que pasa, sí, es que hay desconfianza (Andrés Vega).

Para nosotros ustedes son extranjeros, "esos no son indios", decimos, "son mexicanos"; esa clase de gente, decimos, esos te están vigilando y en vez de ayudarte te van a querer perjudicar, en un descuido te hacen un daño (Benito Peralta).

Vivienda, asentamiento y servicios

De acuerdo con información etnográfica proporcionada por Mauricio Mixco, los kiliwa concebían al cosmos como una gigantesca bóveda sostenida por una estructura de enormes ramas arqueadas y amarradas entre sí, que los hombres podían apreciar como arco iris. Así, para este grupo el cielo era un domo construido con plantas silvestres que habían sido pintadas (Mixco, 1983, p. 6).

Hasta el momento no contamos con información que nos permita afirmar que esta cosmovisión era compartida por los demás grupos de la montaña, pero lo que sí podemos aseverar es que esta forma que los kiliwa tenían de concebir al cosmos se correspondía con las características de la vivienda tradicio-

nal más antigua que los miembros de todas las tribus acostumbraban construir.

Desafortunadamente, en la actualidad no se puede encontrar ninguna vivienda elaborada con la técnica y el material que usaban los indígenas antes del primer contacto, por lo cual tenemos que atender a la escasa información que al respecto manejan aún los indígenas, a los informes hechos por otros investigadores a principios de siglo o a la versión de los misioneros.

Y en efecto, gracias a la información provista por Trinidad Ochurte nos enteramos que los indígenas habitaban pequeñas viviendas circulares de forma cónica, cubiertas con una capa de plantas silvestres que eran sostenidas por una estructura de ramas atadas entre sí. Algunas veces esta vivienda podía tener encima arena sobrepuesta, "a modo de aislante térmico —nos dice Gifford—, apropiado para todas las estaciones del año" (Burton, 1973, p. 13).

La vivienda indígena tradicional prehispánica era el producto de una elevada adaptación del hombre con su hábitat, su forma la hacía resistente a los fuertes vientos de las montañas, sus características podían variar de acuerdo con las estaciones del año, sus métodos de construcción correspondían a las necesidades de movilidad de estos grupos nómadas y el material con el que estaban construidas era el que la misma naturaleza inmediata le proporcionaba con las cualidades de impermeabilización y resistencia deseadas.

En relación con esto último, aunque los materiales utilizados podían variar en cada vivienda o dependiendo del medio en el que circunstancialmente estuviera instalada la familia, en general todos los indígenas coinciden en afirmar que para la estructura de la casa se empleaban las ramas de sauces (*Sambucus mexicana*), huata (*Juniperus californica*) o taraizo, mientras que de protección utilizaban el sotol. Nolina, el huatamote (*Baccharis glutinosa*) o el tule (véase Carlos Cañedo, Trinidad Ochurte, Benito Peralta y Teodora Cuero). En las temporadas frías o en los lugares más altos, pero sobre todo en donde existiera la disponibilidad del recurso, se aplicaba a los muros una capa extra de lodo (Hinton *et al.*, 1957, p. 99).

Cada vivienda tenía alrededor de su base una línea de rocas pesadas o de troncos de yuca que servían para darle firmeza.

Su altura podía variar entre los dos o tres metros y su diámetro alrededor de los cuatro. En la parte frontal de su interior existía siempre un sitio reservado para prender una pequeña hoguera, así, la puerta servía para dejar escapar el humo.

De acuerdo con las versiones coincidentes de Teodora Cuero y Peveril Meigs, las nuevas parejas de jóvenes acostumbraban dormir en la misma vivienda que los padres, mientras que los ancianos dormían en su propia vivienda. Un informe elaborado por Meigs acerca de la distribución interna del espacio para dormir en las viviendas kiliwa puede ofrecernos una idea de cómo ocurría entre los demás grupos:

Las personas que dormían en la vivienda colocaban pieles de venado en el piso para acostarse y se cubrían con pieles de conejo. Los adultos o parejas dormían cerca de la parte trasera de la vivienda, mientras que los niños se distribuían en el espacio restante (Meigs, 1939, pp. 31-33).

Según Trinidad Ochurte, los postes que sostenían la estructura de una vivienda tenían que enterrarse aproximadamente dos pies, después estos postes debían arquearse hacia el centro del círculo en donde se amarraban; de manera transversal se colocaban otras ramas hasta completar el círculo. Entre los postes y las ramas horizontales quedaban rectángulos de aproximadamente 16 por 30 pulgadas. Encima de esta estructura se colocaba el material deseado o disponible, que por lo general era aquel que no permitía la filtración del agua. Para llevar a cabo los amarres se podía utilizar fibra de mezcal u hoja de datilillo. Estas viviendas poseían una sola puerta y ninguna ventana.

Otro estilo que quizá fue introducido por los colonizadores europeos era aquel que adoptaba la forma de una vivienda de dos aguas de 7.5 pies de alto, 11 pies de ancho y 12 de largo. La estructura de esta casa consistía en dos horquillas formadas por dos pares de barrotes clavados en la tierra en forma separada para sostener un travesaño; por ambos lados de este travesaño se ataban otros barrotes perpendicularmente, de manera que descansaran sobre la tierra, y sobre este armazón se amarraban otros barrotes de manera horizontal, así la estructura tomaba la forma de una A. Alrededor de la base se cavaba una zanja para recibir la primera vuelta de una capa de ramas

con la que se cubría la estructura y que servía de protección a la vivienda. La única puerta que tenía la casa estaba orientada hacia el sur y tenía una dimensión de dos por cinco pies. El muro opuesto a la pared era cubierto de lodo a manera de aislante (Michelsen, 1968, p. 1).

Cabe mencionar que una vivienda tradicional, cualquiera que fuera su forma, podía tener una duración de hasta diez años.

Estos dos abrigos, sin embargo, eran los que regularmente se utilizaban en el invierno, ya que en el verano —principalmente en las partes más bajas de la sierra o en las inmediaciones del desierto— se utilizaban únicamente enramadas sin muros, construidas sólo con cuatro postes y el techo.

Después del contacto con los misioneros, los indígenas modificaron algunos aspectos de su vivienda tradicional abandonando por completo las de forma redonda y cónica, y empezaron a perfeccionar la construcción de aquellas con forma rectangular, y con techo de dos aguas. Otro de los cambios observados fue que de ser fundamentalmente de ramas, las casas empezaron a hacerse con muros de adobe y techo de material silvestre, aunque se presentó el caso, también muy frecuente, de que aun cuando la forma fuera modificada, se continuaba construyendo toda la casa con ramas (Hinton, *op. cit.*, p. 95).

Estas casas, que alternan muros de materiales industriales y techos de ramas, tienen la característica de que mientras la estructura y los muros son de prolongada duración, los techos se renuevan periódicamente a través de un procedimiento que al parecer es muy sencillo, ya que al formar una sola unidad toda la estructura superior de la vivienda, una sola persona puede subirse, desamarrarla y echarla hacia abajo sin mucho esfuerzo.⁴¹ Cabe hacer notar que la construcción de una casa completa de este tipo puede llevarse a cabo en un tiempo no mayor de un mes, incluyendo el tiempo necesario para coleccionar las ramas (Benito Peralta).

Actualmente es común observar este tipo de vivienda en todas las comunidades; de hecho, este tipo de casas rectangu-

⁴¹ Hemos podido apreciar cómo Benito Peralta, quien tiene cerca de 80 años, cambia el techo de su casa sin ayuda alguna.

lares, de dos aguas y construidas con material silvestre, es al que por lo general se identifica como vivienda tradicional indígena.

Una tercera generación de viviendas de los aborígenes es la que surgió como resultado del periodo de colonización posmisional. Estas construcciones conservaron la forma rectangular y el techo de dos aguas, pero adoptaron modificaciones principalmente en el material con el que empezaron a construirse. Algunas retomaron la piedra y la combinaron con el adobe, otras empezaron a ser sólo de lámina y otras más de madera;⁴² de existir sólo una habitación para toda la familia empezaron a acostumbrarse unidades habitacionales de dos o más cuartos pequeños, frecuentemente con estructuras separadas debido a que empezó a introducirse la costumbre de separar a las nuevas parejas de sus padres y a cocinar en un lugar destinado para ello. La enramada utilizada como casa de verano se refuncionalizó y pasó a formar parte permanente de casi toda vivienda, jugando la misma función que un porche o terraza en una construcción urbana. Anexo a esta unidad habitacional empezó a ser común un pequeño jardín botánico, cercado, que contenía hortalizas, plantas medicinales e incluso plantas de ornato, o bien, hubo quienes en las proximidades de sus habitaciones sembraban una pequeña milpa de maíz, frijol, papas, sandías y calabazas. Estas características de la vivienda contemporánea indígena han hecho que sus asentamientos sorprendan a algunos investigadores por su enorme similitud con los asentamientos no indígenas de campesinos pobres del estado de Sonora (Hinton, *op. cit.*, p. 91).

Por último, una cuarta generación de viviendas es representativa de los modelos que fueron retomados parcialmente por los indígenas de aquellas viviendas que introdujeron los progra-

⁴² En relación con el material utilizado para construir las actuales viviendas hemos cuestionado a algunos de los indígenas, quienes reconocen que las antiguas casas de ramas eran mucho más térmicas que las construidas sólo con láminas o madera, además de que consideran mucho más probable la filtración del agua en estas casas que en las antiguas. Sin embargo, cabe señalar que también algunos reconocen serios riesgos en ciertas plantas utilizadas tradicionalmente para la construcción, tal es el caso del sotol, que se usaba para el techo de la vivienda y el cual, según afirman, es altamente flamable e imposible de apagar (Benito Peralta y Trinidad Ochurte).

Cuadro 12

<i>Comunidad</i>	<i>Construcción y mejoramiento de viviendas</i>
La Huerta	En 1981 se construyeron cuatro casas y se mejoraron doce
Santa Catarina	En 1981 se construyeron siete casas y se mejoraron quince
San José de la Zorra	En 1981 se construyeron cuatro casas nuevas y se mejoraron ocho
San Antonio Nécua	En 1980 se mejoraron treinta casas
Arroyo de León	Existen seis casas en mal estado

Fuente: INI, *Estrategia para trabajo con los grupos indígenas en Baja California*, 1986.

mas instrumentados por el gobierno. En ellas prevalece el block o el ladrillo, la forma cuadrada o rectangular y el piso de cemento.⁴³

Este programa dio inicio el año de 1980, con el propósito de mejorar las condiciones de algunas casas ya construidas en San Antonio Nécua. El siguiente año, el programa llevó a cabo la construcción de quince viviendas distribuidas entre La Huerta, San José de la Zorra y Santa Catarina; Arroyo de León, en este caso (como en otros), fue la comunidad eternamente olvidada.

Estas nuevas viviendas, construidas con block y piso de cemento, a pesar de que aparentemente son mejores que la vivienda tradicional no han desplazado del todo a la vivienda antigua, aquel tipo de casa que se había diseñado mediante la adopción de técnicas y materiales de afuera, a lo largo de los años; pues tal y como pudimos registrar a través de nuestro censo, de 134 viviendas registradas en todas las comunidades

⁴³ Es interesante señalar que para Teodora Cuero el arribo de esta cuarta generación de viviendas empezó a tener lugar antes de dicho programa, esto es, a partir de la instalación de las escuelas en las comunidades, ya que éstas importaron el estilo y los materiales de las sociedades urbanas occidentales; en más de una ocasión, afirma Teodora, ante la falta de maestros las aulas sirvieron como casa para familias sin hogar, retomándose posteriormente de dichos inmuebles los nuevos patrones de su construcción.

montañesas, 58 siguen teniendo piso de tierra, 63 de cemento, 11 de ambos tipos, y uno de madera. De estas mismas 134 casas, 47 tienen muros de adobe, 45 de block, 11 de adobe complementado con algún otro tipo de material, 19 de madera y el resto de otros materiales que incluyen el material silvestre, la piedra, el ladrillo y la lámina; y por último el techo, que en su inmensa mayoría (110 casos) es de madera, 10 de lámina, 5 de ramas y los demás de materiales como tierra y lámina (véase gráficas 19-24, pp. 324-329).

Por otra parte, quienes se beneficiaron en el programa, hicieron de ella sólo una habitación más, integrada a la antigua casa, la cual como afirma Teodora Cuero se conserva todavía en gran parte por cuestiones de tipo sentimental:⁴⁴

Pregunta: ¿Dio casas el gobierno aquí en La Huerta? Sí, sí dio ahora que me acuerdo, casitas como ésas.

Pregunta: ¿Desde entonces dejaron sus casas antiguas? ¡No! [...] yo la estoy conservando y la voy a conservar bien, bien hasta que yo me muera y va a quedar todavía; esta casa ya tenía muchos años cuando yo nací, cuando yo era niña, ya estaba esta casita, es de piedra... (Doña Teodora Cuero).

Otros más no fueron beneficiados dada su resistencia a integrarse a un equipo de trabajo que tenía que llevar a cabo faenas pesadas: "No quise, tenía que trabajar, agarrar piedra, por eso no quise" (Don Carlos Cañedo).

Y un tercer grupo, aun cuando fue beneficiado, no acogió la vivienda con el entusiasmo que se esperaba. Por ejemplo, en San José de la Zorra, de cuatro casas construidas, tenemos que: "Pos ahorita una la está ocupando una de mis tías y una que estaba sola hasta hace poco, y que la ocupó una prima, y una que tiene mi comadre, y está otra, otra casa que no le gusta a nadie; ésta se la dieron a una prima, su mamá falleció, la casa quedó sola..." (Doña Gloria Castañeda).

⁴⁴ El 54.5% de las viviendas posee sólo una habitación para dormir, mientras que el 30.6% tiene dos; estos dos tipos de vivienda constituyen el 85.1% (Censo, 1993).

El porqué la vivienda de block introducida por el gobierno a través de su programa no tuvo mucho éxito, creemos que se debió a cuatro factores importantes:

Primero, que este tipo de construcción y material es mucho más frío que la vivienda de adobe y de ramas, la cual ha funcionado mejor en estas comunidades localizadas en la montaña, en donde el verano es fresco y el invierno es extremadamente frío.

Segundo, porque al parecer sus características provocan una alteración brusca en la costumbre de sus moradores, ya que si bien la vivienda que han usado no es de tipo tradicional, posee una serie de propiedades que han resultado de la adaptación al medio, tanto paisajísticamente como en funcionalidad, a través de muchas generaciones.

Tercero, porque es claro que para estos grupos la casa que habitaban no era sólo eso, una habitación, un abrigo. El hecho de que la vivienda formara parte de su cosmovisión nos permite afirmar que no era así, pues en realidad la vivienda era el abrigo no sólo de los cuerpos sino de los espíritus del hombre y los objetos en sí, tenían su propia alma. Por ello, era una costumbre arraigada que después de que moría algún miembro de la familia mayor de dos meses, se tenía que quemar la casa y todos los objetos que en su interior se hallaban, así se enviaba su vivienda junto con todos los bienes que pudieran servir al difunto hacia donde había partido. La nueva casa no podía ser construida en el mismo lugar que la antigua (Meigs, 1939, p. 34).

Con el nuevo tipo de vivienda, esta costumbre tuvo que ser transformada, o bien, tuvo que entrar plenamente en desuso, porque cuando alguna familia sufre la pérdida de un familiar y su vivienda es de block, en lugar de quemarla desocupan por un año; cuando sus pertenencias incluyen aparatos eléctricos o artefactos difíciles de conseguir, los resguardan para no destruirlos, o como en el caso de la familia Ochurte, que nos tocó observar, queman parcialmente la casa y sus elementos interiores, y con un gran sentimiento de culpa, además de poseer la certeza de que una nueva desgracia ocurrirá en castigo, conservan las partes principales de la construcción para su reuso: triplay y barrotos, que les resulta costoso obtener. Seguramente

esto explica por qué algunas casas de las introducidas por el programa de vivienda están desocupadas.

Y cuarto, porque a partir de estos mismos programas de vivienda empezó a imponerse la creación de conglomerados más estrechos, que iban en contra de los patrones tradicionales de organización y asentamiento, encontrándose con la resistencia de las personas más apegadas a la tradición, quienes se justifican así:

¿Nos vamos a arrimar más?, ¿y qué vamos a hacer todos amontonados? (Carlos Cañedo).

Cuando dieron esas casas querían que estuviéramos más unidos, las casas más pegadas, más cercas, pero no; y es que muchos no tenemos esa costumbre[...] o por lo menos yo me siento más feliz de estar retirado de la demás gente, porque así vive más a gusto uno y si tienes familia y chamacos pues son puros pleitos...

—¿Tú tienes familia y chamacos?

— No, yo no tengo (Andrés Vega).

Ahora bien, dos comunidades se alejan de manera notable de las características que en promedio se observan en la vivienda de la mayoría de los asentamientos; estos son los casos de Arroyo de León y de San Antonio Nécua, cuya situación socioeconómica y de tradicionalidad es completamente opuesta. En el primer caso, el de los kiliwa, de diecisiete viviendas que existían, únicamente tres tienen piso de cemento y una muros de block, en tanto que con los cochimí de veintiún viviendas, sólo una tiene piso completamente de tierra y cinco muros completamente de adobe.

Cabe destacar que desde 1981 no se ha aplicado ningún otro programa de vivienda en las comunidades, lo cual hace que en todas ellas la necesidad en este rubro sea concebida siempre como una de las tres necesidades más importantes a resolver (véase censo, 1993).

Por último, en relación con los componentes de la vivienda debemos decir que si bien en los años sesenta Hinton y Owen encontraron que las características de la vivienda indígena expresaban una situación socioeconómica más baja que la de muchas rancherías mestizas de los alrededores, al tiempo que

guardaba una estrecha similitud con la vivienda de las ranherías no indígenas del estado de Sonora (Hinton, 1957, p. 91), en la actualidad esta situación no es la misma.

La observación de las diferencias y similitudes entre las comunidades no indígenas pobres de Baja California y las comunidades indígenas nos permitió percatarnos que aquellos elementos de la vivienda indígena, a través de los cuales dichos investigadores identificaban el origen cultural y étnico de sus moradores, hoy en día son escasos. Además, de que resulta sumamente difícil definir entre los elementos comunes a ambos tipos de vivienda, cuáles provienen de su situación marginal, cuáles de su cotidiana convivencia con la naturaleza y cuáles corresponden a su tradición étnica.

Por ejemplo, el mobiliario de la vivienda indígena, tal y como lo observaron Hinton y Owen hace treinta años, todavía es austero, obviamente el servicio sanitario más común en todas las comunidades es la letrina; el uso de la leña como combustible para preparar los alimentos es ligeramente superior al empleo de gas (53 y 44%, respectivamente), a excepción de San Antonio Nécua; el refrigerador eléctrico sólo se utiliza en esta misma comunidad, ya que en las demás se desconoce cualquier otro tipo de artefacto para preservar los alimentos. También sólo en esta comunidad cochimí y en el Valle de la Trinidad, existe el servicio de electricidad, existe un número importante de televisores, ya que en las cuatro comunidades restantes, existen escasamente ocho; aunque, por otra parte, es evidente el alto número de radios en las viviendas y de automóviles (71 y 51% de las familias). En relación con lo observado por Hinton y Owen prevalece el empleo de las bancas de madera hechas por ellos mismos, más que el uso de las sillas; sin embargo, estos dos elementos se observan también en la vivienda no indígena del mismo nivel socioeconómico, de tal forma que ninguno de los dos casos puede considerarse como un elemento diferenciado correspondiente a alguna tradición étnico-cultural. Tal parece que estos dos elementos son, en el primer caso, el resultado de una situación de pobreza, y en el segundo, la manifestación de una agónica economía artesanal dirigida al autoconsumo, que no es privativa de los indígenas, sino de todos los campesinos tradicionales pobres.

Un tercer elemento que los investigadores destacan es la presencia de utensilios de barro que, elaborados mediante una técnica tradicional indígena, se utilizaba en el interior de las casas para cocinar o almacenar comestibles. En la actualidad, estos utensilios sólo se elaboran en Santa Catarina, en donde la tradición de la cerámica vivió un proceso de desaparición y se refuncionalizó a partir de que se redefinió su orientación al mercado turístico. Esto es, que si bien la cerámica continúa viva, los objetos que son producidos por medio de esta técnica no son utilizados cotidianamente como objetos domésticos, sino que están destinados para la venta. Y esto mismo sucede con todos los objetos artesanales de antiguo uso tradicional.

La situación de marginalidad en que viven las comunidades indígenas de Baja California no guarda relación alguna con su condición étnica; de hecho, las características generales de éstas, los servicios públicos con los que cuentan y sus niveles mínimos de bienestar son casi los mismos que los de cualquier otra rancharía no indígena pobre de las mismas sierras de Juárez y de San Pedro Mártir. Seguramente esto es resultado de que si bien las políticas de dotación de infraestructura y aplicación de programas de desarrollo son ajenas a todo acto de discriminación, no toman en cuenta la importancia histórica y social de revertir el fenómeno de disgregación y extinción de las comunidades indígenas, ya que el único criterio que prevalece es la búsqueda del impacto social, el cual simplistamente encuentran en el volumen de la población beneficiada. De ahí que la falta de servicios y de programas de desarrollo comunitario en dichas localidades corresponda más al hecho de concentrar poblaciones muy reducidas que al de ser comunidades indígenas. Por ello, en tanto el criterio demográfico sea preponderante en la toma de decisiones sobre este tipo de programas, las comunidades indígenas también continuarán completamente negadas a gozar de sus beneficios.

Ahora bien, la infraestructura en estas comunidades puede ser dividida entre aquella que está destinada a apoyar actividades de carácter productivo y los servicios de los habitantes de la comunidad. En el primer tipo de infraestructura y que ha

Cuadro 13

BIENESTAR SOCIAL Y SERVICIOS, 1986

<i>Comunidad</i>	<i>Caminos</i>	<i>Electricidad</i>	<i>Agua potable</i>
La Huerta	20 km de terracería transitable todo el año	No existe, las líneas de conducción están a 8 km	Cuenta con el sistema
San Antonio Nécua	8 km de terracería transitable todo el año	Cuenta con el servicio	Cuenta con el sistema
Arroyo de León	15 km de terracería transitable todo el año	No existe, las líneas de conducción están a 15 km	No cuenta con el sistema
Santa Catarina	8 km de terracería transitable todo el año	No cuentan con el servicio	Existen problemas por el abastecimiento de pozo
San José de la Zorra	15.5 km de terracería transitable todo el año	Se carece del servicio, las líneas de conducción están a 15.5 km	Cuenta con el sistema

Fuente: INI, *Estrategia para trabajo con los grupos indígenas en Baja California*, 1986.

sido ya descrita en la sección que destinamos a revisar el proceso de incorporación, es el rubro en el que las rancherías indígenas sufren más directamente del criterio demográfico, en tanto que en el segundo tipo de servicios (accesos, agua potable y electricidad) encontramos sólo una notable carencia, el servicio de electricidad, ya que a excepción de San Antonio Nécua ninguna comunidad cuenta con este servicio, aun cuando las líneas de conducción se encuentran a pocos kilómetros en casi todos los casos.

No obstante lo anterior, es interesante observar cómo desde la perspectiva de las propias comunidades, a excepción de La Huerta, el servicio de electricidad no se concibe como la necesidad más importante. Por el contrario, la generación de empleos se impone como la primera necesidad a resolver en cuatro de las seis comunidades censadas, seguida por la falta de atención médica (véase Censo, 1993; y en este volumen cuadro 13, p. 213 y gráfica 25 p. 330).

Educación y socialización

El misionero jesuita Miguel Venegas escribió que antes de la llegada de los evangelizadores:

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 aquéllas, las enseñaban otras al modo que se hace en las escuelas, para enseñar a escribir a los niños (Venegas, 1739, t. I, p. 94).

Esto nos hace suponer que hacia el norte de la península, la educación de los niños indígenas pudo haber sido impartida de la misma manera.

Pero en realidad lo único de lo que se tiene certeza es que la educación tradicional de los niños se llevaba a cabo a través de un proceso no formalizado de transmisión de los conocimientos como parte de la cultura general del grupo. Este proceso, como en todas las culturas, puede ser identificado como el de socialización que da inicio desde el momento mismo del nacimiento de un niño hasta su formación íntegra como miembro del grupo, pasando por la niñez, pubertad, adolescencia y madurez. Proceso en el que ciertas instituciones importantes juegan un rol específico en el entrenamiento de las actividades de supervivencia, en la enseñanza de la rudimentaria pero existente división sexual del trabajo, en la formación de los futuros hechiceros y en la introyección de los valores que cohesionan al grupo.

Dichas instituciones, en el caso de los indígenas montañeses, eran la ceremonia de bautizo, la ceremonia de iniciación de un hombre y de una mujer, la ceremonia de iniciación de un hechicero y su posterior formación en manos de un guía.

En el desarrollo de estas instituciones actuaban otros medios a través de los cuales se ofrecía y conducía el conocimiento, como el hechicero, el relator, los juegos y los cantos y las prohibiciones, algunas de las cuales eran reforzadas con tabús y con la mecánica tradicional de premio y castigo.

Después de la primera etapa de contacto, el bautizo se adoptó no sólo como un ritual institucionalizado para presentar socialmente al niño y darle un nombre, sino como parte del proceso de socialización del nuevo miembro del grupo. De acuerdo con Zárate, los niños recibían su nombre entre los siete y ocho años de edad, es decir, hasta que tenían definido su carácter y temperamento (Zárate, 1986b, pp. 4-5). Así, el hecho de que los niños fueran bautizados a esa edad los convertía no sólo en el centro pasivo de una ceremonia que giraba en torno suyo, sino en sujetos activos de una parafernalia de la cual sustraían alguna enseñanza importante, una determinada forma de hacer las cosas:

El bautizo, Ma atumuljit en k'miai, nos dice Zárate, daba comienzo al atardecer. Se encendía una gran fogata y se iniciaban juegos y danzas. A toda la comunidad se le notificaba los nombres que se habían escogido para los niños. Si la ceremonia se llevaba a cabo en época de abundancia, los infantes recibían pequeños obsequios de acuerdo con su sexo. Después venían exhortaciones de parte de algunos de los ancianos hacia los bautizados para que llevaran una vida recta y honorable, y a cada uno de ellos se les preguntaba cuál era su nombre. Las festividades duraban toda la noche (*Ibid.*, pp. 4-5).

Por su parte, el rito de iniciación que se llevaba a cabo en la adolescencia era un momento en el que hombre y mujer recibían otra serie de enseñanzas acerca de múltiples aspectos de su vida como adultos y de pareja.

Delfina Cuero, a pesar de no haber participado en ningún rito de iniciación pudo conocer con detalle los aspectos que contemplaba esta ceremonia: como primer paso en la iniciación de las mujeres perforaban un hoyo en la tierra, posterior-

mente lo rellenaban con arena caliente y en él enterraban a la joven doncella: a fin de que la joven pudiera respirar y las ancianas pudieran tatuarle el mentón, dejaban fuera su cabeza.

Durante esta ceremonia las iniciadas no probaban alimento y para medir en ella su capacidad de resistencia al hambre, los miembros del grupo bailaban y cantaban a su alrededor canciones relacionadas con la comida.

Esta ceremonia —afirma Delfina, confesando no saberlo con exactitud— duraba aproximadamente una semana y al parecer —según esta misma informante— el rito era más prolongado entre aquellas tribus que vivían orientadas hacia las montañas, que entre quienes como los k'miai, que vivían orientados hacia la costa (Shipek, *op. cit.*, p. 39).

La iniciación de los jóvenes varones, por su parte, se llevaba a cabo en un lugar especial en donde se les enseñaba cómo ser buenos hombres. Se les cantaban canciones especiales al igual que a las mujeres, y también a ellos se les sometía a prueba: con un palo filoso les perforaban la nariz haciéndoles un hoyo llamado tu.nak (en lengua k'miai); en esta perforación los jóvenes colocaban un palo, un caracol o una especie de botón elaborado con cualquier material.

Es importante destacar que tanto el tu.nak como el tatuaje en las mujeres jugaban un papel más allá del meramente ornamental. Ambos tenían como función auxiliar a los iniciados a encontrar el camino correcto, el día que llegaran a morir. "Si no los tienes cuando mueres —afirma Delfina— te puedes quedar volando en el aire sin encontrar el camino correcto" (*Ibid.*, p. 40).

Por esta razón Delfina Cuero, quien no fue formalmente iniciada por su grupo, expresó a la antropóloga Shipek su temor al respecto: "Ahora, como estoy envejeciendo, creo que debería tener unas cuantas líneas tatuadas, porque no sé qué ocurrirá conmigo cuando muera" (*idem*).

Sin embargo, los efectos de la ausencia del rito de iniciación en los primeros años después de que fue cancelado por los misioneros al considerarlo pagano, no se limitaron a la angustia con la que vivieron los nuevos indígenas durante toda su vida, sino sobre todo (y en ello vemos la importancia que jugaba la cosmovisión del grupo en la formación del individuo), en las alteraciones y desequilibrios sufridos por las nuevas genera-

ciones indígenas que no tuvieron ninguna otra forma de acceder al conocimiento que habría de ayudarles en su vida adulta.

Uno de estos casos es lo ocurrido a esa misma informante de Shippek. Estando embarazada, Delfina acudió sola y por varios días a recolectar alimento en las montañas, de pronto sintió los dolores característicos de la proximidad del parto y no supo qué hacer, de tal forma que perdió a su primer hijo. Shippek descubrió más tarde que las mujeres indígenas de la generación de Delfina Cuero habían tenido la misma experiencia, y que ésta había ocurrido porque la información acerca de cómo llevar el cuidado de un embarazo, cómo reconocer la proximidad del parto, y más aún, qué hacer en el momento mismo del alumbramiento, era una información que se ofrecía en el rito de iniciación, del cual todas estas mujeres carecieron.

Otro importante rito en el que únicamente participaban ciertos jóvenes era la ceremonia de iniciación para llegar a ser hechicero, ya sea especialista en mordidas de víbora, en dolores reumáticos, en el conocimiento del comportamiento de la naturaleza o en sueños. Los escogidos, como veremos en otro capítulo, eran aquellos que poseían ciertas cualidades innatas que les habían sido reveladas a través de un sueño; por lo general, el elegido era el menor de la familia.

Por otra parte, los cantantes del grupo también eran personas sometidas a una educación distinta a la de los demás; quienes se sometían a dicho entrenamiento eran por lo regular los mismos hijos de los cantantes.

Por último, según Zárate, es probable que igualmente el jefe o kulpay fuese transmitiendo sus experiencias y conocimientos al hijo mayor para que se fuera capacitando en el liderazgo (Zárate, 1986a, p. 2).

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 los adolescentes. Cualidad que se veía aún más 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.

Este relator, que al parecer tenía gran presencia entre los kiliwa, según Ochoa Zazueta y León Portilla, podía pasar horas y horas enteras hablando sin parar, e incluso sin comer. El platicar tenía otra dimensión diferente a la de los no indígenas, cuestión que se patentiza en el siguiente diálogo recogido por Mauricio Mixco, en conversación con Rufino Ochurte, indígena de origen kiliwa:

Y éste es el diálogo del otro sabio con el fraile:

Quando supo el fraile que había otro sabio, le dijo:

—Ven para platicar, quiero platicar contigo.

—Está bien —dijo el sabio.

Y dicho y hecho, un día vino, iba cerca de la casa, de la misión, cuando lo divisó el fraile. Y salió a su encuentro. Allí se encontraron. Allí mismo se sentaron a platicar. El viejo sabio sacó el tabaco que estaba en un cuero de ardilla. Se puso a fumar, platicaron buen rato. Cuando el sol iba a medio cielo:

—Bueno —dijo el fraile—. Yo acostumbro a comer algo a estas horas. No hay más, pasemos a comer algo.

—No —dijo el viejo sabio—. Cuando yo me pongo a platicar no como ni pruebo agua, yo soy así. Cuando estoy platicando, hasta que termino, entonces sí.

Siguieron platicando. Cuando acabaron:

—Ay —dijo al fraile—. Ahora sí ya acabamos. No hay más, pasa a mi casa.

—No —contestó el viejo sabio—; mi costumbre es otra.

Dio la vuelta y se marchó... (Mixco, citado por León-Portilla, 1983, pp. 43-44).⁴⁵

Ahora bien, si una parte importante de las enseñanzas se comunicaban a través de dichas ceremonias, las cuestiones utilitarias y valorativas de la cultura eran transmitidas a través de procesos más prolongados que se desarrollaban en el devenir de una vida cotidiana en la que los juegos, los tabús y la dinámica de premios y castigos desempeñaban el rol principal.

⁴⁵ Esta cita corresponde a *Textos para la etnohistoria en la frontera dominicana de Baja California*, Tlalocan, México, UNAM, vol. VII, 1977.

Recordemos por ejemplo lo que Teodora Cuero nos comentó acerca de lo que estaba permitido y de lo que era severamente castigado durante la recolección del piñón. Nadie podía maltratar los árboles, nadie podía arremedar a los pájaros, nadie podía mover una piedra de su sitio si no había razón alguna, los niños aprendían la técnica de prender fuego en el bosque y evitar su diseminación etcétera (véase en este volumen las pp. 169-170).

Hay quienes dicen que estos grupos eran bastante estrictos en lo que respecta a la conducta infantil, pues cuestiones como el respeto a los ancianos y a las personas con defectos físicos era fomentado y duramente castigado cuando se quebrantaba. Junto con este tipo de normas inculcadas como obligatorias a los menores, existía una que en particular considero no es una norma propia sino que proviene de un pasado colonial, en el que la sumisión y el sometimiento eran violentamente impuestos: la prohibición a los niños de voltear a ver a la cara a sus mayores, norma, que según nuestros informantes, si llegaba a violarse se penaba severamente (Trinidad Ochurte).

En el primer cuarto del presente siglo, cuando las instituciones tradicionales indígenas estaban olvidadas o desarticuladas en su totalidad, la educación empezó a impartirse a través del sistema escolarizado introducido por el gobierno; pero a pesar de que la presencia de escuelas en algunas de las comunidades indígenas como La Huerta y San Miguel (antiguo poblado de Santa Catarina) datan de 1925, no todos los indígenas de esa época cubrieron su educación básica. De veintiséis personas que en la actualidad tienen 65 y 89 años de edad, sólo seis llegaron hasta el tercer año de primaria, cinco hasta el segundo y el resto no tuvo ninguna instrucción (Censo, 1993).

Esto se explica por el problema que doña Teodora y don Carlos Cañedo, informantes de diferente comunidad y diferente etnia, claramente identifican y describen:

tampoco yo no estudié, nomás llegué a tercer año porque no mandaban maestros, y si mandaban no duraban ni siquiera un mes, se iban porque no estaban impuestos a vivir en el campo[...] Y muchos no tuvieron escuela por lo mismo... (doña Teodora Cuero).

Los profesores venían, era poquito el sueldo y decían que era muy lejos, que no había esto, que no había aquello y se iban y se estaban doce o quince días por allá; pa nosotros la escuela que teníamos era como un estorbo[...] el profesor venía a enseñar y se iba; era muy triste porque bajábamos de lejos a la escuela y se quedaba uno esperando al maestro a veces hasta una semana, y en veces no teníamos ni ropa (don Carlos Cañedo).

Actualmente el problema para contratar maestros con permanencia en la comunidad continúa, además la educación enfrenta la misma problemática que el resto de los servicios públicos que el Estado ofrece; la política que prioriza a través de criterios demográficos el ofrecer o no un servicio, ha dejado sin la atención debida a las escuelas existentes, tanto en actualización de programas, investigación educativa para indígenas, cumplimiento en los objetivos y métodos de la educación bilingüe y bicultural, como en el mantenimiento de la infraestructura escolar. Incluso, en el caso de Arroyo de León dichas políticas han dejado sin atención escolar a la comunidad, cuyos niños tendrían que desplazarse 20 kilómetros diarios para asistir a una escuela no indígena en el Valle de la Trinidad, o bien desplazarse a una distancia mucho mayor para asistir al albergue del INI en Santa Catarina.

Este fenómeno, así como la necesidad de incorporar a los infantes a una actividad productiva a temprana edad, son causa de deserción escolar. Así lo demuestran los siguientes datos:

De 124 familias interrogadas en relación al aspecto de deserción escolar, el 16.9% manifestó tener por lo menos un hijo en edad escolar que no asistía a la escuela; por supuesto, el caso de kiliwas es el más dramático por no contar con escuela alguna. De este número de familias cuyos hijos carecen de atención escolar, el 42.1% argumentó que se debe a la falta de recursos económicos, el 21.1% por falta de transporte, el 21.1% por diversas causas, que al igual que las dos anteriores, son razones que se explican con la situación general de la educación en las comunidades nativas; aunque es importante decir que en este interrogatorio hubo quienes respondieron que no enviaban a sus hijos a la escuela simplemente porque no les interesaba (15.8%).

Por otra parte, aun cuando el nivel de escolaridad promedio

Cuadro 14

INFRAESTRUCTURA PARA EL SERVICIO EDUCATIVO (1986)

<i>Comunidad</i>	<i>Educación</i>
La Huerta	Existe escuela albergue con capacidad para 50 niños. Requiere de reparación y reposición de mobiliario escolar
San Antonio Nécua	Instalaciones nuevas de escuela albergue; no se ha realizado la entrega por parte de Capfce.
Arroyo de León	No se cuenta con el servicio ante la poca población demandante.
Santa Catarina	Existe escuela albergue con capacidad para 50 niños con deterioro en su infraestructura y falta de mobiliario escolar.
San José de la Zorra	Existe una aula con maestros y se brinda atención a 20 niños.

Fuente: INI, *Estrategia para el trabajo con los grupos indígenas en Baja California*, 1986.

de los mayores de 18 años coincide con el nivel de escolaridad promedio de los menores de edad, segundo año de primaria, la frecuencia más alta del segundo grupo, y la segunda en importancia del primero, se observa en quienes cursaron o están cursando el sexto año (véase gráficas 26-29, pp. 331-334).

Es innegable que con el arribo del sistema escolarizado de educación no tradicional las comunidades nativas empezaron a sufrir de transformaciones en lo cultural. Una de ellas tuvo lugar, sin duda, en el ámbito de las lenguas tradicionales.

A partir del presente siglo, en todas las comunidades indígenas se encontraba todavía fuertemente arraigada la lengua nativa. Hacia 1929, por ejemplo, Meigs reportaba que entre los kiliwa todos los indígenas, incluyendo a los niños pequeños, hablaban su propio idioma. Hinton y Owen por su parte, daban fe de que todos los huerteños hablaban tipai. Estos mismos investigadores afirmaban que entre los pai-pai el español era pobremente aprendido como segunda lengua, ya que incluso los niños preferían hablar en su idioma (Hinton y Owen, pp. 92-28)

Tres o cuatro décadas después la situación se invirtió com-

Cuadro 15

INFRAESTRUCTURA EDUCATIVA

<i>Comunidad</i>	<i>Recursos humanos</i>	<i>Alumnos*</i>	<i>Recursos materiales</i>
Santa Catarina	3 maestros	40	Escuela albergue
Arroyo de León	ninguno	ninguno	ninguna
La Huerta	3 maestros	40	Escuela albergue
San Antonio Nécua	3 maestros	27	Escuela
San José de la Zorra	1 maestros	14	Una aula

* De preescolar a sexto de primaria.

Fuente: Información propia, 1994.

pletamente, el monolingüismo dejó de existir y se intensificó el uso del español, sobre todo —como lo hemos dicho— por la introducción de las escuelas. Al consolidarse el bilingüismo se inició un nuevo proceso de abandono de la lengua propia, proceso que actualmente se vive en todas las comunidades, como lo observan nuestros informantes: "No, puro español, o sea que nosotros casi no hablamos en idioma, no en kumiai, casi en puro español" (Andrés Vega).

Hoy en día, a pesar de que la inmensa mayoría de los indígenas (el 94.2%) está convencida de la importancia de incluir el idioma nativo como parte de la educación escolarizada, sólo en Santa Catarina existen dos maestros que entienden el pai-pai, aunque no lo hablan mientras que el resto de las comunidades no se cuenta con un solo maestro que por lo menos entienda el idioma del lugar. Por otra parte, llaman la atención las razones que esgrime el 5.8% de la población encuestada que se opone a la enseñanza del idioma en las aulas: "No, porque eso se aprende en la casa". "No, porque se pierde tiempo para aprender otras cosas" (véase gráficas 30-31, pp. 335-336).

Por otra parte, el impacto de la aculturación en el idioma no ha consistido sólo en un virtual abandono de la práctica cotidiana de la lengua materna sino también en la transformación misma de sus vocablos, pues tal y como lo afirma Mixco, aunque

Cuadro 16

DISTRIBUCIÓN LINGÜÍSTICA DE LA POBLACIÓN

Comunidad	Grupo étnico	Monolingüismo en español		Bilingüismo	
		Núm.	%	Núm.	%
Santa Catarina	Pai-pai	34	15	190	85
Arroyo de León	Kiliwa	15	45	18	55
La Huerta	Cochimi	50	52	46	48
San Antonio Nécua	Copchimi	96	75	31	24
San José de la Zorra	K'mipi	45	45	55	55

Fuente: *Las comunidades indígenas de Baja California*, CCI, Ensenada, B.C., 1982.

la sintaxis es todavía la nativa, el idioma de las nuevas generaciones contiene un gran porcentaje de vocablos que provienen directamente del español regional, y posiblemente con el paso del tiempo este núcleo resistente de la lengua se modificará bajo el peso de la hispanización (Mixco, 1995, p. 3).

Este fenómeno de abandono y transformación de la lengua nativa tiene protagonistas específicos, así como agentes de resistencia. Los más ancianos y las mujeres prefieren sus costumbres autóctonas y su idioma,⁴⁶ mientras que los más jóvenes se distinguen cada vez menos de la juventud no indígena (*Ibid.*, p. 3). Esto ha conducido a la existencia de por lo menos dos formas distintas de hablar el idioma materno, la manera en que se comunican los ancianos y la forma en que lo hacen los jóvenes, presentándose situaciones como la expuesta por Benito Peralta:

Ah, sí. Hablan pai-pai, el meritito pai-pai como yo hablo, son mis sobrinos. Pero muchos casi ya no entienden pai-pai; hablan el pai-pai pero muy por encima, muchas veces platican conmigo y no les entiendo, hablan el mismo dialecto y no nos podemos entender (Benito Peralta).

⁴⁶ Además de los ancianos, las mujeres han sido siempre el sector de la comunidad que se ha constituido como principal salvaguarda de la tradición y el idioma, cuestión que es reconocida por los mismos hombres: "No pues las mujeres sí hablan su dialecto, las mujeres son las que hablan más que nosotros, nosotros hablamos puro español" (Andrés Vega).

Conceptos y creencias sobre la salud

La morbimortalidad entre los indígenas de Baja California es un aspecto muy poco estudiado. Uno de los trabajos que arroja abundante información al respecto es el realizado por Owen a fines de la década de los cincuenta en la comunidad pai-pai de Santa Catarina. En ese trabajo, Owen destaca en primer término la percepción contradictoria que los indígenas tenían acerca de su propia salud, pues al mismo tiempo de ser hipochondriacos, los indios se consideraban mucho más fuertes y saludables que los mexicanos en general.⁴⁷

En segundo lugar, Owen reporta que en los cincuenta existía en estas comunidades un sistema de conceptos y creencias sobre salud que contemplaba dos aspectos estrechamente relacionados: cómo se adquiere una enfermedad y cómo debe atenderse.

Este sistema, que todavía está vigente, en la actualidad involucra aspectos de superstición, medicina tradicional, herbolaria y elementos de la medicina moderna. Así lo comprueban los siguientes datos: de 98 personas que estuvieron enfermas en el último año, 30 se automedicaron con hierbas, 24 no se atendieron y 40 acudieron a algún médico de institución pública o particular; el resto se automedicó o fue con un curandero.

Y aún más la práctica de este sistema sincrético se observa en cada una de las estrategias seguidas por los nativos para curarse: algunos de ellos, por ejemplo, toman sus plantas curativas sumergidas en alcohol como si fueran medicinas prescritas por algún doctor. Algunas medicinas de patente son recetadas por los mismos curanderos; e incluso, Owen detectó casos

⁴⁷ Esta mítica creencia del pasado de que los indígenas eran más saludables que los mexicanos, de alguna manera todavía subyace en el pensamiento de algunas personas, quienes aún afirman que antiguamente las comunidades indígenas no padecían de enfermedades como en la actualidad, ya que ahora todos los malestares que aquejan a los indios obedecen al cambio de su dieta tradicional por comida enlatada y con preservativos (Benito Peralta).

Esta observación que nos hace Benito Peralta con sorprendente proximidad a la realidad de las cosas puede verse reforzada por la observación de Owen en el sentido de que en los años cincuenta la comida y las condiciones sanitarias del agua eran excelentes (Owen, 1959, p. 62).

curiosos en los que los indígenas acudían con un doctor para que los atendiera de algún mal que de antemano estaban convencidos que había sido producto de alguna hechicería (Owen, 1959, p. 90).

Por ello podemos afirmar que aun cuando en la actualidad se sufre del olvido y de un gran abandono de las prácticas herbolarias tradicionales por parte de estos grupos, su concepción general sobre la salud y su atención es una combinación entre los patrones generales de la cultura yumana (incluyendo a los grupos que habitan en Estados Unidos) y los elementos que han adquirido a partir de su propia historia de contactos, a partir de su propio proceso de aculturación (*Ibid.*, p. 150).

Como parte de este sistema de conceptos y creencias se puede identificar una primera percepción, quizá de origen prehispánico, acerca de las causas de las enfermedades, la creencia de que todas ellas, aparte de las que reconocían como resultado de la ancianidad o de un accidente, procedían de algún hechizo o del quebrantamiento de algún tabú que había alterado el balance de la naturaleza haciéndola enojar.⁴⁸

En el primer caso, la acción de embrujar era llevada a cabo por personas que habían nacido ya con designios diabólicos y con la capacidad de producir alguna enfermedad o incluso la muerte suministrando alguna poción para robarle el alma a quien constituyera su objetivo. Estas enfermedades eran diferentes a las originadas por las otras causas; los dolores producidos por la brujería iban y venían, algunas veces a una hora en particular de cada día. Esta causa constituía, hasta no hace muchos años, dentro del sistema de conceptos y creencias, el principal origen de las enfermedades y muertes (*Ibid.*, pp. 65-69).

⁴⁸ Los maricopa y otro grupo del Río Gila consideraban que las enfermedades tenían su origen en los malos sueños, en la pérdida del alma, en el embrujamiento, por causas naturales, por la ancianidad y por violencia. Entre los yumas se contemplaban básicamente las mismas causas y se incorporaba el quebrantamiento de tabús. Con los diegueño la única diferencia es que se creía que el acto de embrujar era consumado a través de la colocación de una sustancia peligrosa en el interior de una persona, por parte del hechicero. Los yavapai también creían que algunas enfermedades eran causadas por los hechiceros y el quebrantamiento de tabús. Es importante señalar que en ninguno de estos grupos existía la idea de contagio, microbios o virus (Owen, 1959, pp. 87, 145-148.)

Entre las enfermedades que los pai-pai creían que eran ocasionadas por la brujería están la ceguera, los trastornos mentales, los órganos sexuales hinchados y una enfermedad a la que ellos denominaban latido.

El latido es una afección que según los nativos persigue principalmente a las mujeres casadas y con hijos. Los síntomas contemplan la pérdida del apetito seguida por un gran dolor en el pecho (*Ibid.*, p. 50).

Posiblemente, sugiere Owen, existe alguna conexión entre el llamado latido y el concepto de *alma perdida*, pues mientras que la palabra latido tiene referencia al sonido del corazón éste es reconocido por los indios como el asiento del alma. La brujería, en todos los sentidos, tiene como finalidad robar el alma a las personas (*Ibid.*, p. 52).

Antes de padecer la enfermedad del latido, los enfermos podían manifestar otra enfermedad ocasionada por la misma brujería conocida como el frío.

El frío, según los indígenas cuestionados por Owen, tenía como síntomas casi cualquier tipo de malestar interno como dolores de cabeza, diarrea, tos, etcétera.

Otras de las enfermedades que según el investigador los pai-pai atribuían a la brujería, son las mentales. El término que utilizaban para designar a una persona con cualquier trastorno de este tipo era *loco* (*Ibid.*, p. 56).

La segunda causa de enfermedad tenía lugar cuando algún individuo omitía las formas de conducta culturalmente aceptadas por el grupo y en su lugar optaba por soluciones no tradicionales a los problemas. Los nativos entendían que existe un orden establecido, una forma de hacer las cosas en consonancia con la naturaleza y el universo, una relación natural de causa-efecto entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y los aspectos sobrenaturales. Si este orden establecido era violado, entonces el balance de la naturaleza se alteraba y ella misma se enojaba haciendo pagar al infractor por su error. La pena infligida por parte de la naturaleza al quebrantador del balance era, por lo común, una enfermedad.

Citemos un caso a manera de ejemplo: los pai-pai clasificaban los alimentos y plantas silvestres en *fríos* o *calientes*, ninguno de estos dos grupos eran en sí buenos o malos alimentos, todo

dependía de su consumo balanceado. Ingerir en exceso plantas o alimentos considerados como fríos, producía el ya mencionado *frío*; y si una mujer embarazada consumía en exceso alimentos de los considerados calientes o fríos podía ocasionar graves daños a su feto (*Ibid.*, pp. 63, 82-83).

Tiempo después, cuando los indígenas se dieron cuenta que gran parte de su dramático descenso poblacional se debió a la introducción de epidemias por parte de los colonizadores en la época misional, empezaron a reconocer que ciertas enfermedades eran de origen europeo: el sarampión, la tuberculosis, el cáncer, etcétera. Pero como también fue frecuente el contagio en la época posmisional, los indígenas llegaron a establecer como parte de su sistema de conceptos y creencias sobre salud, que la presencia de ciertas enfermedades en las comunidades tenía su origen en diversas causas de carácter exógeno. Tal es el caso de aquellas enfermedades que los indígenas pensaban que provenían del contagio de quienes acostumbraban salir a trabajar a las ciudades no indígenas, especialmente a Mexicali; éste es el caso de la gonorrea, enfermedad venérea conocida por los nativos como purgación, y que según Benito Peralta causó la muerte de varias personas. De hecho, esta enfermedad es la única cercana a la mitad del presente siglo que los pai-pai recuerdan como epidémica, aunque en otras comunidades como en La Huerta se recuerdan enfermedades tales como la tosferina y el sarampión, y en Arroyo de León se tiene presente la tuberculosis; esto, aparte del problema de influenza que a principios de siglo asoló a todas las comunidades indígenas (Teodora Cuero y Trinidad Ochurte).

Pero aun cuando nadie saliera a alguna de estas ciudades ni alguna enfermedad fuera evidentemente introducida por algún visitante a la comunidad, los indígenas siguieron creyendo en los factores exógenos como causa de contagio, instaurando el concepto de viento del norte, el cual, según afirman, azota a estos asentamientos en el invierno, proveniente de las ciudades mestizas, trayendo consigo múltiples enfermedades (Owen, 1959, p. 141).

Más tarde, a este sistema de creencias se incorporó la concepción occidental de enfermedad.

Así, coexistiendo con los anteriores conceptos de origen de

las enfermedades (la hechicería, el quebrantamiento de un tabú, los factores exógenos y el viento del norte), los indígenas llegaron a desarrollar, como parte de su sistema propio de creencias, una serie de nociones sobre el origen natural de las enfermedades, pues a pesar de que en los cincuenta todavía existía entre los indígenas una ferviente creencia en la brujería, Owen descubrió que habían desarrollado ciertas explicaciones, que aunque erróneas, representaban un intento por ubicar las causas naturales de las enfermedades. Por ejemplo, se empezó a pensar que amamantar a los niños más allá de tres o cuatro años podía ocasionar daños en los pulmones de la madre; la succión de un niño de esta edad es tan fuerte —decían— que puede causar graves daños a aquellas madres que están particularmente débiles. Otro caso es el de los desórdenes menstruales en las mujeres, los cuales creían eran ocasionados por una dieta inapropiada y por la falta de higiene personal (*Ibid.*, p. 56).

Finalmente, debemos decir que Owen encontró que las comunidades nativas presentaban en esos años cuadros en los que destacaban las gripes, toses, reumas, algunas deficiencias nutricionales, pocos casos de diabetes hereditaria, infecciones parasitarias y venéreas, pero sobre todo, una alta incidencia de tuberculosis (*Ibid.*, pp. 44-45). Todas ellas enfermedades a las que hay que añadir la presencia actual de la hipertensión arterial.

El principal recurso de salud y bienestar entre los indígenas, contrario a lo que se piensa, no era precisamente la medicina herbolaria sino la hechicería. De hecho, la división que hoy en día se hace entre brujo y curandero antes no existía. Esto de alguna manera se explica por el hecho de que los aborígenes concebían como principal causa de muerte y enfermedad a la misma hechicería. "Ujum, antes sí había hechiceros que curaban, como piquetes de víbora y enfermedades malas pues, graves, ellos curaban; pero también había hechiceros malos pues, que con una mirada o nomás con que te apunten con el dedo, mataban" (Teodora Cuero).

Ser un hechicero diabólico o ser un hechicero curandero no era un disyuntiva que debían solucionar las personas con dotes sobrenaturales, era una situación que ya estaba decidida inter-

namente por su naturaleza. Cada persona, pensaban los indígenas, tiene en su corazón la bondad o la maldad, ésa es su naturaleza, y si la persona es mala, cualquier día esa maldad brota hacia afuera haciendo daño a quienes le rodean, sin que esa persona pueda hacer algo para evitarlo, ya que incluso su aliento puede enfermar a los demás. Estos hechiceros ven revelada su vocación maléfica o curandera a través de los sueños nocturnos, y si la revelación les indica que la maldad está en su interior, no tienen nada más que hacer, la maldad es innata y no tiene curación (Owen, 1959, p. 68).

Para Trini Ochurte, como para otros informantes ancianos de otras comunidades, los hechiceros más poderosos, pero también los más diabólicos, eran "los rianos", es decir, los hechiceros cucapá.

Un shamán de este tipo podía colocar una piedra o una pieza de carbón o cualquier otra cosa en el interior de otro hombre, confirma Meigs (Meigs, 1939, p. 63).

Había buenos hechiceros cochimí, pai-pai, k'miai, pero no podían tanto como los rianos, ellos tenían más poder.

No, los hechiceros cuidado eh, parecen diablos —nos dice el informante kiliwa—; yo he visto un viejo que hechizaron allá por el cucapá, en El Mayor, y se vino todo lleno de llagas; murió.

Otra señora que yo vi y que murió en Catarina estaba gritando como rana, ésa la hechizaron allá, le pusieron una rana por dentro, pero los doctores no se la pudieron sacar; se oía como un sapo gritando, ella no hablaba, ella estaba gritando[...] Ese sapo se lo metieron con viento los hechiceros⁴⁹ (Trinidad Ochurte).

Por su parte, los hechiceros curanderos, además de traer consigo también en forma innata las cualidades sobrenaturales de curar, buscaban el poder aislándose por varios días en una cueva alejada del asentamiento del grupo. En ese lugar ingerían

⁴⁹ Esta enfermedad a la que se refiere Trinidad Ochurte la reconoce como latido, la cual al parecer es de carácter psicosomático catalogada como *Globus hystericus*. Otra sintomatología de la misma enfermedad, que reconoce este mismo informante, es la aparición de un absceso o bola en el vientre o en la parte superior del mismo, la cual produce un dolor excesivo.

toloache (*Datura metaloides*)⁵⁰ y así inducían el sueño; uno de estos sueños les revelaría si les era otorgado o no el poder de curar.⁵¹

El toloache podía ser ingerido en un té preparado con la raíz de la planta, o bien en forma cruda a mordidas, pero en cualquiera de los dos casos debía tomarse sólo un pequeño trozo, porque en grandes cantidades podía matar al iniciado. Durante cinco o seis días el aspirante a curandero, si era afortunado, recibía el poder que buscaba y aprendía las canciones apropiadas para ejercer su poder. Por la mañana, el nuevo hechicero debía lavarse con agua fría y tomar un baño de humo producido por un chamizo blanco (*Artemisia tridentata*), encendido⁵² (Owen, 1959, p. 66).

Entre los k'miai, la ingestión de toloache como la parte más importante de un rito de iniciación se llevaba a cabo al atardecer, y era administrado por un hechicero adulto, quien con la planta en sus manos conducía la ceremonia en la que participaban varios jóvenes. Para esta tribu, el toloache no sólo daba conocimiento nuevo al iniciado, sino la habilidad para descubrir nuevas técnicas curativas con el paso del tiempo y continuar teniendo sueños que profetizaran éxito no sólo para él, sino para toda su tribu.

El toloache te pone en una especie de estado mental de constante soñar, que dura toda la vida del hechicero, nunca se olvida lo que tú aprendes. Te ayuda a mantenerte aprendiendo y te da poder en todo. Sin el toloache tú no eres un verdadero doctor (Toffelmeier *et al.*, 1936, pp. 200-201).

⁵⁰ Ésta es una planta alucinógena que contiene potentes alcaloides.

⁵¹ Entre los akwa'ala y los kiliwa, Gifford y Meigs encontraron respectivamente una diferencia en la forma de adquirir poder respecto de los otros grupos yumanos. Estos investigadores nos dicen que entre estos dos grupos no era necesario ingerir toloache para ser un hechicero, ya que esta categoría era innata y revelada sólo a través de un sueño, principalmente al hijo más chico de una familia. La edad a la cual, según Meigs, el joven sabía si iba a ser o no hechicero era de los diez a los dieciocho años. Para poder inducir dicho sueño, nos dice Gifford, el iniciado debía dormir en la parte sur de la casa, con la cabeza orientada hacia el este (Gifford, 1928; Meigs, 1939).

⁵² Cabe señalar que el toloache era también tomado para adquirir buena suerte en la guerra, en la cacería o en el juego de azar.

Otra forma de obtener poder era a través de la *pedra viva*, que consistía en una piedra larga de cristal claro, de apenas una pulgada de largo por media de grueso, la cual contenía en su interior y a manera de corona una incrustación de otro tipo de cristal. Usualmente la *pedra viva* era cuarzo, acuarina, berilio o algún otro tipo de cristal propio de la sierra de Juárez.

Estas piedras podían transmitir a sus propietarios poderes similares a aquellos obtenidos por el consumo del toloache, pero con una gran diferencia, la *pedra viva* no sólo otorgaba el poder para curar, sino también el poder diabólico para causar enfermedades (Owen, 1959, p. 67).

Un ejemplo que nos ilustra con detalle cómo un sueño podía revelar el poder de un iniciado para curar, nos lo ofrece Gifford, cuyo informante, al cual simplemente identifica como Liebre, nos dice:

Cuando era un muchacho, dormí en la casa y soñé. Vi una verdadera víbora venir de la parte este de la casa. Cuando estuvo cerca de mí la víbora dijo: "ahí vengo". La víbora tenía todo tipo de colmillos, pero no eran lo suficientemente fuertes como para morder a alguien. La víbora me dijo que ella no iba a matar a nadie, pero que había otras víboras que sí matarían con sus colmillos. La víbora continuó hablándome: "si yo muerdo a alguien le puedo hacer daño con un solo diente, y hacer que esa persona muera. Pero si alguien que tenga el poder que yo le haya dado me llama, el paciente se pondrá bien. Yo soy una de esas personas que tiene el poder para curar las mordidas de víbora".

Así que marqué una línea de norte a sur, no hasta muy lejos, como de aquí a la puerta. Luego hice una marca de este a oeste, cruzando la otra línea; así tuve sur, norte, este y oeste. La línea que iba del este al oeste era más grande.

Hice marcas en todas direcciones, así que las víboras de todas las direcciones debían ser capaces de escuchar mi voz. Después, cuando alguna víbora mordiera a alguien y yo tratara de curarlo, marcaría una cruz como ésa.

Me coloqué justo en el centro de la cruz para que otras víboras pudieran escuchar mi voz. Ellas me hablaron, se escuchó un ruido como de trueno, todo se volvió oscuro, la tierra en la que estaba parado empezó a sacudirse como si fuera terremoto. Nadie más supo de esto, sólo yo. Así, en donde me paré me encontré a mí mismo. Ahora yo sé que cualquiera que sufra una mordida de

víbora se va a poner bien, porque todo el aire fresco que viene de norte a sur viene a mi cuerpo manteniendo mi aliento fresco; es entonces cuando yo sé que aquella persona se va a poner bien (Gifford, 1928, p. 345).

Para adquirir el poder de curar heridas de proyectil, Liebre tuvo otro sueño, éste sí inducido por el toloache; a través de él el informante recibió el poder de un coyote que se le acercó proveniente del este: "Él se me acercó, caminó alrededor mío una vez, y me dijo que yo sería sanador de heridas de proyectil" (*Ibid.*, pp. 346-347).

En esta serie de alucinaciones, Liebre estableció contacto con otro personaje, un buitre que vino a supervisar el trabajo del coyote y de la víbora.

Delfina Cuero, en su autobiografía, nos dice que la última ceremonia de iniciación para jóvenes hechiceros se había llevado a cabo veinticinco o treinta años antes de que Florence Shippek la entrevistara. Esto significa que el último rito tuvo lugar entre 1880 y 1905. El sitio en donde se llevó a cabo la ceremonia —afirma Delfina— fue en las proximidades de Campo, en una montaña llamada cu.ma., en "un sitio especial usado únicamente por los hechiceros, en la parte alta de la montaña", la cual, según viejos parientes de la informante de Shippek, había sido partida por el lado en donde la arena blanca la cubría pintándola de blanco⁵¹ (Shippek, *op. cit.*, p. 50).

Como ya lo hemos dicho, difícilmente entre los primeros y principales protocolos de curación que los hechiceros utilizaban estaba la herbolaria, ya que sus principales herramientas eran las canciones y los masajes acompañados de soplidos, recursos que el hechicero obtenía a través de sus sueños. Así, un hechicero —afirman los indígenas— podía curar mágicamente las mordidas de víbora de cascabel sin hacer uso de ninguna hierba; un hechicero podía transformarse asimismo en pájaro o en cualquier otro animal; un hechicero podía hacer llover o prevenir si iba a llover (Meigs, 1939, p. 63); también, los sha-

⁵¹ Esta montaña conocida actualmente por los no indígenas como el Cerro del Cuchumá, se encuentra en la ciudad de Tecate y constituye un símbolo de esta ciudad.

manes poseían poderes ilimitados con los cuales podían mover objetos a través del espacio, mover sus propios cuerpos a grandes distancias y a velocidades extraordinarias, o bien tener la extraña capacidad para hacer sangrar los huesos ya secos (véase Owen, 1959 y Antonio Vaquero, informante tipai o cochimí).

Entre el grupo kiliwa, el shamán tenía que empezar a curar en la noche. Cuando la enfermedad consistía en algún dolor reumático, el hechicero se sentaba a un lado del paciente y antes de empezar a actuar calentaba sus manos en una pequeña hoguera, entonces presionaba por dos o tres horas la parte adolorida del paciente y para terminar, el hechicero succionaba dicha parte con la boca para sustraer lo que originaba el dolor; se trataba de un pequeño objeto parecido a la espina de un cholla (*Opuntia acanthocarpa*) al cual los indígenas denominaban cogap. En ciertas ocasiones, esta misma operación tenía que repetirse dos o tres veces en diferentes noches, hasta lograr que el dolor cesara (Meigs, 1939).

En otras ocasiones, cuando la gravedad del caso lo ameritaba, los hechiceros echaban mano de los cuñados, pequeñas figuras humanas elaboradas en madera tallada. Estas figuras eran resguardadas en las cuevas ubicadas en las montañas, lejos de la vista de los niños, ya que estaba prohibido (y todavía lo está) que los menores de edad vieran directamente a los cuñados (Owen, 1959, p. 92).

La manera en que estos shamanes actuaban, combinando los cantos tradicionales, los masajes, los soplidos, los movimientos corporales y de las manos, es detallada por Gifford en la descripción que su informante le hizo sobre cómo curar una mordida de víbora de cascabel.

Camino solamente alrededor del enfermo, pero no muy cerca. Le doy cuatro vueltas. Si el paciente está muy grave, entonces doy ocho vueltas. Mientras camino alrededor de la persona le canto unas canciones; del oeste hacia el este.

Después de haber cantado, les hablo a las víboras que hirieron al hombre. Yo no me acerco a él. Quizás esté sudando, pero no empeorando. Exactamente en donde está acostado el paciente marco una cruz con mi pie izquierdo. El paciente tiene su cara hacia el este, y permanece acostado justo al norte de la cruz.

Posteriormente camino sobre la línea marcada hacia el este, regreso sobre ella y voy hacia el oeste, después hacia el norte. Es allí, en el extremo norte de la línea, en donde me doy cuenta que el hombre va a ponerse bien, porque en el sur está el otro mundo. En la parte sur de la línea yo no tengo poder, porque es hacia esa parte a donde va toda la gente cuando muere.

Cuando he atendido a alguien por mordida de víbora, ha habido un temblor de tierra y un trueno. Yo soy el único que lo escucho (Gifford, 1928, pp. 345-346).

Otro claro ejemplo de este protocolo se encuentra en la descripción que el informante de Gifford hace con relación a la manera en que curaba las heridas de proyectil.

Liebre camina hacia el este unas cuantas yardas, luego da vuelta y camina hacia el oeste soplando y ondeando sus manos de derecha a izquierda. "Yo no permito que nadie se acerque al hombre herido, porque el coyote así me lo instruyó", dijo Liebre. Después Liebre cantó hacia diferentes direcciones y flexionando sus rodillas. Volvió a soplar en repetidas ocasiones y el canto también fue repetido. Aplaudió con sus manos y sopló en cada oído del hombre. "Soplé en sus oídos y en la parte más alta de su cabeza, así como en todas direcciones, de tal forma que nadie puede acercarse" —afirma el informante, concluyendo que— "ésta es la forma en que yo lo hago" (*Ibid.*, p. 347).

Este tipo de protocolos más de carácter mágico que realmente efectivos, eran complementados por el uso secundario de una serie de técnicas que los hechiceros sustentaban en una noción del origen natural de ciertas enfermedades. Por ejemplo, si alguna parte del cuerpo estaba adolorida, ésta se colocaba sobre tierra caliente y se protegía con algún tipo de cobertor; si tenía lugar alguna cortada, se envolvía la parte herida con piel de venado para detener la hemorragia, o si existían dolores reumáticos se untaba sobre la parte adolorida tuétano de res (Meigs, 1939, p. 63).

Dentro de este grupo de técnicas curativas correspondientes a concepciones no sólo mágicas de las enfermedades, podría estar el baño de vapor. Sin embargo, aun cuando esta técnica fue revelada a Meigs por los kiliwa, la manera en que la denominaban y que el investigador registró da lugar a la duda de si

esta técnica era propia o fue introducida por algún tipo de hechicero mesoamericano, ya que dicho vocablo es *awa' [te]mescal*, es decir, prácticamente el mismo nombre con el que los grupos mesoamericanos denominan al baño de vapor (temascal), palabra que no es de origen kiliwa, como afirma Meigs. Este tipo de baño ya no se practica entre estos grupos, pero el hecho de que los grupos yumanos estadounidenses hayan practicado⁵⁴ y aún practiquen el *sweat lodge* (denominación que dichos indígenas le dan en inglés a esta técnica), nos permite plantear la fuerte posibilidad de que estos baños colectivos hayan sido practicados en la antigüedad por los indios montañeses de Baja California.

Según información recogida por Meigs, si alguna persona estaba enferma tenía que someterse al baño de vapor durante dos o tres días. El recinto en el cual se introducían hasta diez personas, hombres o mujeres, era una pequeña casa completamente cubierta de lodo y con un pequeñísimo hoyo como puerta; al interior de esta casa se prendía fuego y se mantenía encendido hasta calentar lo suficiente el lugar; después se apagaba con tierra y los pacientes se introducían para acostarse a los lados del fogón extinguido. Una vez que sudaban, los enfermos procedían a bañarse en el arroyo (Meigs, 1939, pp. 63-64).

Por otra parte, la función del shamán no se limitaba a atender las enfermedades físicas de los miembros de la tribu con sus tratamientos mágicos o efectivos, su papel iba mucho más allá para figurar como un verdadero psicoterapeuta.

Los mismos sueños que orientaban al shamán para ayudarlo a bien guiar a su tribu, y a través de los cuales adquiría su poder, cobraban un papel muy especial entre los k'miai, o en general entre los diegueño; a través de ellos el hechicero podía adquirir la sabiduría para llevar a cabo tareas psicoterapéuticas, las cuales consistían en gran medida en la interpretación de los sueños de sus pacientes. Esta función del shamán entre los diegueño fue estudiada por Toffelmeier y Luomala en el verano

⁵⁴ En efecto, este tipo de prácticas no ha sido registrado en ninguna otra comunidad aparte de la kiliwa, pero Gifford atestiguó que se llevaban a cabo entre los akwa'ala para tratar los casos de reumatismo, y Owen corroboró que entre los yavapai también se practicaba como remedio de numerosos males (Gifford, 1928, p. 342 y Owen, 1959, p. 148).

de 1934, quienes encontraron una serie de particularidades que es necesario comentar.

Así como algunos hechiceros eran elegidos por sus tutores iniciáticos para especializarlos en la curación de mordidas de víbora o heridas de proyectil, o bien en la succión de huesos para atacar los dolores reumáticos, los jóvenes diegueño eran elegidos por los shamanes más ancianos para especializarlos en la atención de la salud mental, la inteligencia, el funcionamiento normal de los sentidos y los problemas relacionados con la energía sexual. Debido a que en la diagnosis de los desórdenes mentales el hechicero tenía como principal recurso la interpretación de los sueños, este tipo de doctores era conocido entre este grupo como *simup kwisiyay*, que literalmente significa doctor de sueños. Cabe señalar que las investigadoras (una de las cuales era psicoterapeuta), al conocer esta sugestiva forma de atender problemas de neurosis, consideraron que estaban frente a todo un método indígena de atención psicoanalítica (Toffelmeier *et al.*, 1936, p. 199).

Los diegueño reconocían la existencia de desórdenes mentales que podrían conducir a conductas peligrosas para el grupo, para la familia y para los mismos pacientes; en esas situaciones la cultura diegueña establecía la necesidad de una especie de tratamiento profesional en manos del *simup kwisiyay*, quien a través de los sueños de la persona tratada exploraba su condición neurótica, sus conflictos y sus deseos, frecuentemente considerados de naturaleza sexual (*Ibid.*, pp. 223-224).

Estos sueños eran clasificados por el shamán como sueños significativos y sueños de espíritus. Los primeros eran aquellas pesadillas que atosigaban a una persona hasta el momento en que ésta tomaba la decisión de ir con el *kwisiyay* a pedirle su ayuda, y los segundos eran aquellos sueños sobre espíritus, principalmente sobre parientes muertos, que también requerían la atención del hechicero.⁵⁵ Cualquiera de estos dos sueños no eran sino síntomas de estar en una u otra fase de una situación considerada como de histeria sexual: el *kimilue* y el *echul*.

⁵⁵ A pesar de que el shamán establecía su diagnóstico y las formas de remedio sólo después de haber escuchado a su paciente, entre estos indígenas existía la convicción de que un buen *kuisiyay* sabía los sueños del enfermo antes de que éste se los contara (Toffelmeier, 1936, p. 200).

El paciente sumido en el kimilue presentaba como síntomas la presencia de sueños eróticos, pérdida de interés en la vida diaria, aguda somnolencia, pérdida de apetito y apatía en general. Este desorden de carácter psicológico podía presentarse principalmente —según el hechicero— en adolescentes de doce a catorce años, y sí no se atendía a tiempo podía evolucionar al otro tipo de alteración considerada más perjudicial.

Según Toffelmeier y Luomala esta segunda alteración no era simplemente un caso de histeria sexual, como pensaba el kwisiyay pues aunque tampoco era epilepsia, su estrecha semejanza con esta enfermedad las condujo a afirmar que en realidad el echul era algo más grave que un estado de histeria sexual; esta alteración se presentaba en los últimos años de la adolescencia y estallaba más tarde en crisis como resultado de problemas individuales sumamente conflictivos, como la separación de su pareja o la muerte de ésta (*Ibid.*, pp. 205-207).

Durante el periodo misional se imprimieron los primeros cambios en el sistema de creencias y conceptos indígenas sobre las enfermedades y formas de curarse. La institución del shaman y el uso del toloache constituyeron el principal centro de ataques de los misioneros, hasta que los eliminaron dentro de dicho sistema. De ese periodo datan una serie de innovaciones que introdujeron desde conceptos nuevos de enfermedades hasta novedosas técnicas curativas. Sin embargo, a pesar de dichas innovaciones, tal y como sucedió en otros ámbitos de la cultura indígena, los frailes fueron incapaces de introducir un coherente y convincente sistema de creencias que remplazara al que ellos estaban convencidos de que debían eliminar. Y si bien es cierto que el sistema nativo de creencias y conceptos era poco efectivo en el diagnóstico y en la curación de las enfermedades,⁵⁶ su función social integradora era muy importante.

⁵⁶ Owen cita el caso de la disentería, enfermedad para la que los indígenas recomendaban el empleo de una fuerte purga. Actualmente se sabe que una purga para dicha enfermedad es fatal (Owen, 1959, p. 170).

La institución del hechicero, brujo o curandero desapareció entonces, pero al no desaparecer la cosmovisión que le había dado origen y sustento, dicha institución desapareció sólo circunstancialmente y volvió a ser reintroducida bajo otra forma proveniente del grupo cucapá, reforzada por los espiritualistas mexicanos y acogida por el sistema de creencias de los indígenas montañeses, quienes así refuncionalizaron una serie de tabús y mitos sobre el curanderismo y los shamanes maléficos (Owen, 1959, pp. 158-159).

De hecho, en Santa Catarina existe la idea de que la brujería fue introducida en la década de los veinte, cuando un hombre llamado Enrique se fue a vivir a la comunidad, y aunque su padre era pai-pai, él había vivido la mayor parte de su vida con los cucapá, cerca de El Mayor Indígena; este hechicero, sin embargo, era maléfico, y según los habitantes de esa comunidad mató a cinco personas y se fue adelgazando poco a poco hasta que murió. Es importante señalar que este personaje, a diferencia de la tradición antigua, llegó a utilizar plantas silvestres para llevar a cabo sus maleficios. Esto mismo ocurrió con una espiritualista no indígena que tiempo después se introdujo a la comunidad y tras de haber intentado llevar a cabo ciertos ritos de curación extraños para los nativos fue acusada de practicar la brujería (*Ibid.*, pp. 70-71 y 98).

Sin embargo, la reintroducción del curanderismo finalmente tuvo éxito debido a la efectividad de sus curaciones basadas ahora en gran medida en el conocimiento de la medicina herbolaria y en el hecho de que el nuevo shamán no cobrara una tarifa determinada. Así, a pesar de que en los años recientes ya no existe la figura del kwisiyay, los indígenas han mantenido—en mayor o menor intensidad— la fe en las curaciones mágicas, lo cual los conduce a consultar por igual a los yerberos, a los doctores y a los llamados espiritualistas no indígenas cuando sufren alguna enfermedad.

Un fenómeno interesante es el que se presenta hoy en día a raíz de la consolidación de barrios y colonias de indígenas migrantes de origen mixteco en Tijuana, Ensenada, San Quintín, el Valle de Guadalupe y el Valle de la Trinidad. En estos asentamientos de migrantes indígenas se ha refuncionalizado también su institución propia del curandero-hechicero, estimulando

con ello la refuncionalización de la misma figura entre las comunidades nativas. Es curioso observar que varios miembros de las tribus kiliwa, pai-pai o k'miai se atienden con los curanderos mixtecos.

De esta manera, después de haber sufrido transformaciones importantes desde el periodo misional hasta los aportes proporcionados por los grupos migrantes, los indígenas nativos han olvidado su sistema propio de conceptos y creencias sobre salud, han sufrido la imposición de un sistema diferente al propio, y se han apropiado de elementos ajenos con los que han diseñado un sistema nuevo que les permite hacer frente a la relación enfermedad-curación; un sistema de creencias diferente que al parecer es mucho más pragmático y, por lo tanto, más eficiente que el anterior, pues posee como aspecto vertebral la herbolaria y ha dejado de manera secundaria la práctica o la fe en la hechicería.

De todo este proceso de contacto los indígenas incorporaron a su espectro de enfermedades el mal de ojo, el frío, el empacho, la mollera caída y el latido. En el caso del mal de ojo, sin embargo, sólo adoptaron el nombre de esta enfermedad que es ampliamente conocida entre los grupos mesoamericanos y las comunidades campesinas no indígenas de México, pues mientras entre estos grupos el mal de ojo es atribuido a casos de embrujamiento, entre los grupos montañeses se designaron así los casos de irritación de ojos (Trinidad Ochurte). En el caso del frío, enfermedad asociada a los efectos del enfriamiento en el cuerpo se trata de un concepto europeo que, según Foster, citado por Owen, es generalizado en las comunidades rurales de América Latina. El empacho, por su parte, también es un concepto generalizado en América Latina, relacionado con algún problema digestivo. La mollera caída es un concepto muy conocido incluso en las zonas urbanas, y consiste en la depresión de la parte superior de la cabeza de los bebés. Y por último, el latido es una noción que al parecer tiene su origen en el sistema tradicional de creencias con la influencia de concepciones europeas y cuyas características ya han sido descritas (Owen, 1959, p. 152).

En lo que respecta a las técnicas de curación, estos grupos han preservado en gran parte sus conocimientos tradicionales

de herbolaria y los han ampliado integrando el uso de plantas medicinales introducidas por los colonizadores.⁵⁷

El romero (*Penstemon centranthifolius*), por ejemplo, es una planta introducida por los yerberos no indígenas a las comunidades; se trata de una potente planta utilizada en el tratamiento de varios malestares como dolor de cabeza, dolores producidos por golpes o heridas, dolor estomacal, vómito, indigestión, frío y problemas menstruales (Trinidad Ochurte). Otra es la higuera (*Ficus palmeri*) cuya hoja preparada en té es consumida para aligerar los problemas de diabetes (Teodora Cuero). O bien, la valeriana y la sávila de reciente incorporación; la primera se emplea para el dolor de estómago y los problemas del corazón, y la segunda, según Teodora Cuero "es una medicina en grande pa todo", tanto para el acné, los dolores de muelas, la diabetes, las quemaduras, etcétera.

Junto con este tipo de plantas introducidas y aceptadas en las comunidades existen hoy en día otras de carácter nativo como el tabaco coyote o silvestre, el cual además de emplearse en cigarros de uso cotidiano, hasta hace poco se usaba con fines religiosos por los curanderos. Para fumarlo se secan las hojas y tallos; las hojas ya secas son hechas polvo con las palmas de las manos, a veces se extrae la médula de los tallos para rellenarlos con tabaco y usarlos como cigarros y antiguamente, cuando acudían a este procedimiento, utilizaban un poco de la misma médula para colocarla en el extremo del tallo a manera de filtro; otras veces el tabaco coyote se fumaba en pipas de barro o de madera. Pero cuando esta planta era empleada como recurso medicinal, las hojas machacadas se aplicaban como cataplasmas en las picaduras de víbora y alacrán (Sánchez, *op. cit.*, pp. 4-8).

⁵⁷ En su estudio sobre herbolaria, Owen se percató que en Santa Catarina cerca de la mitad de las plantas que se usaban en los cincuenta con fines medicinales no eran nativas, que diecinueve no tenían nombre en lengua pai-pai, que ocho de estas diecinueve eran plantas que también se encontraban en el estado de Nuevo México, Estados Unidos, y que el empleo que les daban los indígenas no yumanos de esa región era el mismo que les daban los pai-pai de Baja California, con lo cual comprobaba que por lo menos esas ocho plantas eran parte del legado de los misioneros en todo el norte de México, y por último, Owen descubrió que cinco de estas plantas no nativas eran recientes aportaciones de los mestizos (Owen, 1959, pp. 153-154).

Otras plantas medicinales de carácter autóctono son la flor de sauco, que se suministra a manera de té para interrumpir la fiebre (Andrés Vega); la yerba anís, que cocida con un poco de sal produce un té bastante fuerte y de sabor desagradable y que sirve para inducir el vómito en caso de empacho (Trinidad Ochurte); el lentizco (*Rhus ovata*) que preparado también en un té de sabor desagradable sirve para mitigar los cólicos menstruales; la gobernadora (*Larrea tridentata*), que en caso de reumas el enfermo debe preparar con agua para bañarse de tres a cuatro veces al día durante dos o tres meses (*idem*); la hoja de mezquite (*Prosopis glandulosa*) triturada y combinada con sal y un poco de agua, que sirve para enjuagarse los ojos y curar el llamado mal de ojo (*ibidem.*); la hierba del pasmo (*Adenostoma sparsifolium*), que se aplica directamente a las muelas con dolor para su alivio; el canutillo (*Ephedra californica*), que tomado en té sirve como diurético y soluciona problemas en los riñones (Teodora Cuero); el verdologo, que como la yerba de la vaca y la yerba del mazo (*Anemopsis californica*), tomadas en té, auxilian en caso de tos o de gripa (Benito Peralta); la yerba santa (*eriodietyon trichocalyx*) para las llagas y la golondrina (*euphorbia leucophylla*) que aplicada localmente y bebida en té caliente es empleada para las mordidas de víbora.

Además de la herbolaria, también algunas técnicas de curación no basadas en el uso de plantas medicinales constituyen en la actualidad parte del nuevo sistema de creencias y conceptos sobre enfermedades y remedios de las comunidades nativas. Éste es el caso del método que siguen para disminuir los malestares del latido, enfermedad que según los indígenas no tiene curación: como la enfermedad se presenta mediante la aparición de un gran absceso en el vientre, se amarra al paciente con un trapo en la región inferior a las costillas y se le aprieta, se ejerce masaje sobre el absceso y se procura que éste se suma y desaparezca aunque sea por un rato; cuando esto sucede, los dolores del enfermo ceden. Otro caso es el de la mollera caída; el procedimiento seguido en otras regiones rurales o urbanas para solucionar este tipo de problemas en los bebés es el siguiente: se sostiene al niño de los pies con la cabeza hacia abajo e introduciéndole los dedos índice y medio

a la boca se presiona el paladar para acomodar la mollera en su lugar correcto (Trinidad Ochurte). O bien, un tercer ejemplo de este tipo de métodos son las dietas restrictivas o prescriptivas; las primeras sirven para regular el consumo de alimentos como la sal, la grasa y la carne, por considerarlos dañinos para ciertos enfermos, mientras que las segundas son para inducir el consumo de alimentos considerados benéficos para curar algunas enfermedades (Owen, 1959, pp. 105-106).

En la actualidad el cuadro de morbilidad está compuesto fundamentalmente por cinco enfermedades, cuya importancia se expresa en el siguiente orden: hipertensión arterial, diabetes (principalmente en mujeres), problemas reumáticos, problemas respiratorios y afecciones gastrointestinales (censo, 1993); a este cuadro, sin embargo, habría que agregar la presencia de la tuberculosis, enfermedad que fue imposible registrar estadísticamente, debido a que los afectados comúnmente negaban tenerla; pese a ello, supimos por medio de algunos informantes, que su presencia, principalmente en Arroyo de León, era significativa. En esta misma comunidad, la frecuencia general de casos por enfermedad se observa distinta a la general, al ocupar como principal tipo de malestar, aquellos de carácter reumático, luego los gastrointestinales y enseguida los respiratorios. Otra comunidad que al igual que la de los kiliwa observa un particular cuadro de morbilidad es la de los pai-pai de San Isidoro que se encuentran viviendo en el Valle de la Trinidad, pues curiosamente ahí, las enfermedades de la vista ocupan el mismo nivel de incidencia que las enfermedades respiratorias y gastrointestinales.

En el caso de la mortandad, podemos decir que en el último año se registró un total de 6 decesos de individuos mayores de 20 años (cinco de ellos hombres), 2 muertes de niños menores de 9 años y 2 de niños menores de 30 días; sin embargo, la causa principal de muerte en cinco de los adultos fallecidos, fue la de los accidentes. Por otra parte, parece ser que la edad en la que se presenta un mayor número de enfermedades es de los 35 a los 49 años, principalmente en mujeres (56.2%), aunque ésto no es del todo significativo.

La atención a la salud en general en estas comunidades no es del todo satisfactoria, pues como podemos observar, la

asiduidad de los enfermos a los servicios médicos gratuitos de la Secretaría de Salud, del DIF o del INI, estuvo en el momento de levantar el censo, en el orden del 21.9%, y en el último año, en el orden del 10.2%. En ambos casos, el número de personas que no se allegaban ningún tipo de servicio fue alto (16.4% y 24.5%, respectivamente), así como el de quienes acudían al médico particular (24.7 y 21.4%, respectivamente). Por su parte, la proporción de personas que hicieron uso de alguna filiación para servicio médico, fue el 12.3% en el momento del levantamiento censal y del 9.2% en el último año. Es necesario destacar por último, que en Santa Catarina, de 17 enfermos en ese momento, sólo uno estaba siendo atendido en la comunidad, y que en Arroyo de León, de 15 sólo tres estaban en esta misma situación.

Estas deficiencias en la atención médica de los indígenas se ven necesariamente reflejadas en el hecho de que de 153 niños en edad de ser vacunados con cualquiera de las suministros, 22 no habían recibido ningún tipo de inmunización. Situación que se expresa de manera más grave en San José de la Zorra, en donde a 28% de los niños no se había administrado vacuna alguna.

Cuadro 17

INFRAESTRUCTURA PARA LA ATENCIÓN DE LA SALUD, 1986

<i>Comunidad</i>	<i>Salud</i>
La Huerta	Atención directa del INI. Existe casa de salud a 8 km.
San Antonio Nécula	Atención directa del INI. Existe Unidad Médica Regional a 15 km.
Arroyo de León	Atención directa del INI. Existe casa de salud
Santa Catarina	Atención directa del INI. Existe casa de salud
San José de la Zorra	Atención directa del INI. En coordinación con el UMR-El Porvenir

Fuente: INI, *Estrategia para trabajo con los grupos indígenas*. 1986.

Cuadro 18

PRIMER CUADRO DE MORBILIDAD
ENFERMEDADES Y SÍNTOMAS EN EL MOMENTO DEL CENSO

<i>Enfermedades</i>	<i>Ocurrencia</i>
Presión alta	14
Diabetes	8
Reumas	7
Diarrea	6
Catarro	6
Molestias en ojos	4
Enfermedades de huesos	3
Dolor de espalda	3
Problemas del corazón	3
Anginas	2
Herida	2
Dolores de cabeza	2
Problemas dentales	2
Lombrices	2
Dolor de estómago	2
Tuberculosis	2
Fluido nasal	1
Ronchas	1
Molestias en la piel	1
Molestias para orinar	1
Calentura	1
Vómitos	1
Artritis	1
Otros malestares	8
TOTAL	81

Fuente: Censo UABC:INI-SEP-UEU, 1993. Elaboración propia.

Cuadro 19

SEGUNDO CUADRO DE MORBILIDAD
ENFERMEDADES Y SÍNTOMAS DURANTE EL ÚLTIMO AÑO

<i>Enfermedad</i>	<i>Ocurrencia</i>
Fluido nasal	24
Catarro	20
Diarrea	19
Dolor de estómago	7
Viruela	4
Tos seca	4
Presión alta	4
Reumas	4
Calentura	3
Anginas	3
Tuberculosis	2
Enfermedades de los huesos	2
Vómito	2
Dolor de espalda	2
Molestias para orinar	1
Heridas	1
Diabetes	1
Alcoholismo	1
Lombrices	1
Dolor de cabeza	1
Otros malestares	7
TOTAL	113

Fuente: Censo UABC-INHSEPUECI, 1993. Elaboración propia.

Cuadro 20

PRIMER CUADRO SOBRE ATENCIÓN A LA SALUD
¿CÓMO SE ATIENDEN LOS QUE ESTÁN ENFERMOS
EN ESTE MOMENTO?

<i>Atención</i>	<i>Frecuencia</i>	<i>%</i>
De ninguna forma	12	16.4
Automedicación con medicinas de la farmacia	4	5.5
Automedicación con yerbas medicinales	9	12.3
Con médico particular	18	24.7
Con curandero	2	2.7
ISSSTE, IMSS, ISSTECAJI	9	12.3
Centro de Salud SSA	13	17.8
DIF	3	4.1
Otro	3	4.1
TOTAL	73	100%

Fuente: Censo UABC:INI4SEP-UE1, 1993. Elaboración propia.

Cuadro 21

SEGUNDO CUADRO DE ATENCIÓN A LA SALUD
¿CÓMO SE ATENDIERON LOS ENFERMOS DEL ÚLTIMO AÑO?

<i>Atención</i>	<i>Frecuencia</i>	<i>%</i>
De ninguna forma	24	24.5
Automedicación con medicinas de la farmacia	2	2.0
Automedicación con yerbas medicinales	30	30.6
Con médico particular	21	21.4
Con curandero	1	1.0
ISSSTE, IMSS, ISSTECAJI	9	9.2
Centro de Salud SSA	9	9.2
DIF	1	1.0
Otro	1	1.0
TOTAL	98	100%

Fuente: Censo UABC:INI4SEP-UE1, 1993. Elaboración propia.

Indumentaria y arte

La indumentaria tradicional de estos grupos se reducía a una serie de elementos accesorios que portaban hombres y mujeres casi por igual, con pocos elementos que los diferenciaban.⁵⁸ Mientras los primeros andaban generalmente desnudos o con un sencillo taparrabo, las mujeres empleaban, si acaso, sólo unos delantalillos de piel de venado, los cuales suavizaban mediante un proceso de curtimiento y sometimiento al agua. Con esta misma piel, algunas mujeres se diseñaban faldas que sujetaban a la cintura con un cordón de fibra de mezcal y que pendían hasta las rodillas. En algunas otras ocasiones, las mujeres utilizaban una falda de corteza de álamo, llamada jalap (Meigs, 1939, p. 34).

Como testimonio de su iniciación, los hombres tenían una perforación en el tabique nasal, al cual posteriormente le daban una función estética al colocar en ella artefactos elaborados con hueso o con la concha de abulón. Por su parte, las mujeres perforaban las orejas como en la actualidad, para colgar de ellas aretes de concha. En ninguno de los dos casos se empleaban brazaletes o anillos (Shipek, *op. cit.*, pp. 39-40 y Álvarez, 1975, pp. 73-75).

Hombres y mujeres calzaban también huaraches de fibra de mezcal, los cuales al parecer eran más fuertes que las sandalias de cuero de venado, que a pesar de que —según Delfina Curo— también se usaban, no resistían el rudo andar en las montañas; más tarde, cuando los españoles introdujeron la cría de ganado los indígenas empezaron a fabricar sandalias de vaqueta (Shipek, *op. cit.*, p. 56 y Meigs, 1939, pp. 39-40).

Las personas de ambos sexos llevaban el pelo largo, aunque algunas veces las mujeres lo sujetaban por detrás con un cordón, o se hacían un molote que ocultaban bajo un gorro de junquillo conocido por los kiliwa como mepol, a cuyo alrededor pintaban a manera de adorno unas líneas negras hechas

⁵⁸ Posiblemente el único accesorio que no era compartido por hombres y mujeres era el escudo guerrero diseñado con cuero de venado y pintado de negro, el cual era utilizado sólo por los varones (Gifford, 1928, p. 342).

con el pigmento de la raíz de la yuca; este gorro de junco también servía para proteger la cabeza del mecapal que portaban cuando cargaban bultos pesados en la espalda. Las mujeres no usaban plumaje alguno en el cabello, mientras que los hombres, si así lo deseaban, lo detenían con un cordón de fibra de mezcal, y en él sujetaban a manera de corona, alrededor de la cabeza, una serie de pequeñas y finas plumas blancas. Sólo en ciertos casos, como los eventos sociales, los hombres adornaban la parte superior de la cabeza con puñados de plumas. E incluso, en el caso de los shamanes, ellos podían portar el mepol característico de las mujeres, adornado con plumas insertas en su superficie (Meigs, 1939, p. 35).

El embellecimiento del cabello era una cualidad que se apreciaba también tanto en hombres como en mujeres, sobre todo entre los jóvenes, y para esto embadurnaban su cabeza durante las noches con una especie de lodo brillante; a la mañana siguiente, al momento de enjuagarse, les quedaba un cabello negro y sedoso (*Ibid.*, p. 35).

Por último, aquel elemento que en nuestras sociedades caracterizan al sexo femenino, la pintura facial, tampoco era exclusivo de las mujeres indígenas. Tanto hombres como mujeres pintaban su rostro o su cuerpo con fines ornamentales, o bien, hacían uso del tatuaje.

Según Teodora Cuero, la pintura facial o corporal se realizaba con dos tipos de terrón que los cucapá les llevaban, uno de color negro y otro de color rojo. Doña Teodora recuerda cómo incluso los hombres cucapá llegaban con sus bolsitas de piel de venado en donde guardaban aquellas pinturas con las que embellecían sus rostros. Las mujeres —afirma la señora Cuero—, en algunas ocasiones se pintaban lunares rojos en las mejillas y se pintaban los labios, pero en otros casos mezclaban esta pintura roja con alguna sustancia aceitosa y se cubrían el rostro durante la noche, pues al parecer este cosmético tenía también la propiedad de conservar el cutis sin arrugas y fresco. Sin embargo, según esta informante, los hombres y mujeres que se pintaban los ojos lo hacían no sólo con la finalidad de embellecerse sino para poder ver mejor bajo los rayos del sol.

El tatuaje, por su parte, se aplicaba, en el caso de las mujeres, principalmente en el mentón, alrededor de la boca, y en

el caso de los hombres en los brazos. La manera en que lo hacían nos lo describe también doña Teodora Cuero, quien afirma que el tatuaje siempre era de color verde, debido a que se realizaba con la aplicación de la savia de una hierba conocida como hierba mora.

Esta técnica consistía en producirse ligeras heridas sobre la piel con objetos finos punzocortantes, como las agujas; sobre las heridas sangrantes tallaban la savia de dicha hierba hasta que se impregnara en su interior la herida, y así, cuando ésta cicatrizaba, su color era verde.

Antiguamente las manifestaciones estéticas de estos grupos estaban ligadas a alguna función utilitaria o ceremonial-festiva.

Como parte de aquellas expresiones con un sentido mítico está el caso del arte rupestre, el cual quizá es el único fenómeno artístico que ha permanecido a lo largo de los siglos como expresión inalterada, aunque en la actualidad ningún grupo continúe practicándolo. En él es posible reconocer un estilo que homogeniza las expresiones de los distintos grupos, como lo son sus formas abstractas y sus colores rojo y negro aunque también son claras las técnicas que los diferencian, como los pictogramas, hacia el norte de la sierra de Juárez, y los petroglifos al sur. Y aunque ningún indígena conoce en la actualidad el significado real ni la función de estas expresiones rupestres (ya que algunos sólo llegan a decir que se trata de pinturas hechas por los viejos para representar las cabrillas, el camino del fraile, el mundo, etcétera), todos los miembros de estos grupos étnicos reconocen e identifican este tipo de arte sobre roca como un legado ancestral de sus respectivos grupos (Aschmann, 1959, p. 44 y Trinidad Ochurte).

Otra de las expresiones artesanales con esta misma función y que en la actualidad ya no existe es la elaboración de fetiches para las fiestas de lloro, el ñiwey o para la fiesta de las imágenes. En algunos casos dichos fetiches eran elaborados de madera, y en otros con fibra de mezcal. A estos muñecos se les dotaba de todas las partes de un cuerpo humano, y en su manufactura observaban una exquisita y detallada atención; les ponían ojos de concha de abulón con las pupilas pintadas,

dientes del mismo material y cabello humano en su cabeza adornado con un atavío de plumas de águila y halcón (Davis, 1919, pp. 16-17).

Después de que se introdujeron las telas empezó a elaborarse otro tipo de muñecos aunque éstos ya no se usaban sólo con fines ceremoniales sino para servir como juguetes con los cuales las niñas se entretenían. Se trata de muñecos de distintos tamaños elaborados sin zurcir absolutamente nada, únicamente a base de amarres, con vistosas faldas largas, blusas floreadas y turbantes. Estas artesanías también están en desuso, aunque Teodora Cuero, de la comunidad de La Huerta, las hace esporádicamente.

Por su parte, el tallado de madera era una técnica con la que además de elaborar este tipo de fetiches o cuñados, construían artefactos correspondientes al grupo de los objetos utilitarios: sus instrumentos de caza e incluso las pipas. Con esta misma técnica los nativos hacían también pinzas de madera (sauz), usadas para la recolección; coas de encinillo o palo fierro empleadas en la agricultura; palas que utilizaban en diversas labores y bateas. Para dar forma a la madera mediante el tallado, estos artesanos se valían de utensilios hechos de piedra dura que traían del desierto (Gifford, 1928, p. 342).

Con el paso del tiempo gran parte del acervo de su producción artística desapareció, y en su lugar fueron incorporándose todos los utensilios y los gustos de la sociedad no indígena. De hecho, en la década de los sesenta Hinton y Owen encontraron que en estas comunidades, aquellos elementos de su cultura material que podrían haberse considerado como arte habían desaparecido casi por completo (Hinton, 1957, p. 98).

Sin embargo, aprovechando una pequeña pero latente veta de producción artesanal, cuyo principal destino era el mercado, en la década de los ochenta la Secretaría de Educación y Bienestar Social del gobierno del estado formó talleres artesanales en las comunidades en donde los nativos reaprendieron las técnicas casi olvidadas, y algunos de ellos hicieron de la actividad artesanal una forma de vida, pues estos objetos, lejos de tener un fin utilitario, siguen vendiéndose a los turistas.

Las manufacturas que se conservan en la actualidad son la tradicional cerámica y la cordelería, actividades propias de los

pai-pai de Santa Catarina; la cestería hecha por los k'miai, y los cantos, poemas y bailes que todos los grupos aún recuerdan.

La cerámica es parte de una tecnología que distinguió a los grupos yumanos del resto, y no obstante que en la actualidad ésta sólo la desarrollan los pai-pai, Meigs encontró que en los años treinta había todavía entre los kiliwa algunas mujeres que practicaban esta técnica (Meigs, 1939, p. 36). Seguramente este investigador tuvo contacto con los últimos artesanos kiliwa, porque veinticinco años después, Hinton y Owen afirmaban que entre esta tribu: "Ollas y sartenes convencionales son usados, así como cerámica no nativa; los indígenas niegan que durante muchos años hayan hecho objetos de barro". (Hinton, *op. cit.*, p. 95).⁵⁹

En Santa Catarina, lugar en donde ha tomado fuerza la cerámica, el barro es obtenido de depósitos ubicados en un área comprendida entre las tres y veinte millas de esa comunidad.⁶⁰ En esta área se puede extraer materia prima de distinta fuerza y color, lo cual depende del depósito que haya sido explotado. Para su procesamiento, el primer paso es separar o desintegrar los minerales más gruesos como el cuarzo o el feldespato, para luego moler el barro en un mortero o metate de piedra. Seis horas después se vuelve a moler el barro hasta obtener un polvo fino, al cual se le agrega un poco de estiércol ligeramente pulverizado y un puñado de cenizas y agua hasta lograr la plasticidad desada. Posteriormente, a una vieja olla de barro se le cubre de ceniza y empleándola como molde sobre su superficie se empieza a expandir el barro de la nueva olla, auxiliándose con una palita de madera. Una vez que está formada la base de la olla, se separa de su molde y se coloca en un hoyo que ha sido hecho previamente en la tierra y que se ha forrado en

⁵⁹ Trini Ochurte declara que en su comunidad la última persona que hacía cerámica era su abuela, y que una vez muerta nadie continuó la tradición; tomando en cuenta la edad de este informante esto nos remonta por lo menos a hace cincuenta años, es decir, entre la década de los treinta y cuarenta.

Por otra parte, en San José de la Zorra, San Antonio Nécua y La Huerta se tiene memoria de la existencia de esta actividad, aunque hoy en día no se lleva a cabo.

⁶⁰ Por ejemplo, Margarita Castro y su familia tienen que recorrer varios kilómetros hasta llegar al Cerro Colorado, en donde se encuentra el barro adecuado para sus vasijas (Sánchez, *op. cit.*, p. 52).

su interior con un pedazo de tela. La parte superior de la vasija se forma adhiriendo a la orilla inconclusa delgadas trenzas de barro que van moldeándose con la ayuda de una palita de madera con la que se golpea el exterior de la olla, y con un pequeño sombrerito u hongo de barro que sirve de yunque en el interior de la olla al momento de golpear con la pala. Una vez concluida la vasija, desde su base hasta su cuello, se pule su superficie con una pequeña piedra especialmente lisa, conocida por los indígenas como canto rodado,⁶¹ la cual es sumergida cada cierto tiempo en agua (Michelsen, 1971a, p. 1).

Por último se prende una hoguera utilizando como leña trozos de yuca, y una vez que ha menguado la parte más intensa del fuego se introduce en ella la vasija y se deja hornear durante toda la noche (*Idem*).

Peveril Meigs, en los treinta, y Paul Chance treinta años después, pudieron observar los distintos estilos de ornamentación de las ollas de barro. En el primer caso, entre los kiliwa, el investigador conoció el caso excepcional de una vasija elaborada con barro rojo y con motivos abstractos pintados de negro (Meigs, 1939, p. 36); mientras que en el segundo caso, entre los pai-pai, Chance identificó dos técnicas de ornamentación, la primera consistente en diseños pintados en rojo con patrones geométricos y la segunda en incisiones hechas alrededor de la boca de la olla, aunque también encontró casos de técnica combinada, con incisiones pintadas en la boca o en el cuerpo de la olla (Gifford, 1928, pp. 50-52).

En la actualidad, sin embargo, lo único que podría ser considerado como una forma de decoración en la cerámica son las pequeñas incrustaciones de mica que accidentalmente quedan entre el barro y brillan en la superficie de la olla, ya que ninguno de los antiguos estilos de ornamentación prevalece.

Otra de las técnicas artesanales que hoy en día continúan practicándose es la de la cestería, la cual al parecer había entrado en un proceso de desaparición y al igual que la cerámica fue restablecida gracias a los talleres impulsados por las accio-

⁶¹ Se trata de una pequeña piedra que es recogida en los arroyos, y que por la erosión natural del agua y la arena ha cobrado una muy fina textura.

nes gubernamentales; de hecho, a fines de la década de los cincuenta Roger Owen declaraba que "la cestería es esencialmente un arte ya muerto, aunque hay dos mujeres entre los tipai que ocasionalmente producen algún cesto" (Owen, 1959, p. 19).

Hoy la comunidad que se ha especializado en estas manufacturas es San José de la Zorra, en donde gran parte de las mujeres, e incluso algunos hombres, obtienen ingresos familiares importantes mediante la venta de sawiles y shikwines, elaborados con junco y sauce respectivamente.

La función utilitaria de estos cestos es la de conservar semillas como el frijol o el maíz en grano o en mazorca.

La principal materia prima del sawil, el junco, es una espiga larga que crece en los arroyos y que debe ser recolectada sólo en luna llena, pues según las artesanas del lugar si se corta en otra temporada el junco se puede quebrar.

Dentro de esta técnica, sólo el sawil posee algún tipo de adorno, consistente en pequeños puntos negros o café oscuro que son colocados dentro del tejido sin seguir algún patrón determinado. Estos puntos oscuros se obtienen utilizando la raíz del junco, o bien mezclando la yerba con ceniza y lodo y dejándola secar expuesta al sol por varias semanas (Davis, 1919, p. 11, y Gloria Castañeda).

Como parte de la cestería puede mencionarse también la manufactura de portabebés para transportar a los niños atados a la espalda de la madre. Hoy en día este tipo de objetos no se acostumbra ya, aunque hay quienes todavía saben hacerlos.

Por otra parte, la cordelería es una de las manufacturas que aún no se han perdido. Tradicionalmente ésta podía llevarse a cabo con ixtle o maticán, tendones de animal, fibra de palma y hasta ciertas algas marinas; sin embargo, la materia prima más utilizada ahora es la fibra de mezcal. Esta técnica da inicio con la recolección de este agave y continúa con el asado y raspado de sus pencas; después se deshilan estas hojas y se entorchan; para esta tarea, la artesana coloca una piedra bajo su pierna extendida a la altura de la rodilla y sobre ella pone un cuero de venado o una lona para protegerla, ya que ahí se realiza el torcido de la fibra; mientras lleva a cabo la elaboración del cordel, la artesana debe tener a su izquierda una jarra llena de ceniza para estar metiendo en ella ambas manos, así

la ceniza se las protegerá y le servirá de lubricante. Primero se elaboran trenzas de un solo cabo, cuya longitud depende de la longitud misma de la fibra, puesto que no se realiza ninguna añadidura; más tarde se enrollan dos de estas trenzas y se obtienen así trenzas de dos cabos; cada extremo del cordel es quemado para eliminar las salientes de la fibra en los cabos, y por último se estira la cuerda ajustadamente y se deja así durante toda una noche. El tiempo que se invierte en su manufactura depende de la cantidad de cordel que se quiera producir; por ejemplo, para obtener un cordel de hasta 75 pies de largo pueden utilizarse tres días (Michelsen, 1970, p. 1). O bien, si se quiere elaborar una pequeña red, después de haber hecho suficiente cordel, se tiene que destinar un día más para su manufactura (Michelsen, 1974, pp. 39-40).

El principal destino de la cordelería, además de la fabricación de cuerdas, es la hechura de morrales que sirven para transportar objetos voluminosos o para guardar ciertos artículos en cestos que cuelgan del techo de las viviendas; antiguamente estas bolsas servían para despojar de las espinas a las tunas, colocándolas en su interior y agitándolas enérgicamente; con esta misma técnica se elaboraban redes de hasta 40 pies de largo por 3 pies de ancho, utilizadas para atrapar conejos; o bien, se fabricaban cuerdas para arcos, hilos para unir la piel de los animales y diseñar capas, cobijas, delantalillos que utilizaban las mujeres y cinturones; incluso, con esta misma técnica era posible fabricar sandalias (*Ibid.*, pp. 39-40).

La música es el único caso de expresión artística que sigue siendo patrimonio de todas las comunidades; en cada una de ellas se pueden encontrar cantantes y conocedores de las canciones; sin embargo, en la antigüedad la función de la música trascendía a la festividad y formaba parte de lo ceremonial-religioso, con la ejecución de canciones que llegaban a durar hasta seis horas, o que se repetían sin cesar durante toda la noche hasta el amanecer; tal es el caso del "Chali" o "Canción de las imágenes" que se interpretaba entre los diegueños en la ceremonia de las imágenes durante toda la noche hasta que empieza a destacar el lucero del amanecer, esto, a las 4:15 a.m. (Davis, 1919, pp. 22-23).

Dentro de este mismo ámbito mágico-religioso existían can-

ciones de poder aprendidas durante los sueños por los hechiceros, mismas que les servían para hacer llover o para curar ciertas enfermedades; este tipo de canciones eran ejecutadas con instrumentos que en la actualidad ya no se conocen, como los pequeños tambores, las tablas aplaudidoras, las flautas y las sonajas de concha de tortuga o construidas con la pata de un venado,⁶² y el singular instrumento conocido en español como mugido de toro (ipa'lili en kiliwa) y que consistía en un delgado trozo de madera suspendido con un cordel para producir un zumbido que auxiliaba en el niwey, o en algunos otros casos, a espantar a los malos espíritus (Meigs, 1939, p. 45).

Como resultado de tan variada función de la música, la temática, además de describir los distintos aspectos observados en la naturaleza, tenía que ver con cuestiones de magia, de invocación a los muertos, de solicitud de ayuda para sanar a algún enfermo, o, como en el caso de los cantos interpretados en los ritos de iniciación k'miai, narraban las travesías y las aventuras de su vida errante (Davis, 1919, p. 14).

Al parecer esta tradición artística también vivió un momento de crisis en el que se perdió parte importante de su acervo musical. Al respecto miss Dubois nos dice que en los años en los que realizó su trabajo de campo, esto es, a principios de siglo, los cantantes declaraban ya su ignorancia acerca del significado de las canciones antiguas porque, según ellos, estaban interpretadas en un lenguaje arcaico; esta misma investigadora encontró además que la función de cada canción en el ámbito mágico-religioso o fúnebre era sólo conocida por el líder o por el más anciano del grupo (*Ibid.*, p. 14).

Más tarde, Owen, Walstrom y Michelsen registraron un proceso de reapropiación de la tradición musical en el que se destaca la figura de don Eugenio Albañez como un importante promotor de esta tradición en todas las comunidades. Y en efecto, después de largos años de estancia entre los mohave, este prestigiado y controvertido cantante tipai regresó a Baja California a radicar entre los pai-pai, convirtiéndose en el prin-

⁶² Estas sonajas eran empleadas sólo en casos especiales, como en las ceremonias fúnebres (Davis, 1919, pp. 22-23.)

cipal cantante en lengua india; sus canciones, antes desconocidas por la mayoría de las personas, empezaron a cantarse con mucha mayor frecuencia; los jóvenes de entonces, quienes son los viejos cantantes de hoy, empezaron a cantar sus canciones y aprendieron a ejecutar el bule a través de sus enseñanzas (Owen, 1969); incluso, uno de los principales cantantes en la actualidad, don Trinidad Ochurte, quien era de origen kiliwa, constituyó un repertorio compuesto sobre todo por canciones pai-pai; este cantante, al igual que los de las otras comunidades, reconoce en don Eugenio a un maestro.

Al final de este proceso de reapropiación, sin embargo, no todas las funciones y características originales de la música fueron retomadas, aunque posiblemente otros elementos sí fueron incorporados.⁶³

En la actualidad, todo tipo de canto es ejecutado sólo por razones festivas; ninguno de los instrumentos anteriormente descritos existen, a excepción del bule hecho de calabaza. Todas las canciones se reducen a patrones monorrítmicos de duración muy prolongada y cuya temática es muy sencilla, pues por lo general se trata de cantos que se refieren a algún aspecto de la naturaleza: la metida o salida del sol, el canto de un pájaro o el brillo de una estrella. Sólo en ciertos casos, como los registrados por Yolanda Sánchez, el canto posee un tema que trasciende a estos fenómenos; por ejemplo, en el texto de la canción "Más antes" se habla del conflicto armado que hubo durante los sucesos del magonismo en Baja California, y en el texto *Los kiliwa* se habla de los despojos territoriales sufridos por estos indígenas.⁶⁴

⁶³ A nivel meramente hipotético, me parece interesante expresar la posibilidad de que el canto indígena que hoy conocemos como tradicional y que los indígenas identifican como propio, posee rasgos de la música mohave, puesto que fue reintroducida por un promotor que vivió mucho tiempo entre esa tribu y cuyo arte lo aprendió de ese grupo.

⁶⁴ Otros cantos y poemas que forman parte de la tradición oral indígena son: de origen pai-pai, "Mas antes", "La puesta del sol", "La media noche", "Primer cantido del gallo", "La madrugada", "La salida del sol", etcétera. De origen kiliwa, "Los kiliwa", "Los viejos", "La luz", etcétera. De origen k'miai, "El oscuro cielo", "El cenizontle", etcétera. De origen cochimi, "El ratón", "El hombre que arrulla a un niño", etcétera.

MÁS ANTES

Más antes,
había mucha gente;
pero vino la guerra
y acabó con todos.
Quedó menos de la mitad,
ahora nos recuperamos.
Más antes,
había mucha gente;
pero ya nos recuperamos.

(Tradición oral pai-pai; versión de
Alejandrina Castro Flores: Sánchez,
op. cit., p. 109).

LOS KILIWA

Los kiliwa son muy antiguos,
antes tenían mucha tierra, hasta que
llegaron los que dividen la tierra.
Ahora los kiliwa pelean por poca tierra.

(Tradición oral kiliwa: Sánchez,
op. cit., p. 10).

Todas las canciones pueden ser motivo de baile, y todas pueden ser interpretadas por uno, dos y hasta tres cantantes simultáneamente.

Religión, cosmovisión y mitos

A pesar de que en los informes misionales se afirma contundentemente que los grupos aborígenes del norte de la península no poseían religión alguna hasta la llegada de los evangelizadores, lo cierto es que a través de estos mismos documentos y de la información antropológica de los primeros investigadores que sobre estas tribus trabajaron, podemos reconstruir un sistema completo de ritualización que se centraba en los distin-

tos aspectos de la muerte, de los espíritus y de la hechicería, y que incluía la existencia de un sacerdote, de ciertos sitios sagrados para la celebración de ceremonias, de elementos materiales simbólicos propiciatorios, de ritos perfectamente protocolizados y de una cosmovisión que permeaba todo lo anterior con un verdadero sentido religioso.

Quienes fungían como sacerdotes de este sistema religioso eran los mismos hechiceros-relatores de los que ya hablabamos, los cuales eran —como hemos dicho— más que simplemente curanderos. Dentro del sistema de creencias de estos grupos indígenas, el poder que habían desarrollado los 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 (Hedges, 1975, p. 21).⁶⁵

Los indígenas del norte de Baja California no contaban con centros ceremoniales de tipo monumental como los que conocemos entre las culturas mesoamericanas, pero algunos abrigos o sitios donde se localiza el arte rupestre —de acuerdo con el punto de vista de los arqueólogos— pudieron haber jugado esta función. De hecho, las pinturas que ahí se localizan fueron realizadas indudablemente por motivos religiosos, y más aún, fueron hechas por los mismos shamanes. Esto, según el arqueólogo Ken Hedges, es mucho más evidente en la cultura k'miai, en cuyos resguardos rituales se pueden encontrar todos los elementos que constituyen un verdadero centro ceremonial:

Es presumible que la pintura rupestre de los umyai fue hecha por los shamanes, se tiene alguna información de que las pinturas se realizaban a medida que se hacían preparativos para las danzas rituales. El propósito de las pinturas y el de las ceremonias que las

⁶⁵ Cabe señalar que estos shamanes eran una clase de especialistas que tenían como función, además de la de curandero y las de carácter mágico-religioso, el ser un sustento de la organización social a nivel intragrupal, como a nivel intergrupala (Aschmann, 1965, p. 117).

precedían es desconocido. Es muy posible que las pinturas pretendan representar a los seres sobrenaturales, a los espíritus y a los recursos de hechicería percibidos por el shamán durante su aproximación con ese mundo. Algunas pinturas pueden ser consideradas como representaciones del shamán mismo, de sus sueños, o bien, pueden significar la historia mitológica de su gente (*Ibid.*, p. 21).

Al centro de toda esta parafernalia religiosa se encontraba un elemento fundamental, el elemento propiciatorio, el medio a través del cual el hechicero podía ver revelados sus poderes innatos, o a través del cual podía establecer contacto con el mundo de los muertos y los seres sobrenaturales: el toloache, droga utilizada con fines religiosos entre los indígenas del sur de California, de Arizona y del norte de Baja California (*Ibid.*, p. 21).

El toloache se utilizaba —como lo hemos mencionado ya— principalmente en el rito de iniciación de los nuevos hechiceros. Según Zárate, se recolectaban las plantas y se escogían únicamente las que tenían la raíz hacia el norte, y se llevaban a la cueva del hechicero principal (kwisiyay cuatay) en donde permanecían hasta la noche; posteriormente todos los objetos ceremoniales se llevaban a una casa donde el kwisiyay y el jefe (kulpai) iniciaban los preparativos para la ceremonia, colocando un mortero con las raíces secas de toloache al oeste de la vía láctea; cuando todo estaba preparado metían a los jóvenes a la casa donde permanecían de pie. Se machacaba el toloache y se le ponía agua tibia; los iniciados lo bebían mientras un anciano entonaba cantos especialmente dedicados a esa ceremonia (Zárate, 1986a, p. 9). “La ceremonia de iniciación de los jóvenes llamada también ‘hechizo del oeste’ [...] reunía a todos los miembros de la comunidad durante una semana [...], venían gentes de otros grupos [...] La ceremonia tenía varias etapas y se prolongaba por dos meses” (*Idem*).

No todos los iniciados llegaban a percibir el sueño propiciatorio del poder, por lo que sólo algunos eran elegidos como los más fuertes, a ellos se les dedicaba una preparación especial. Por esta razón, dentro de la cosmovisión religiosa de los indígenas prevalecía un elemento ritual igualmente importante que el toloache: los sueños, los cuales eran clasificados entre sueños buenos o sueños malos; un sueño positivo era aquel que le revelaba el poder de ser un buen curandero para ayudar

a la gente, mientras que un sueño malo, le revelaba el poder para hacer daño y enfermar a las personas; la ausencia de sueño propiciatorio alguno le revelaba como una persona común y corriente, sin ningún poder (Shipek, *op. cit.*, pp. 50-52).

En la cosmovisión que daba fundamento al sistema religioso de los indígenas no existía el concepto de espíritu o alma, tal y como existe en la religión católica, sin embargo, creían en la existencia de una parte etérea inherente a todo ser vivo, incluyendo a los animales; en las personas, dicha parte concentraba principalmente los pensamientos y trascendía a la muerte de lo material, ya que después de ser cremado el cuerpo de una persona fallecida, dicha parte inmaterial tenía dos refugios, uno temporal y otro definitivo; el primero era un sitio específico de carácter sagrado, que realmente existía en la geografía de las montañas y que era diferente para cada grupo étnico; de ahí ascendía posteriormente a otro lugar mítico e inexistente, posiblemente ubicado en el cielo (Meigs, 1939, p. 61).

Entre los kiliwa, por ejemplo, el primer refugio era Uka'wa'wy, que significa la montaña de la casa del cuervo, y que se encuentra al sur del poblado de Santo Tomás, en la sierra de San Pedro Mártir; mientras que el albergue definitivo era Uma(i)wa', que es la casa donde viven los muertos; en el caso de que el difunto hubiera sido un shamán, su primer refugio en la tierra sería *ku-u-ku-yu*, ubicado en el golfo de California (*Ibid.*, pp. 60-61). Los akwa'ala y los pai-pai, por su parte, hombres y mujeres, buenos y malos, tenían como refugio temporal de los muertos a una montaña llamada Kinyi'l wi'ue, ubicada al sur de su territorio y que según los pai-pai de San Isidoro se encuentra al norte de Arroyo Carricito; en este grupo, al igual que entre los kiliwa, en caso de que el difunto hubiera sido un hechicero se refugiaba en otra montaña llamada Tsupa'xa wi'ye, ubicada al sur del mismo arroyo (Gifford, 1928, p. 349; Meigs, 1977, p. 17).

Similarmente al concepto de paraíso de la religión cristiana, el refugio definitivo de los muertos indígenas era un sitio hermoso y abundante en vegetación y fauna comestible. Manuel Clemente Rojo, quien en 1866 presencié una ceremonia fúnebre, conversó con algunos de los indígenas en Santa Catarina acerca de este concepto, y nos dice lo siguiente:

Los hechiceros que los miraban [a los muertos] cada vez que se ofrece, les han asegurado que sus deudos muertos habitan una mansión muy hermosa, poblada de árboles grandes y llenos de frutas deliciosas, que los venados, liebres y conejos, lo mismo que las grullas, patos y codornices, allí no huyen de la gente y los coge el que quiere comerlos con la mayor facilidad (Rojo, 1866, pp. 16-17).

Al escuchar aquella descripción acerca del lugar que los muertos habitaban en forma definitiva, don Clemente Rojo en el siglo pasado, al igual que nosotros en la actualidad, llegó a la siguiente conclusión: "de manera que no hay para qué dudar sobre la creencia de los indios acerca de una existencia material después de la muerte..." (*Idem*).

La convicción religiosa de la trascendencia del hombre a la muerte, dio origen en estas culturas a un ciclo de ritos funerarios que daba inicio con el funeral mismo, y que concluía un año después de ocurrida la muerte, teniendo como única función el auxiliar al difunto en su trayecto hacia el sitio donde habitaría eternamente.

La primera ceremonia, el funeral, comenzaba instantes después de ocurrido el deceso, ya que desde ese momento —tal y como sucede en la actualidad— los familiares inmediatos rompían en un profundo llanto lleno de sentimiento, que a pesar de su espontaneidad parecía respetar un ritmo, como si se tratara de un coro de sollozos y gritos.

Los miembros de todo el grupo, aun cuando pertenecieran a distintos linajes, se reunían para velar el cuerpo durante los cuatro días que antiguamente duraba el funeral; unos lo hacían durante la noche y otros durante la mañana. Los familiares tenían que purificar su cuerpo todos los días antes de que amaneciera, tomando un baño de agua fría y con el humo producido por la quema de chamizo blanco; si no lo hacían, el muerto podía atormentarlos a través de apariciones constantes⁶⁶ (Wilken, *op. cit.*, p. 12).

⁶⁶ Es interesante hacer notar que la forma en que debían purificarse con el humo del chamizo blanco, y que nos ha descrito Gertrudis Ochurte, es similar al ritual seguido por los indios cree de Canadá, quienes utilizan un pasto silvestre llamado *sweetgrass*. En ambos casos las manos recogen el humo como si se tratara de algo sólido y lo vierten sobre la cabeza.

Después de esto, los participantes del funeral que no fueran familiares del difunto podían comer el atole de bellota preparado exprofeso para ser consumido por los vistantes en esta ceremonia; por su parte, los deudos tenían que esperar hasta el final del funeral para probar algo de comida, pero antes de hacerlo colocaban en el techo de la casa su alimento, y después de que consideraban que el difunto había tomado lo que le iba a servir en su viaje, procedían a comer (Sánchez, *op. cit.*, p. 64).

Aproximadamente a las cuatro de la madrugada del último día, todas las mujeres conformaban una fila para que la más anciana les cortara el cabello y lo pusiera a un lado del muerto. Era entonces cuando se empezaba a cavar una especie de sepultura que era rellena con leña para colocar encima el cuerpo del difunto; a un lado de él se colocaba comida, su ropa y todo cuanto le había pertenecido; finalmente se prendía fuego a todo, incluyendo al cuerpo (Meigs, 1939, p. 59). Sólo cuando se cremaba al difunto —nos dice Delfina Cuero—, su espíritu podía viajar hasta el siguiente mundo llevando consigo todo cuanto iría a necesitar, para no tener que regresar por objetos que habían sido suyos en vida; si no se hacía así, el muerto no podía partir, y regresaría permanentemente a ocasionar problemas por los objetos que los deudos no quemaron (Shipek, *op. cit.*, p. 59).

Después que el fuego había consumido todo, la pira funeraria era tapada con tierra. El ritual sin embargo no terminaba allí, pues al regresar a la casa del difunto los deudos y los amigos cercanos esperaban hasta el atardecer para prender fuego también a la casa, y una vez consumida, se iniciaba la construcción de otra, en donde vivirían los familiares; esta nueva casa, como ya se señaló, no podía ser construida en el mismo sitio, tenía que buscarse otro (Meigs, 1939).

Al término de todo no se volvía a pronunciar el nombre de la persona fallecida durante un año entero.

Una segunda parte de este ciclo ritual fúnebre es la ceremonia celebrada después de cierto tiempo de ocurrido el fallecimiento de una persona, generalmente después de un año aunque entre los kiliwa podía ser hasta después de sólo un mes. Los pai-pai llamaban a esta ceremonia *keruk*, los diegueño *ta.kay* y los kiliwa *jamsip*.

Después de treinta años de no haberse practicado un keruk, el 16 de marzo de 1966, Ralph Michelsen y Roger Owen presenciaron en Santa Catarina esta ceremonia dedicada en ese momento a Eugenio Albañez, quien había sido cantante de la comunidad y poseedor de una personalidad controvertida.

Seguramente lo que presenciaron estos dos investigadores, a pesar de tratarse de una ceremonia de origen prehispánico, era algo que concentraba elementos de la religión cristiana, así como modificaciones importantes a los patrones originales; sin embargo, esto no resta interés a dicha descripción.

El lugar en el que se realizó la ceremonia fue una enramada construida específicamente para la ocasión; a manera de paredes o cortinas que encerraban completamente el interior de la enramada fue colocada una serie de listones o hebras de tela de algodón pintadas de colores brillantes. Se instaló también un altar envuelto en tela negra cerca de una de las paredes, y encima de él se colocó un crucifijo acostado, unas veladoras y unas flores artificiales; hacia la parte frontal del altar había una fotografía instantánea del difunto, con una veladora en cada lado. Sin embargo, la representación de Eugenio no estaba depositada en la fotografía, sino en una camisa y un pantalón expresamente comprados para este propósito y que se encontraban colgados atrás del altar (Michelsen, 1977, p. 48).

Antes de dar inicio a la parte central de la ceremonia, la cual se desarrollaría en el interior de la enramada, dos cantantes, Rosalío y Tomás, algunas veces acompañados por el hijo adoptivo de Eugenio, Juan Albañez, empezaron a interpretar un ciclo de cantos ceremoniales que denominaban "El pajarito". A las tres de la tarde la ceremonia comenzó en el interior de la enramada con un largo discurso pronunciado por Rosalío, quien hizo ver a los participantes la tristeza de tal evento. Inmediatamente después este orador rompió en un llanto exagerado que fue secundado por las mujeres; cuando esto sucedió, el conductor del rito se paró acompañado de la viuda y ambos lloraron enfrente de la fotografía de Eugenio (*Ibid.*, pp. 45-48).

Posteriormente, Rosalío tomó la sonaja de Eugenio y se la ofreció a Tomás, quien fungía como segundo conductor del rito; cuando éste la recibió, empezó a cantar otra vez el mismo ciclo ceremonial de "El pajarito". Visiblemente afectado —nos

dicen Michelsen y Owen—, Rosalío bailó frente a Tomás y lo acompañó en el canto; mientras hacía esto, quien figuraba como cabeza de la ceremonia tomó la ropa que representaba la imagen de Eugenio y sollozando en forma pausada, la levantaba y la bajaba como en reverencia al retrato del difunto; todo esto siguiendo el ritmo del bule. Después de un rato, Rosalío hizo pasar la ropa de Eugenio de mano en mano, a fin de que todos los participantes en el keruk hicieran exactamente lo mismo que él había hecho (*Ibid.*, p. 48).

La ceremonia continuó básicamente con el mismo ritmo, y tuvo sólo breves interrupciones para permitir que los cantantes tomaran agua.

A las siete de la noche el canto y el baile se interrumpieron y la comida fue servida. Tomás, quien había tomado el lugar como principal cantor, inició nuevamente su tarea en cuanto terminó sus alimentos; más tarde fue interrumpido en dos ocasiones. La primera para llevar a cabo una oración seguida de llantos y lamentos, y la segunda, al pedirle Rosalío que se cambiara el ciclo de "El pajarito" para cantar una canción de Eugenio Albañez, el "Cuneh Mih" (el gato montés). Este canto duró hasta las 11:40 de la noche, después se entonó una canción en español llamada "La media noche" y se interpretó a manera también de canto una parte del rosario. Las veladoras se apagaron una por una a la media noche y las cortinas de la enramada fueron arrancadas y ofrecidas a la viuda de Eugenio. Después de esto todos se salieron hacia afuera de la enramada y prendieron una fogata; alrededor de ella siguieron escuchando a los cantantes, quienes dieron por terminada la ceremonia una vez que se prendió fuego a la *imagen* de Eugenio, esto es, a la ropa que lo representaba (*Ibid.* pp. 48-49). En lo que respecta a la ceremonia de las imágenes practicada por los diegueño, contamos con la descripción realizada por Edward Davis acerca de lo que observó durante siete días, comprendidos del 24 al 30 de agosto de 1908 en Weeapipé, sitio localizado en la vertiente sur de Laguna Mountain, 25 millas al noreste de Campo, en el estado de California, Estados Unidos. Ceremonia que a pesar de su similitud con la anterior guardaba marcadas diferencias por ser practicada por un grupo étnico distinto, o por haber sido registrada cincuenta y ocho años antes del keruk

descrito anteriormente; de hecho, en principio la ceremonia de las imágenes duraba varios días, mientras que el keruk descrito por Michelsen y Owen se desarrolló sólo en un día; esto implicaba que para la ceremonia de las imágenes se tuvieran que hacer los preparativos con mucho más tiempo de anticipación, tal es el caso atestiguado por Davis, en el que los preparativos comenzaron en 1906, dos años antes de la ceremonia (Davis, 1919, pp. 7-8).

Durante este tiempo de preparación se recolectó el piñón necesario para que lo consumieran los asistentes, se cosechó el maíz del otoño anterior, se extrajo la fibra de mezcal para realizar los trabajos de cordelería necesarios, se recolectó y preparó la yuca necesaria para construir el kurukñawah o casa de las imágenes, se juntó suficiente tabaco coyote, se elaboraron los bules de calabaza para los cantantes, y como en esta ceremonia sólo se permitían los objetos prescritos por la tradición, se elaboraron cuchillos de piedra. Todos estos objetos obtenidos de la naturaleza fueron sacralizados en una ceremonia en la que primero se les cantó y se les sometió a un baño con humo, y después fueron ocultados entre las rocas y cuevas de las montañas para esperar el día en que serían utilizados (*Ibid.*, pp. 8-11).

Llegado el momento, al caer la tarde y después de la cena, todas las mujeres se juntaron en una enramada y pasaron la noche entera sollozando y profiriendo lamentos. Los hombres, por su parte, se sentaron en círculo al aire libre para hacer lo mismo; entre estos últimos se encontraba la cabeza del clan que ofrecía el rito; en el caso descrito por Davis el clan era Hils-hmeup, y el jefe de dicho clan era Pyoné Hils-hmeup. Esa noche esta persona se levantó y de pie fue tocando la cabeza de cada uno de los hombres sentados en círculo, cuando hubo terminado empezó a hacer uso de la palabra (*Ibid.*, p. 12).

Después de esto los hombres pusieron sus bordones sobre la tierra y emprendieron la construcción de la enramada, la cual quedó completamente cerrada y sólo se dejó abierta la puerta que estaba orientada hacia el este, hacia donde sale el sol, hacia el desierto, hacia donde se encuentra el origen del grupo diegueño, afirma Edward Davis.

Miss Dubois, quien también llegó a observar la ceremonia de

las imágenes en otras circunstancias, nos dice que la enramada se construía originalmente en forma circular, exceptuando una parte que tenía forma cuadrada; esta misma investigadora nos dice que cada una de las áreas de la enramada tenía un nombre y una canción relacionada con su construcción (*Ibid.*, pp. 12-13).

Una vez terminada la enramada o casa de las imágenes la gente joven empezó a bailar alrededor de una gran fogata colocada enfrente de la construcción, es decir, en la parte oriental de la casa, luego se pasaron a la parte norte, luego otra vez al este, al sur y por último al oeste.

Según Davis, la orientación hacia el este era la dirección ceremonial de los diegueño, la cual era tan recurrente como el número tres, también considerado como el número ritual: el Holshrá, o danza de la guerra, por ejemplo, se bailaba por tres noches continuas; el Tapokwirp o danza del remolino, también era representada tres veces y el Hopasuéy o descansos que se hacían al finalizar una danza para recibir regalos de comida y tabaco, se llevaban a cabo también por tres veces (*Ibid.*, p. 16).

Alrededor de quienes bailaban había un círculo formado por los indios provenientes de otras rancherías, incluyendo algunos de Baja California; en total había trescientas o cuatrocientas personas.

Los más *pintorescos*, nos dice Davis, eran los yumas de la región del poblado de Los Algodones, ya que traían sus rostros pintados, el cabello largo y pañoletas de colores; eran altos, rectos, ágiles y activos, cuyas figuras contrastaban grandemente con las de los indígenas montañeses de esa época, quienes empezaban a tener una marcada tendencia a la obesidad; incluso algunos de estos indios llegaban a pesar 150 o hasta 175 kilos (Davis, 1919, p. 22).

Por su parte, las ancianas montañesas, como prueba de su dolor, se habían ocasionado escoriaciones en el pecho hasta dibujarse un conjunto de postillas ensangrentadas, de tal forma que en grupo, con sus rostros embadurnados con pintura de mezcal, su cabello despeinado y su incesante llanto, estas mujeres daban un espectáculo aterrador (*Ibid.*, p. 18).

Con mucho tiempo de anticipación, y como parte de los preparativos, un aguilucho había sido puesto en cautiverio y

había sido alimentado cuidadosamente hasta que alcanzó su edad adulta. Entonces, como parte de la ceremonia se procedió a matarlo presionando sus pulmones y su corazón para no derramar una gota de sangre, pues así lo prescribía la tradición. Una vez muerta el águila se le arrancaron las plumas rojas de la cola para adornar más tarde a las imágenes de los difuntos⁶⁷ (*Ibid.*, p. 17).

Así, entre uno y otro tipo de cantos, entre regalos, alimentos y sollozos, transcurrieron los siete días de la también llamada *fiesta de las imágenes*.

En la madrugada del penúltimo día se empezaron a construir las imágenes, las cuales eran más elaboradas que las que nos describen Michelsen y Owen en el caso de los pai-pai. Se trataba de figuras antropomorfas de junco (*Juncuss textilis*), las cuales eran dotadas de características que las asemejaban a quienes representaban, principalmente en la forma de vestir (*Ibid.*, pp. 8-11).

A manera de ojos, las imágenes tenían grandes botones de color perla hechos con la concha del abulón, en cuyo centro habían colocado una sustancia negra que daba la apariencia de pupila. Estos ojos se habían enterrado en la cara de la figura, sirviéndose de un palo puntiagudo que estaba adherido al botón. En su cabeza habían colocado el cabello humano que habían guardado desde el día del último funeral; por supuesto, las imágenes femeninas debía tener el pelo más largo. Las plumas de águila se montaron sobre palos afilados que se colocaron en los hombros de las figuras masculinas, mientras que las imágenes que representaban a alguna mujer portaban de la misma manera plumas de tecolote. Como dientes de estos fetiches, los montañeses les colocaron pequeñas conchitas que los indios yuma habían traído desde el Golfo de California. Las caras de los muñecos hombres fueron adornadas con figuras negras, mientras que las de las mujeres eran rojas; para

⁶⁷ Es importante aclarar que en la versión de Miss Dubois, revisada también por Edward Davis, las plumas utilizadas para adornar a las imágenes podían ser de otros pájaros, por ejemplo, el plumaje de los búhos era también reconocido por los indígenas como sagrado (Davis, 1919, p. 17).

obtener ambas pinturas los indígenas asaban mezcal y recogían el jugo que exudan el tallo y las hojas de la planta en ollas de barro; con esa sustancia pintaban la tela que representa el rostro de la imagen, e inmediatamente después vertían el polvo de la pintura sobre el área todavía húmeda; el color rojo era obtenido de una piedra cuyas características no ofrece el investigador y el negro era plúmbago traído de la zona del desierto. En el caso de las imágenes femeninas, parte de la pintura facial era exactamente la misma que utilizaban las mujeres indígenas montaÑesas, consistente en líneas sobre el mentón (Davis, 1919, pp. 16-17 y 29).

Durante la manufactura de los fetiches las mujeres continuaron con sus lamentos y sollozos. Y más aún, cuando perforaron las caras de los muñecos para colocar los ojos las mujeres rompieron en un salvaje paroxismo lleno de angustia, gritando, llorando y arrojándose unas contra otras como si un desgarrador dolor les arrebatara y dejara atrás sus previas lamentaciones. Los hombres por su parte también hicieron lo suyo; al ver cómo se encajaron los ojos en los muñecos sus sollozos fueron acompañados de abundantes lágrimas que rodaron a lo largo de sus caras (*Ibid.*, pp. 17-19).

De acuerdo con la creencia de este grupo, tan pronto como finalizaba la manufactura de un muñeco, el espíritu o alma del difunto al que representaba entraba a ocuparlo, de esta manera la efigie llegaba a poseer una personalidad viviente. Nadie podía comprar ni robar las imágenes so pena de perder la vida; por esa razón, los muñecos eran construidos el mismo día u horas antes de ser destruidos, y mientras llegaba ese momento, pasaban de mano en mano y repentinamente eran ocultados⁶⁸ (*Ibid.*, pp. 24-25 y 31).

A partir de que las imágenes eran terminadas y finalmente poseídas por los muertos, la ceremonia tenía que continuar sin detenerse hasta el final. Así, la gente siguió bailando sin parar,

⁶⁸ Al parecer ningún museo o coleccionista privado tuvo éxito en su intento por obtener un ejemplar original de este tipo de imagen; de hecho, según Davis, muy pocas personas no indígenas llegaron a presenciar completamente la ceremonia. Actualmente el arte de construir este tipo de figuras no existe.

al ritmo del tasilsh, o bule, diseñado con la concha de una tortuga y que era empleado solamente en estas ceremonias fúnebres. Durante toda la tarde y noche se bailó hasta que *Canyamasálhp* —la estrella de la mañana— apareció a lo alto de las montañas del este. Eran las 4:15 de la madrugada. El lucero —afirma Davis— estaba en su máxima brillantez ofreciendo un maravilloso lustre en la atmósfera totalmente despejada. Fue entonces cuando todos los indígenas, guiados por alguien y cantando el Chalí, que era la última parte del ciclo de canciones ceremoniales, formaron una procesión que marchó lentamente hacia la estrella, dejando a sus espaldas la casa de las imágenes; posteriormente se situaron alrededor de un hoyo cavado al frente del recinto ceremonial y en su interior cada hombre fue colocando, de pie, la imagen del difunto que le correspondía (*Ibid.*, pp. 22-23).

Hasta este momento habían transcurrido seis días de euforia fúnebre, de llantos, lamentaciones, cantos, gritos, danzas, etcétera, y en estos últimos minutos todo se transformó radicalmente en una quietud y en un silencio que Edward Davis califica de *silencio no natural*; todo había cesado, nadie lloraba, nadie hablaba, e incluso los perros parecían respetar este momento; de pronto, la casa de las imágenes, construida con material seco e inflamable, fue incendiada, levantando impresionantes llamaradas que, según el investigador, alcanzaron hasta los 50 pies de altura.

Tan pronto como brotó la primera llamarada un indígena corrió hacia el fuego y sustrajo de él una rama encendida, con la cual prendió a las imágenes colocadas en el interior del hoyo. En diez minutos no había ya nada, sólo un montón de cenizas y carbón encendido, todo había sido consumido por la lumbre (*Ibid.*, p. 24).

Las almas de los muertos habían partido para recorrer su último y más largo camino, su destino final, y sus nombres no volverían a ser mencionados.

Al terminar la ceremonia toda la comida que había sido cocinada y que no se había consumido fue dividida y regalada; el clan Hílshmeup, el cual había ofrecido la fiesta, no podía quedarse con nada, por ello quedó más pobre ahora que antes de la ceremonia (*Ibid.*, pp. 12-14).

Por último, dentro de este mismo tipo de ceremonias ofrecidas a los muertos después de cierto tiempo de ocurrido el deceso, tenemos el Jamsip de los kiliwa.

En este caso los kiliwa construían una especie de corral circular al que llamaban wa'puwe, y cuya puerta también estaba orientada hacia el este. En el centro de este corral colocaban colchas, comida y distintos regalos comprados o adquiridos por los familiares del muerto. Justo antes de que el sol se ocultara, los hombres y mujeres indígenas entraban al corral y empezaban a llorar; cuando llegaba la noche encendían una hoguera y seguían llorando alrededor de ella, sólo paraban para descansar por una hora aproximadamente y continuaban con sus lamentos.

Meigs, quien describe estos hechos, nos dice que durante tres noches sucesivas el rito continuó con la misma dinámica, los participantes llorando y por momentos descansando. Sólo en el día transformaban radicalmente su aspecto y su ánimo y se ponían a disfrutar de los juegos de azar, a jugar carreras, luchas, o simplemente se ponían a platicar.

Durante estos tres días que duró la ceremonia el organizador no probó alimento alguno ni agua.

Como en el caso de la ceremonia de las imágenes, aproximadamente a las cuatro de la madrugada del tercer día, cuando había salido ya la estrella de la mañana, los familiares repartieron entre los asistentes que no eran sus parientes los objetos que habían colocado al centro del wa'puwe, incluso algo de ganado y burros.

Cuando el corral quedó vacío le prendieron fuego (Meigs, 1939, p. 58).

Aparte de este tipo de ceremonias fúnebres perfectamente protocolizadas, y en las cuales podemos observar que subyacía una fuerte cosmovisión religiosa, se encuentran aquellos rituales, dentro de lo que podríamos llamar el ciclo de la muerte, que se desarrollaban a través de la intermediación de un shamán para establecer contacto con las personas ya fallecidas. Dentro de este tipo de protocolos estaba el *nivey* de los kiliwa y la *fiesta de lloro* de los pai-pai.

En el primero de los casos se trata de la más elaborada de las ceremonias kiliwa, realizada a cierta distancia del asenta-

miento de la tribu, y en donde se construye una casa especial, el *tiwa'*, cuya única y estrecha puerta también es orientada hacia el este. En medio de esta habitación se coloca un gran poste pintado llamado *wa'nipi*.

Los participantes del niwey se pintaban el cuerpo y los rostros con diseños libremente escogidos, y sólo cuatro o cinco de ellos se cubrían el cuerpo con cabelleras humanas llamadas *pachugo*, las cuales habían sido sustraídas de una cueva distante donde tiempo atrás habían sido ocultadas (*Ibid.*, pp. 50-51). Estos trajes sagrados habían sido elaborados a base de un tejido de fibra de mezcal, al cual habían sido amarrados mechones largos de cabello humano de color negro. Al momento de usarse el *pachugo* la estructura de fibra permanecía oculta y sólo se veía el cabello humano (Trinidad Ochurte).

De acuerdo con los informantes *kiliwa*, los portadores de estos trajes llegaban al *tiwa'* saltando de lado a lado y al introducirse al centro ceremonial, estas personas colocaban sobre su cabeza un tocado de plumas de águila.

Durante el desarrollo del niwey no estaba permitido que las mujeres entraran al *tiwa'* ni que se colocaran próximas a la puerta.

El shamán se sentaba en el piso cerca de la parte trasera y a un lado del *tiwa'*; enfrente de él se colocaban todos los participantes del niwey, principalmente quienes portaban los *pachugos*, como si constituyeran su audiencia. Enfrente del hechicero y enterrado en el suelo había un pequeño palo de dos pies de largo que el mismo shamán tenía sostenido con su mano izquierda, y con el cual golpeaba una sonaja de concha de tortuga que sostenía con la mano derecha (Meigs, 1939, p. 54).

Este tipo de sonaja elaborada con la concha de una tortuga y que como veíamos era utilizada únicamente en ritos funerarios entre los diegueño tenía en su interior una serie de incrustaciones. La incrustación central representaba la casa de *Maikwiak* y las que estaban alrededor de ella las casas de los muertos. El shamán, como parte del rito, observaba detenidamente estas extensiones y según la creencia *kiliwa*, la tortuga a quien pertenecía la concha saludaba con la cabeza al hechicero, acción que era correspondida por éste; esto provocaba que la tortuga se orinara, ayudando así al shamán a que locali-

zara claramente a los muertos con los que quería entablar comunicación; estos muertos eran identificados como *paiajase*. Para establecer contacto, el espíritu del hechicero se desprendía de su cuerpo y viajaba a través de las montañas, de los agujeros de la tierra y del cielo, buscando al *paiajase*. Mientras duraba el trance, el cuerpo del shamán continuaba agitando la sonaja, aunque sin hacer ruido alguno; cuando finalmente lograba encontrar algún espíritu, la sonaja empezaba nuevamente a producir sonido. Al suceder esto, el shamán comenzaba a inhalar a través de su boca pero sin exhalar, con la finalidad de atraer al espíritu del muerto; este ejercicio podía durar hasta dos horas (*Ibid.*, pp. 54-55).

Finalmente, al amanecer, el *paiajase* llegaba y entraba al *tiwa'*, paseándose de izquierda a derecha, trepándose por las paredes hasta llegar al sitio en donde se encontraba el shamán; una vez que lo encontraba, se sentaba sobre los pachugos bajo la sombra de las plumas del *ti'tesá*, entonces el hechicero exclamaba atemorizado de ver al muerto; en ese mismo instante moría y el *paiajase* entraba a su cuerpo; uno de los asistentes colocaba entonces una pipa en la boca del shamán, cuyo cuerpo empezaba a hablar en una extraña lengua que sólo cierta gente podía entender; el resto de los asistentes superaba su dolor, al escuchar la voz del difunto a través del hechicero, y aunque podían preguntar algo al *paiajase*, mientras éste contestaba nadie podía hablar nada, sólo dejaban que sus lágrimas rodaran por sus rostros.

Generalmente el *niwey* se hacía con la finalidad de preguntar al muerto por algunas cosas que hubiera dejado escondidas, o bien para que el muerto declarara que tipo de enfermedad había ocasionado su muerte, e incluso, en caso de que el difunto hubiera muerto asesinado, el *niwey* se hacía para obtener de él la denuncia del homicida (*Ibid.*, pp. 55-56).

La fiesta de lloro de los *pai-pai*, por su parte, practicada también con el fin de establecer contacto con los muertos, tenía ciertas diferencias con la ceremonia *kiliwa*.

A mediados de agosto de 1866, Manuel Clemente Rojo asistió expofeso a la celebración de una de estas ceremonias celebrada en la comunidad de Santa Catarina, de la cual nos dice:

habría allí reunidas más de dos mil personas de ambos sexos, entre ancianos, jóvenes y niños [...] eran gentiles de las rancherías de San Pedro Mártir, Huerta de Abajo, San Ysidoro, Huerta de Arriba, Los Álamos, San Antonio Nécua, La Zorra, Negí, Las Juntas y Jacumé, y los de allí mismo que vivían con el general Clemente.

Era aquello digno de verse; había personas bien vestidas, otras cubiertas con andrajos sucios que habrían hallado tirados en alguna parte; muchos andaban con roídos levitones y frates de paño de diversos colores ya descoloridos, pero en zapeta y sin camisa; la mayor parte andaban casi desnudos, sólo ocultando a la vista aquellos miembros que se cubrió Adán en el paraíso, con hojas de higuera después que comió aquella misteriosa fruta de la cual comió Eva antes que él; era una concurrencia heterogénea en trajes y figuras, pero muy homogénea en cuanto a la pacífica actitud y buena armonía que reinaba en los ánimos de todos ellos (Rojo, 1866, pp. 17-18).

Lo que observó en esa ocasión don Manuel Clemente Rojo fue que, aunque era una ceremonia de origen prehispánico, seguramente se encontraba plagada de elementos introducidos por los distintos colonizadores; sin embargo, la parte fundamental del rito era lo más estrechamente apegado a la tradición original, pues se trataba de la participación del sacerdote-hechicero.

A la hora en que iban a practicarse las ceremonias de aquel gran duelo nos fuimos sentando en círculo sobre el suelo, colocándonos indistintamente en el mejor lugar que encontrábamos, sin que nadie se fijara en lo que hacía el otro; las mujeres y los niños se colocaron al lado de sus padres y sus maridos, en la más perfecta hermandad.

Los hechiceros [cusillai] ocupaban el centro del círculo, con sus cigarros de cañutos de carrizo, llenos de tabaco coyote [coyote jaupá], fumándolos con ademanes misteriosos, moviendo la cabeza, los brazos y los pies y soplando el humo de sus cigarros en la dirección de la vista que fijaban en alguna parte, para que se creyera que por medio de aquel incienso se realizaba alguna cosa que querían; de repente se extienden sobre el suelo poniendo una oreja en tierra para oír lo que alguno les decía desde la otra vida, y se levantaban con un aire de satisfacción apuntando con el índice de la mano derecha a los espacios del cielo, para que vieran aquel objeto invisible para todos, menos para ellos.

Cuando paraban de hacer sus pantomimas, comenzaban las mujeres a fingir un llanto melancólico, queriendo imitar el lastimero arrullo de la tortolita, y así seguían cantando largo rato hasta que se cansaban de llorar.

Entonces hablaban los hechiceros nombrando a los varones más conocidos de los antiguos, y que ya habían muerto; diciendo: Allá están y señalaban los espacios por donde habían esparcido el humo de sus cigarros: Desde allá nos miran y nos llaman para que vayamos con ellos: Millú milluca [vengan, vengan acá].

Allá están [continuaban diciendo]; esas tierras que habitan son más hermosas que el sol y más bellas que la luna; allá no hay frío ni calor porque cada uno siente el temperamento que quiere, ya no les alcanza el hambre, las enfermedades, ni la muerte. Milluca najal [vengan acá queridos], millú millú [ven, ven] (*Ibid.*, p. 18).

El relato de Rojo termina aquí, pero de acuerdo con la versión de Benito Peralta, esperaban hasta el amanecer del siguiente día para entonces dar muerte al aguilucho que había sido criado especialmente para la ocasión. Uno de los shamanes entonces encendía una pipa de barro con tabaco coyote y soplabá el humo en el interior del pico del animal; según este informante tres soplidos eran suficientes para que el animal falleciera. Posteriormente desplumaban al águila y con sus plumas formaban pequeños bultos amarrados que representaban a cada uno de los muertos en cuyo honor se hacía el lloro. Al terminar todo, la pipa era enterrada en una cueva que solamente el shamán o los más viejos conocían.

Los distintos rituales y protocolos religiosos desarrollados en torno a la muerte son innumerables, en algunos casos cambian radicalmente sus características conforme cambian de grupo étnico, por ello hemos ofrecido aquí sólo una muestra de aquellos que consideramos más importantes y que dan fe de la existencia de una dimensión religiosa perfectamente delimitada entre los indígenas, antes de la llegada de los colonizadores.

Esto no significa que la muerte era el único motivo de congregación ritual y la única ceremonia de carácter religioso; casos como *la bienvenida* a los niños entre los k'miai, el rito de la adolescencia de los jóvenes varones y mujeres, las prácticas

shamanísticas tanto para detener las tormentas como para hacer llover, atestiguan la existencia de un sistema complejo de creencias que fundaron un sistema de prácticas religiosas perfectamente protocolizadas

Delfina Cuero nos habla acerca de lo que ella observó como parte de un rito de bienvenida a su hijo más grande, contrastándolo con la versión que según su madre era la original.

La bienvenida a su hijo se llevó a cabo hasta que éste cumplió uno o dos años. Lo primero que se hizo fue construir una gran enramada para que la madre y su hijo esperaran la llegada de toda la gente del grupo. Se hizo también una enorme fogata y en torno a ella empezaron a cantar y a bailar el gran *xa.tu.p i.mac* o danza del fuego. Para ejecutarla, todo el grupo se tomó de las manos en círculo, alrededor de la hoguera, y empezaron a saltar con los dos pies, al tiempo que interpretaban colectivamente el canto correspondiente a dicha danza.

Toda la gente, dice Delfina, trajo regalos para el bebé; canastas para acostar al niño, ollas de barro, comida, muñecas de lodo, arcos y flechas, utensilios en miniatura parecidos a los que utilizan los adultos, todo cuanto fuera necesario para iniciar a su hijo.

Esta fiesta de bienvenida antiguamente era asumida como parte de una religiosidad menos festiva y más solemne; según la madre de Delfina, la danza del fuego persistía durante toda la noche y podía durar varios días; ejecutada con los cuerpos desnudos, podía ser realizada como parte de un funeral, o incluso, como en el caso del abuelo de esta misma informante, para bendecir la cacería y tener suerte en ella (Shipek, *op. cit.*, p. 46).

En lo que respecta a los ritos de iniciación tenemos el caso k'miai y kiliwa que difieren sustancialmente uno del otro.⁶³

El primer caso, descrito por Yolanda Sánchez, iniciaba cuando los más ancianos del grupo ofrecían consejos a los jóvenes acerca de sus obligaciones como varones adultos y les preve-

⁶³ En el capítulo sobre educación y proceso de socialización hemos hablado ya de estos dos ritos, pero enfatizando el aspecto de transmisión del conocimiento. Aquí, la descripción parcial de ambas ceremonias obedece al objetivo de destacar de ellas sólo los aspectos relacionados con su dimensión religiosa.

nían acerca de los castigos que les esperaban si no cumplían con ellas; la vía láctea, les decían, podía llegar a caerse y desmenuzarse el espinazo, o dejarlos completamente ciegos.

Una segunda parte de este rito, nos dice la investigadora, era cuando todo el grupo de iniciados, dirigidos cada uno por un anciano, se colocaban alrededor de una hoguera en donde cantaban y bailaban durante horas; después se les daba a ingerir toloache y se les acostaba para que permanecieran en esa posición durante veinticuatro horas; posteriormente eran desintoxicados haciéndolos beber mucha agua y antes de pintarlos de pies a cabeza de color negro, se les pedía que tomaran un baño.⁷⁰

Durante seis días que los iniciados no comían se les ponía un cinto de tule que iban apretando cada día más. Después de esa semana se les pintaba nuevamente pero ahora con rayas horizontales sobre el pecho y la cara mitad roja, mitad blanca; antes de completar un mes la ceremonia, el penúltimo día se cavaba una fosa, sobre ella se colocaba una red con figura humana y dentro se ponían cuatro piedras planas; los iniciados tenían que saltar con un solo pie de piedra en piedra y si alguno caía se pensaba que iba a morir muy pronto.

Después, continúa relatando Yolanda Sánchez, se hacía una gran fogata y a la media noche se iniciaba "la danza de la guerra". Al amanecer los jóvenes debían caminar sobre las brasas sin hacer gestos ni llorar. Una vez ya convertidos en guerreros, recibían de sus ancianos instructores sus palos labrados (kotat) y sus plumas de tecolote (sa-wal), pues ya se encontraban listos para participar como adultos en todos los eventos del grupo (Sánchez, *op. cit.*, p. 59).

Entre los kiliwa, por su parte, el rito de iniciación de los varones adolescentes se llevaba a cabo cuando ellos cumplían quince años y cuando las pléyades empezaban a aparecer en las primeras horas del atardecer, y al parecer, de acuerdo con

⁷⁰ De acuerdo con una observación hecha por la misma autora, el rito de iniciación no siempre se llevaba a cabo con el uso del toloache, en ocasiones se daba a los adolescentes una bebida preparada con tabaco para que arrojaran los pecados. O bien, fumaban este tipo de tabaco para arrojar al aire tres veces el humo, con el fin de prevenir desgracias futuras (Sánchez, *op. cit.*, p. 48).

los informantes de Meigs, no se consumía toloache en ningún momento (Meigs, 1939, pp. 48-49).

El sitio donde se desarrollaba era un lugar especial de techo rectangular llamado jima'wa(iu). El shamán que conducía la ceremonia tomaba con su boca un pequeño palo verde al tiempo que entonaba una canción. Cuando terminaba su canto, el hechicero tomaba el palo con sus manos y procedía a perforar la nariz de los iniciados; en cada uno de los hoyos aquel hombre iba colocando una pequeña pieza de carrizo para evitar que cerrara la cicatriz. Entonces los jóvenes varones recibían de su conductor el ipa'lili, un bordón ceremonial que los distinguía como iniciados.

A lo largo de dos meses, después de la perforación de su nariz, los jóvenes vivían completamente aislados sin tener contacto con nadie, sólo bajo la supervisión del shamán, comiendo plantas silvestres. Durante este tiempo no debían exponerse directamente a los rayos del sol y tenían que llevar a cabo una serie de difíciles pruebas con las que demostraran sus habilidades y su suerte. Una de estas pruebas —dice la creencia— consistía en buscar una víbora de cascabel; cuando la encontraban, uno de ellos le acercaba su bordón; si tenía suerte, la víbora se trepaba por él, pasaba por su brazo y llegaba a su cabeza, allí la víbora se enroscaba y hacía sonar su cascabel, posteriormente la víbora bajaba y se iba. Cuando todo esto sucedía con éxito, es decir, sin ser mordido por la víbora, significaba que aquel iniciado nunca iba a ser mordido por serpiente de cascabel alguna y no iba a morir hasta llegar a ser un anciano; pero si esto no sucedía, si la víbora no se trepaba por el bordón o mordía al adolescente —afirma el mito— entonces significaba que aquella persona corría el riesgo de ser atacado por una serpiente o de morir joven; después de completar su prueba uno de los participantes tenía que darle la oportunidad a otro (*Ibid.*, p. 49).

En cuanto oscurecía tenían que ocultarse todos en un refugio común, a fin de evitar que el tejeup los encontrara. Dentro de esta casa el hechicero tenía ya algo preparado para que cuando arribaran los muchachos comieran. Al otro día los iniciados tenían que volver a salir antes de que amaneciera a fin de no ser vistos por las mujeres (*Ibid.*, p. 48).

Después de los dos meses, la nariz de los iniciados había sanado y podían regresar al asentamiento principal del grupo. Se habían convertido en hombres y estaban autorizados para obtener pareja.

Ahora bien, en el caso de las mujeres las ceremonias k'miai y kiliwa eran semejantes; daba inicio al amanecer del día de su primera menstruación. El primer paso de este rito era cavar fosas individuales, *mat ocup*, de acuerdo al número de iniciadas; la longitud de cada fosa era un poco mayor de la longitud de la joven que la ocuparía, mientras que la profundidad no era mayor de los 50 centímetros (Zárate, 1986a).

En cada fosa calentaban unas piedras y sobre las piedras calientes colocaban ramas y hojas de mangle, Joalj (*Rhus intergrifolia*), o de salvia blanca, Shljtai (*Salvia apiana*). Las iniciadas tenían que sentarse dentro de esas fosas, en donde se les administraba una infusión de tabaco coyote, Up Jt'pa. Si alguna de ellas tenía algún pecado, el brebaje le provocaría vómito, y así expulsaría el mal. Luego se les colocaba un gorro de junco, Npuul, en la cabeza, procurando que nada de cabello quedara fuera de él, para que el pelo no se pusiera cano y quebradizo (*Idem*).

Posteriormente las adolescentes se despojaban de su falda de corteza de álamo, Jalap, y se acostaban; entonces las mujeres más ancianas procedían a escupir sobre sus cuerpos caliche masticado para protegerlas de los malos espíritus; después de esto se les colocaba en el vientre una piedra caliente y se les proporcionaba masaje, al tiempo que se les hacían exhortaciones sobre su fecundidad. Al terminar esta parte del rito las mujeres se levantaban y corrían alegremente alrededor de las fosas, luego conformaban círculos y empezaban a cantar hasta que anochecía (*Idem*).

Entre los k'miai esta misma rutina se repetía por ocho días consecutivos, pero entre los kiliwa parece que sólo eran seis; a lo largo de este tiempo, mientras las iniciadas estaban dentro de las fosas calientes, las ancianas les recomendaban no moverse demasiado ni inquietarse, ya que si lo hacían —les advertían— su vida futura estaría marcada por la intranquilidad. El único alimento que recibían era un atole de semillas de salvia y agua de manzanita (*Idem.*, Meigs, 1939, p. 50).

A partir del segundo día de la ceremonia se procedía al tatuaje de tres líneas verticales en el mentón, en las mejillas y en los lóbulos de las orejas, con la finalidad —como ya lo hemos mencionado— de asegurar su traslado al recinto definitivo de los muertos cuando llegara la ocasión.

Según Zárate, antes de apagarse el fuego todas las mujeres iniciaban una danza alrededor de las casas vacías y las "nuevas mujeres" se levantaban y arrojaban a la lumbre las ramas y el gorro de junco. Los siguientes seis meses —nos dice este investigador— les quedaba prohibido comer carne, grasa y sal, y cada mes se les pintaba la cara con distintos diseños (Zárate, 1986a, pp. 6-8).

Otros de los ritos importantes de connotación religiosa eran los relacionados con la lluvia, uno para propiciarla y otro para detener las tormentas. En el primer caso el hechicero hacía cuatro montículos de tierra a los cuales soplab el humo de un cigarro hecho de carrizo que contenía tabaco coyote, después tomaba con sus manos la tierra y la arrojaba al aire, antes de que la tierra cayera al suelo volvía a soplar sobre ella el humo del cigarro; según los kiliwa, la combinación de ambas cosas, tierra y humo, daba lugar a nubes que aumentaban de volumen progresivamente hasta que reventaban en lluvia. En el segundo caso, el hechicero era capaz de detener las tormentas sólo antes de que éstas comenzaran; cuando veía venir las nubes tenía que dirigir su vista hacia ellas y una vez que las ubicaba tenía que voltear la cabeza hacia otra dirección, las nubes entonces se alejaban (Meigs, 1939, y Gifford, 1928. p. 348).

Como podemos apreciar, detrás de la vida religiosa de estos grupos étnicos subyacía una cosmovisión compleja y completa, que trastocaba los distintos ámbitos de su vida cotidiana, se organizaba en torno a la figura de la muerte y los espíritus, fundaba una estructura coherente de protocolos rituales, y, por último, se desenvolvía a través de una serie de elementos materiales de carácter simbólico-sagrado como el toloache, los pictogramas y petroglifos, los cigarros y pipas de tabaco coyote, el bule y la sonaja hecha con la concha de una tortuga, el bordón de los iniciados, el gorro de junco de las iniciadas, los trajes de cabello humano, los fetiches antropomorfos, las piedras vivas, las tablas ceremoniales, etcétera.

De toda esta serie de elementos rituales a continuación nos referiremos a los últimos cuatro, los cuales en nuestro concepto son los que encierran una significación religiosa más definida y sofisticada.

Como ya hemos visto, al parecer el empleo de capas de cabello humano, propio de los yumano-peninsulares o cochimi del desierto central, era una práctica que entre los indios norteños sólo fue heredada por los kiliwa.⁷¹

Dentro del sistema de creencias religiosas de los kiliwa, el origen de los pachugos se sitúa en tiempos remotos, probablemente —afirman— 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. El porqué deben permanecer ocultas estas cabelleras se debe al hecho de que desde las colinas de los cuatro shamanes, las cuales se encuentran más allá de los cuatro mares del mundo (y sobre el cual descansa el domo del cielo), están siendo arrojadas constantemente estrellas sobre los pachugos; estas estrellas no pueden ser vistas, pero si alguien molesta las cabelleras, irrumpiendo en la cueva donde fueron ocultas, puede ser golpeado por uno de estos cuerpos celestes en un término no mayor de un año. De ahí que sólo quienes saben pronunciar cierta fórmula complicada a las cuatro colinas pueden entrar a la cueva sin ser castigados (Trinidad Ochurte).

En reciente visita a la comunidad de Arroyo de León supimos de la existencia de una cabellera que después de haber sido hurtada y vendida fue recuperada y vuelta a ocultar en un lugar desconocido. La persona que escondió este pachugo me expresó que en efecto, él lo había vuelto a esconder, pero que evitaría que cualquier "chamaco" la viera, pues —según dijo— la cabellera tiene mucha lumbre y puede dejarlo ciego, puede matarlo.

⁷¹ Todos los aurores coinciden en esta afirmación, sin embargo en entrevista reciente, Teodora Cuero, de origen cochimi, expresó que aunque en su grupo no existía ninguna remembranza acerca del uso de estas cabelleras, sí tenían conocimiento acerca de ellas y las respetaban y temían al igual que los kiliwa.

Por otra parte, Meigs identificó su existencia entre un grupo indígena de Siberia y una serie de tribus de la parte central de British Columbia, en Canadá (Meigs, 1939, p. 21).

Posiblemente esta cabellera sea la misma que el doctor Meigs pudo fotografiar y que se encontraba envuelta en un petate puesta sobre un poste para evitar que tocara el suelo. Cabe señalar que en el momento en que Meigs fotografió el pachugo, el informante kiliwa que lo acompañaba se asustó y le advirtió del castigo que podría caer sobre su persona. De hecho, mi informante afirma que aquellas personas que habían sustraído la cabellera para venderla habían recibido ya un merecido castigo, ninguno de ellos sobrevivía.⁷²

Otra fuente de poderes que solían utilizar no sólo los kiliwa sino sobre todo los pai-pai, era la piedra viva (acerca de la cual ya nos hemos referido en el capítulo dedicado al sistema de creencias y conceptos sobre salud). Dicha piedra era una roca cristalina de 2.50 por 1.25 centímetros que daba a su dueño poderes similares a los que pudiera obtener tomando toloache, con la diferencia de que estos últimos eran poderes benéficos y los obtenidos con la piedra viva eran tanto benéficos como maléficos; incluso, esta piedra podía capacitar a su dueño para causar la muerte y entre los kiliwa, además de representar un peligro para su poseedor, podía acarrearle buena suerte en los juegos de azar y en el amor (Meigs, 1939, p. 64). Por todo ello todavía hoy en día los indígenas temen a la piedra viva y mantienen prohibida su posesión y uso.

Las tablas ceremoniales, por su parte, son también un instrumento ritual aún no explicado suficientemente. Se trataba de tablas de 30 a 40 centímetros por 15 o 20, pintadas con diseños abstractos en colores rojo y negro, en algunas ocasiones con un hoyo en medio y con una pequeña extensión que al

⁷² En relación con esta historia sobre la cabellera hurtada existe una anécdota que quisiera comentar.

Uno de los castigos que según mi informante puede caer sobre aquellas personas sin la edad suficiente para ver directamente a un pachugo es el quedarse ciego. Durante tres años de relación constante con esta persona tratamos infructuosamente de obtener el nombre de aquellas personas que habían cometido dicha falta, y en un intento por lograrlo mencioné el nombre de un posible transgresor de esta norma tradicional, a lo que el informante respondió negativamente. Pasado un tiempo llegué a saber por medio de otros informantes que en efecto, la persona que yo suponía había sido una de los que vio directamente el pachugo. Su nombre por supuesto también nos lo reservamos, pero cabe decir que él, como otros indígenas de la región, padece de una aguda enfermedad en la vista.

parecer servía para asirse o enterrarse en el suelo. El empleo de estas tablas es algo que ha sido puesto en discusión desde hace muchos años; algunos afirman que se trata de escudos utilizados por los arqueros, quienes las enterraban en el suelo y se protegían del enemigo; otros, poniendo especial atención en su decorado, han sugerido que se trata de lápidas mortuorias que empezaron a ser colocadas, en los tiempos posmisionales, en los sitios donde eran enterrados los difuntos, y el resto afirma que en realidad se trata de instrumentos ceremoniales que servían al hechicero para lograr su comunicación con el más allá; desde este punto de vista, el agujero de en medio permitía al shamán que durante el ritual diera una mayor impresión de terror, sacando la lengua por ahí (Davis, 1968, pp. 52-53).

Por último tenemos el caso de los ñipumjos o cuñados, figurines antropomorfos que según Gertrudis Ochurte eran elaborados con palo fierro, con todos los detalles de una persona: manos, cabeza, pies y ojos (Gertrudis Ochurte). El empleo de estos muñecos conocidos actualmente como cuñados lo registran los misioneros en la región de los cochimí del desierto central, y está relacionado con el uso de las cabelleras en el niwey (Aschmann, 1986, p. 239).

Estos muñecos eran conservados en cuevas alejadas de los asentamientos indígenas y estaban amarrados a una pequeña piedra plana que, según la creencia, emitía una música clara cuando eran vistos; si alguien pasaba cerca de la cueva donde estaban ocultos inmediatamente escuchaba el sonido emitido por este fetiche. La creencia kiliwa nos dice que durante las noches estos cuñados podían caminar en las montañas (Trinidad Ochurte).

De acuerdo con la versión de Trinidad Ochurte, el ñipumjo tenía una función similar a la de los santos de la religión cristiana; se colocaban en la cabecera de los enfermos para que los cuidaran.⁷³

⁷³ Este mismo informante afirma que una vasija de barro llena de agua y colocada en la cabecera de una cama jugaba la misma función que el cuñado (Trinidad Ochurte).

Actualmente, a pesar de que ninguno de estos objetos son utilizados y de que su función es escasamente conocida, sólo por las familias que representan el asiento de la tradición del grupo, constituyen todavía parte de una difusa memoria de lo religioso autóctono, sobre lo cual no hacen menos que guardar cierto respeto; incluso, algunos de ellos, como nos lo dice Trinidad Ochurte, aun sin saber cómo se empleaban estos muñecos o los pachugos recibieron las advertencias de temor y respeto que debían guardarle a todo este mundo mítico, incluso antes de recibir cualquier instrucción sobre la religión católica.

En los distintos ámbitos de la vida religiosa autóctona ocurrieron transformaciones como resultado del contacto; sin embargo, después del periodo de cambio cultural dirigido el trabajo de cristianización disminuyó en su intensidad y se inició apenas a mediados del presente siglo, con la instauración de iglesias en las comunidades que pretendían garantizar una cierta estabilidad en los servicios religiosos; por ello, los indígenas tuvieron un tiempo relativamente prolongado para reelaborar el contenido religioso impuesto por los misioneros a la luz de sus propias creencias, mitos y supersticiones. De hecho, a pesar de que en la actualidad la vida religiosa de estos grupos se encuentra pletórica de elementos católicos y protestantes, pocos son los indígenas que se asumen como partícipes de alguna religión definida, pues afirman que, "somos creyentes nomás". Incluso, es común encontrar personas que asisten a los oficios de una y otra religión, quizás sólo para romper la monotonía cumpliendo con el rito de la congregación, o para obtener un beneficio material inmediato, como regalos o ayudas que los protestantes ofrecen como parte de su estrategia de penetración en estas comunidades.

Quizá el único ámbito que no ha encontrado una reelaboración y que por lo tanto representa un vacío importante es el de aquellas actividades que jugaban una función integradora; los ritos de iniciación, las fiestas de lloro, el niwey, la ceremonia de las imágenes, etcétera, no han sido sustituidos, como entre los tarahumaras y yaquis, por ceremonias que jueguen este mismo papel.

Pero respecto a lo demás, estos cambios no necesariamente fueron el producto de sobreposiciones mecánicas de pautas culturales ajenas, algunos de ellos fueron adaptaciones, reelaboraciones y reinterpretaciones. El shamán y el toloache desaparecieron, pero más tarde apareció la figura del espiritualista y el curandero; se introdujo el concepto católico monoteísta, pero los kiliwa, por ejemplo afirman que en su propia lengua Dios se dice Maikwiak; los instrumentos rituales autóctonos, cuya función desconocen casi por completo, todavía son objeto de veneración y respeto.

El caso a través del cual podemos ejemplificar mejor este fenómeno en el que se combinan procesos de enajenación-imposición y de apropiación cultural es la tradición funeraria, ámbito cuya transformación describiremos enseguida.

Como resultado del contacto, primero con los misioneros y más tarde con los colonizadores del interior del país, así como por la instauración de leyes nacionales que prohíben la cremación directa y abierta de los cadáveres, algunas tradiciones funerarias nativas desaparecieron, mientras que otras se fundieron con las prácticas impuestas por la religión cristiana. La cremación, por ejemplo, fue sustituida por el entierro del difunto; si el muerto es un niño muy pequeño, es enterrado cerca de la casa de la madre; la ceremonia dura tres días en lugar de cuatro; el cabello se echa al cajón del difunto o se entierra en una caja, en un lugar apartado y secreto; sólo se queman aquellas partes reemplazables de la casa, y si ésta es de un material costoso, se procede a abandonarla por un año (Trinidad Ochurte).

Estas modificaciones dieron lugar a la adopción del cementerio como sitio sagrado, el cual, pese a ser introducido en el periodo misional, ha adquirido ciertos rasgos propios que lo caracterizan como cementerio indígena; los aborígenes muertos son enterrados con la cabeza hacia el este, los no indígenas con la cabeza hacia el oeste; sobre sus tumbas se ponen piedras apiladas hasta alcanzar una altura aproximada de un metro; alrededor de ellas se colocan ollas de barro hechas por los mismos indígenas y en su interior se colocan veladoras, algunas de las cuales también son manufacturadas por ellos mismos con la cera de los panales silvestres; y quizá lo más interesante es que al parecer los cementerios se instalaron jus-

to en el sitio donde se practicaba antiguamente la cremación de los muertos. Además retomando parte de la religión católica, se instauró la prohibición de que personas no bautizadas entraran a los límites del camposanto (Teodora Cuero).

Otra de las transformaciones que sufrió su ciclo ritual fúnebre fue la adopción de la ofrenda y del día de muertos, celebración que también adquirió rasgos propios.

Tres meses antes de la celebración, en verano, se inicia la recolección de cera de los panales para la elaboración de veladoras. Los indígenas acuden con sus baldes a extraer la miel, la cuelean y la separan de la cera, colocándola al sol para que destile la escasa miel que aún pueda tener. Una vez que la cera ha destilado todo el dulce, se lava con agua y se forma una pequeña bola de diez o quince centímetros de diámetro, la cual se deja secar al sol de nuevo. Posteriormente, esta bola se somete al fuego hasta que se derrite y se cuele otra vez añadiéndole agua poco a poco. Una vez seca la bola de cera se somete de nueva cuenta al fuego, aunque sólo el tiempo necesario para moldear con la mano la vela o veladora. Al final se le coloca un trapo blanco a manera de mecha. Una de estas velas dura un día encendida.

También, como parte de los preparativos de la celebración del día de muertos, las mujeres empiezan a diseñar vistosas y coloridas flores de papel crepé y a preparar las ollas de barro que serán parte de la ofrenda.

Llegado el día 1 de noviembre, por la noche, los indígenas limpian el panteón y por la mañana del día 2 lo arreglan con flores; después de esa tarea se retiran del cementerio y regresan hasta las cinco de la tarde, hora en que se reúne otra vez la comunidad para llevar velas a las tumbas, mismas que permanecen encendidas hasta las doce de la noche. Cada tumba cuenta con un recipiente que en ocasiones es una vasija de barro hecha por ellos mismos o una "casita" de adobes, en cuyo interior se coloca la veladora encendida. Mientras tanto, las casas permanecen virtualmente solas, pues es obligación de todos participar en la ceremonia. Por la noche asiste el sacerdote a oficiar una misa en pleno cementerio y durante su desarrollo es posible escuchar llantos y quejidos que recuerdan el tétrico ambiente que imperaba en los funerales tradicionales, o

en las celebraciones de lloro. Después de la misa todo mundo se va a sus casa y no vuelven a regresar al cementerio hasta el 3 de mayo, día en que se retiran las flores de papel y son sustituidas por flores naturales; a esta fecha se le conoce como día de las cruces (Garduño, 1985, y Sánchez, *op. cit.*).

Cosmovisión y mitología

La cosmovisión de estos grupos indígenas puede identificarse claramente en tres ámbitos diferentes de su cultura no material, como lo son: 1) Su sistema de creencias mágico-religiosas, al cual ya hemos hecho alusión anteriormente; 2) sus cosmogonías, a través de las cuales explicaban el origen del mundo, de los hombres, de los animales y de los elementos naturales en general, y 3) sus mitos, fábulas o leyendas que explicaban algún detalle característico de un animal, la existencia ancestral de seres sobrenaturales o que simplemente describían alguna anécdota protagonizada en forma graciosa por animales que hablaban.

Cabe señalar que a pesar de que las cosmogonías indígenas y los mitos forman parte de la información transmitida a través de la tradición oral, en la actualidad la mayor parte de las primeras son materia exclusiva de la investigación documental, pues lo que prevalece en la memoria de los más ancianos son las pequeñas historias, fábulas y leyendas.

Por otra parte, no obstante que dichas cosmogonías fueron recogidas por los investigadores en trabajo de campo realizado en el primer tercio del presente siglo, en todas ellas se puede apreciar con claridad la incorporación de elementos propios del cristianismo, tales como las fuerzas del bien y del mal, aunque en algunas ocasiones concebidas ambas como fuerzas creadoras.

En los mitos de la creación del mundo de los pai-pai, de los k'miai e incluso de los cucapá, podemos observar que los creadores fueron siempre dos hermanos, uno bueno y otro malo; uno de ellos ciego, quien, según el mito cucapá, perdió la vista por una travesura del otro hermano. Sólo en el caso kiliwa el creador fue una sola persona, Metipá, lo cual no sig-

nifica que la dualidad divina no hubiera existido. Pues si observamos que para los k'miai uno de los hermanos creadores también se llamaba Mayipá, mientras que para los pai-pai se llamaba Matipá, podemos deducir que se trata simplemente de una variación del mismo mito.

Dos hombres emergieron del mar. Uno era ciego. K'chúsepá, el hermano más grande, vive ahora bajo la tierra todo el tiempo. Cada vez que se endereza hay un terremoto. El hermano más joven, Mayipá, vive en el cielo. Primero el más joven vino e hizo a la gente y a todas las cosas (Meigs, 1971, p. 12).

...dos hombres vinieron al mundo. Antes había solamente agua. Ellos estaban pensando y buscando cómo hacer todo. Uno de los hombres, Matipá cucheom, era todo, incluso sabio, y el otro, Matipá parktai, era largo (Meigs, 1977, p. 15).

Incluso, en el caso específico de los kiliwa, aunque no conocían los conceptos de Satán y Dios, propios de la religión cristiana, mientras Maikwiak era toda una especie de héroe mitológico, hacedor de guerras y con poder ilimitado para mover montañas, matar gente o hacer lo que quisiera con sólo entonar ciertas canciones, Metipá por el contrario era el creador del cielo, del sol, de la luna, de la tierra y de otras tantas cosas que existen sobre ella; los cuatro hijos de Metipá le enseñaron al hombre las artes y las artesanías, así como el método de procreación (Meigs, 1939, pp. 61-62).

Uno de los mitos kiliwa, conocido como la guerra entre los dioses, nos deja ver aún más claramente esta dualidad, el antagonismo entre el bien y el mal, y a través de este mismo mito los kiliwa explican tal vez la derrota de su creencia tradicional en varios dioses y el origen de su monoteísmo, pues según dicen, Maikwiak mató a otro ser, también llamado Maikwiak, con el objeto de que sólo existiera un Dios. Este otro Maikwiak, que fue asesinado, pudo haber sido nieto de Metipá, puesto que este dios, se dice, tuvo cuatro hijos que brindaron a los hombres múltiples conocimientos; el niño muerto era hijo de Pokipa ipai(u), un ser que también ofreció sus enseñanzas a los hombres.

LA GUERRA ENTRE LOS DIOS

Aquí estaban un viejo y su hija.

Una noche, un hombre llamado Pokipa ipai(u) vino y se casó con ella, lo cual puso contento al padre, puesto que finalmente había conseguido un yerno.

En esa época la gente no sabía lo que era un arco, lo que eran las ollas o las redes de fibra de mezcal. Pokipa hizo que toda la gente aprendiera cómo elaborar estos objetos y cómo cazar conejos valiéndose de un círculo de fuego, cómo quitarle la piel a un conejo con solo jalarla del cuerpo, para hacer después una gran cobija. El yerno de este señor también le enseñó a la gente cómo hacer el jamsip, el wajeal, el ñiwey, y cómo hablar con los muertos.

Su mujer estaba embarazada y el día que tenía que dar a luz no pudo hacerlo. Cuatro o cinco días más tarde, el hombre se puso a pensar en varias cosas, ¿cómo ayudar a su esposa a dar a luz? Se puso entonces a cantar y a cantar, y cuando terminó de cantar la mujer dio a luz. Su hijo era Maikwiak.

Una mañana, el muchacho empezó a jugar en donde el sol estaba saliendo. Cuando trató de agarrar el hombro de su padre, entonces empezó a salir mucha sangre de su boca. Dios en el cielo (también llamado Maikwiak) mató al niño, porque pensó que sólo debería haber un Dios.

Pokipa nunca había visto enfermedad alguna tan mala como la que mató repentinamente a su hijo.

Al caer la tarde, Pokipa vio a los pies de su hijo la cola de un pájaro (hiniscuispi: un pájaro que hace pi, pi, pi al atardecer). Pokipa supo que esos eran los dioses Maikwiak.

Entonces el hombre se levantó. Tenía algunas flechas. Disparó una hacia el cielo. Una de las plumas de la flecha se le enterró en su dedo, quedando sólo una en la flecha.

Quemaron al niño. Todo su pelo [el cual era largo] se quemó. Cinco o seis días después la flecha cayó... (*Ibid.*, p. 79).

Otro elemento común a todas las cosmogonías y que muestra la influencia religiosa católica es el hecho de que antes de ser creadas todas las cosas, sólo existían las tinieblas y los océanos.

Cuando el mundo fue creado no había nada. No había cielo, no había montañas. Sólo oscuridad como la noche.

Metipá vivía en pura oscuridad, pensando en todas las cosas que iba a crear (*Ibid.*, p. 64).

Dos hombres emergieron del mar (Meigs, 1971, p. 12).

...dos hombres vinieron al mundo. Antes había solamente agua (Meigs, 1977, p. 15).

Por otra parte, algo que sin lugar a dudas no tiene relación con la influencia religiosa occidental es el hecho de que estos mitos se desarrollan en geografías reales, en las que siempre fueron importantes cuatro montañas, cada una ubicada en un punto cardinal.

Ellos [se refiere a los dos hermanos] hicieron cuatro montañas en las cuatro direcciones: Metják, al norte; Inyák, al este; Cuwik, al sur y Situlk, hacia la costa [en el oeste]. Ellos hicieron cuatro colinas suplementarias cerca de cada montaña. Sus nombres eran Metjak Teskwí, Inyak wi, Cuwik Teskwí y Situlk Teskwí (*Ibid.*, p. 15).

Entonces, él pensó [se refiere a Metipá] hacer el cielo, y removió la piel de su cuerpo. Luego hizo cuatro montañas borrego, más otras cuatro montañas.

Los nombres de estas montañas son: Amatjuilu Wey Kemey, la montaña de los shamanes al sur; T'kniamkas'kal Wey Kemey, al oeste; Metai Wey Kemey, al norte; Ne'k's'pam Wey Kemey, al este.

Los cuernos de los borregos, que estaban uno arriba de cada montaña, eran de diferente color. Los colores de un borrego eran café oscuro y azul; los de otro amarillo y marrón claro; del tercero, brillante y gris, y del último, rojo y blanco (Meigs, 1939, p. 65).

Además, el origen de los primeros hombres o del mismo creador, en el caso pai-pai y kiliwa, nos ubica geográficamente en el sitio que pudo haber sido el de la orientación de su hábitat tradicional.

Los primeros hombres fueron hechos en una montaña al este de Phoenix, donde nace el sol (Meigs, 1977, p. 15)⁷⁴

⁷⁴ En relación con esta última frase, cabe señalar que es exactamente la misma que Benito Peralta expresa cuando recuerda que sus abuelos les decían que los pai-pai venían de donde nace el sol, mientras que a los yevapai de Arizona les decían que tenían parientes en donde se mete el sol.

Metipá, el creador, vino hacia la tierra proveniente del otro lado de una pequeña montaña roja llamada Wy Cojan, "colina buena". Esta montaña está hacia abajo, hacia el desierto, del otro lado de un bajo que está más allá del Paso de San Matías (Meigs, 1939, p. 66).

Por otra parte, los relatos y fábulas constituyen en la actualidad una parte importante de la tradición oral viva, y como tal, son un producto transformado a lo largo de los siglos y transformable con el devenir de los años. En ellos podemos encontrar cada día más elementos de una cotidianidad contemporánea en donde están presentes los fuegos artificiales, los personajes de diferentes razas, incluidos los orientales, los norteamericanos y los europeos, y en ellos podemos apreciar cómo, por encima de toda norma de respeto a la *originalidad*, su contenido se modifica de acuerdo con los nuevos acontecimientos, o de acuerdo simplemente con el humor de quien los cuenta.

Este fenómeno, característico de la transmisión oral de la información, lejos de representar un proceso de pérdida o *contaminación* de las versiones primarias del relato (si es que existen), es claro ejemplo de la creatividad de estos indígenas, quienes contemporizan a las historias con elementos nuevos, respetando su esencia, con el fin de mantenerlas vivas.

Otra de las características es que a la manera tradicional de la fábula griega, las historias indígenas de Baja California dan voz a los animales, porque según Delfina Cuero "En el principio de los tiempos, muchos animales salvajes eran como personas y podían hablar" (Shipek, *op. cit.*, p. 41). Este concepto que tienen los indígenas sobre los animales explica el porqué, tal y como lo afirma Wilken, cuando los pai-pai cuentan una vieja historia sobre el coyote y otros animales, antes del nombre del animal siempre insertan la palabra *pa*, que significa persona, "porque en aquel entonces, ellos eran personas" (Wilken, *op. cit.*, p. 11).

Y aún más, algunos de estos animales tenían una personalidad definida, la zorra y el pinacate siempre fueron astutos, mientras que el coyote fue torpe y malo, e invariablemente le tocaba la peor parte al final de las historias.

Mauricio Mixco, parafraseando a Bright, nos dice que "...el coyote representa una paradoja filosófica. Es la deidad creado-

ra que del caos saca el orden del universo y a la vez representa las mismas fuerzas del caos que se manifiestan en su comportamiento barbárico. Se notará que los otros animales representan la cultura, el orden, en fin la moralidad humana que siempre vencerá las astucias maléficas del coyote inculto. Al coyote se le denomina "el tramposo" en la literatura antropológica, pero es un tramposo sin éxito (Bright, 1978, y Mixco, 1985, p. 3).

Estos relatos revelan el conocimiento detallado que los indígenas han acumulado durante siglos sobre el comportamiento y las características de los distintos agentes de la naturaleza, de su fauna, su flora, los fenómenos meteorológicos, o bien, como en el caso del relato conocido como las hijas del tecolote, erróneamente considerado pai-pai,⁷⁵ exponen el origen mítico que han establecido para los coyotes y para las pléyades.

LAS HIJAS DEL TECOLOTE (versión k'miai)

Había un coyote que era un mal hombre. Siempre estaba tratando de engañar a la gente y hacer cosas que no debía. En ese entonces había dos hermosas muchachas que eran tecolotes y vivían en un árbol. Una anciana las atendía y las tenía bajo su resguardo. Pero como era demasiado anciana se quedó dormida. El coyote se deslizó tratando de trepar el árbol pero no pudo alcanzar a las muchachas. Ellas no podían dormir porque el coyote hacía mucho ruido con sus saltos. Así que las muchachas volaron hacia el cielo y el coyote llorando les pedía que lo llevaran con ellas. La más joven preguntó "¿Por qué no podemos traerlo con nosotras?" La más grande dijo "No, él no puede volar; él es muy malo, nos comería." La muchacha más joven debió haber estado enamorada de él, porque sentía mucha pena por el coyote. Finalmente ella arrojó la punta de un lazo y el coyote empezó a trepar al cielo, hacia donde estaban las hijas del tecolote. En cuanto el coyote empezó a subir, empezó a decir cómo quería agarrar a las jóvenes. La hermana más grande se enojó al escucharlo. Ella dijo "Deja que se caiga. Él va a herirnos. Él es muy diferente." Esta hermana más grande cortó el lazo y el coyote cayó muerto (Shipek, *op. cit.*, p. 41).

⁷⁵ Delfina Cuero de origen k'miai, cuenta en su autobiografía, dicho cuento, (Shipek, *op. cit.*, p. 41).

En la tradición pai-pai se dice que al caer este coyote al suelo se despedazó; su nana entonces juntó todos sus huesos, los molió, los hizo bolitas y los echó en una olla de barro. A las cuatro noches se oyeron muchos coyotes que aullaban, las bolitas de hueso se hicieron coyotes, por eso es que hay coyotes donde quiera (véase Sánchez, *op. cit.*, pp. 99-100).

Las hijas del tecolote, por su parte, quedaron en el cielo y son las cabrillas o pléyades.

Para Miguel Wilken este relato no sólo revela el origen de las pléyades y de los coyotes en la tradición indígena, sino también el arreglo de la unidad patrilineal de la familia extensa, la cual establece un fuerte vínculo entre los niños y los abuelos paternos; entre estos grupos es común, por ejemplo, que los niños con muchos hermanos o hermanas sean cedidos a las abuelas paternas para que puedan ofrecerles ayuda, compañía y más atención individual. Por eso es que en la historia la nana, es decir la abuela paterna del coyote, busca sus restos, los recoge, los muele y guarda duelo por su muerte (Wilken, *op. cit.*, p. 11).

Por último me referiré a uno de los relatos pai-pai más conocidos y con interpretaciones muy diversas, el del monstruo Jalkutat. Desde nuestro punto de vista, este relato es la más completa expresión de un mito diseñado con el paso del tiempo para ofrecernos la versión propia de los indígenas acerca de su historia de contacto y colonización.

A continuación describo el relato obtenido en conversación con Benito Peralta y transcrito a una versión literaria.

EL DRAGÓN JALKUTAT

En tiempos muy remotos —cuenta Benito Peralta, anciano de la comunidad pai-pai de Santa Catarina— existía en Jaktbjol un enorme monstruo llamado Jalkutat, el cual habitaba un hermoso paraje constituido por piedras bañadas con el agua del arroyo. Desde allí, Jalkutat acechaba a cualquier gente o animal que se acercara y lo atrapaba, lo molía en un gigantesco mortero que había dispuesto entre las piedras y posteriormente se lo comía. Una vez satisfecha su voraz hambre, Jalkutat se acostaba a reposar su alimento sobre un sillón de piedra, que situado a un lado del arroyo le permitía escuchar el murmullo del agua.

A través de los años, Jalkutat se había convertido en una verdadera amenaza para la vida de los lugareños, hasta el día en que un indígena se reveló contra la subyugación de Jalkutat y se dispuso a enfrentarlo.

En un lugar aledaño a la casa de este monstruo aquel indígena encendió una fogata, en ella calentó un pedernal que una vez al rojo vivo lo bañó con agua fría para hacerlo estallar y obtener así la hoja punzante que colocaría en la punta de una jara.

Desde un pequeño montículo, el indio observó atentamente cómo el monstruo, después de un succulento almuerzo, se dispuso a descansar en su sillón de piedra. El valiente hombre esperó unos minutos para que Jalkutat conciliara el sueño, y cuando lo consideró oportuno descargó sobre él su certero proyectil. Jalkutat por supuesto despertó envuelto en cólera y al sentirse mortalmente herido lanzó su gigantesca lengua de fuego que ennegreció las piedras del norte, la volvió a arrojar y ennegreció las piedras del oeste, enseguida las del este, y, finalmente, lanzó su voraz llamarada hacia donde había corrido a refugiarse el intrépido indio, hacia el sur.

Cuenta Benito Peralta que Jalkutat estuvo a punto de atrapar al indio, pero éste, con suma inteligencia, se quitó sus zapatillas de fibra de yuca, se quitó su portaflechas y se quitó la cinta que detenía su largo cabello; las arrojó al fuego del gigante monstruo y éste, engañado, pensó haber atrapado a su victimario, y murió (Benito Peralta).

Los elementos nodales del relato nos hacen suponer que Jalkutat representa al colonizador, porque éste, bajo sus múltiples representaciones, constituyó una verdadera amenaza a la vida de los indígenas, al grado de ponerlos al borde de su extinción; su principal arma era el fuego, razón por la cual algunos consideran que se trata de un mítico dragón, pero que a nuestro juicio es el arma de fuego, instrumento clave que los colonizadores emplearon para demostrar e imponer su superioridad sobre los nativos, quienes asombrados, maravillados y aterrorizados con ella no tuvieron más que someterse. La desaparición de este monstruo fue resultado de la rebelión de un indígena, lo cual nos recuerda el destino que tuvo la misión de Santa Catarina, escenario de este relato, y que no fue sino el mismo destino de otras misiones en el norte de Baja California. Y finalmente, después de haber dado muerte al temible mons-

truo, los elementos característicos de la indumentaria indígena fueron abandonados, fueron quemados en las llamas del colonizador-Jalkutat para que el indígena, gracias al engaño del monstruo, pudiera seguir viviendo, o huyendo, diríamos nosotros, de otro tipo de monstruos, que como afirma el mismo Benito Peralta, resultaron peores que el mismo Jalkutat.

Distintos aspectos de la rutina diaria

Las culturas indígenas de Baja California, escribió Mixco, son *culturas del recuerdo*; por su parte, Owen afirmó en uno de sus trabajos que cualquier persona que viajara por la sierra de Juárez para visitar las diferentes comunidades indígenas o mestizas, difícilmente distinguiría cuáles eran unas y cuáles eran otras.

Ambas aseveraciones señalan con exactitud que los elementos diferenciales de la cultura material de estos grupos prácticamente han desaparecido, y que sobreviven sólo algunos que son legados de procesos de colonización muy antiguos, los cuales son identificados, tanto por los indígenas como por los visitantes, como elementos propios de su cultura, lo cual es erróneo. Sin embargo, esto no significa que no existan elementos propios que generen la existencia objetiva y diferenciada de las culturas étnicas montañosas, sólo que dichos elementos se ubican más que nada en el ámbito de su cultura no material, dimensión en la cual sobreviven su sistema de creencias y la memoria de lo que fueron sus hábitos y costumbres; dimensión que además es posible explorar sólo a través de la inmersión en la vida cotidiana de las comunidades.

Es ahí donde descubrimos que el sistema de creencias y prácticas de los indígenas en relación con sus males físicos (sobre lo cual ya hemos hablado en otro capítulo) podían, y en algunos casos todavía pueden, disminuir la ansiedad que les produce estar enfermos. Que este mismo sistema permitía que afloraran emociones regularmente reprimidas, como la solidaridad, la amistad y la atención hacia los enfermos, lo cual lograba romper la monotonía de vez en cuando. Este mismo sistema de prácticas y creencias da fundamento a una particular forma de vivir y de ser (Owen, 1959, pp. 163-166).

Es ahí también, en la vida cotidiana, donde uno puede entender el concepto del tiempo y sus formas de medirlo. Gifford, por ejemplo, encontró en 1921 que tanto los akwa'ala como los diegueño (k'miai) empleaban sólo seis meses identificados como lunas para medir el tiempo, reconociendo un ciclo que iniciaba con la aparición de la luna creciente. Los nombres de estos meses eran Heanimsapa, Helapite, Helakul, Helamektinya, Helapsu y Helayut. Este mismo investigador descubrió cómo uno de sus informantes (Liebre, nacido en 1833) había registrado los años de su vida en un cuaderno, en donde dibujaba un óvalo negro por cada año, marcando con un punto negro los periodos de diez y con tres puntos negros, en lugar del óvalo, indicaba el año en que algo importante había ocurrido en su vida (Gifford, 1928, pp. 339-342).

Por su parte, Meigs descubrió que en un grupo con situación geográfica completamente opuesta a la de los k'miai, los kiliwa, se dividía el año en seis partes de dos meses cada una. *Isit(u)-jalá(u)pa*, que significa "cuando hace mucho frío y hay mucha lluvia": diciembre y enero; *Machupám jalá(u)pa*, "cuando el qurote del mezcal está hecho": febrero, marzo y parte de abril; *Pagutái jalá(u)pa*, "poco a poco haciéndose más caliente": lo que resta de abril, mayo y parte de junio; *(A)págu jalá(u)pa*, "cuando está caliente": lo que resta del mes de junio y todo julio; *Copá(u)jalá(u)pa*, "cuando los piñones están maduros": agosto y parte de septiembre; *Copáu cuníl*, "cuando está empezando a enfriar": lo que resta de septiembre, octubre y noviembre. Cabe señalar que aunque los indígenas negaron que dicha periodización se relacionara con los cambios de luna, al parecer así era, ya que en todos los nombres descritos existe la palabra jalá, que significa luna (Meigs, 1939, p. 15).

Esto último se explica por otro aspecto de la vida cotidiana de estos grupos, el conocimiento de las constelaciones que se ha perdido y que sólo permanece en antiguas leyendas sobre la posición de ciertos astros y las formas adoptadas por las constelaciones. Por ejemplo, el informante de Meigs pudo relatarle al investigador varios de estos cuentos y dibujar en la tierra la posición de los protagonistas, la cual correspondía a la posición de ciertos cuerpos celestes, sin embargo, este mismo informante fue incapaz de localizarlos en el cielo.

Jechá o jecha kekítu, las pléyades, son seis muchachas —relató el informante a Meigs. Primero las tenía un gato montés, hasta que el coyote lo mató y éstas pasaron a pertenecerle. Luego las muchachas mataron al coyote, porque el animal había matado a su esposo el gato montés y huyeron volando hacia el cielo, en donde ahora viven.⁷⁶

Miñis jujáku, que de acuerdo con un informante era Casiopea, aunque de acuerdo con otro era Polaris, significaba "niñito acostado"; Jamátu sal ják(e)tai, la Osa Mayor, era "el brazo de Jamatu", un hombre; Jasmé era Escorpión, porque las tres estrellas brillantes situadas al final de la constelación eran Jasmé jamái, que significa "el sombrero de Jasmé", la línea larga de estrellas poco brillantes ubicadas a la mitad de esta constelación era "el pene de Jasmé", y las dos estrellas localizadas al final de la cola de Escorpión eran "los testículos de Jasmé"; Jasmé, al igual que Jamatú, era un hombre. Por otra parte Amú era "el cerro borrego" y correspondía a la constelación de Orión; Mesítai, "la estrella larga", era la estrella de la mañana; los cometas eran identificados como "el penacho del diablo" que era en su totalidad antagónico a su deidad, Maikwiak. (*Ibid.*, p. 15.) Y por último, curiosamente, mientras los akwa'ala —según Gifford— representaban al mundo a través de un pequeño geoglifo circular, Trinidad Ochurte (kiliwa) identificó un petroglifo circular, con una línea a la mitad, también como la representación del mundo.

Otro aspecto importante de la vida cotidiana de estos grupos eran los juegos, y respecto de éstos se ha registrado la existencia antigua de uno llamado jua'melimi, que se practicaba con dos competidores parados en una línea, cada uno con una pelota de seis pulgadas de diámetro, hechas del tronco de la yuca. En cuanto una señal era dada, los competidores pateaban sus respectivas pelotas y corrían tras ellas, tratando de llegar a otra línea ubicada a dos millas de distancia aproximadamente, luego retornaban corriendo al punto de partida; el hombre que llegaba primero era el ganador; estos jugadores

⁷⁶ Ver la similitud con el relato "Las Hijas del Tecolote", propio de los k'miai y los pai-pai.

llevaban consigo un bastón para sacar de entre los arbustos la pelota y cada uno podía tener un ayudante a su lado; no estaba permitido tocar la pelota con las manos y un árbitro corría también con ellos para evitar que hicieran trampa.

Otro de estos juegos era el jua'm'joua o piak, en el que participaban equipos de máximo cuatro personas y que según Benito Peralta era acostumbrado por niños y adultos. Cada jugador tenía un bastón parecido al utilizado en el hockey, de cinco pies de largo, con el cual golpeaban una pequeña pelota; se trazaban dos líneas separadas por 100 pies, cada una de las cuales debía medir también 100 pies; al centro se colocaba la pelota sobre un pequeño montículo de tierra y después de la señal dada por el árbitro cada uno de los equipos empezaba a golpear la pelota tratando de llevarla a la línea contraria.⁷⁷

Un tercer juego era el j(us)ka poj, parecido al juego de la perinola que actualmente juegan los niños; este juego era practicado por cualquier cantidad de personas, tanto niños como adultos. Cada uno de los jugadores poseía una especie de perinola hecha de barro y después de haber depositado una apuesta esperaban la señal para echar a girar todos a la vez sus respectivas piezas. El dueño de aquella perinola que durara más tiempo girando era el ganador.

Cabe destacar que esta perinola se hacía con un pedazo de olla de barro, al cual se le daba forma circular raspándole las orillas y quedaba una pieza de dos a seis pulgadas de diámetro; posteriormente se le hacía un agujero en medio y por ahí se atravesaba un pequeño palo que era asegurado con algún tipo de goma silvestre; para hacer girar la pieza se valían de las palmas de las manos.

Las cañuelas son uno de los pocos juegos que aún se practican, sobre todo entre los kiliwa y los k'miai. Sin embargo, las reglas con que se juegan ahora son diferentes a las registradas por Meigs, pues incluso las de los k'miai son diferentes a las de los kiliwa.

⁷⁷ Trinidad Ochurte afirma que la pelota se enterraba al centro del campo de juego y el primer esfuerzo de ambos equipos era desenterrarla para empezar a correr con ella. Es interesante también hace notar que este juego es similar a otro practicado por los tepehuanos en el estado de Durango y los tarahumaras en Chihuahua.

Primero veamos cómo jugaban las cañuelas los antepasados del grupo kiliwa. Este juego requiere de cuatro piezas de madera de ocho pulgadas de largo por una pulgada de ancho y media pulgada de grueso; en realidad se trata de dos ramas de árbol cortadas longitudinalmente a la mitad, de tal forma que se obtienen cuatro piezas, cada una con una cara redonda y otra plana; la parte curva es pintada de oscuro, mientras que la plana se deja sin pintar. Estas piezas son arrojadas por cada jugador con una sola mano y de punta al suelo; Meigs señala que en este juego participaban sólo dos jugadores, cada uno de los cuales tenía, aparte de las cañuelas, quince pequeños trozos de madera correspondientes a quince puntos con los que iniciaba el juego; los jugadores arrojaban esta especie de dados a su turno; si las piezas caían con todas las caras oscuras hacia arriba, excepto una, el jugador volvía a tirar, y en este segundo tiro sumaba a su favor todas las piezas que cayeran con la cara negra hacia arriba; pero si todas las piezas caían con la cara blanca hacia arriba el jugador contabilizaba no sólo cuatro puntos a su favor, sino seis. Los puntos ganados por un jugador tenían que ser pagados con los puntos representados con los trozos de madera de su contrincante, así que el jugador que ganaba todo el partido era aquel que se quedaba con todos los trozos de madera en su poder, incluyendo los del otro jugador (Meigs, 1939, pp. 42-43.)

Hoy en día este juego se practica de manera similar a la descrita por Meigs entre los k'miai, pero de manera diferente entre los mismos kiliwa.

De acuerdo con la versión de Cruz Ochurte las cañuelas pueden jugarse con dos o más personas, sin existir límite en el número de participantes; ninguno de ellos tiene los quince puntos representados en los pequeños trozos de madera y la partida da inicio sólo cuando alguno de los participantes arroja en su primer tiro todas las caras oscuras hacia arriba, excepto una; si todas las caras no pintadas caen hacia arriba, antes del primer tiro de salida, el jugador tiene otra oportunidad para tirar las cañuelas, pero si después de su primer tiro las piezas caen de esta manera, al igual que la antigua regla, el jugador contabiliza seis puntos a su favor; sin embargo, a diferencia de la forma descrita por Meigs, según Cruz Ochurte, cada cara no

pintada que caiga hacia arriba es un punto a favor del jugador que arroja; en este tipo de juego, quien gana es el primero en alcanzar los doce puntos (Cruz Ochurte).

A diferencia de los otros juegos indígenas, el nombre de este juego es desconocido en alguna de las lenguas yumanas, por lo que hay quienes piensan que no pertenece a ninguna de estas culturas, sino que es una adaptación del juego de dados introducido por los colonizadores.

Otro importante juego que hasta hace poco era practicado en las comunidades yumanas de la porción mexicana de la sierra, y que aún se juega en las comunidades yumanas localizadas en Estados Unidos, es el peón.

Este juego se desarrollaba en la noche con dos equipos conformados por tres o cuatro jugadores respectivamente;⁷⁸ cada uno de los equipos permanecía sentado formando dos líneas paralelas, cara a cara; cada equipo tenía una larga cubierta hecha de lona, piel o una cobija que cubría a todos los miembros del grupo desde los hombros hasta los pies. Entre cada uno de los equipos había una antorcha encendida, y a un lado estaba sentado el árbitro con un palo en cada mano, uno blanco y otro negro. Cada jugador cruzaba sus brazos y en cada mano sostenía también de manera oculta bajo la cobija un palo de distinto color; todos ellos se balanceaban de un lado a otro, girando su cuerpo y cantando junto con el árbitro; uno de los jugadores oponentes tenía que adivinar en que mano se encontraba el palo blanco y si adivinaba entonces acumulaba un punto a su favor, de quince que tenía que completar para ganar, pero si se equivocaba tenía que recoger los palos y dar la oportunidad al oponente. Una gran excitación prevalecía durante todo el partido, tanto entre espectadores como entre jugadores (Meigs, 1939, p. 44).

Por último, un juego parecido al que Trinidad Ochurte identifica como teja fue descrito por Meigs sin poder averiguar su nombre. Se trata de tomar una pequeña piedra con la punta de los dedos y simular varias veces que la entierra en la arena,

⁷⁸ Según Meigs, los miembros de los equipos eran hombres, sin embargo nosotros pudimos apreciar que en la comunidad de Viejas, California, en los Estados Unidos, lo practican también las mujeres.

hasta que en uno de esos intentos realmente la deja en un hoyo; luego el contricante tenía que adivinar en que hoyo había sido ocultada (*Ibid.*, p. 44).

El juego descrito por Trinidad Ochurte consiste en hacer previamente dos hoyos separados por unos cuatro metros; parado desde uno de los hoyos se arroja una piedra laja, redonda, al segundo hoyo, y si el jugador coloca la piedra en su interior adquiere cuatro puntos a su favor y tiene que trasladarse al hoyo donde metió la piedra para arrojarla de nuevo al anterior. El primer jugador que obtiene doce puntos es el ganador.

Para tener suerte en todos estos juegos de azar los participantes podían ingerir toloache. Para esto el jugador tenía que aislarse por varios días en el monte, ingerir la raíz de la planta y pensar sólo en el juego; mientras se encontraba bajo el influjo del alucinógeno, dicen los indígenas, ninguna planta con espinas, como las chollas, le causaban heridas; y si al final tenía suerte, esta persona soñaba que un *espíritu compañero* venía y le enseñaba todo cuanto él necesitaba para ganar (Cruz Ochurte).

Otro aspecto importante de la vida cotidiana de los indígenas, por lo regular olvidado, son las formas de matrimonio y la atención del nacimiento de un niño.

Antes de casarse el hombre tenía que obtener el consentimiento de los padres de la mujer, y para solicitarlo tenía que ofrecerles una serie de regalos. Si no tenía nada que ofrecerles debía trabajar para ellos (Meigs, 1939, p. 50).

Por su parte, al nacer un niño era lavado con agua caliente y enterrado en cenizas con la cabeza de fuera para mantenerlo a una buena temperatura. Después de estar así por un día o dos "que le dieran fuerza", era sustraído de las cenizas y vuelto a bañar. El cordón umbilical, al igual que lo hacen los grupos mesoamericanos, era enterrado en el piso, en el interior de la casa, para evitar que los coyotes se lo comieran, pues si accidentalmente este animal llegaba a comérselo, el niño podía enfermarse. El ombligo no podía quemarse porque era parte del niño (*Ibid.*, p. 47).

Las madres de los niños pequeños elaboraban una especie de portabebé que consistía en una pequeña plataforma hecha de ramas, con arcos transversales; en ellos colocaban a

los bebés con los pies amarrados y los transportaban cargados a la espalda. Doña Josefina Ochurte declara que la finalidad de amarrarle los pies a los bebés con este artefacto era que no se hicieran "sambos", esto es, de pies arqueados.

Hoy en día difícilmente se halla alguno de estos patrones culturales que caracterizaban la vida cotidiana de los indígenas; el sistema de creencias y prácticas tradicionales ha cedido su lugar a la esperanza de la atención médica a sus males o a la inconformidad por la falta de atención; pocos son ahora los que albergan algún tipo de conocimiento astronómico; ninguno de los juegos anteriormente descritos, a excepción de las cañuelas, es practicado en la actualidad; no existen ya pautas estrictas que normen el cortejo entre hombre y mujer; las jóvenes desconocen cómo atender por sí mismas a sus hijos, y el día transcurre con monotonía en las comunidades, ausentes de la dinámica del mundo que les rodea pero también carentes de una aceleración propia; los hombres ven pasar el mundo sentados en una silla bajo su enramada, sin saber siquiera cómo fabricarse una pipa de barro o de madera para matar el tiempo con placer.

En un intento por conocer las actividades que lleva a cabo un indígena montañés un día cualquiera obtuvimos información comparativa de un kiliwa, dos pai-pai y una cochimí, la cual confrontamos en el cuadro (véase cuadro 22 en la p. 302)

Como podemos observar en el cuadro, los cuatro indígenas estudiados no realizan una actividad en particular a la que consideren trabajo, ni actividad alguna que sea parte de algo reconocido como distracción; además, todos nuestros informantes destinan por lo menos tres momentos en el curso del día para descansar.

Por otra parte, la hora para levantarse es en todos los casos las cinco de la mañana, y la hora para el desayuno es cuatro o cinco horas después de haberse levantado y haber tomado café. Ninguno de ellos acostumbra cenar formalmente.

Entre los indígenas yumanos de Baja California, bajo la actividad festiva subyacía un concepto religioso que conducía a estos grupos a no reconocer una clara frontera entre lo meramente festivo y lo solemne o fúnebre, de ahí que eventos tales como el lloro de los pai-pai, el niwey de los kiliwa o la ceremo-

Cuadro 22

<i>Informante</i>	<i>5:00-13:00 hr</i>	<i>13:00-18:00 hr</i>	<i>18:00 hr en adelante</i>
Trinidad Ochurchte (Kiliwa)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Preparar y tomar café 2. Desayunar 3. Barrer la casa 4. Dormir una siesta 5. Campear para recoger leña y dar de comer a los animales 6. Partir leña 7. Hacer café 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Preparar comida y comer 2. Salir a la miel (si es temporada) 3. Descansar dormir 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Dormir en cuanto se mete el sol
Benito Peralta (Pai-pai)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Preparar y tomar café 2. Trabajar en algo de la misma casa 3. Desayunar 4. Continuar trabajando 5. Siesta 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Comer 2. Descansar bajo la enramada 3. Continuar trabajando 4. Descansar 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Dormir como a las 21:00 horas
Carlos Cañedo (Pai-pai)	<ol style="list-style-type: none"> Tomar café 2. Caminar por el campo 3. Desayunar 4. Descansar 	<ol style="list-style-type: none"> 5. Comer 6. Continuar descansando 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Acostarse para dormir
Teodora Cuero (Cochimi)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Tomar café 2. Hacer alguna tarea doméstica 3. Desayunar 4. Continuar con las tareas de la casa 5. Descansar 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Comer 2. Salir por leña si es necesario 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Acostarse para dormir a las 21:00 horas

nia de la imágenes de los k'miai, hayan sido denominadas respectivamente como fiesta de lloro, fiesta de las cabelleras y fiesta de las imágenes; todas ellas descritas anteriormente. Y es que en realidad, desde la perspectiva de un grupo fragmentado en bandas o linajes y con desplazamientos constantes, todo acto congregatorio, independientemente del objetivo, podía ser considerado una fiesta. Tales son los casos de los juegos de azar, los deportes indígenas o las actividades económicas que circunstancialmente los integraban, como la recolección del piñón. En todas estas actividades había una liberación importante de energía y de tensiones que con frecuencia se lograba a través del baile.

Por ello, no es difícil entender que entre estos grupos una actividad festiva tenía siempre como elemento central la reunión y el baile, y ésta podía tener como pretexto —lo cual ya hemos visto— la muerte, el aniversario de un fallecimiento, una boda, el aniversario del nacimiento de un bebé y algunas veces sólo la diversión, sobre todo para celebrar si había habido un año de alimento suficiente (Shipek, *op. cit.*, p. 59), o bien como en el caso registrado por Gifford entre los akwa'ala, para bailar y encontrar pareja.

En este último caso la dinámica consistía en que el hombre solicitaba a una de las asistentes que bailara con él; al término de cierto tiempo, si los parientes notaban que existía una mutua atracción entre la pareja, permitían que el hombre se llevara a la mujer a su casa; a cambio de esta autorización —como ya dijimos— el hombre tenía que ofrecer regalos a la familia de ella, pero en todos los casos existía la posibilidad de rechazo por parte de la pretendida (Gifford, 1928, pp. 340-341).

Después del contacto y del consecuente desmantelamiento de su sistema de creencias religiosas, de su organización y sus estrategias de supervivencia, todos aquellos elementos que pudieran haberse considerado congregatorios o festivos desaparecieron, y tal como ocurrió en lo religioso, dicha transformación no fue compensada con una nueva orientación o con un esquema diferente, ya que sólo hubo algunos intentos por establecer un sistema de fiestas vinculado a eventos religiosos.

Uno de estos eventos, por ejemplo, es la fiesta de San Francisco del 4 de octubre, organizada por casi todas las comu-

nidades. En ella los indígenas se reúnen a cantar y a bailar expresiones autóctonas. Otras festividades son las del 16 de septiembre para celebrar con el kuri-kuri el día de la independencia; lo mismo sucede el día de San Juan, el día de San José y el 24 de diciembre, en vísperas de la nochebuena.

En algunos casos las fiestas se organizaban sólo por motivos locales, como en San Antonio Nécua el 18 de junio para celebrar el día de su santo patrono, o como con los pai-apai, los días 25 y 26 de agosto de cada año, para celebrar la propiedad legal de sus tierras.

Una fiesta indígena se caracterizaba por el canto, el baile, el juego tradicional de azar, como podía ser el peón, y por la presencia excesiva de alcohol; en recientes ocasiones, dichas fiestas han tenido un carácter más dirigido y se ha tratado de regular el consumo de bebidas alcohólicas y de propiciar el encuentro entre todos los grupos, incluyendo aquellos de Estados Unidos con los que están emparentados. Otras características de las fiestas eran los jaripeos y las carreras de caballos, actividades que han entrado poco a poco en desuso.

Mientras realizábamos esta investigación llegamos a encontrar a los indígenas en condiciones extremas de inactividad y ocio, como el caso de una persona que hallamos sentada bajo una enramada a las doce horas y quien tres horas más tarde continuaba en la misma posición, sumergida en un profundo aletargamiento que daba la impresión de que el simple saludo le ocasionaba un gasto enorme de energía.

Y es que al recorrer cualquiera de las comunidades indígenas se percibe esta inactividad que de seguro es resultado de cambios históricos y culturales, así como también de la irregularidad del trabajo asalariado.

Así, el ocio rural se presenta de una manera masiva y evidente que propicia la acumulación de una carga de energía que ante la ausencia de recreación encuentra como única salida "el chisme" y el juego de los rumores que, tal y como lo afirma Owen (1959), no pocas veces involucra a los mismos investigadores.

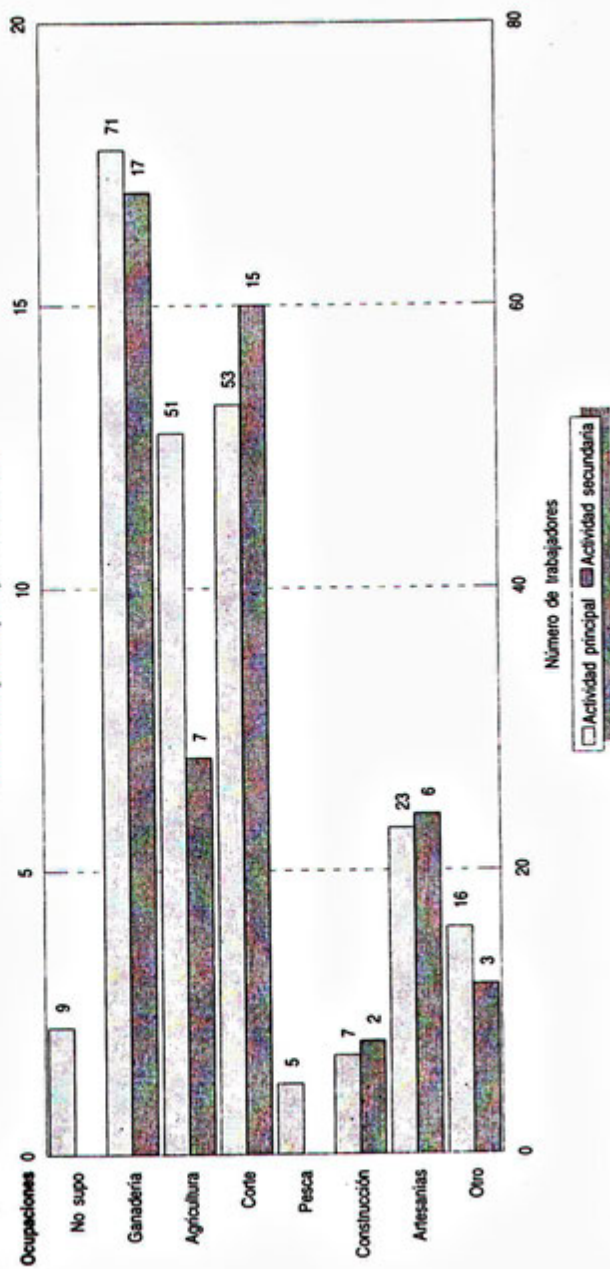
Despojados de iniciativa y olvidados casi por completo de sus propias formas de recreación, los indígenas montañeses, según su propia versión, no encuentran diferencia alguna entre

diversión y trabajo, pues ante la ausencia de programas recreativos comunitarios y de una infraestructura adecuada,⁷⁹ caminar por los cerros, cortar leña y recolectar miel representan para ellos actividades recreativas. Eventualmente, los jóvenes aguardan con ansiedad la organización de jaripeos, bailes populares o carreras de caballos en los poblados mestizos más cercanos, mientras los ancianos esperan que alguna de las instituciones preocupadas por la revitalización de sus tradiciones organice un kuri-kuri.

⁷⁹ En casi todas las comunidades, a excepción de San José de la Zorra, existe una cancha de basquetbol y volibol, las cuales, si bien son ampliamente utilizadas, sirven sólo como distracción para niños y jóvenes.

Gráfica 1

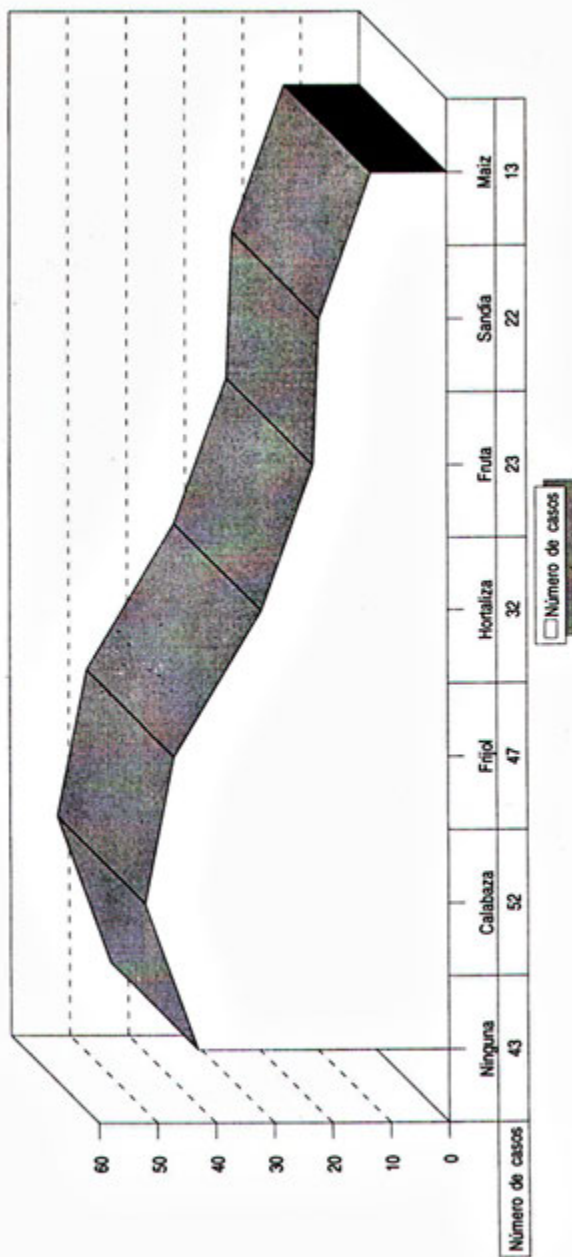
OCUPACIÓN
Actividad principal y secundaria



Fuente: Censo UABC-INI-SEP-UECI, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 2

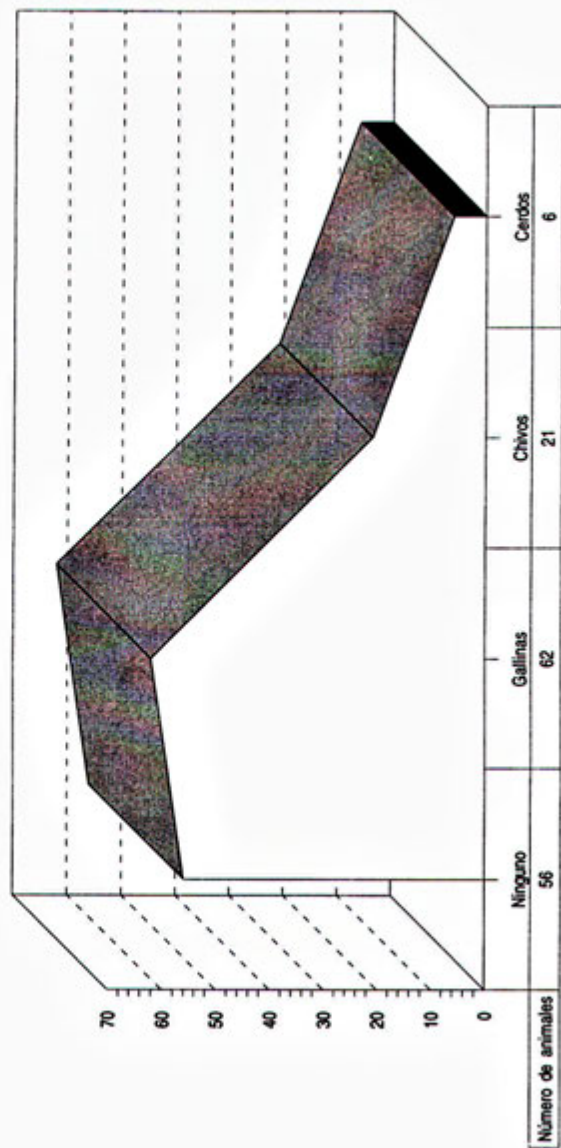
PRODUCTOS AGRÍCOLAS
¿Qué plantas cultiva para comer?



Fuente: Censo UABC-INISEP-UEQ, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 3

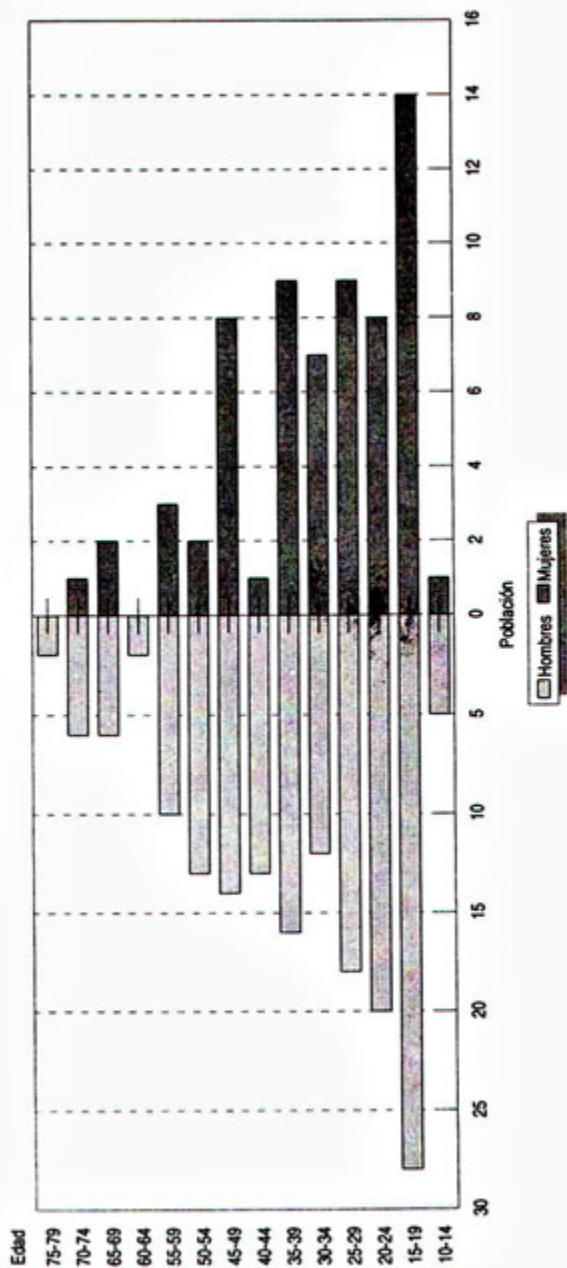
CRIANZA DE ANIMALES
¿Qué tipo de animales cría para comer?



Fuente: Censo UABC-IN-ISEP-UECI, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 4

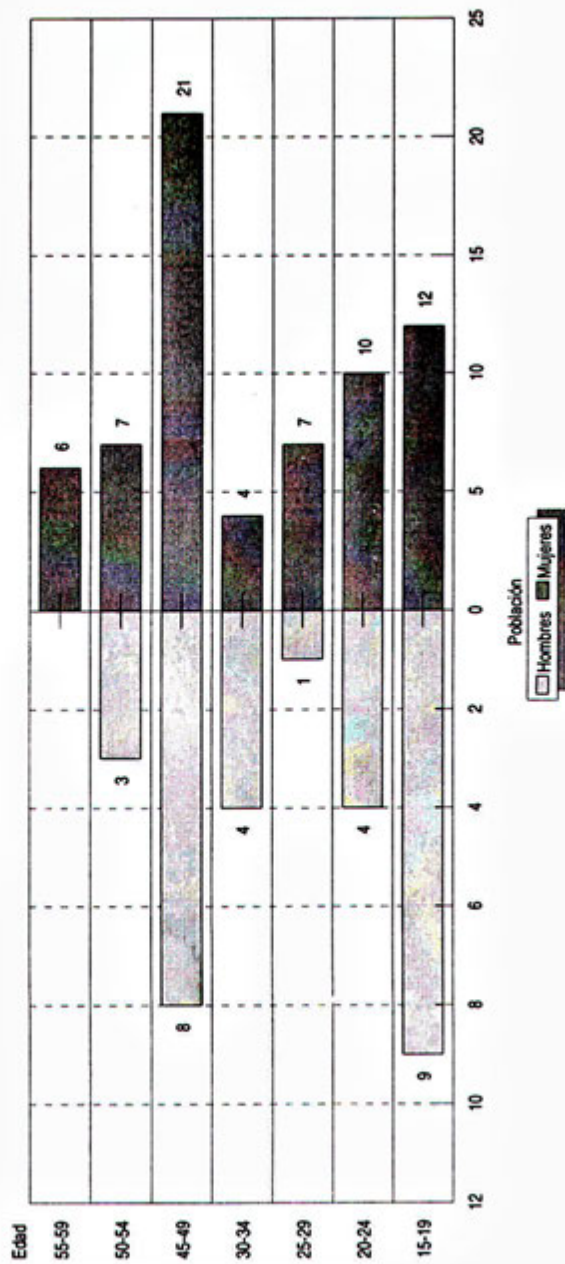
POBLACIÓN ECONÓMICAMENTE ACTIVA



Fuente: Censo UABC-INISEPUECI, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 5

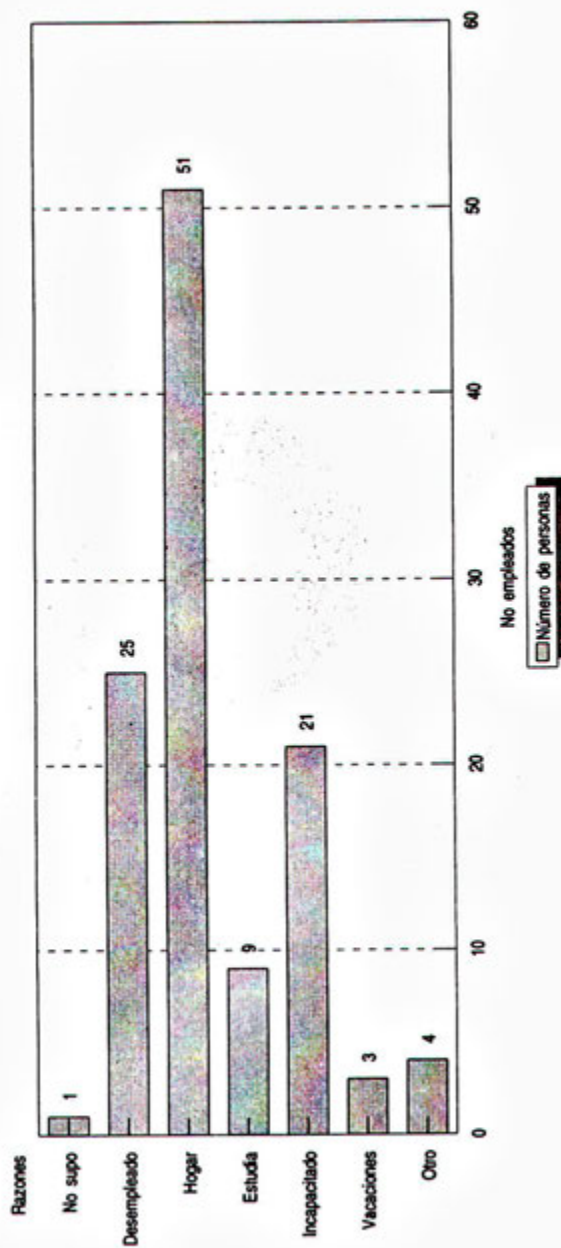
POBLACIÓN ECONÓMICAMENTE NO ACTIVA



Fuente: Censo UABC-INI-SEP-UECI, 1993. Elaboración propia.

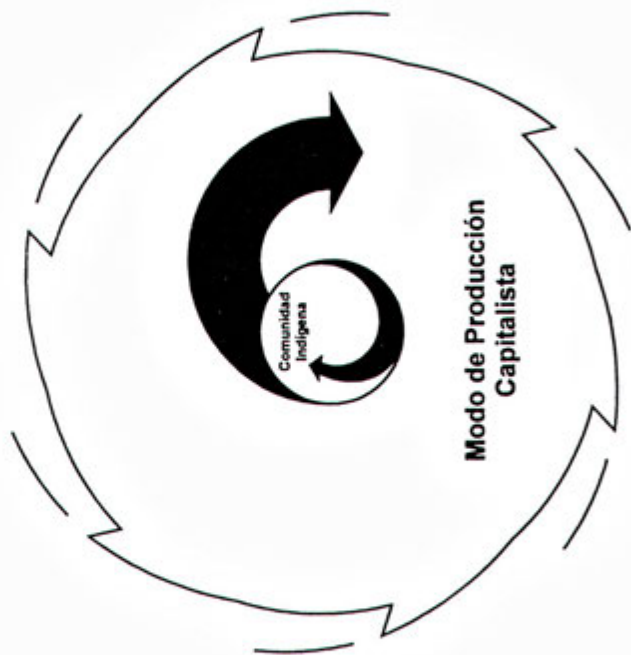
Gráfica 6

RAZONES DEL NO EMPLEO
¿Por qué no trabajó la última semana?

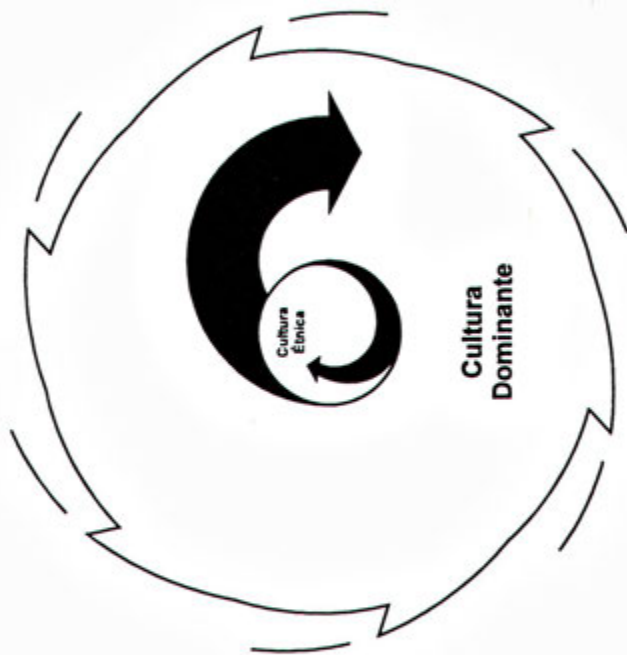


Fuente: Censo UABC-INISEP-UECI, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 7

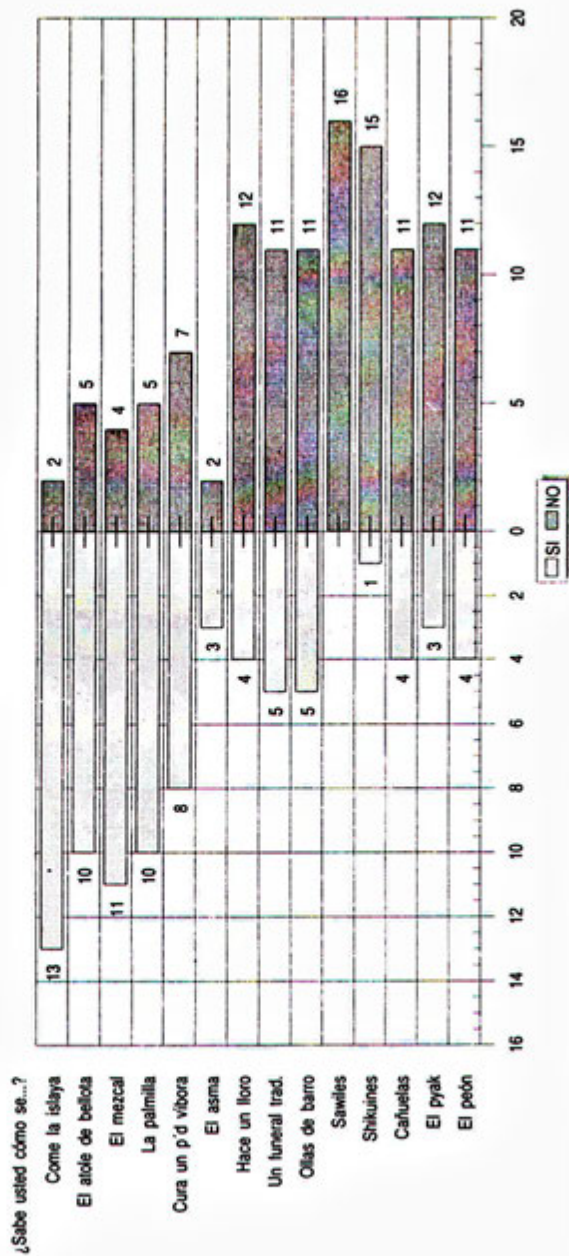


Gráfica 8



Gráfica 9

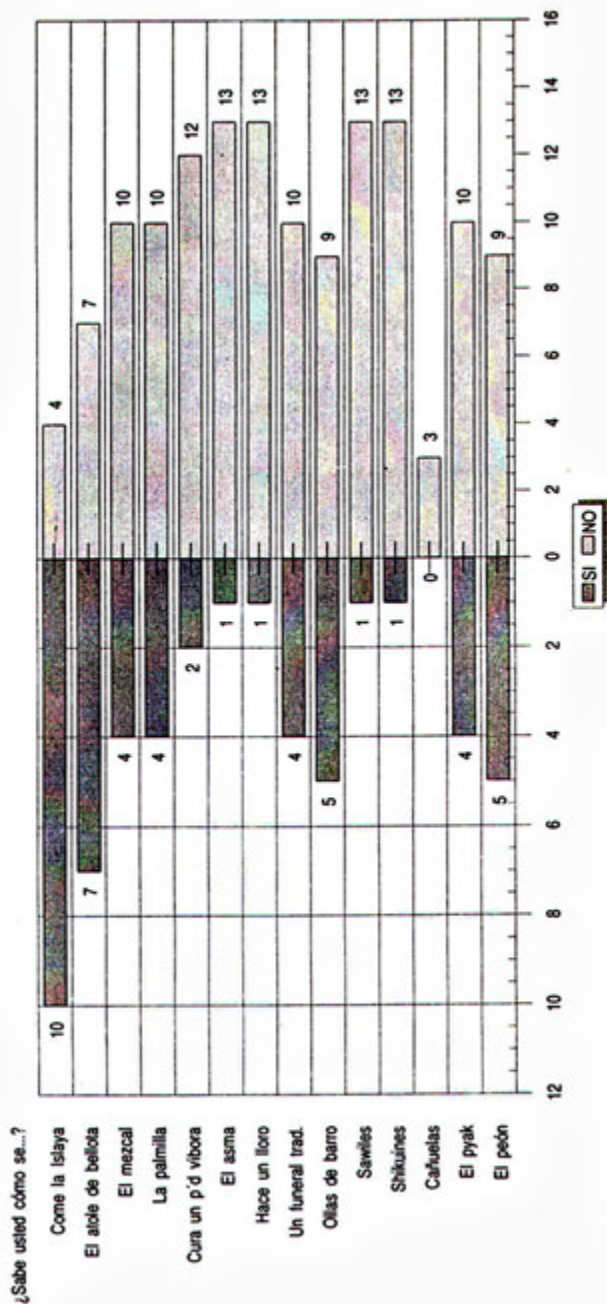
CONOCIMIENTO TRADICIONAL
Kiliwas



Fuente: Censo UABI-INISEP-UECL, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 10

CONOCIMIENTO TRADICIONAL
Valle/Trinidad (San Isidoro)

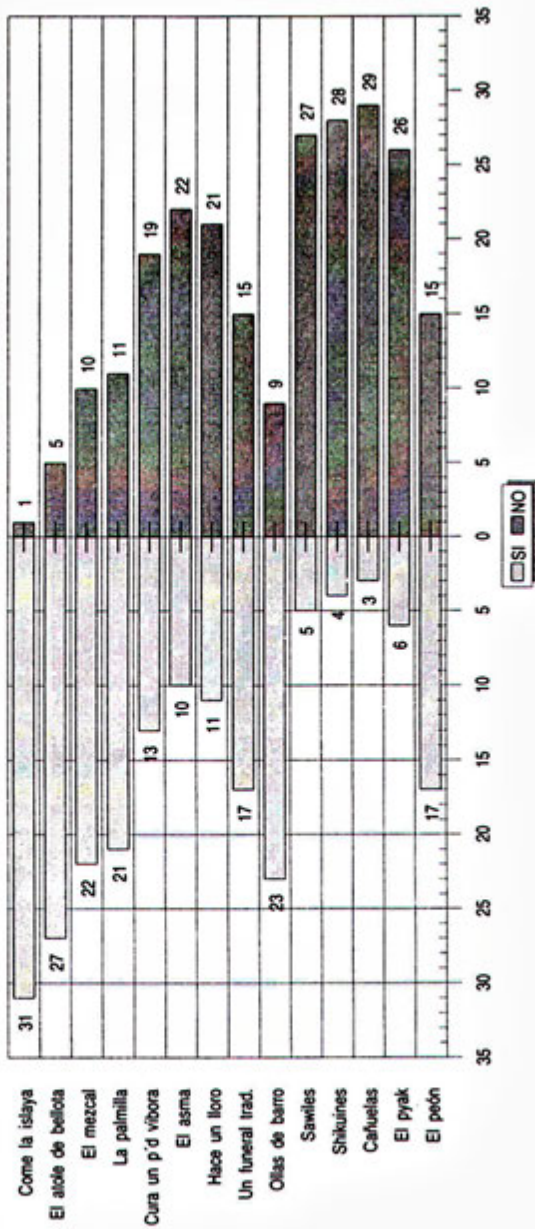


Fuente: Censo UABC-INIASEP-UCCI, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 11

CONOCIMIENTO TRADICIONAL
Santa Catarina

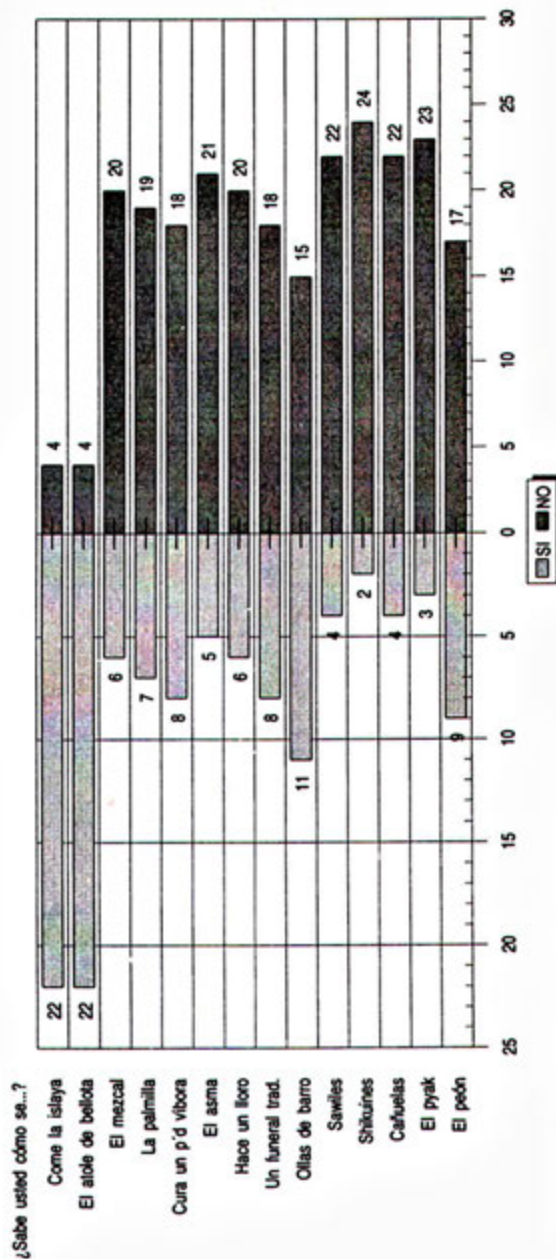
¿Sabe usted cómo se...?



Fuente: Censo UABC-IN-SEP-UEQI, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 12

CONOCIMIENTO TRADICIONAL
La Huerta

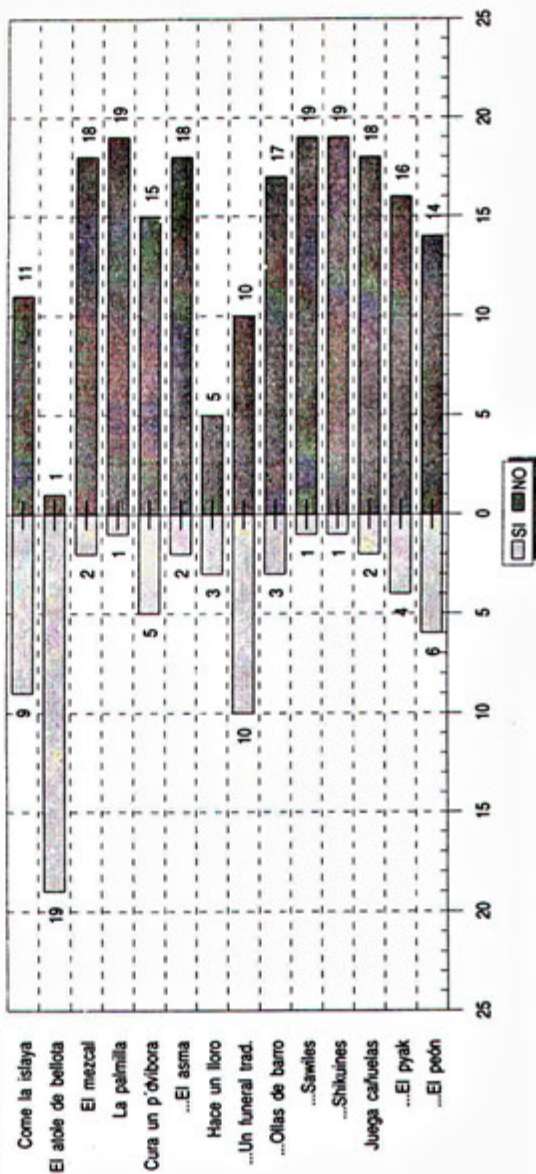


Fuente: Censo UABC-INI-SEP-UECI, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 13

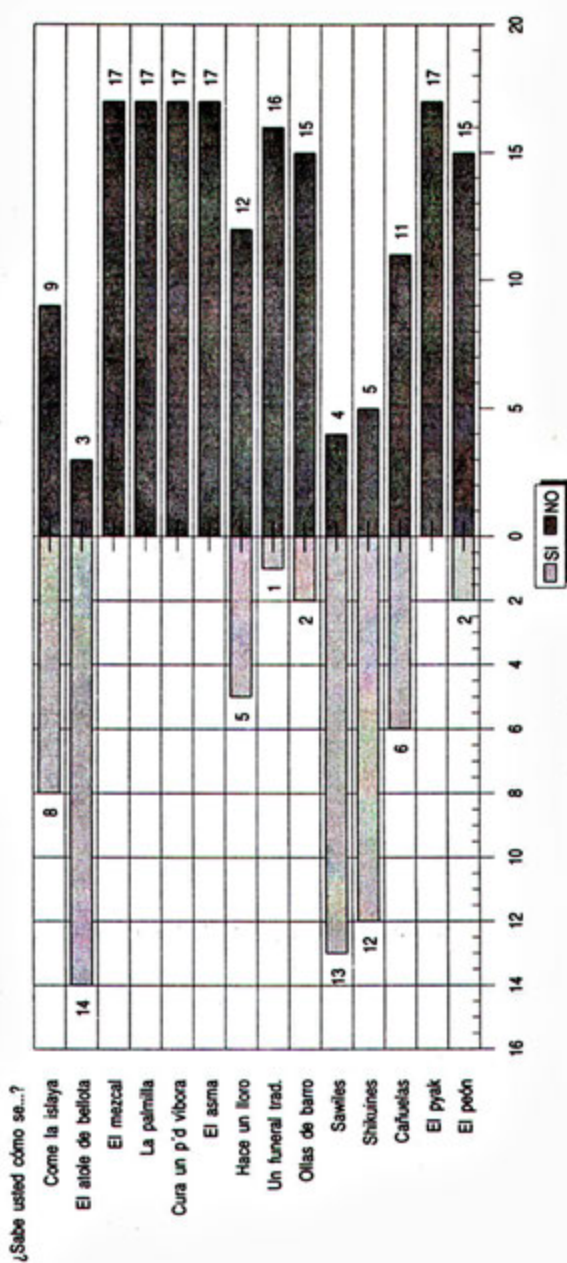
CONOCIMIENTO TRADICIONAL San Antonio Nécua

¿Sabe usted como se...?



Fuente: Censo UABC-INISEP-UEQ, 1993. Elaboración propia.

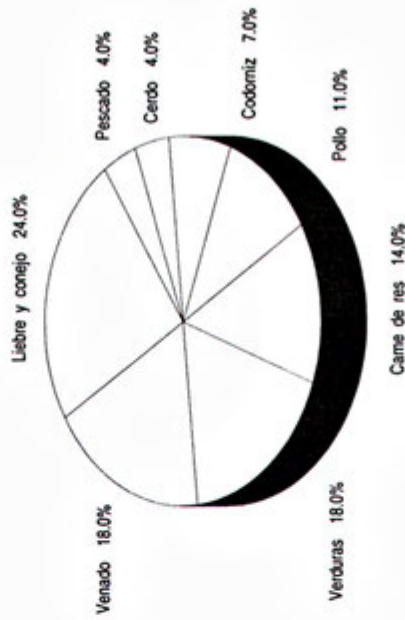
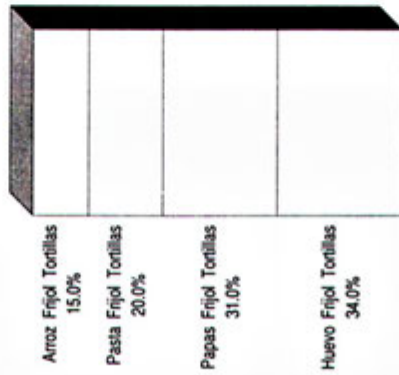
CONOCIMIENTO TRADICIONAL
San José de la Zorra



Fuente: Censo UAABC-INI-SEP-UECI, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 15

ESQUEMA DE ALIMENTACIÓN
Platillos con mayor incidencia

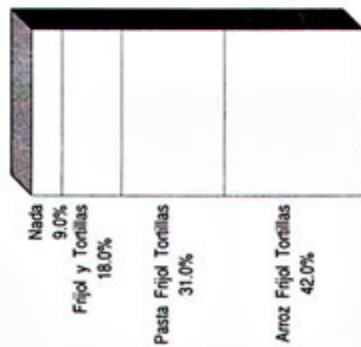


¿Qué desayuno esta mañana?

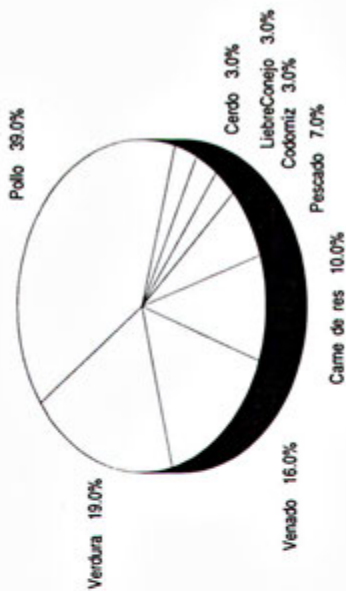
Otros alimentos en el desayuno

Gráfica 16

ESQUEMA DE ALIMENTACIÓN
Platillos con mayor incidencia



¿Qué va a comer?

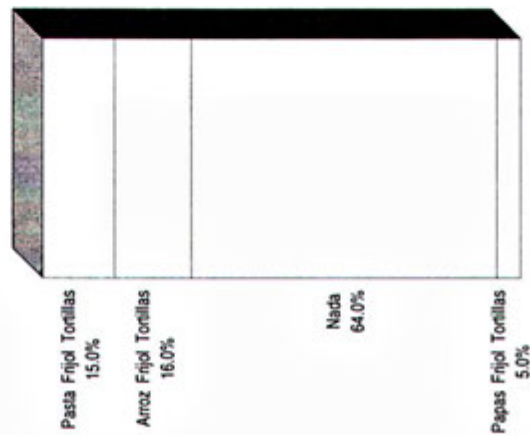


Otros alimentos en la comida

Fuente: Censo UABC-INISEPUECI, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 17

ESQUEMA DE ALIMENTACIÓN
Platillos con mayor incidencia

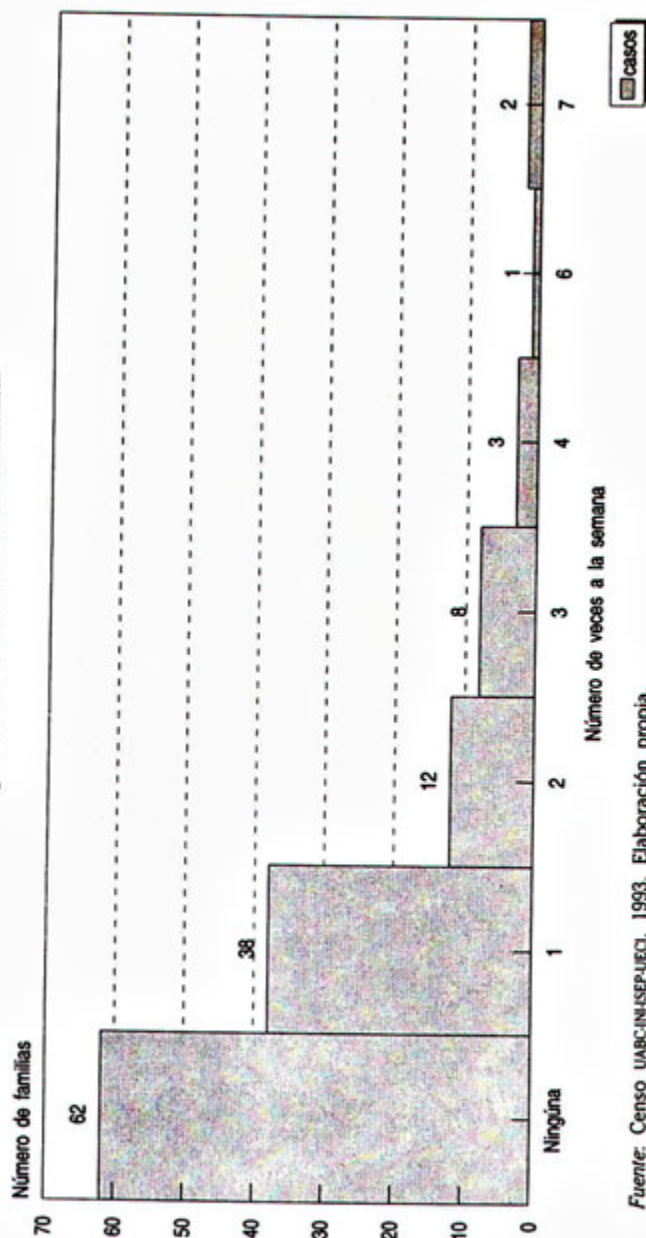


¿Qué cenó anoche?

Otros alimentos en la cena

Gráfica 18

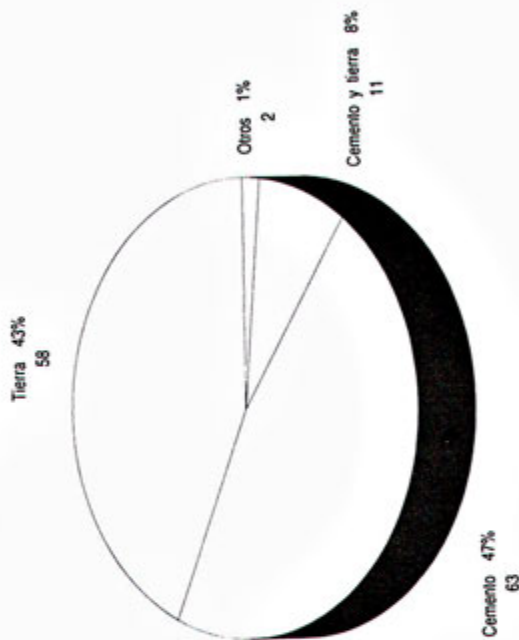
ESQUEMA ALIMENTICIO
¿Cuántas veces comió carne la familia?



Fuente: Censo UABC-INI-SEP-UECI, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 19

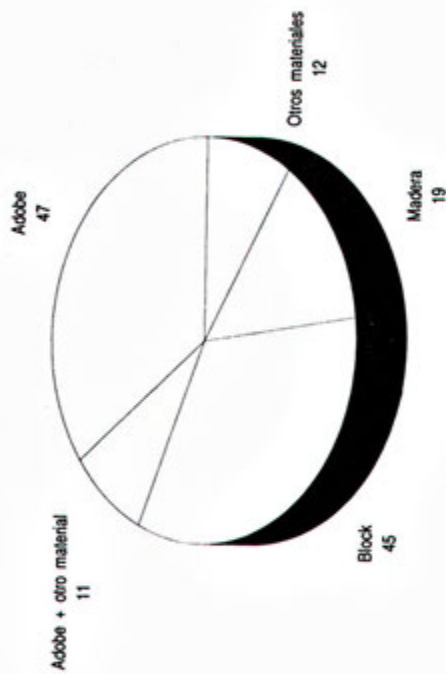
MATERIAL DE LA VIVIENDA
Tipo de piso



Número de casas

Gráfica 20

MATERIAL DE LA VIVIENDA
Construcción de muros

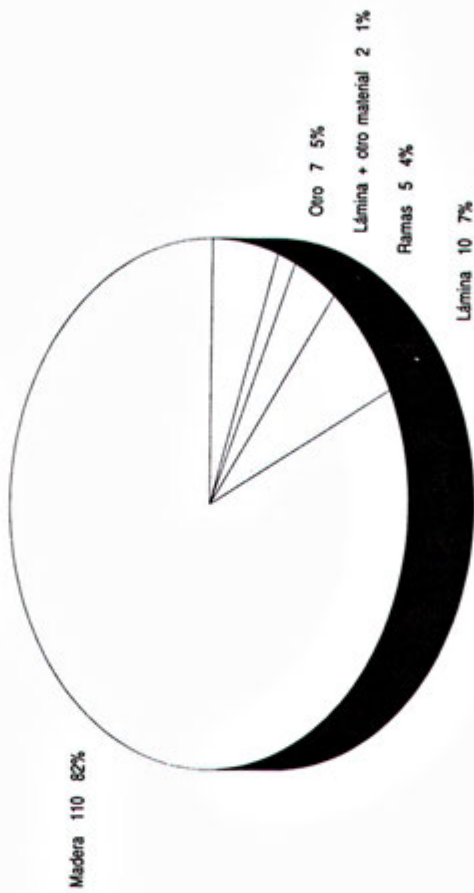


Número de casas

Fuente: Censo UABC-INI-SEP-UECI, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 21

MATERIAL DE LA VIVIENDA
Construcción de techos

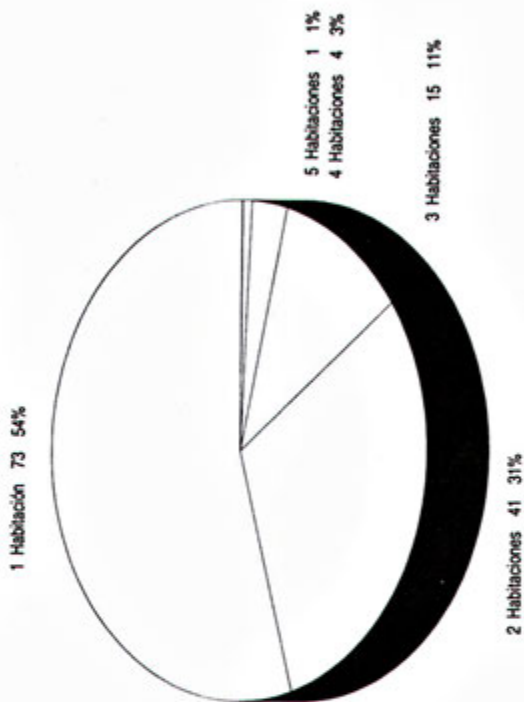


Número de casas

Fuente: Censo UABC-IN-SEP-UECI, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 22

TIPO DE VIVIENDA
Número de habitaciones para dormir

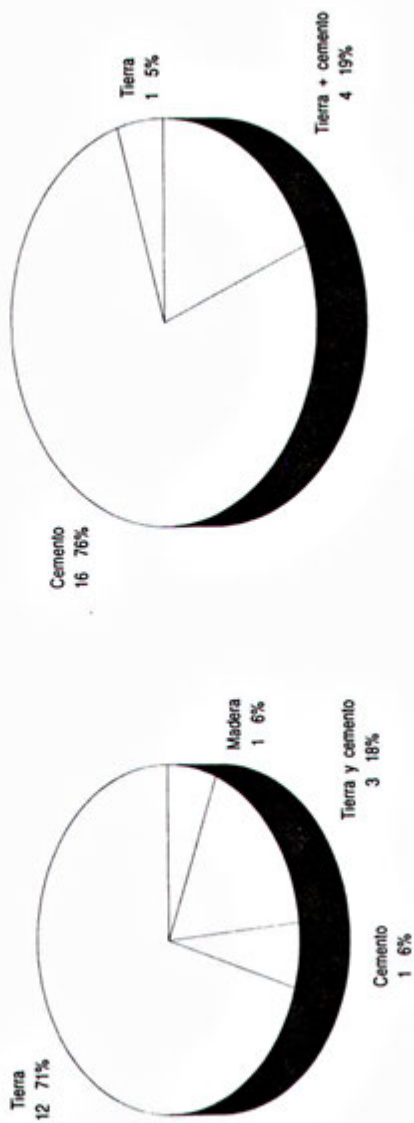


Cantidad de casas

Fuente: Censo UABC-INI-SEP-UECI, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 23

MATERIAL DE LA VIVIENDA
Pisos en dos comunidades

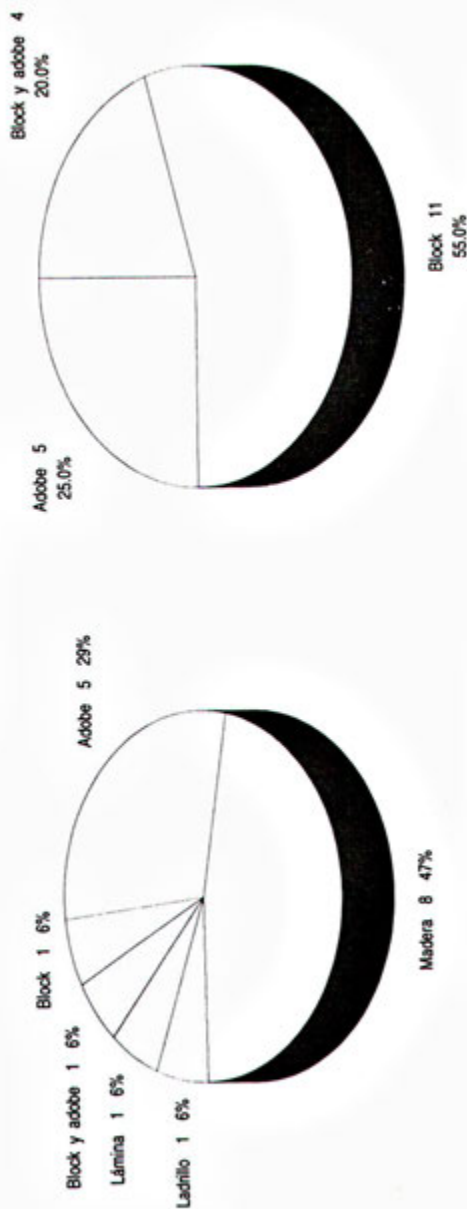


Arroyo de León (Comunidad kiliwa)

San Antonio Nécua (Comunidad cochimi)

Gráfica 24

MATERIALES DE LA VIVIENDA
Muros en dos comunidades



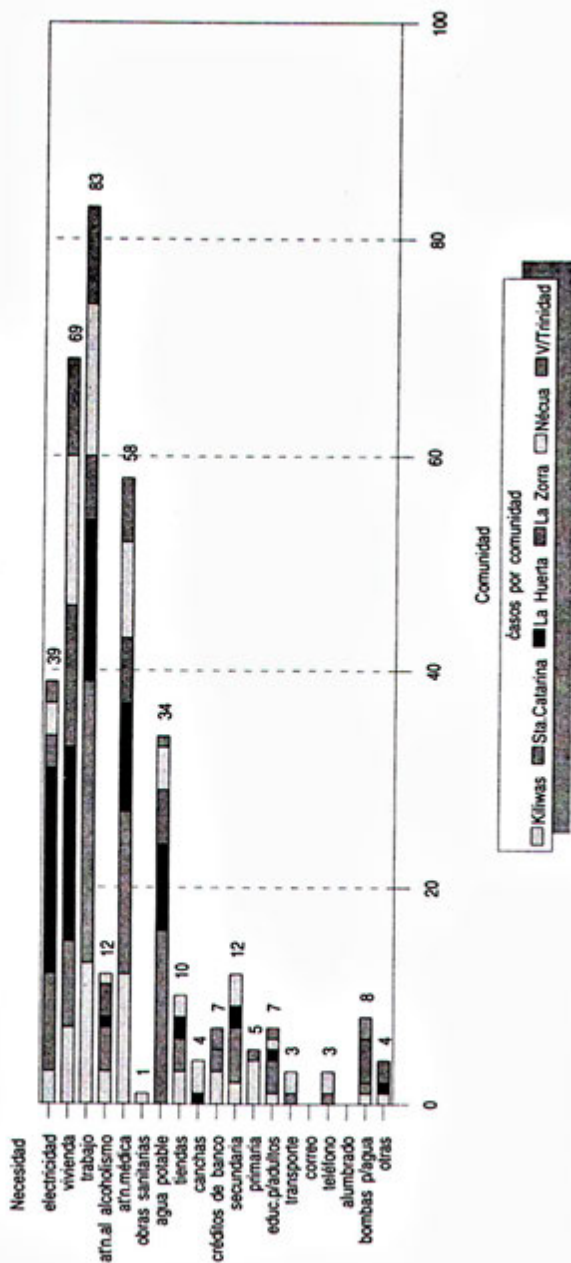
Arroyo de León (Comunidad kiliwa)

San Antonio Nécua (Comunidad cochimi)

Fuente: Censo UABC-INI-SEP-UECI, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 25

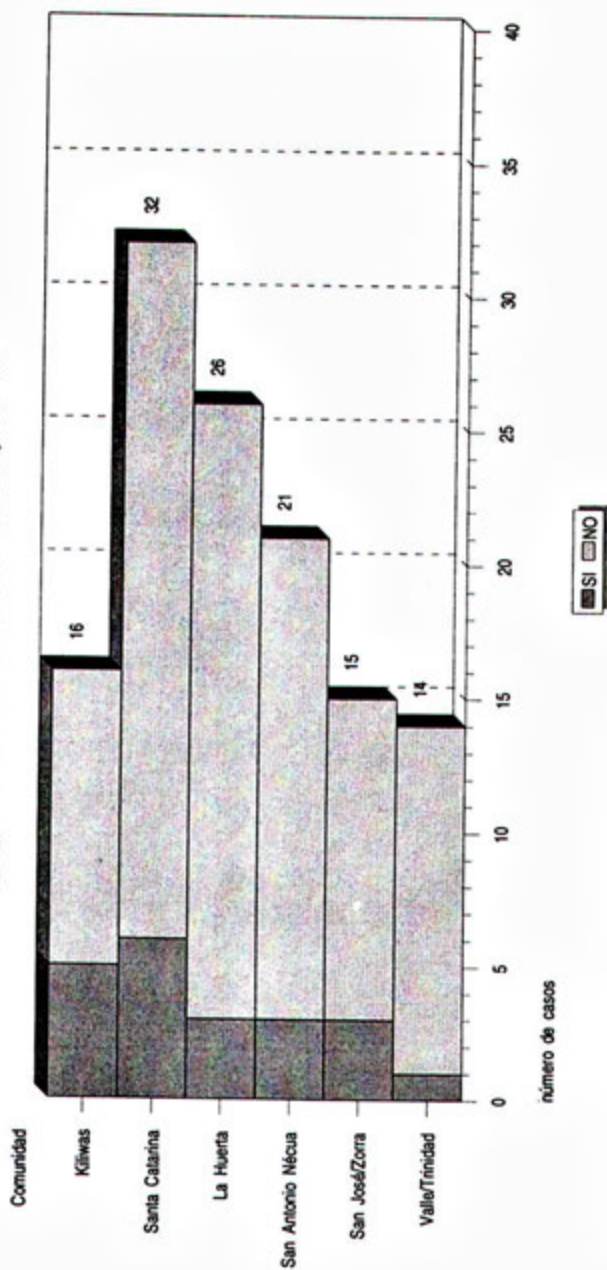
NECESIDADES DE CADA COMUNIDAD
¿Qué es lo más urgente para su comunidad?



Fuente: ISEP-UEC, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 26

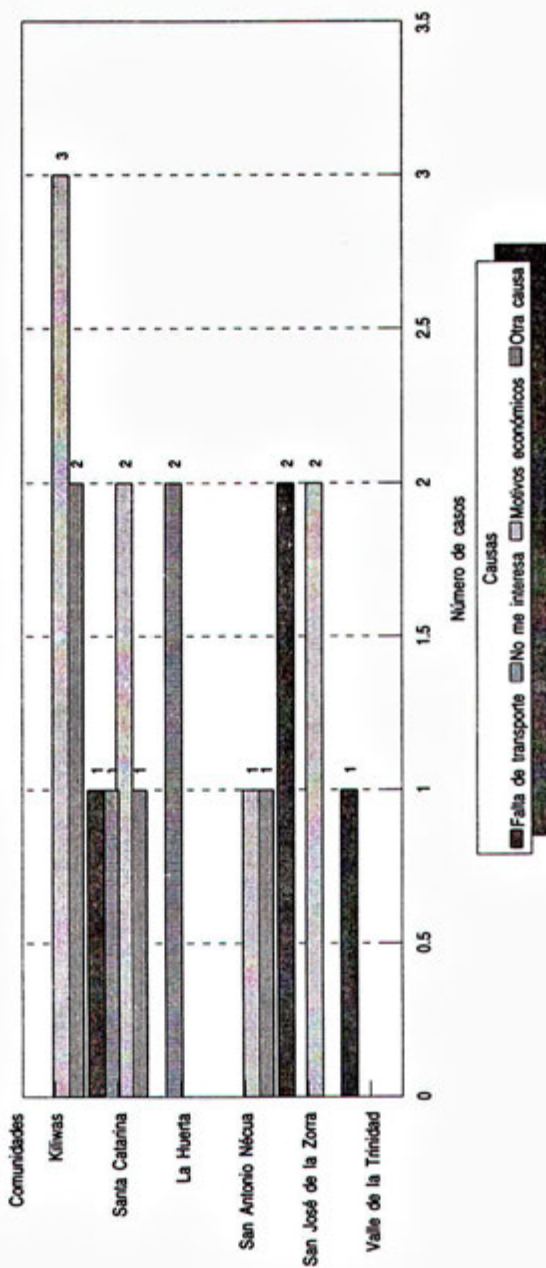
AUSENTISMO ESCOLAR
¿Alguien en edad de ir a la escuela y no va?



Fuente: Censo UABC-INISEPUECI, 1993. Elaboración propia.

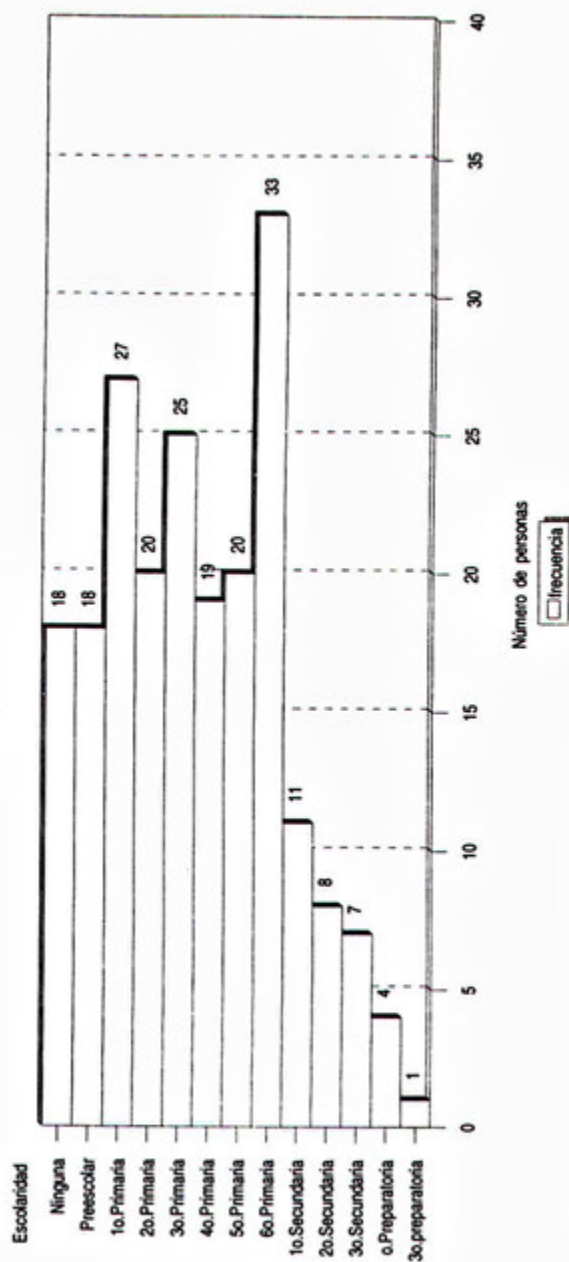
Gráfica 27

CAUSAS DEL AUSENTISMO
¿Porqué no va a la escuela?



Fuente: Censo UABC-IN-SEP-UECI, 1993. Elaboración propia.

ESCOLARIDAD I
Población menor de 18 años



Fuente: Censo UABC-IN-SEP-UECI, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 29

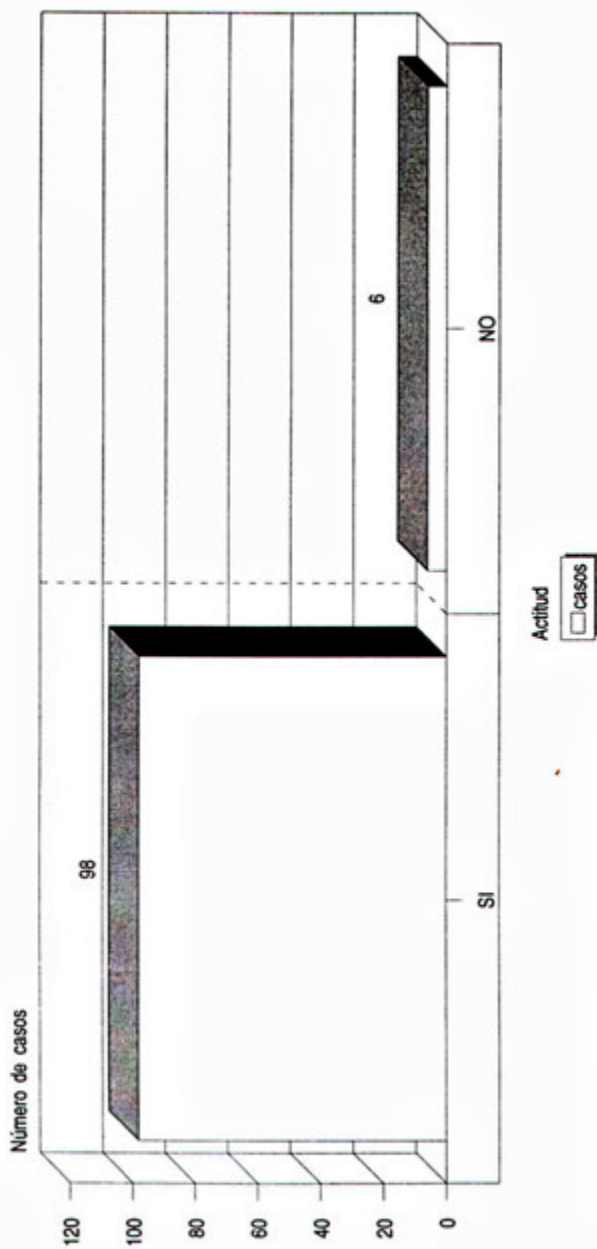
ESCOLARIDAD 2
Población mayor de 18 años



Fuente: Censo UAB-INI-SEP-UE1, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 30

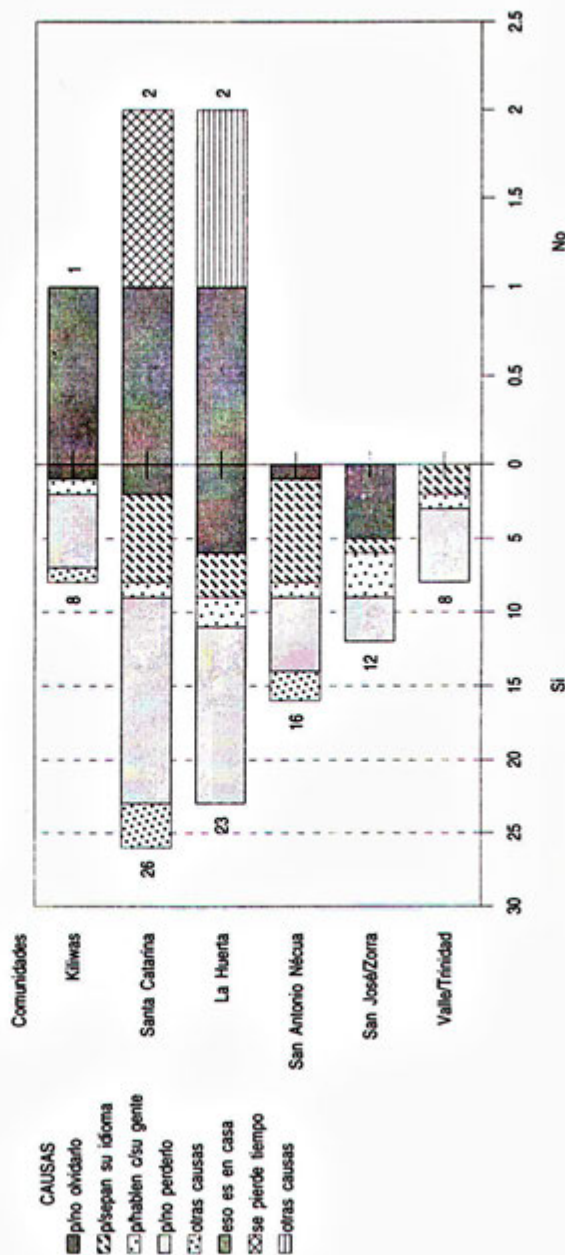
ACTITUD FRENTE A SU IDIOMA I
¿Deben enseñar su idioma en las escuelas?



Fuente: Censo UA:BC:IN:ISEP:UEC, 1993. Elaboración propia.

Gráfica 31

ACTITUD FRENTE A SU IDIOMA 2
¿Por qué sí o no deben enseñar su idioma?



Fuente: Censo UABC-INISEPUELI, 1993. Elaboración propia.

IV. Volverán a nacer...

¿Cuánto falta pa'l dos mil?... A ese año no vamos a ver ya, no vamos a ver ya ese año...

Pero van a volver a nacer; todos los kiliwas van a volver a nacer... pero ya no van a hablar ni español, ni inglés, una sola lengua va haber, puro kiliwa van a hablar...

Trinidad Ochurte

Existen distintas hipótesis que intentan explicar las causas del proceso de extinción de los indígenas de Baja California.

Una de estas hipótesis, de carácter histórico-cultural, sostiene que la extinción de estos grupos es el resultado de una inercia cuyo origen se encuentra en el impacto cultural de la fuerza colonizadora, la cual si bien se hizo presente con su mayor agresividad en la época misional, ha continuado vigente durante los distintos periodos de la historia de México y Baja California, despojando de sus propias estrategias de supervivencia a los indígenas, pero incapaz de generar en ellos un nuevo esquema cultural que les permita sobrevivir en los tiempos modernos.

Otra de las hipótesis es la de tipo bio-histórico que enfatiza la importancia de los elevados índices de mortandad como resultado del contacto biológico que tuvo lugar sobre todo en la época misional; las epidemias son, desde este punto de vista, la causa principal de la extinción indígena, cuya inercia continúa hasta nuestros días.

Un tercer planteamiento es aquel que esgrime razones de tipo eco-histórico y que nos habla de la posibilidad de que el

drástico descenso poblacional indígena haya obedecido en un primer momento a una intensa sequía, la más prolongada y profunda de que se tiene noticia en la historia de Baja California, y que según datos paleoecológicos ocurrió durante el periodo misional.

Una hipótesis más, de carácter estrictamente natural, aduce al empleo cotidiano de la palmilla, planta que al parecer posee propiedades anticonceptivas y que abunda en el área de los kiliwa, en donde el problema demográfico es más grave.

Y por último, una hipótesis de tipo social destaca la importancia que ha jugado la pérdida del territorio tradicional en el fenómeno de extinción, de tal forma que la inseguridad del lar puede explicarnos el decremento poblacional de algunas tribus.

Cada una de las anteriores hipótesis destaca la presencia de diferentes factores que pudieron haber incidido en el grave deterioro de la población étnica de Baja California, y lejos de encontrar una mutua exclusión entre ellas, creemos que en su conjunto nos permiten explicar históricamente el problema.

Baegert, sacerdote jesuita, escribió en 1772 que antes del arribo de los españoles la población entera de los indígenas, desde el Cabo San Lucas hasta el río Colorado, era de cerca de 40 000 o 50 000 personas. Esta estimación seguramente partía de dos fuentes: para la parte sur de la península, la visualización directa de la densidad de población, y para la parte norte, la estimación especulativa de una población que a priori se consideraba más escasa por estar ubicada en una región que aún no exploraban los jesuitas, y que se pensaba mucho más inhóspita, explorada y evangelizada por los dominicos mucho tiempo después de la presencia jesuita en el sur.

Sin embargo, contrario a lo que opinaba Baegert, Peveril Meigs afirma que no hay ninguna razón para suponer que antes del periodo misional, o durante la etapa jesuita, la densidad demográfica en el centro y sur de la península era materialmente más grande que en el norte; además, este investigador agrega que si bien las costas fueron mucho más pobladas que el interior de la península, esto sucedió tanto en el sur como en el norte de Baja California; por ambas razones, y de acuerdo con la información provista por los mismos misioneros, Meigs estima que en esa época existió en la región domi-

nica una densidad promedio de 1.15 por milla cuadrada, con un rango de 0.63 a 2.0; razón por la cual, concluye este autor, a la estimación más alta de Baegert habría que sumarle 10 000 indígenas más (Cook, 1937, p. 7).

De cualquier forma, la existencia de 50 000 o 60 000 indígenas organizados en diecisiete etnias diferentes, comparada con cerca de 1 000 que en la actualidad pertenecen sólo a cinco grupos étnicos, incluyendo a los cucapá, nos permite afirmar que las etnias nativas de Baja California, antes de la llegada de los colonizadores, eran relativamente numerosas.

Ciertamente el contacto permanente con los europeos, iniciado por los jesuitas en 1697 al sur de la península, trajo consigo consecuencias devastadoras para los grupos nativos; el cambio en las estrategias espontáneas de supervivencia que los indígenas habían desarrollado a lo largo de los siglos alteró su estabilidad y adaptabilidad al medio, al situarlos en una relación de progresiva dependencia con la cultura del colonizador y al introducirlos en un proceso acelerado de pérdida de su capacidad de respuesta a un medio geográfico desértico que en esa época se comportaba particularmente hostil.¹

Aunado a esto, las epidemias introducidas por los europeos, tales como la tuberculosis, el tifo y el sarampión, acabaron por disminuir a la población indígena: al iniciarse el siglo XVIII los nativos de la península habían decrecido en su número a 20 000 individuos, y décadas más tarde, antes de iniciarse el siglo XIX, guaycuras, pericúes y cochimís prácticamente habían desaparecido en su totalidad (Massey, 1949 y Cook, 1937).

En esos momentos todo parecía indicar que la suerte de los indígenas del norte de Baja California tendía a ser la misma que la de los indios del centro y sur de la península, de no haber sido por varias situaciones que impidieron que esto sucediera: el enorme obstáculo que representó para el éxito de

¹ Cabe destacar que en el siglo XVIII Baja California sufrió la más aguda y prolongada sequía de toda su historia (véase cap II, gráfica 1, p. 99, de este volumen); la magnitud de este fenómeno y el hecho de que haya coincidido con el periodo de más elevada mortandad indígena y con la presencia de los evangelizadores, ha conducido a que algunos investigadores crean que la ausencia absoluta de precipitación pluvial a lo largo de varias décadas pudo ser un factor de muerte tan importante entre los grupos nativos como el mismo contacto con los europeos.

las misiones dominicas el rigor ambiental del norte de la península, el reducido apoyo que el imperio español brindó durante su decaimiento a los misioneros en esta parte de México, las convulsiones de la Nueva España, antes y después de su independencia, y los levantamientos indígenas que culminaron con la destrucción de varias misiones. Gracias a todo esto, el proceso de transformación y exterminio en el norte de la península fue menos duradero y profundo que en el sur, de tal forma que aun cuando el deterioro de la población del norte durante el periodo de evangelización dominica fue notable, cincuenta años después de concluido el sistema misional existían todavía 4 424 indígenas norteños (Martínez, s/f).²

Esto no significa que el proceso de extinción de los grupos serreños, iniciado con el contacto europeo, se detuviera con el retiro de los misioneros dominicos. El impacto de la colonización europea fue de resultados tan dramáticos para los indígenas, que con la expulsión de las misiones las comunidades nativas no tuvieron un respiro para reestructurarse, sino que continuaron con la inercia de su decremento poblacional reforzada por los movimientos de colonización posmisional; se definió así una tendencia cada vez más inexorable hacia la extinción absoluta; cuarenta y cinco años después del censo levantado por el general Torres, Meigs encontró sólo 1 000 aborígenes montañoses (Meigs, 1939).

En los últimos veinte años, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el INI han llevado a cabo varios censos; sin embargo, las cifras ofrecidas en por lo menos cuatro de ellos son extremadamente contradictorias; el INAH, por ejemplo, encuentra a través de sus propios instrumentos un incremento del 21 por ciento de la población indígena en un lapso no mayor a los seis años, mientras que el INI, de acuerdo con sus propios censos, descubre un incremento del 64 por ciento en sólo cinco años; pero eso no es todo, si la información anterior resulta sorprendente, lo que en verdad es increíble, es que mientras cada una de las instituciones registró con sus

² Dato tomado del censo de población llevado a cabo por el general Luis E. Torres, jefe político y militar del distrito norte de la Baja California (Martínez, s/f).

propios levantamientos un importante ascenso demográfico en las comunidades indígenas, comparando el último censo del INAH con el primero del INI descubrimos que, entre 1978 y 1986, en lugar de experimentarse un incremento desaparecieron como por arte de magia trescientos veinticuatro individuos (véase cuadros 2 y 3, pp. 355-356).

Lo anterior por supuesto, no hace menos que conducimos primero, a manejar con cautela los datos de estos censos, y segundo, a plantearnos la pregunta del porqué esta contradicción en la información demográfica ofrecida por el INAH y el INI; ¿se trata acaso de una ausencia en el rigor metodológico que condujo a cometer descuidos técnicos? O, ¿se trata de dos enfoques diferentes, dos métodos distintos aplicados a la contabilización de la población nativa? Y a pesar de que no se descarta la posibilidad de lo primero, en realidad nos encontramos ante dos tipos de censos, aquellos que atienden principalmente a la condición étnica y aquellos que dirigen su atención a la condición agraria.

Los censos etnográficos realizados por el INAH tienen la ventaja de ofrecer una información más exacta acerca de la persistencia de los hablantes de una lengua, o de los miembros de un grupo étnico, independientemente de su forma de organización o asentamiento, ya que contabilizan a todos aquellos que dicen ser indígenas en donde quiera que éstos se encuentren; en tanto que los censos agrarios llevados a cabo por el INI se limitan a la contabilización de aquellos indígenas organizados en comunidades agrarias, pero son especialmente sensibles a todo cambio demográfico ocurrido en los asentamientos reconocidos de manera oficial como indígenas. Esto puede explicar el porqué tanto el censo de 1972 (864) como el de 1978 (1 051), realizados por el INAH, encontraron una población mayor que la registrada en 1986 (727) por el INI.

Por otra parte, independientemente de las cantidades, en los cuatro censos se observa el fenómeno de incremento, el cual al parecer se hace presente hacia finales de la década de los setenta y continúa su inercia hacia la década de los ochenta. Este fenómeno, aun cuando no tenemos más datos para comprobarlo, hipotéticamente creemos que más que responder a un crecimiento de carácter natural fue un crecimiento de

carácter social que se debió a un fenómeno de religamiento de los indígenas a su territorio; al ejecutarse la dotación agraria vía resolución presidencial en tres importantes comunidades (Santa Catarina, San Antonio Nécua y Juntas de Nejí)³ y al aplicarse cuantiosos recursos a través de proyectos de carácter productivo, vía Coplamar, se generó una tendencia de reagrupamiento en los asentamientos indígenas, revirtiéndose la orientación desintegradora de la migración, observada en la década de los sesenta, a una orientación integradora de todos aquellos que habían tenido que salir de su lugar de origen y que veían con esperanza, entonces, las dotaciones de tierra y la aplicación de programas en sus comunidades. Esta hipótesis parece comprarse con lo siguiente.

En una entrevista realizada con don Benito Peralta, indígena pai-pai, nos reveló que en realidad la población de Santa Catarina había aumentado en los últimos años, pues recuerda que en 1933 habían sólo cerca de treinta y tres personas que vivían en unas cuantas casas en San Miguel. El periodo que ubica como de mayor crecimiento poblacional en la comunidad va de la década de los cuarenta a la fecha (Benito Peralta).

Por su parte, don Carlos Cañedo, indígena de la misma comunidad, nos dice: "...como le digo, aquí antes no había gente; del 25(*sic*) para acá se han ido juntando porque creyeron que tenían derecho [...] los que estaban de arrimados se fueron arrimando más" (Carlos Cañedo).⁴

Por desgracia el censo de 1972 no nos permite conocer la población diferenciada por comunidad, sino por etnia, y esto nos imposibilita para observar los incrementos ocurridos en los asentamientos beneficiados por las dotaciones agrarias, sin embargo, en el caso de que nuestra hipótesis fuera correcta, el crecimiento demográfico de estas comunidades se vería refle-

³ San Antonio Nécua vio ejecutada la resolución presidencial a su favor el 18 de noviembre de 1970; Santa Catarina, el 14 de mayo de 1975, y Juntas de Nejí, el 26 de noviembre de 1976.

⁴ Las fechas ofrecidas por don Benito Peralta y don Carlos Cañedo no coinciden, por lo que cabe mencionar que, debido a su edad avanzada, dicho dato no lo consideramos exacto ni importante; lo que en realidad nos interesa destacar es que ambos registran un proceso de repoblamiento de su comunidad, "de un tiempo para acá".

jado necesariamente en el crecimiento en general de la población del grupo étnico al que corresponden, al hacer contables a aquellos que no pudieron serlo mientras estuvieron lejos de su territorio; y si continuamos con ese razonamiento, podríamos explicar entonces el porqué el grupo pai-pai pasó de ciento setenta y seis hablantes en 1972, a doscientos setenta y ocho en 1978; el grupo cochimí de ciento cuarenta y nueve personas a doscientas veintitrés; y el grupo k'miai de ochenta y tres individuos a doscientos treinta y nueve.

Años más tarde, la seguridad en la posesión de la tierra se generalizó a las otras comunidades y trajo consigo no sólo una tendencia de reagrupamiento de los indígenas en varias de ellas, sino un incremento en el número de matrimonios de parejas que decidieron formar una familia y quedarse a vivir en el lugar, seguro que representaba ya su lar; esto seguramente repercutió, como lo afirma don Benito Peralta,⁵ en un crecimiento natural de las comunidades; en San José de la Zorra, por ejemplo, de haberse contado treinta indígenas hacia 1962, en 1978 había ciento cuarenta y ocho; y en La Huerta, de sesenta personas se ascendió a ciento veintidós (INAH, 1978).

Por otra parte, si entre los pai-pai de Santa Catarina, por ejemplo, hacia fines de la década de los cincuenta el matrimonio parecía haberse ya estabilizado entre los adultos no mayores de cuarenta y cinco años (Owen, 1959, p. 34), hacia los setenta, dada la escasa población indígena, los matrimonios con mestizos en todas las comunidades se hicieron cada vez más frecuentes; las mujeres indígenas encontraron pareja en las poblaciones no indígenas cercanas, al tiempo que los mestizos encontraron en las comunidades indias pareja y derechos agrarios que podían usufructuar, o cuando menos encontraron allí un sitio donde podían sobrevivir.

Sin duda por esta razón, por el incremento de la población mestiza, el INI encontró en 1991 1 194 personas, población que rebasa en número a cualquier cifra establecida por los anteriores censos.

⁵ Don Benito Peralta asegura que antiguamente el número de niños por familia era muy bajo, y que hasta la actualidad éste se ha incrementado.

En la actualidad se ha destacado con insistencia que los indios del norte de Baja California se encuentran ante un acelerado proceso de extinción, incluso hay quienes consideran que la cultura yumana con presencia en nuestro estado esta prácticamente extinta; no obstante que las anteriores apreciaciones no se alejan mucho de la realidad, justo es decir que el deterioro poblacional de estos grupos en los últimos cincuenta y ocho años no ha sido ni cercanamente tan dramático como el observado en los cuarenta y cinco años comprendidos entre 1890 y 1935, pues cualquiera que hayan sido los métodos empleados, o los enfoques aplicados en los levantamientos censales que aquí hemos revisado, tomando en cuenta desde la estimación más baja hasta la estimación más alta en los últimos veinte años, obtenemos una mediana poblacional de 957.5 indígenas, es decir, casi los mismos 1 000 individuos que Meigs contó en 1935.

Esto por supuesto nos conduce a cuestionarnos: Si estos grupos en realidad se encuentran en vías de extinción, ¿por qué su población no ha descendido más drásticamente en los últimos cincuenta años? O es que a pesar de su reducido número, ¿existe acaso en sus comunidades una estabilidad demográfica? O bien, ¿han tenido lugar periodos de drástico descenso compensados con periodos de importante ascenso poblacional? Si esto fuera así, ¿a que obedecen dichas fluctuaciones?

Posiblemente los datos obtenidos a través de la aplicación de nuestro censo en 1993, nos permitan visualizar ciertas respuestas.

De 647 individuos que fueron registrados en el verano de dicho año en las localidades montañosas de Arroyo de León, Valle de la Trinidad, Santa Catarina, La Huerta, San Antonio Nécua y San José de la Zorra, 357 se encuentran en edad reproductiva; esto es, que contrariamente a lo que en forma repetida han venido diciendo otros investigadores, en el sentido de que la población nativa es eminentemente anciana, tenemos que el 52.2% está entre los 15 y los 54 años de edad, y aún más, tenemos que ninguna comunidad (ni tan siquiera Arroyo de León), se aleja con mucho de esta proporción. Aunque, cabe señalar, que el 45% de esta población adulta, no se encuentra haciendo vida marital bajo ninguna forma. Por otra parte, a tra-

vés de registros orales se ha podido reconocer que hacia fines del siglo pasado y principios de éste, los grupos étnicos de Baja California fueron asolados por una elevada mortandad, al constituirse en fáciles víctimas de las epidemias y en difíciles objetivos de la medicina moderna. Entre los diegueño de México y Estados Unidos, por ejemplo, de acuerdo con una investigación realizada hacia finales de los años veinte, las enfermedades venéreas, la viruela, el matrimonio con blancos, mexicanos y negros (en el caso de Estados Unidos), así como una elevada mortandad infantil, redujeron a la población de 3 000 a 220 personas, en un lapso comprendido entre los primeros veinticinco años del presente siglo (Toffelmeier, 1936, p. 199).

En la actualidad, en todas las comunidades indígenas de Baja California se recuerdan aún los dramáticos estragos de la influenza a principios del siglo XX; así nos lo confirman los siguientes testimonios:

Se acabaron, con la enfermedad que dicen que hubo; la influención le decían; no supieron cómo curarla, se murieron[...] como en el 18 fue eso (Don Carlos Cañedo).

Se murieron porque no hubo atención, no había doctores, no había nada, nadie venía a visitarnos; sí, sí, por falta de atención, porque mucha gente murió de sarampión, de la tosferina, por ahí del año 25 para acá, del 30. Los niños también murieron del sarampión.

Hay una enfermedad que decía mi amá, que me platicaba que de esa enfermedad murió más gente, hasta familias enteras; le nombraban influenza. Eso de la influenza sería como en el año 14 (Teodora Cuero).

Oh sí, eso sí, donde quiera tenemos camposantos aquí; aquí cerca hay como unos, como veintidós muertos enterrados, y luego pa acá, pa'l lado del Tépi, también hay más, y luego para la bajada del Cuatro también hay kiliwas [...] tan enterrados pue, puro viejo ya.

Sí, una vez se murieron aquí en San Isidoro, se murieron en una semana, se murieron siete, siete personas. Eso hace ya muchos años. Pues les dio esa enfermedad con el nombre ése; influencia parece que le dicen (Trinidad Ochurte).

A los efectos producidos por la influenza habría que sumar un

creciente fenómeno de expulsión-atracción, resultado de la inseguridad legal de la tierra, de la ausencia de programas productivos que los ligaran a ella y a la apertura de nuevos centros de contratación que actuaron como polos de atracción de fuerza de trabajo que llegó incluso de otros lugares de México y del mundo; entre estos centros destaca el valle de Mexicali, que abrió sus campos a la agricultura de riego en los primeros años de 1900.

Había muchos más pai-pais, pero cuando se descubrió Mexicali todos jalaron pa allá, y todos murieron creo.

Muchas veces quedaban tirados en el sol, ahí se quedaban. Mucha gente murió de esa clase de enfermedad que le llaman la cruda, morían por la bebida.

Esto ya hace bastante, pues ha de haber sido a principios del siglo, tal vez fue cuando [...] ¿Qué tanto hace que se descubrió Mexicali? ¿No sabes?... Ajá, por a'i, por 1904 (Benito Peralta).

Sí, muchos kiliwas se fueron a Mexicali, parientes de nosotros, allá se murieron todos, con los cucapás; para el lado de San Vicente, San Telmo y Santo Domingo también; de allá ya no volvieron familias enteras, se murieron (Trinidad Ochurte).

Por falta de trabajo iban al otro lado y allá se quedaban, y luego también se iban a acá al cucapá, y hasta me acuerdo que hace poco, allí murió un tío mío que se llamaba Ángel, que era de aquí; y así se iban, como otro que se murió en Nejí, y que era de aquí (Teodora Cuero).

Así, por cuestiones de índole natural y causas de tipo social, en sólo cuarenta y cinco años, como ya hemos dicho, de ser 4 424 individuos quedaron únicamente 1 000.

A partir de la década de los cincuenta, a las comunidades nativas empezaron a llegar los beneficios de la medicina moderna a través de programas desarrollados por instituciones privadas o de gobierno, situación que permitió abatir los altos índices de mortandad y controlar el deterioro demográfico de estos asentamientos. Por desgracia, la inseguridad agraria y la falta de incentivos continuó siendo una importante causa expulsora; además, la medicina moderna inició su trabajo entre

los indígenas, sobre la base del mismo diagnóstico que había elaborado en las otras zonas marginadas no indígenas, e impuso las mismas soluciones que aplicaban para éstas; programas de control de la natalidad, vía oficial o vía publicitaria, influyeron en el establecimiento de índices de fecundidad muy bajos, a tal grado que el terreno avanzado a través del abatimiento de los altos índices de mortalidad se perdió con la escasa reproducción observada en las comunidades, lo cual necesariamente condujo a que la población indígena, si bien no disminuyera en los últimos cincuenta años, tampoco aumentara, y puso así en un claro riesgo de extinción futura a algunas comunidades.

Pues una familia normal, más antes tenía como diez u ocho hijos; mi amá tuvo trece. Y ahorita en la actualidad las mujeres ya toman pastillas o algo, ¿no?, y tienen cuatro o tres hijos nomás.

Pues yo eso lo veo mal, porque nosotros mucho más antes decíamos, lo que Dios daba; y luego yo crié a mis hijos con pecho, crié a once hijos, aunque tuve trece, se me murieron dos, pero llegué... (Teodora Cuero).

No aquí no, solamente pastillas en la botica, aquí no hay eso. Pero está mal, está mal, porque pues ya no hay gente (Trinidad Ochurte).

En los últimos cinco años cuatro comunidades se han colocado al borde de la desaparición: San Isidoro, comunidad pai-pai, San José de la Zorra y Juntas de Nejí, comunidades k'miai, y Arroyo de León, asentamiento kiliwa.

Habría sin embargo que distinguir entre la desaparición de una comunidad y la extinción de una etnia; en el primer caso estamos hablando del fracaso y la disolución de las formas de organización y reconocimiento legal que el Estado implementó para con los grupos indígenas, quienes al no encontrar seguridad agraria ni fuentes de sostenimiento en su localidad, emigran hacia poblados mestizos cercanos o hacia sitios muy lejanos en donde es imposible su localización; pero aun cuando su punto de destino es una decisión individual o cuando mucho una elección a nivel de familia nuclear, no es extraño que allí, en el polo de atracción, familias enteras de indígenas subsistan mimetizadas entre los mestizos, reproduciéndose biológica y culturalmente; tales son los casos de San Isidoro, San José de

la Zorra y Juntas de Nejí, cuyos habitantes, lejos de ser parte de etnias en peligro de extinción, viven todavía en el Valle de la Trinidad, en Rosarito y en el Valle de las Palmas respectivamente; incluso, en el caso de los k'miai de Juntas de Nejí, muchos de ellos han emigrado a reservaciones indígenas de su mismo origen, en Estados Unidos.

El único caso que conocemos en el que el fenómeno de disgregación de la comunidad es paralelo al fenómeno de extinción, es el de Arroyo de León, perteneciente al grupo kiliwa.

La primera exploración realizada en el territorio de esta tribu fue bajo el mando de José Joaquín de Arrillaga, entre 1795 y 1796. En esa ocasión, el explorador observó que cada una de las rancherías kiliwa que él visitó tenía un promedio de por lo menos cien personas, y aunque no entró en contacto directo con todos los sitios habitados por indígenas (como por ejemplo la zona del cañón y la porción sureña de la meseta de Arroyo de León) estimó que en un área de 1 000 millas cuadradas alrededor de la misión de Santa Catarina existía una densidad de uno por milla cuadrada, es decir, había mil indígenas, entre kiliwas y pai-pais.

Peveril Meigs, sin embargo, considera que de acuerdo con sus propias observaciones, el área de Santa Catarina tenía una densidad mayor, es decir, de 1.5 por milla cuadrada, y que esta misma densidad era extensiva para las 500 millas cuadradas que antiguamente habitaban los kiliwa; esto es, que si se considerara una densidad uniforme para este reducido territorio, tan sólo allí hubieran existido setecientas cincuenta personas de este grupo; más aún, la densidad de población en la zona kiliwa —afirma Meigs— no era uniforme, ya que justo la zona del cañón, que no visitó Arrillaga, era la zona predilecta de los kiliwa por su abundancia de aguajes.

De cualquier forma, afirma el investigador, aun si se considera acertado el promedio establecido por Arrillaga de cien personas por ranchería, la población kiliwa en esa época, en los trece asentamientos de la tribu, hubiera sido de por lo menos 1 300 individuos (Meigs, 1939, p. 20).

Las únicas cifras de años posteriores a 1795-1796 son muy contradictorias; en 1939 Peveril Meigs escribía que después de haber realizado un cuidadoso sondeo en la región sólo encon-

tró treinta y seis kiliwas (*ibid.*, p. 1); más tarde, en 1957, Owen y Hinton afirmaban que en Arroyo de León, La Parra y el "Canúco"⁶ existía un número aproximado de sesenta kiliwas (Owen y Hinton, 1957, p. 94); en 1972, el INAH daba la cifra de doscientos diez indígenas, pero inmediatamente después, en 1978, decía que sólo existían noventa (Censos INAH, 1972 y 1978).

En el último censo de 1991 se afirma que había ochenta y siete indígenas de esta tribu; lo cierto es que tal número corresponde al total de los miembros de la comunidad por derechos agrarios y no a los miembros del grupo por filiación étnica. Incluso, a pesar de ser ochenta y siete miembros del ejido, físicamente sólo viven allí veinte, quince de los cuales son kiliwas; y aunque los mismos habitantes de Arroyo de León estiman que en otras localidades pueden encontrarse más hablantes de esta lengua, su número no pasa de diez.

El proceso de desplazamiento y extinción de los indios kiliwa es un fenómeno que ellos mismos han percibido que se presenta con cierta aceleración, pues tal y como lo expone Trini Ochurte, hace no más de sesenta años la tribu ascendía a cien personas.

El conocimiento que los kiliwa tienen acerca de su propia extinción no puede ser mejor descrita que a través del elocuente testimonio del tío de don Trinidad Ochurte, don Rufino Ochurte, kiliwa ya fallecido, cuyas palabras fueron recogidas por el antropólogo Mauricio Mixco:

Había gente en esta sierra, al este, al poniente de aquí; llegaban hasta el sur, hasta el fin de la tierra. Puro paisano [...] Todavía está la manera en que vivían. Los lugares donde tatemaban allí están. Pero ya se acabaron. Se van muriendo todos. Vivían en el valle [...] más allá no alcanza la gente [...] sólo éstos quedan. Ya no hay indígenas. Pero sus hechos están allí y los lugares donde cocinaban, los hoyos ennegrecidos, allí están. Sus ollas rotas están desparramadas por la tierra, los metates, las manos y los tepetates [...] Ahora la tierra se está llenando de puros extranjeros [...] soy el único que queda, de los mayores kiliwa, soy Rufino Ochurte [...] No hay hechos extranjeros, sólo lo nuestro... (Mixco, 1983).

⁶ Debe ser el Jonuco.

Los hechos de la gente [...] Los que dijeron esas cosas ya no se oyen, los que siguen seguramente dirán lo mismo cuando me haya puesto mi sombrero de estrellas [...] He estado hablando este día, el primero de junio [1969], allá está el sol en el poniente. Éste podría ser el último en que hable yo. No sé [Sólo], Dios sabe; pasado mañana, si todavía andas por aquí tal vez te diré [más]. Todavía estaré hablando (Mixco, 1983, p. 197).

Varios investigadores han tratado de explicar el exterminio virtual de los kiliwa; la mayoría de ellos ha descartado la presencia de una elevada mortandad como causa de esta extinción, y se destaca en primer plano la ausencia de niños en la comunidad. Algunos, sin embargo, han considerado que la causa de este decrecimiento natural se ubica también en el ámbito de lo natural, esto es, que los bajos índices de procreación corresponden a la esterilidad de los adultos, resultado del uso cotidiano de la palmilla, la cual, según afirman, posee propiedades anticonceptivas. Otros investigadores, por el contrario, aunque también destacan la presencia de un decrecimiento natural que se expresa en el escaso número de infantes, más que en el elevado número de muertes, explican el fenómeno a partir de una hipótesis de carácter social:

la conciencia de la pérdida del bien patrimonial del que es parte fundamental la tierra, representa una limitación gravísima; esta conciencia de no poseer lo que fue de sus antepasados parece que influye en la condición numérica de la familia o del mismo grupo (Ochoa, 1979, pp. 27-34).

Esta hipótesis llega entonces a la siguiente conclusión:

Podemos colegir, si se quiere como una hipótesis de operación, que el grupo con parte de sus bienes patrimoniales reconocidos por las autoridades mexicanas al sentir la seguridad de su lar y del disfrute generacional de su tierra, toma una nueva conciencia de la procreación. Esta conciencia de la procreación no es ya la de existir tan sólo para sostener el vitalismo agónico de una etnia o la actitud natural de sobrevivir como especie-etnia (Ochoa, 1979, pp. 27-34).

En el primer caso, no obstante que la teoría de la palmilla resulta sugestiva, lo cierto es que hasta el momento no se ha hecho ningún estudio de tipo bioquímico para determinar las propiedades exactas del agave.⁷ Y en el segundo caso, si bien existe una relación entre seguridad de la tierra y conciencia de procreación, el manejo tan mecánico de la teoría, como lo hace el mismo autor, no explica por qué los kiliwa una vez que obtuvieron como favorable la resolución presidencial sobre su tierra no tomaron una nueva conciencia de procreación y no revirtieron ni siquiera la tendencia disgregacionista de Arroyo de León, pues por el contrario, una vez obtenido el reconocimiento legal de su territorio, se aceleró el abandono de la tierra vía venta de los derechos agrarios.

Para exponer nuestras consideraciones al respecto, debemos enfatizar nuevamente que hablamos de dos procesos distintos que se presentan en forma simultánea en una misma comunidad: el decrecimiento natural de la etnia y el decrecimiento social de la comunidad. Por otra parte, debemos reconocer que en ambos procesos no actúan unilateralmente factores de tipo natural o factores de tipo social, sino ambas causas que se han combinado a lo largo de la historia; algunas de estas causas generaron o generan migración, otras produjeron o producen una alta frecuencia de muertes, y algunas más originaron u originan la escasa procreación del grupo.

Los kiliwa, tal y como lo afirman Mixco y Meigs, constituyen una cultura relativamente diferente a la del conjunto de los grupos yumanos; su ubicación geográfica los colocó desde siempre como un puente de unión geográfico y cultural entre los grupos norteños y los cuchimí del desierto central, con quienes

⁷ Seguramente la definición de si esta hipótesis acerca del uso de la palmilla es correcta o falsa, dependerá en gran medida de un estudio que determine con claridad las propiedades de la planta; pero aun cuando resulte imprecisa la observación subjetiva y asistemática, creemos que es importante conocer lo que los mismos indígenas piensan de esto:

Pregunta: Algunas personas dicen que comer palmilla sirve para no tener niños, ¿tú qué sabes de eso?

Trinidad: Yo creo que son mentiras, porque mi tía se casó con un gringo y tiene como doce de familia. Y otra hermana también [...] Si, aquí comemos mucha palmilla desde mucho antes, pero si nosotros somos ocho, quiere decir que son mentiras, han de ser mentiras, y no creo eso (Trinidad Ochurte).

desarrollaron notables afinidades y con quienes quizá estaban emparentados. Por esta razón, los kiliwa fueron testigos del fenómeno de extinción de sus vecinos del sur, antes que sufrir en carne propia el fenómeno de contacto con los colonizadores, por eso desde antes del establecimiento de la misión de Santa Catalina quedaron aislados casi por completo; su vecindad se reducía a los pai-pai, al norte. Por otra parte, el hábitat tradicional de esta tribu siempre se diferenció del hábitat de las otras tribus por lo inaccesible y abrupto, lo cual reforzó aún más su aislamiento e hizo más tardío el momento de su incorporación al proceso de aculturación, asimismo determinó que su interacción con los extranjeros fuera mucho menos intensa que la experimentada por los otros grupos. Esto hizo que a principios de este siglo, los investigadores que llegaron a realizar trabajo de campo entre los kiliwa los consideraran la etnia con los rasgos más tradicionales, más interesantes y diferentes a los de las otras etnias.

Resistiéndose tenazmente a la presencia de la misión de Santa Catalina que pretendía extender su labor hacia ellos, los kiliwa no dudaron en cambiar de hábitat a uno más inhóspito para mantenerse alejados de los misioneros; así, el aislamiento en el que se encontraban, la hostilidad de un medio físico geográfico en donde lo único que abunda son piedras, pero sobre todo el hecho de que la parte más intensa de su aculturación dio inicio en realidad con la apertura de brechas, caminos y carreteras que hicieron posible el arribo casi cotidiano de colonizadores en la época posmisional, hicieron que la transformación de la vida de los kiliwa fuera mucho más violenta; los efectos negativos del contacto, que en todos los grupos se expresaron, tanto en una elevada mortandad como en la desestabilización de su cultura, se potencializaron en contra de este grupo, debido a que su capacidad de amortiguamiento y posibilidad de reestructuración fueron menores que las de los otros grupos: si los pai-pai y k'miai iniciaron su incorporación a las formas de vida no indígenas con la llegada de los misioneros, y paulatinamente desarrollaron adaptaciones entre su cultura y la del extranjero, los kiliwa sufrían el duro impacto de las epidemias que mermaron su población cuando empezaron a sufrir también el duro impacto del encuentro de sus tradiciones y su

vida con el avasallador siglo xx. Esto nos explica por qué en la actualidad, aun cuando no existen más de tres decenas de kiliwas, ellos representan todavía la faceta más tradicional de los yumanos en Baja California. En ellos, extinción y tradición coexisten como parte de una misma realidad.

Ahora bien, aun cuando disgregación no significa necesariamente extinción, en el caso de los kiliwa ambos procesos están muy relacionados. Como consecuencia de la inseguridad de la tierra (situación que ha sido solucionada ya en algunos casos) y de la falta de programas de apoyo a las comunidades indígenas, San José de la Zorra, San Isidoro y Arroyo de León observan un alarmante fenómeno de expulsión; pero a diferencia de los migrantes de las comunidades pai-pai y k'miai, que cuentan con varios puntos de destino en donde pueden reproducir su vida y gran parte de su etnicidad, los kiliwa no tienen un solo punto de destino en donde un número considerable de familias de la misma tribu garantice la consolidación de un medio en el cual el grupo pueda subsistir y reproducirse como etnia. De ahí que, conforme más avanza el éxodo de los kiliwa hacia polos de atracción no indígenas, más decrece la posibilidad de su persistencia biológica y cultural: a la misma inseguridad del lar y a la escasez de recursos para sobrevivir habría que añadir el fenómeno de disgregación como factor que inhibió durante largos años la práctica del matrimonio y definió en la comunidad ciertas características de tamaño y consanguinidad,⁸ de tal forma que cuando la solución agraria para este grupo llegó (1988), la inercia del descenso de población era irreversible, su número no era mayor de cuarenta y la mayoría de ellos eran ancianos sin posibilidad alguna de erigir una familia y mucho menos un patrimonio para ella; a estos ancianos, al tener sus derechos agrarios en las manos, lo único que se les ocurrió hacer fue venderlos y obtener así una pensión a través del Seguro Social que les garantizara un pequeño ingreso monetario para el resto de sus días; los escasos jóvenes, por su parte, no contrajeron matrimonio al solucionarse el proble-

⁸ Peveril Meigs, citado anteriormente, afirma que en el primer cuarto de siglo existían treinta y seis kiliwas organizados en tres familias.

ma agrario por dos razones: primero, porque con la legalización de su tierra no se solucionó el problema de aridez y falta de recursos, motivo por el cual la práctica exogámica entre quienes estaban en edad de casarse casi siempre fue acompañada de la migración, pocas veces el matrimonio con mestizos condujo al establecimiento de la familia dentro de la comunidad, y segundo, los jóvenes que podían buscar pareja hacia el interior de la tribu no pudieron encontrarla por el hecho de que la práctica endogámica conllevaba la del incesto.

Pregunta: La gente casi no tiene niños, ¿verdad?

Trinidad: No, casi no.

Pregunta: ¿Por qué?

Trinidad: Porque no hay muchachas aquí pues, no hay mujeres; y luego son puros parientes; yo podría casarme con mis parientes, pero es una vergüenza también (Trinidad Ochurte).

De esta manera, concluimos que el problema de la escasa reproducción entre los kiliwa no obedece a una aparente esterilidad resultado del consumo de alguna planta, sino a una ausencia total de inclinación al matrimonio. Por otra parte, si bien es cierto que la inseguridad del lar condujo al grupo a la pérdida de la conciencia de procreación, este fenómeno no tiene expresión directa y mecánica, sino histórica y multifactorial: en la primera mitad de este siglo, la inseguridad sobre la tierra actuó entre los kiliwa como un factor de expulsión e inhibidor del matrimonio; en la actualidad, la falta de incentivos para el matrimonio y el consecuente decrecimiento de la comunidad obedecen a la precariedad de la tierra y de los programas de apoyo, así como al tamaño de la ranchería en la que todos son parientes (véase cuadros 1-4, pp. 355-356 y gráficas 1-7, pp. 361-367).

En otra dimensión, relativa al mismo fenómeno de extinción de los grupos montañoses de Baja California, podemos decir que los patrones culturales de los que los indígenas sustraen su sentido de identidad —como lo expusimos anteriormente—, son el resultado de la combinación entre los complejos culturales aborígenes del suroeste norteamericano con los patrones agrícolas y ganaderos europeos introducidos en Baja California durante los siglos XVIII y XIX, así como también de una serie de

Cuadro 1

POBLACIÓN INDÍGENA DE BAJA CALIFORNIA, 1972

<i>Grupo étnico</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
Cucapá	90	96	186
Kiliwa	101	109	210
Pai-pai	87	89	176
Ku'ax(was'ala)	26	34	60
Cochimí	70	79	149
K'miai	42	41	83
Total	416	448	864

Fuente: Censo del Departamento de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia (Ochoa, 1979, p. 27).

Cuadro 2

UBICACIÓN Y NÚMERO DE MIEMBROS DE LOS GRUPOS
INDÍGENAS NATIVOS DE BAJA CALIFORNIA, 1978

<i>Grupo</i>	<i>Comunidad</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Subtotal</i>
Cochimí	La Huerta	61	61	122
	Nécua	56	45	101
Cucapá	El Mayor	81	97	178
K'miai	N'ji	42	49	91
	La Zorra	78	70	148
Ko'Jwaks	El Piedrón	6	7	13
Kiliwa	Arroyo de León	40	50	90
Ku'ax	Santa Catarina	7	12	19
Ku'as	Santa Catarina	4	7	11
	Santa Catarina	112	81	223
Pai-pai	San Isidoro	14	15	29
	Jamau	11	15	26
Total		502	549	1 051

Fuente: Ochoa, 1979.

Cuadro 3

POBLACIÓN TOTAL DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS
DE BAJA CALIFORNIA, 1986

<i>Comunidad</i>	<i>Total</i>	<i>F</i>	<i>M</i>	<i>0-5</i>	<i>6-12</i>	<i>12-14</i>	<i>15-20</i>	<i>21-25</i>	<i>26-60</i>	<i>+60</i>
Santa Catarina	182	84	98	34	44	38	23	27	42	20
Arroyo de León	38	17	21	3	2	9	2	1	13	9
La Huerta	83	37	46	14	12	23	16	13	27	6
Nécua	128	62	66	28	30	38	7	11	31	12
San José de la Zorra	68	31	37	9	13	10	14	12	31	8
San Isidoro	33	13	20	4	2	1	10	4	5	7
Cucapá el Mayor	112									
Juntas de Nejí	76	38	38	7	9	14	9	3	5	10
Totales	720	282	326	99	112	133	81	71	154	72

Fuente: INI, *Estrategia para trabajo con los grupos indígenas de Baja California*, 1986.

Cuadro 4

1991

<i>Grupo étnico</i>	<i>Comunidad</i>	<i>Población</i>
Pai-pai	Santa Catarina	245
Pai-pai	San Isidoro	62
Kiliwa	Arroyo de León	87
Cochimí	La Huerta	143
Cochimí	San Antonio Nécua	136
K'miai	San José de la Zorra	167
K'miai	Juntas de Nejí	104
Cucapá	Cucapá El Mayor	250
	Total	1 194

Fuente: INI, 1991.

agregados de procesos de contacto establecidos con otros grupos, sobre todo durante el siglo pasado.

El hecho de constituir una cultura en un proceso de acelerado cambio que se debate entre un esquema de subsistencia y un esquema en donde predomina el intercambio económico y el consumo, impone a estos grupos por una parte una dinámica de permanente adecuación de sus recursos culturales al cambio,⁹ mientras que por otra explica sus enormes similitudes con la cultura campesina no indígena de los alrededores y su escasa cohesión étnico-grupal.

Esta situación ha conducido a varios analistas a pensar que a estas comunidades les resultaría mucho más ventajosa la adopción de los patrones culturales de la sociedad nacional no indígena y su disgregación en aras de una prosperidad individual; sin embargo, si esto fuera así, tendríamos que responder a dos interrogantes: ¿Por qué los indígenas han escogido seguir siendo indígenas? ¿Por qué —contrariamente a lo que afirman Hinton y Owen—¹⁰ estos indígenas establecen una diferencia entre lo que son ellos, los *paisanos*, y lo que son los *mexicanos*? ¿Por qué estas comunidades, a pesar del fenómeno de su disgregación, continúan manteniendo unidos a sus miembros?, tal y como lo demuestra el hecho de que 112 personas, de 123

⁹ En relación con las formas en que dicha adecuación permanente se ha dado en todos los ámbitos de la cultura aborigen, es interesante citar el caso presentado en el aspecto de sus cosmovisiones y que registraron Luomola y Toffelmeier en los años en que se daba la necesidad de adoptar los hábitos curativos de la cultura occidental y de reconocer la falta de efectividad de algunos elementos curativos propios. "Él declaró [se refiere a un curandero k'miai] que algunos años atrás se había caído de su caballo lastimándose su espalda. Sus esfuerzos por curarse a sí mismo fallaron; su hermano le aconsejó entonces a este curandero consultar a un quiropráctico blanco en San Diego, lo cual hizo el shamán con felices resultados. Desde entonces el curandero declara que el toloache le dio el poder para seleccionar, entre los anuncios del periódico, al quiropráctico correcto. El indígena nunca necesitó explicar el porqué falló su poder para curarse a sí mismo" (Toffelmeier, *et al.*, 1936, pp. 220-221).

¹⁰ Según estos autores, los indígenas, y más concretamente los pai-pai, se consideran a sí mismos como parte de la República mexicana, no una entidad separada; sienten que la distinción debe establecerse entre "mexicano blanco" y "mexicano indio" (Hinton, 1957, p. 94). Sin embargo, como veremos después, y tal como lo afirman otros investigadores, en realidad los indígenas se refieren a los "blancos" como "los mexicanos", y al referirse a ellos mismos hablan de "paisanos".

entrevistadas, expresaron tener la expectativa de continuar viviendo toda su vida en sus comunidades (Censo, 1993).

Quizá la respuesta se encuentra —como también ya lo hemos anotado— en el mismo grado de pobreza y disfuncionalidad entre lo que son y lo que requerirían ser al vivir plenamente en la sociedad regional mestiza, ya que hacerlo fuera de la comunidad significaría para ellos vivir con las leyes no escritas y escritas de la sociedad regional; tener que aceptar una dinámica que de seguro los haría presa fácil de una explotación y miseria, peor de la que ahora viven dentro de su territorio, con todo y la inseguridad que sobre su lar puedan tener. “Pues algunos sí regresan, tienen que regresar algún día. Yo no había pensado nunca en regresar y ya estoy aquí. Es que no puede estar uno por fuera. No tiene uno la chansa de vivir como vive uno aquí; para comprar un terreno por fuera y sembrar, es muy caro” (Andrés Vega).

O bien, la respuesta puede buscarse en ese sentido de identidad que les otorga el compartir características raciales comunes, un territorio y la práctica de una misma lengua.

“Pues yo estoy muy a gusto de ser indio, tengo orgullo, sangre limpia y entiendo idiomas, el kiliwa lo entiendo muy bien, aunque no lo hablo, el pai-pai también; así como estoy hablando el español ahora, así yo hablé de chico el pai-pai” (Gertrudis Ochurte).

Para determinar la relación entre estas tres variables: territorialidad, lengua y la concepción de sí mismo como indígena, levantamos una muestra en cada comunidad, y a través de ella, nos percatamos que el autorreconocimiento como indígena se encontraba por encima de la práctica de un idioma nativo y del haber nacido o no en un determinado territorio, pues en todos los casos, las personas que dijeron considerarse indios, no necesariamente hablaban o entendían su idioma nativo, o no necesariamente eran originarios de la comunidad; curiosamente, personas que habían nacido en comunidades mestizas y eran de padres no indígenas, llegaron a autoidentificarse como indígenas (véase gráfica 8, p. 368).

No obstante lo anterior es evidente que la mayoría de los indígenas ancianos reconocen una enorme diferencia entre lo que es ahora el grupo y lo que era antiguamente, a la vez que

entre los más jóvenes hay quienes reconocen las diferencias culturales con sus padres y sus abuelos; sin embargo, si la identidad étnica persiste, tanto jóvenes como padres y abuelos se reconocen a sí mismos y a sus antepasados como *paisanos* (Ochoa, 1975, p. 10).

Nada, las cosas ya se acabaron, aquellos tiempos ya no vuelven ni tampoco vamos a llegar a ser igual.

Ya lo que se va haciendo moderno pues va a seguir así, ya nunca [...] aquellos tiempos de entonces nadie los va a contar ya, ya nadie los sabe (Gertrudis Ochurte).

Pero si esto no sucede, la identidad puede encontrarse ante una crisis generacional, que es muy frecuente observar en todas las comunidades.

Pregunta: ¿Se da el caso de indígenas que no se consideran indígenas?

Respuesta: Mmm, hay casos. Muchas veces, los que están estudiando, porque están estudiando.

Pregunta: ¿Ellos no se consideran indígenas?

Respuesta: Uuh, ¡nunca!

(Diálogo con don Benito Peralta).

Ellos no hablan el idioma, ni el pai-pai ni el kiliwa; hasta los mayores ya no platican como platicaban antes [...] Antes platicaban en su idioma (Gertrudis Ochurte).

Como podemos ver, la identidad y cultura de los grupos indígenas de Baja California se han diseñado a partir de por lo menos seis etapas históricas: una etapa anterior al contacto, la Conquista, el periodo misional, la colonización, la Revolución mexicana y la posrevolución.

A lo largo de este proceso, el mestizaje provocó cambios en su idioma, en su organización social, en sus estrategias de supervivencia y en su personalidad.

En cuanto a su lenguaje, los indígenas perdieron no sólo gran cantidad de palabras sino también de conceptos; es común el caso de que aun cuando la palabra exista y se emplee, su sentido original ha sido olvidado, de tal forma que no sólo la

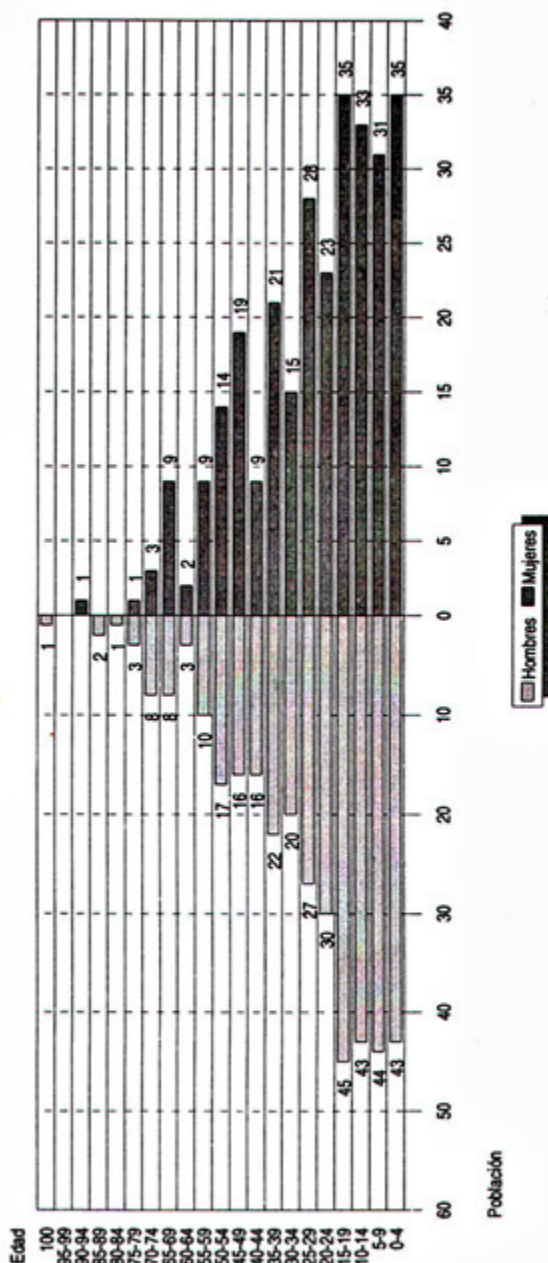
pérdida de la lengua yumana es resultado del mestizaje, sino también su distorsión.

Además, refiriéndose al ámbito de su organización social, los indígenas de Baja California perdieron la tradición del linaje u organización en clanes de familia extensa para adoptar el patrón mesoamericano de comunidad.

Por otra parte, de ser cazadores, recolectores y pescadores, desarrollaron una excesiva dependencia sobre las actividades agrícolas y sobre todo ganaderas, y adoptaron una economía que en un ámbito desértico, como lo es Baja California, los colocó a merced de las precipitaciones anuales y de las largas temporadas de sequía, como la ocurrida en los últimos cuatro años y que provocó un éxodo masivo de algunas comunidades que se vieron virtualmente abandonadas; este mismo esquema de supervivencia reiteró de manera infructuosa la exigencia de la organización comunitaria y la sedentarización. De esta forma, al perder la herencia milenaria que significaba el conocimiento de los climas y de la naturaleza, las comunidades indígenas de nuestro estado sellaron su dependencia con la tecnología y en general con la cultura occidental, a cuyas puertas han tocado por casi ocho décadas. Justo es decir que en los últimos dos decenios dichas puertas han sido abiertas, aunque sólo sea para arrojar programas asistencialistas que lejos de estimular la autogestión han diseñado un tipo de indio con una personalidad contradictoria: exigente y pasiva, hostil y receptiva, que a la vez que exige beneficios poco hace por aplicar su energía en pro de la comunidad, o que al tiempo que rechaza programas institucionales espera la solución de sus problemas por parte del gobierno (véase gráficas 9-10, pp. 369-371).

Gráfica 1

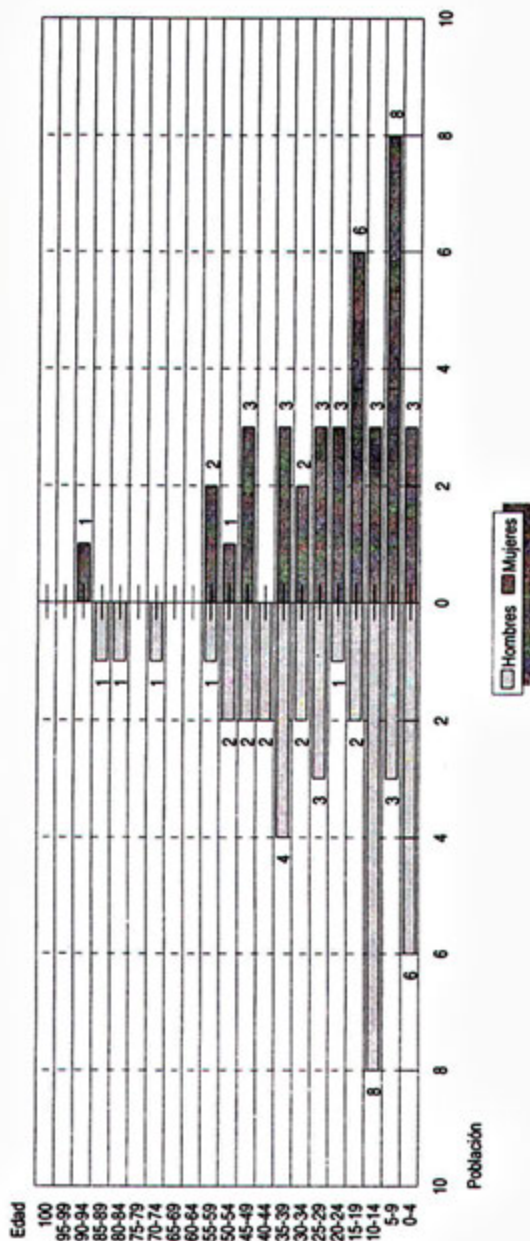
ESTRUCTURA POBLACIONAL INDÍGENA
Comunidades montañas de B.C.



Fuente: Censo UAABC-INI-SEP-UECI, 1993.

Gráfica 2

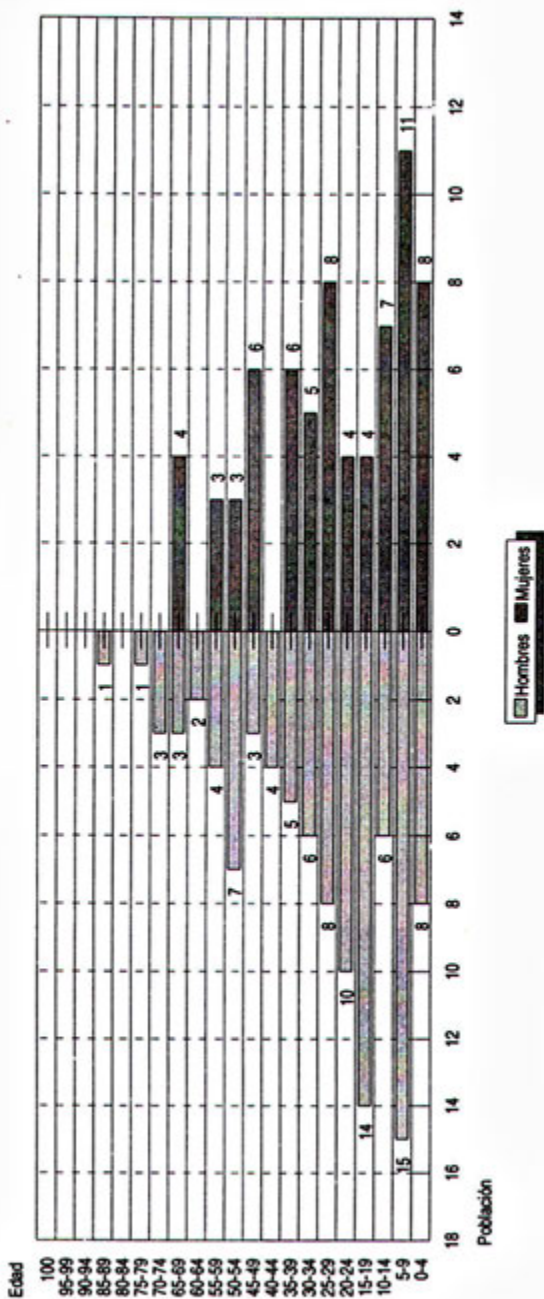
ESTRUCTURA POBLACIONAL PAI-PAI
San Isidoro en el valle de la Trinidad



Fuente: Censo UABC-INEP-UECI, 1993.

Gráfica 3

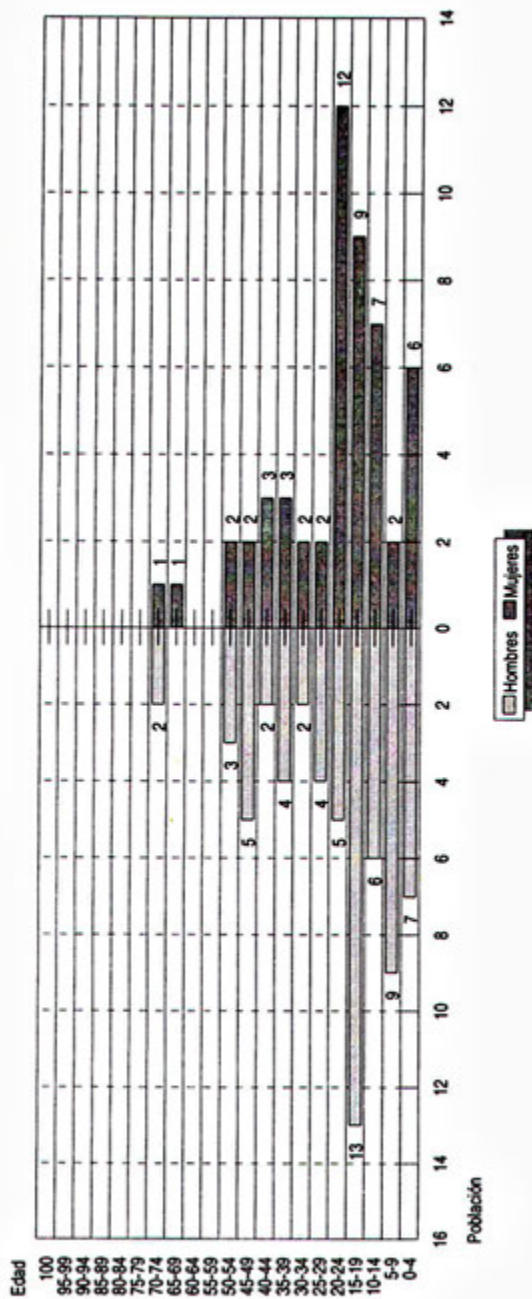
ESTRUCTURA POBLACIONAL PAI-PAI
Comunidad de Santa Catarina



Fuente: Censo UABC-INISEP-UECI, 1993.

Gráfica 4

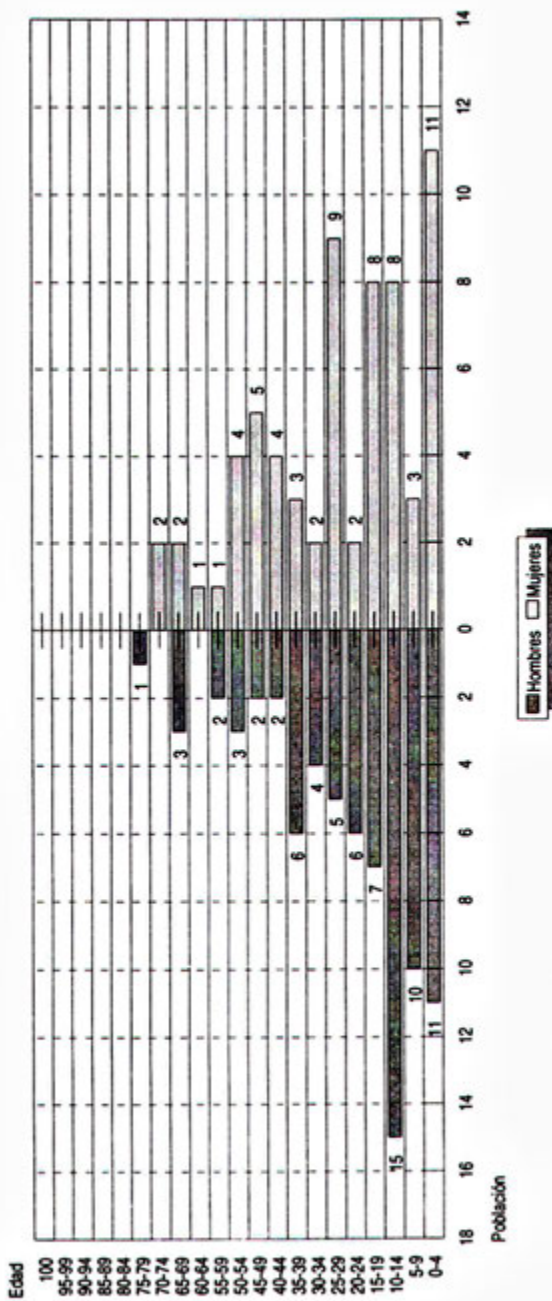
ESTRUCTURA POBLACIONAL COCHIMÍ
Comunidad de San Antonio Nécua



Fuente: Censo UARC-INISEP-UJECI, 1993.

Gráfica 5

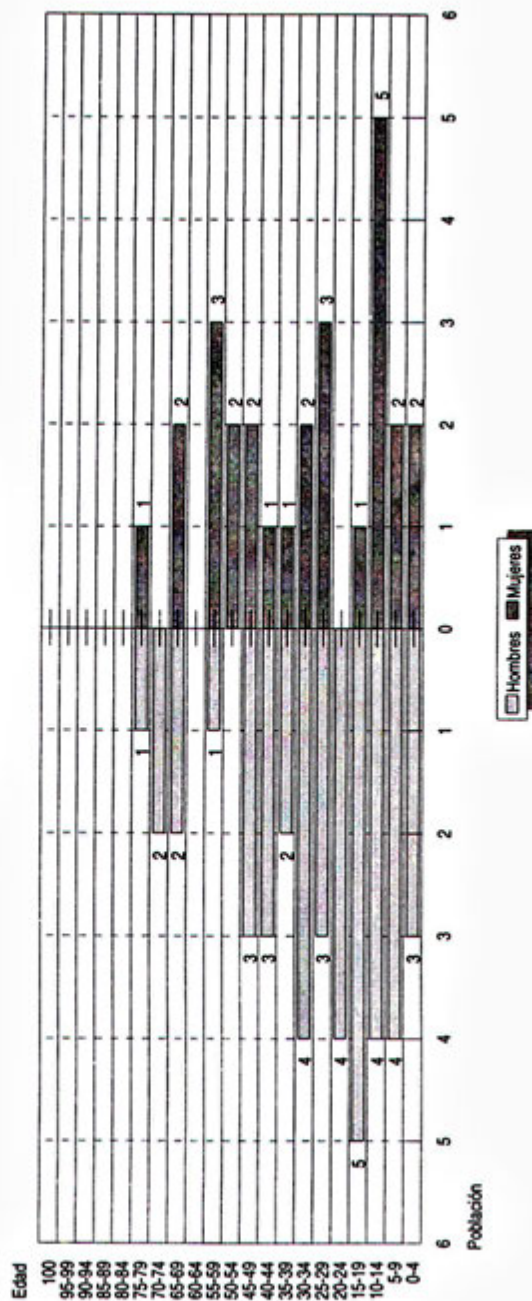
ESTRUCTURA POBLACIONAL COCHIMÍ (TIPAI)
Comunidad de La Huerta



Fuente: Censo UABC-INEP-UEQ, 1993.

Gráfica 6

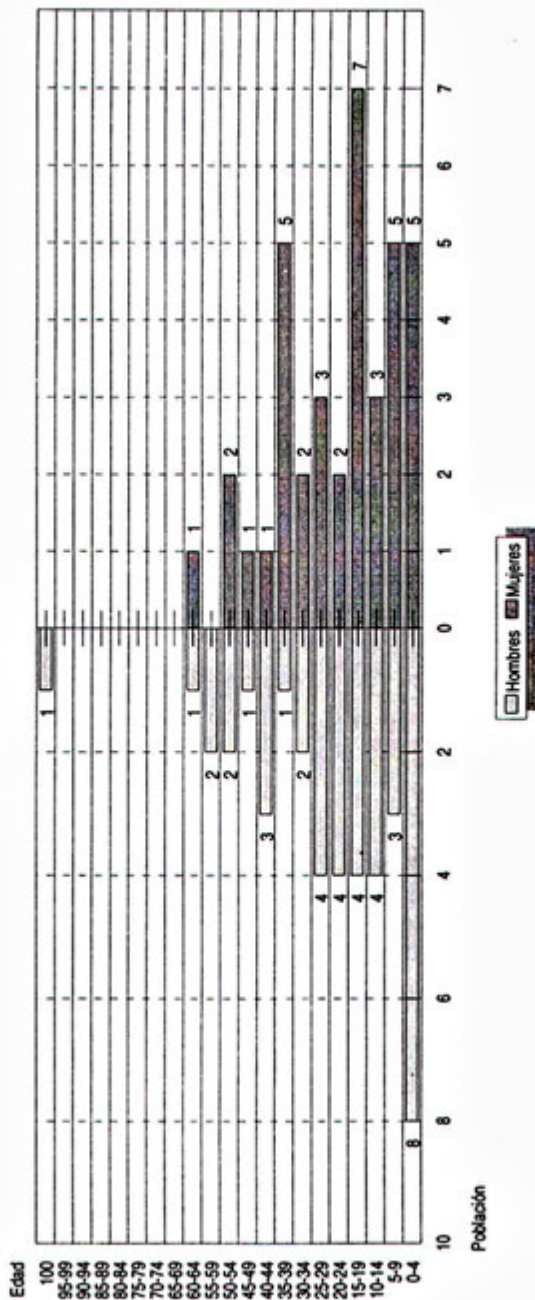
ESTRUCTURA POBLACIONAL KILIWA
Comunidad Arroyo de León



Fuente: Censo UABC-INHSEF-UECT, 1993.

Gráfica 7

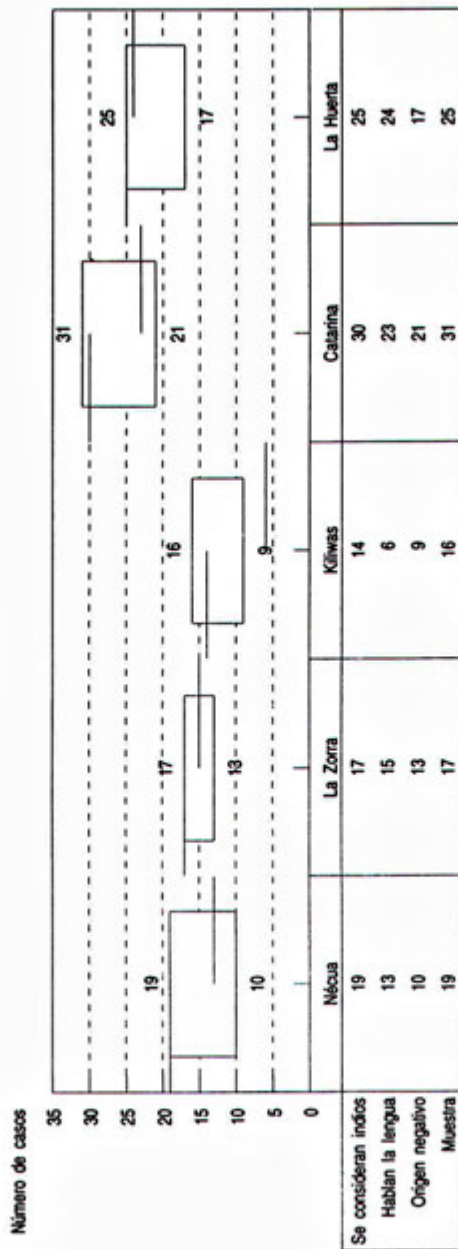
ESTRUCTURA POBLACIONAL K'MIAI
Comunidad de San José de la Zorra



Fuente: Censo UAEC-IN-SEP-UECI, 1993.

Gráfica 8

IDENTIDAD ÉTNICA



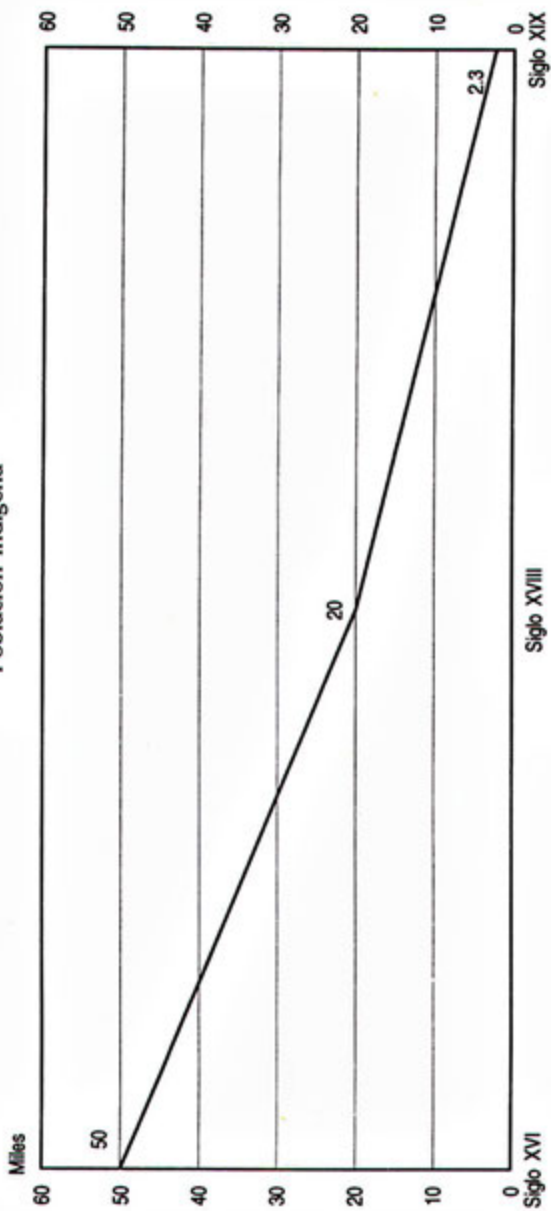
Comunidad

Estratos

Muestra/Origen negativo Hablan la lengua Se consideran indios

Gráfica 9

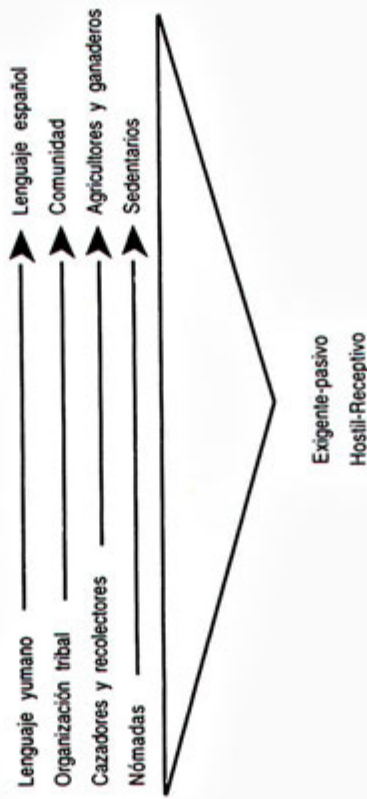
CAMBIOS DEMOGRÁFICOS
Población indígena



Fuente: Elaboración propia.

Gráfica 10

CAMBIOS CULTURALES



Fuente: Elaboración propia.

Bibliografía

- Aguirre, Beltrán Gonzalo, *El proceso de aculturación*, Ediciones de la Casa Chata 1957, México, D.F., 1982.
- Álvarez, Anita de Williams, *Los primeros pobladores de Baja California*, Baja California, Gobierno del Estado de Baja California, 1975.
- Álvarez, Ila, *Chepa: a Kiliwa*, 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 8, núm. 1, Special Baja California Number, January 1972.
- Álvarez, Robert, *The Pai-pai of Jamau: a Lost Case for Constitutional Reform*, Cultural Survival Quaterly, vol. 14, núm. 4, 1990.
- Aschmann, Homer, *The Central Desert of Baja California, Demography and Ecology*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1959.
- , *Historical Sources for a Contact Ethnography of Baja California*, San Francisco, California Historical Society, series Historical Society Quaterly, vol. 44, núm. 2, 1965.
- , *Learning about Baja California Indians: Sources and Problems*, Journal of California and Great Basin Anthropology, vol. 8, núm. 2, 1986.
- Baegert, Juan Jacobo, *Noticias de la Península Americana de California*, 1794, México, Porrúa, 1942.
- Bendimez, María Julita, *Historia oral: Benito Peralta de Santa Catarina, comunidad pai-pai*, Cuadernos de Ciencias Sociales Serie 4, Instituto de Investigaciones Sociales, UABC, 1989.
- , y Don Laylander, *El arte rupestre del norte de Baja California*, manuscrito inédito, 1986.
- Bonfil, Guillermo, *De políticas culturales y política cultural*, Museo de Culturas Populares, SEP, México, D.F., 1982.
- Brigham, Arnold, *Early Man in Baja California-Evidence and Interpretation*, 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 20, núm. 1, January 1986.

- Burton, Erlinda, *Culturas prehistóricas en el Valle Imperial*, Revista, *Calafia*, vol. II, núm. 2, Universidad Autónoma de Baja California, 1973.
- Chance, Paul G., *A Note on Decorated Pottery in Baja California*, 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 3, núm. 1, January 1966.
- Cook, S.F., *The Extent and Significance of Disease Among the Indians of Baja California 1697-1773*, Ibero-American, vol. 12, núm. 1; University of California, Berkeley, 1937.
- Davis, Edward H., *The Diegueño Ceremony of the Death Images*, Contributions of the Museum of the American Indian, vol. 5, núm. 2, Heye Foundation, New York, 1919, pp. 7-33.
- Davis, E.L., *Painted Wooden Tablas of Northern Baja California*, 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 4, núm. 1, January 1968.
- Dieguet, León, *Etnografía de Baja California*, revista *Calafia*, vol. III, núm. 5; Universidad Autónoma de Baja California, 1978.
- Forde, C. Daryl, *Ethnology of the Yuman Indian*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol 28, núm. 4, Berkeley, 1931, pp. 23-278.
- Garduño, Everardo, *Un día de muertos en Santa Catarina*, informe de campo inédito, 1985.
- , *Un sitio calendárico k'miai*, UABC, Travesía, núm. 6, 1987.
- Gifford, E.W., y Robert H. Lowie, *Notes on the Akwa'ala Indians of Lower California*, University of California Publications in American Archeology and Ethnology, vol. 23, Berkeley, 1928.
- Goldbaum, David, *Noticia respecto a las comunidades indígenas que pueblan el distrito norte de la Baja California*, revista *Calafia*, vol. V, núm. 3, Universidad Autónoma de Baja California, 1984.
- Gomez, 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, núm. 7, Universidad Autónoma de Baja California, 1982.
- Hedges, Ken, *Pintura rupestre kumiai en las montañas septentrionales de la península de Baja California*, UABC, revista *Calafia*, vol. II, núm. 6, 1975.
- Henderson, Randall, *We Camped with the Pai-pais*, *Desert Magazine*, vol. 14, núm. 9, Palm Desert, 1951.
- Henshaw, H.W., *Cochimí*, Bureau of American Ethnology Bulletin, vol. 30, núm. 1, Washington, D.C., 1907.
- Hinton, Thomas G. y Roger C. Owen, *Some Surviving Yuman Groups in Northern Baja California, Mexico*, *América Indígena*, vol. 17, núm. 1, Interamerican Indian Institute, Washington D.C., 1957.

- Hohenthal, William D. Jr., *The Mountain Tribes of Northern Baja California, Mexico*, Term Paper, University of California, Berkeley, 1951.
- Instituto Nacional de Antropología e Historia, *Censos de los grupos indígenas de Baja California*, Departamento de Etnología y Antropología Social, Mexicali, Baja California, 1972.
- , *Censo de los grupos indígenas de Baja California*, Departamento de Etnología y Antropología Social, Mexicali, Baja California, 1978.
- Instituto Nacional Indigenista, *Las comunidades indígenas de Baja California*, Centro Coordinador Indigenista, Ensenada, Baja California, 1982.
- , *Estrategia para trabajo con los grupos indígenas de Baja California*, Centro Coordinador Indigenista, Ensenada, Baja California, 1986.
- , *Censo de las comunidades indígenas de Baja California*, Centro Coordinador Indigenista, Ensenada, Baja California, 1991.
- Jiménez Moreno, Wigberto, *Las lenguas y culturas indígenas de Baja California*, revista *Calafia*, vol. II, núm. 5, Universidad Autónoma de Baja California, 1974.
- Kowta, Makoto, *The Layer Lake Model of Baja California*, 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 20, núm. 1, January 1984.
- Laylander, Don, *Organización comunitaria de los yumanos occidentales: Una revisión etnográfica y prospecto arqueológico*, *Estudios Fronterizos*, núm. 24-25, revista del Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de Baja California, 1991.
- Lanz, Lee W. y John Dourley, *California Native trees and shrubs*, 1980.
- 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, *Música indígena en Baja California*, manuscrito sin fecha.
- Massey, William C., *Tribes and Languages of Baja California*, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 5, núm. 3, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1949, pp. 272-307.
- Mathes, Michael, *La adaptación del bajacaliforniano al medio ambiente desde la antigüedad hasta mediados del siglo XIX*, revista *Calafia*, vol. III, núm. 5, Universidad Autónoma de Baja California, 1980.
- , *Los indígenas bajacalifornianos en el servicio marítimo español: 1720-1821*, revista *Calafia*, vol. IV, núm. 4; Universidad Autónoma de Baja California, 1981.
- , *Problemas y enigmas de la investigación etnohistórica de la Baja California*, revista *Calafia*, vol. IV, núm. 6, Universidad Autónoma de Baja California, 1982.

- Meigs, Peveril, *The Kiliwa Indians of Lower California*, Iberoamericana, vol. 15, University of California, Berkeley, 1939.
- , *Notes on the La Huerta Jat'am*, 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 8, núm. 1, Special Baja California Number, January 1972.
- , *Creation Myths and other Recollections of the Neji Mishkwish*, 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 7, núm. 1, Special Baja California Number, January 1971.
- , *Notes on the Pai-pai of San Isidoro, Baja California*, 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 13, núm. 1, Special Baja California Number, January 1977.
- Michelsen y Hellen C. Smith; *Honey Colleting by Indians in Baja California, Mexico*, 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 3, núm. 1, Special Baja California Number, January 1966.
- , *A Tipai a-frame House Built in 1963*, 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 4, núm. 1, Special Baja California Number, January 1968.
- , *A piece of Cordage*, 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 6, núm. 1, January 1970.
- , *Petra Makes Paddle and Anvil*, 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 7, núm. 1, January 1971a.
- , *Indians of Santa Catarina*, 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 7, núm. 1, Special Baja California Number, January 1971b.
- , *The Making of Paddle and Anvil Pottery at Santa Catarina*, 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 8, núm. 1, Special Baja California Number, January 1972.
- , *Ethnographic Notes on Agave Fiber Cordage*, 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 10, núm. 1, Special Baja California Number, January, 1974.
- , *The Construction of a Kiliwa House*, 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 13, núm. 1, Special Baja California Number, January 1977a.
- , y Roger C. Owen; *A keruk Ceremony at Santa Catarina, Baja California, Mexico*, 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 13, núm. 1, Special Baja California Number, January 1977b.
- , y Mary-Kay Michelsen, *A Piñon Harvest by Pai-pai Indians*, 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 15, núm. 1, January 1979.
- Mixco, Mauricio, *Kiliwa Texts*. "When I have Donned my Crest of Stars", University of Utah, Anthropological papers, 1983.
- Etnohistoria pai-pai en Baja California*, Meyibó, núm. 5, vol. 1, Centro de Investigaciones Históricas, UNAM/UABC, 1985.

- North, Arthur W., *The Native Tribes of Lower California*, American Anthropologist, vol. 10, Measha, 1908.
- Ochoa Zazueta, J. A., *La identidad étnica en los grupos indígenas de Baja California*, Estudios 10, Departamento de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F., 1975.
- , *Caciques, señores, capitanes y gobernadores. Nombramientos indígenas en Baja California*, revista *Calafia*, vol. III, núm. 3, Universidad Autónoma de Baja California, 1976.
- , *El mito fundamental en la vida social kiliwa. Análisis contextual*, revista *Calafia*, vol. III, núm. 4, Universidad Autónoma de Baja California, 1977.
- , *El sistema numeral de las lenguas vernáculas norpeninsulares y el sistema numeral básico de los cochimí-laymon*; revista *Calafia*, vol. III, núm. 5, Universidad Autónoma de Baja California, 1978.
- , *Los kiliwa: El mundo se hizo así*, Instituto Nacional Indigenista, México, D.F., 1978b.
- , *Distribución actual de los grupos indígenas de Baja California*, revista *Calafia*, vol. IV, núm. 1, Universidad Autónoma de Baja California, 1979.
- , *Sociolingüística de Baja California*, Universidad de Occidente, Los Mochis, Sin., 1982.
- Owen, Roger C., *The Indians of Santa Catarina, Baja California Norte, Mexico: Concepts of Disease and Curing*, Ph. D. Thesis, University of California, Los Angeles, 1959.
- , *Indians and Revolution: The 1911 Invasion of Baja California, Mexico*, Ethnohistory, vol. 10, núm. 4, American Indian Ethnohistoric Conference, Bloomington, Indiana, 1963a.
- , *The Use of Plants and Non-magical Technics in Curing Illness Among The Pai-pai, Santa Catarina, Baja California, Mexico*, América Indígena, vol. 23, núm. 4; Inter-american Indian Institute, Washington, D.C., 1963b.
- , *et al.*, *Musical Culture and Ethnic Solidarity, a Baja California Case Study*; Journal of American Folklore, vol. 82, núm. 324, American Folklore Society, Austin, 1969.
- Piñera, David, *El escenario natural*, Panorama Histórico de Baja California, capítulo I, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM/UABC, 1983.
- Ritter, Eric, *Los primeros bajacalifornianos: Enigmas cronológicos y socioculturales*, Estudios Fronterizos núm. 24-25, revista del Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de Baja California, 1991.
- Roberts, Norman C., *Baja California Plant Field Guide*, Natural History Publishing Company, La Jolla, California, 1989.

- Rojo, Manuel Clemente, *Historical Notes on Lower California, 1879*, Dawson's Book Shop, Baja California Travels Series, núm. 26, Los Angeles, California, 1972.
- , *Tercer documento inédito, 1866*, Archivo personal de Carlos Lazcano.
- Sales, Luis de, *Noticias de la provincia de las Californias 1794*, Madrid, José Porrúa, 1960.
- Sánchez Ogaz, Yolanda y Gabriel Trujillo, *De tierras muy lejanas (la cultura indígena en Baja California)*, Secretaría de Educación Pública, Unidad de Servicios Educativos a descentralizar en Baja California, Mexicali, 1987.
- Shipek, Florence, *The Autobiography of Delfina Cuero, a Diegueño Indian*, Dawson's Book Shop, Baja California Travels Series, Los Angeles, 1968.
- Toffelmeier, Gertrude y Katharine Luomala, *Dreams and Dreams Interpretations of the Diegueño Indians*, Psychoanalytic Quaterly, vol. 4, núm. 2, Berkeley, 1936.
- Uriarte, María Teresa de Lang, *Funeral Customs of the Baja California Indians*; 24 Pacific Coast Archaeological Society Quaterly, vol. 13, núm. 1, Special Baja California Number, January 1977.
- 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.
- Zárate Loperena, David, *Hechizo del oeste o el uso del toloache en las ceremonias iniciáticas de los k'miai*, ponencia inédita ante el Quinto Simposium de Historia Regional, Ensenada, Baja California, 1986a.
- , *La educación de los k'miai a través de algunas ceremonias*, ponencia inédita ante el Quinto Simposium de Historia Regional, Ensenada, Baja California, 1986b.

Lista de informantes

Kiliwas de Arroyo de León:

1. Trinidad Ochurte (q.e.p.d.)
2. José Ochurte
3. Teodoro Ochurte
4. Paula Espinoza
5. Cleotilde Espinoza
6. Miguel Torres (no indígena)
7. Leandro Maytorell (no indígena)

Pai-pais de San Isidoro:

1. Asunción "Chon" Duarte
2. Margarito Duarte

Pai-pais de Santa Catarina:

1. Benito Peralta
2. Josefina Ochurte
3. Gertrudis Ochurte
4. Carlos Cañedo
5. Manuela Castro
6. Juan Albañez

Pai-pais de Jamau:

1. Dolores Salgado

Tipais (o cochimís) de La Huerta:

1. Teodora Cuero
2. Ernestina Albañez
3. Antonio Vaquero

Tipais (o cochimís) de San Antonio Nécua:

1. María Emes
2. Anselmo Domínguez
3. Juan Aguiar

K'miais de San José de la Zorra:

1. Andrés Vega
2. Gloria Castañeda
3. María Cuero

Comunidad Rusa del Valle de Guadalupe:

1. Gabriel Kachirinsky

En donde se mete el sol —con un tiraje de 2 000 ejemplares— se terminó de imprimir en el mes de febrero de 1995 en los talleres de Litográfica Electrónica, S.A. de C.V. Vicente Guerrero, núm. 20-A, C.P. 09360, México, D.F. Diseño de portada: Myriam Cota y Cecilia Cota. El cuidado de la edición estuvo a cargo de la Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.



Centro de
Información y
Documentación

Alberto Beltrán



003861

El resultado del esfuerzo por dar contenido al proceso de extensión, de la diversidad étnica y cultural en la península de Baja California, lo tenemos entre las manos, el libro *En donde se mete el sol...* nos muestra bondades dignas de enumerar: contribuye a documentar monográficamente la cultura del desierto que de manera variada despliegan los grupos kiliwa y k'miai tanto como los pai pai y tipai o cochimí, lo cual supone no sólo una intensa labor de recopilación bibliográfica de textos que no existen en nuestro país y que se concentran en los Estados Unidos, sino además, el levantamiento etnográfico del que hay muy poco y que, sin agotar el potencial de los materiales y temas por estudiar, Everardo Graduño emprende con singular vocación señalando nuevas rutas, nuevas pistas para el conocimiento —y el reconocimiento— de esa otredad prácticamente desconocida para buena parte de mexicanos. El periplo que sigue la narración no puede ser más didáctica para adentrarnos a ese otro México desconocido constituido por desiertos fértiles, historias inconclusas, memorias por reconstruir y experiencias por descubrir, desde donde se reconoce una interrelación estructural entre el medio ambiente y sociedad que, según los periodos analizados, prefiguran momentos distintos de la historia regional, tan ajena a otros puntos del territorio nacional: se trata de una presentación que inicia en las primeras adaptaciones del hombre a su entorno en la que desprenden estrategias de reproducción y manejo de recursos naturales que poco a poco serán diezmadas y agudizadas particularmente a partir del contacto con las misiones.

**CULTURAS
POPULARES
DE MEXICO**



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes

CULTURAS POPULARES



9 789662 974441