

Indios de misión y cambio cultural: la manifestación de identidades en la California jesuítica

Rosa Elba Rodríguez Tomp
Universidad Autónoma de Baja California Sur

Los cazadores-recolectores y su espacio

Refiriéndose a los indígenas que asistían a la misión de San Luis Gonzaga en la Antigua California, el misionero jesuita Juan Jacobo Baegert afirmaba: “Cada californio, cada grupo y cada tribu tienen su patria, de la que están tan locamente enamorados como otras gentes de la suya y hasta aun mucho más por ser ellos menos juiciosos, de modo que no se dejarían cambiar ni cincuenta o más horas de camino del lugar donde nacieron” (Baegert 1989:73). Al reflexionar sobre las palabras del jesuita no podemos menos que reconocer que existe una explicación coherente para esa actitud que él reporta, y es que, independientemente del tipo de sociedad y del periodo de la historia en que se haya desarrollado, toda la actividad humana tiene lugar en un espacio determinado, que funciona para los seres humanos que lo habitan, no sólo como el contenedor de sus relaciones sociales y su actividad económica y política, sino como un elemento activo que influye en la estructuración misma la sociedad. El espacio como elemento fundamental de la cultura es el producto de una continua negociación, específica en sus características y componentes y significativa en términos de la percepción que el grupo tenga de ese ambiente en el que se objetivan todos sus referentes. Cada grupo que ha organizado su vida en torno y a partir de determinadas características espaciales, muestra diversos tipos de relaciones que significan una permanente construcción y reinterpretación de los componentes físicos de ese entorno, por lo que el considerar al espacio como un mero escenario del devenir histórico de la humanidad nos cierra un cúmulo de posibilidades de comprender aspectos importantes de esa historia.

En esta ocasión, nos proponemos hacer un análisis de las implicaciones que el componente espacial ha tenido en el desarrollo de las diferentes modalidades que adoptó la cultura de los nativos de la península de California, hacia la época del contacto con occidente. Ha sido una tradición, seguida por los trabajos que pretenden explicar el modo de vida de los grupos de cazadores-recolectores, el dar una gran importancia a su relación con el entorno. Desde los análisis que se consideran dentro de la corriente antropológica del evolucionismo unilineal, ha sido un factor común el desarrollo de diversas explicaciones sobre la simplicidad del modo de vida cazador-recolector-pescador, que tienen que ver con la necesidad de los pueblos inscritos en esta tradición cultural de trasladarse por territorios variados, conforme van agotando los recursos que pueden utilizar para su alimento. Esto nos lleva a considerar la pertinencia de utilizar el término cazadores-recolectores como una categoría analítica, es decir, un concepto que clarifica, per se, una serie de elementos y características de un desarrollo cultural. Al respecto existe una abundante bibliografía tendiente a justificar esa denominación, para establecer la base de una tradición cultural milenaria que incluye a representantes actuales. Una definición clara y sencilla

nos dice que:

Los cazadores-recolectores dependen de un modo de subsistencia caracterizado por la ausencia de control directo sobre la reproducción de las especies explotadas, y poco o ningún control sobre otros aspectos de la ecología de poblaciones, tales como el comportamiento y la distribución de los recursos alimenticios [Panter-Brick et al. 2001:2].

Lo que ello implica es, en esencia, que estas poblaciones no ejercen una deliberada alteración del componente genético de los recursos explotados, en contraste con las sociedades que dependen de una subsistencia agrícola o pastoril. Norton H. Fried (1967:33), en su análisis de la evolución política de la humanidad, consideraba que la organización de estas sociedades estaba basada en lazos de igualdad que eran establecidos en la medida en que las posiciones de prestigio y los roles que debían desempeñar eran ocupados por tantas personas capaces como hubiera en esas comunidades. Esto significa que la simplicidad de su organización estaba directamente relacionada con la dependencia de todos los miembros del grupo, por igual, a la disponibilidad del alimento en su estado natural y, por lo tanto, sujeto a las limitaciones naturales. Pero más allá del análisis de los componentes políticos o económicos que determinan la peculiar relación entre los cazadores-recolectores y los espacios que los sostienen, es interesante abundar en las formas que estos grupos tienen de percibir esos espacios y su relación con ellos. Los sistemas que los grupos de cazadores-recolectores utilizan para conocer y explicar el mundo que les rodea representan un cúmulo de experiencias multigeneracionales y sabiduría colectiva que los vincula de una forma muy particular con un territorio y una historia específicos.

Ese conocimiento puede estar enfocado a diversos temas, tales como el funcionamiento de la naturaleza y el mundo físico, lo sobrenatural y su relación con los seres humanos, el orden social y moral, o la manera de comportarse de los seres vivos para mantener ese orden. Es importante destacar que cada una de esas formas de explicar al mundo y sus relaciones tienen validez únicamente en una geografía particular y entre los conjuntos de experiencias de personas particulares, por lo que no todos los integrantes de una comunidad tienen que compartir todos los componentes de esos sistemas; sin embargo, esa particularidad no resta fuerza ni valor a los saberes acumulados por estas sociedades, ya que, como afirma Lévi-Strauss (1975:72): “las clasificaciones indígenas no son solamente metódicas y están fundadas en un saber teórico sólidamente armado. Llega a ocurrir también que sean comparables, desde un punto de vista formal, con las que la zoología y la botánica siguen utilizando.” Por otro lado, es necesario reconocer que la validez de esos conocimientos no está dada por su cercanía o relación con las explicaciones que la ciencia occidental ha dado a algunos de los elementos que los conforman, sino por su efectiva y puntual aplicación a las necesidades propias de cada uno de los grupos que los han creado y desarrollado.

El mundo natural es un elemento central en la vida de todos los individuos que forman las comunidades de cazadores-recolectores. La visión holística que mantienen está basada no sólo en cuidadosas observaciones y experiencias, sino también en una serie de preceptos espirituales que regulan su comportamiento. En ese mundo, las plantas y los animales ocupan un lugar preponderante, y esto se manifiesta en la manera que todos los grupos conocidos tienen de nombrar a las distintas especies, así como la de considerarse a sí mismos como parte de un complejo sistema vital al que acceden a través de normas bien establecidas. El cielo y los cuerpos celestes son también parte de ese todo regulado, y una interpretación adecuada de sus manifestaciones permite dar continuidad a las prácticas religiosas y a todos los elementos que enriquecen la vida espiritual de estos pueblos (Fowler and Turner 1999:419).

En la apropiación de los espacios están involucradas las relaciones que tienen lugar dentro y fuera de una comunidad, y que establecen reconocimiento a través del otorgamiento de nombres a los rasgos geográficos del espacio. El proceso de definición de un territorio propio no tiene que ver con la delimitación que en nuestra tradición cultural se hace de una propiedad privada. En ese sentido, para una comunidad de cazadores-recolectores, el espacio local representa una experiencia colectiva y compleja, en la que el territorio se define como

un espacio apropiado mítica, social, política y materialmente por un grupo social que se “distingue” de sus vecinos por prácticas espaciales propias. Hablar de territorio implica elucidar los mecanismos de territorialidad, que a su vez se asocian a procesos de reconocimiento, invención o reinterpretación de identidades, sean endógenos o atribuidos [Giménez 1997:23].

Por ello, no es difícil comprender las profundas alteraciones que ocurren en la cultura de aquellos grupos que se han visto, generalmente por la fuerza y la violencia, alejados de los territorios que reconocen como propios. Tal es el caso de los grupos que ocuparán nuestra atención en las siguientes líneas.

El espacio vivido y la identidad territorial de los californios

La relación que se establece entre los grupos que habitan un espacio y que llega a determinar sus características ecológicas, económicas, sociales y políticas, se desarrolla a lo largo del tiempo en un proceso que no está exento de tropiezos y cortes. Es por ello que un análisis de la cultura de cualquier sociedad debe hacerse siempre referido a un contexto histórico. En el caso que nos ocupa intentaremos hacer una diferenciación de los cazadores-recolectores de la península de California a partir de los primeros testimonios históricos que nos hablan de su presencia, pero considerando como dato de igual importancia las características ambientales que pueden ayudarnos a establecer diferencias y variedades en las manifestaciones culturales. En este análisis abarcaremos los espacios peninsulares que fueron, a partir de 1697, escenario del esfuerzo evangelizador jesuita, es decir, la porción que comprende desde la zona de los cabos, hasta aproximadamente los 30° de latitud.

Los testimonios de viajeros y aventureros que frecuentaban las costas del sur peninsular, durante el siglo XVII, nos proporcionan un acercamiento a lo que fueron las relaciones y enfrentamientos que se desarrollaban entre sus habitantes antes de la época misional. En los testimonios hechos a propósito de tres viajes que realizó el capitán Francisco de Ortega, a la porción meridional de la península, se registra por primera vez una situación de enemistad entre dos parcialidades indígenas (Mathes 1970(1):270-463). Habiendo desembarcado, los extranjeros refieren que:

En uno de los días que allí estuvimos nos dieron a entender los indios como otros sus enemigos venían contra ellos, y [pidieron] que los favoreciésemos, haciendo señas que fuese en los arcabuces que ellos habían visto en la fragata, y por haber parecido que por la otra parte que ellos señalaban, que era un monte muy espeso de mesquite y otros árboles, se levantaban las aves como huyendo, disparamos la artillería con que hubieron de volverse [los enemigos], pues los indios se [a]quietaron y quedaron agradecidos [“Parecer de Diego de la Nava, quien acompañó a Francisco de Ortega como cura y vicario de las Californias”, en Mathes 1970(1):275].

Según el relato de otro miembro de la expedición de Ortega, el piloto Esteban Carbonel, a todos llamó la atención la osadía de las mujeres, pues por miedo a los enemigos, “se embarcaron en la chalupa tantas que la anegaron, y una de ellas, sin reparar en que sus maridos son celosos, tiraba de un soldado y le decía por señas que disparara un arcabuz, que luego huirían los contrarios” (“Relación de Carbonel”, en Mathes 1970(1):352). En el segundo viaje de Ortega nos enteramos del nombre con el que los habitantes del sur de la bahía de La Paz reconocían a sus enemigos del norte: “E visto por los indios que nos queríamos ir con la fragata, se entristecieron mucho.... El bacari [cabecilla] se sentía protegido porque tenía guerra contra los guaicuros de la costa poniente” (Mathes 1970(1):440). También se reporta el motivo de la enemistad: “Estas guerras que tienen estos indios es por unas pesquerías y paraje donde se acoge mucho tabaco y camotes” (Mathes 1970(1):447).

Por otros relatos de la época sabemos que las tierras del sur eran compartidas y al mismo tiempo disputadas por grupos de distintas identidades. Generalmente se acepta que los isleños y habitantes de la zona de los cabos formaban una etnia, la pericú; mientras que los habitantes de la parte norte de la bahía de La Paz eran de distinta filiación lingüística, conocidos como los guaycuras. Sin embargo, aunque consideramos que, posiblemente, las tierras más fértiles del sur permitían una territorialidad más acentuada, las afirmaciones sobre guerras no parecen aludir a situaciones de larga duración, sino a episodios conflictivos seguidos de otros en los que se compartían los territorios, puesto que la localización de pericúes y guaycuras cambia muy poco tiempo después de los registrados viajes de Ortega. Pedro Porter de Cassanate, en 1644 reportaba acerca de los indios de Cabo San Lucas: “tienen guerra con los de tierra adentro, y cuando la ballena [que los indios habían encontrado varada y comenzaron a destazar] quisieron venir sus contrarios y sabiendo que había gente forastera no se atrevieron” (Mathes 1970(2):798). Años después, en 1665, Francisco de Lucenilla reportaba que la bahía de La Paz estaba poblada por indios a los que reconocía como diferentes de los isleños: “no quisieron entrar en las naos aunque más los agasajamos, no eran indios marítimos como los otros que habíamos encontrado y traen con ellos continuas guerras” (Mathes 1970(2):966). A todo esto hay que agregar que la palabra *guaycura* pudo haber significado “enemigo” en la lengua pericú, por lo que los reportes estarían dando cuenta de conflictos con varios y no un solo grupo (Massey 1949:283).

Los últimos reportes con que contamos, previos al establecimiento de la primera misión jesuita, son los referentes al experimento colonizador de Isidro de Atondo y Antillón entre 1683 y 1685. En el primer desembarco de esta expedición se narran episodios que tuvieron lugar en la bahía de La Paz, poblada a la sazón por indígenas guaycuras en actitud hostil:

Bajaron 35 indios que fueron los primeros que vinieron y aunque con el orgullo y gritería con que ellos se animan a pelear, luego que nos vieron en disposición de hacerles cara se sosegaron. Les dimos de comer y alguna ropa y se fueron de allí, y dos días volvieron setenta y tres con la misma gritería, también se sosegaron viendo la intención de nuestra gente; después bajaban cada 2 a 3 días a mariscar sin tanto alboroto y se solían estar lo más del día a vista de nuestro real [Mathes 1974(2):252-253].

La relación de Atondo incluye datos que nos hacen pensar en diferencias importantes entre algunos grupos, más agresivos y territoriales. Esto, consideramos, puede tener que ver más con experiencias previas de ataques o venganzas que con el hecho de defender territorios fijos, pues aunque más fértiles, ninguno de los ecosistemas en la porción meridional podía nutrir, por sí solo, a las bandas que los habitaban. Respecto de la defensa de los aguajes, Atondo menciona que en una entrada que hizo, a siete leguas de la costa, había encontrado

un pozo de agua manantial, y aunque ciento cincuenta indios de arco y flecha nos la quisieron embarazar, facilitó el remedio de nuestra necesidad darles a entender [que] íbamos a pelear contra sus enemigos los coras que están a la parte del poniente a que los convidamos; no nos quisieron seguir, pero logramos reconocer tres leguas más de tierra adentro [Mathes 1974(2):253].

De la actitud hostil de los indios da cuenta la siguiente observación: “demuestra esta nación ser muy guerreros según las señales de heridas. Son celosos, según el cuidado que ponen en retirar [a] las mujeres, dan a entender [que] tienen tres y cuatro y las que alcanzamos a ver en el aguaje iban vestidas de pieles de venado y tigre” (Mathes 1974(2):255).

Los guaycuras fueron un problema para la expedición de Atondo, o más bien, deberíamos decir que los extranjeros se convirtieron en un problema para los naturales, pues después de algunos días de gran tensión, en los que en el real todos se mostraban temerosos de una emboscada indígena, Atondo decidió darles un escarmiento y ordenó disparar y dar muerte a varios de los cabecillas. La justificación que dio el almirante para este acto fue que había obtenido información de unos grupos de otra “nación”, más afables, a los cuales los guaycuras habían invitado a participar en la matanza de los extraños. El relato y los anteriores nos hacen pensar en que las situaciones de tensión y los conflictos, con ser frecuentes, no podían prolongarse hasta poner en peligro la subsistencia de algún grupo o evitar el uso racional de algún recurso.

El segundo intento de fundación de un poblado español de la expedición del almirante Atondo se realizó en un paraje situado al norte del que trece años después vería la fundación de la misión de Loreto. Desde San Bruno, que así se llamó el real, se realizaron una serie de exploraciones que pusieron en contacto por primera vez a los extranjeros con los grupos de una extensa zona. Lo que puede deducirse de los relatos es que numerosas bandas mantenían contacto a través de parentesco y diversos tipos de intercambio. Es claro también que entre los grupos se producían conflictos y que las consecuencias eran combates o emboscadas. En uno de los testimonios de Atondo podemos leer:

El lunes veinte y dos del corriente me avisó un capitanejo que sus enemigos les acababan de matar uno y herir a cinco cabos; llantos había oído uno de nuestros centinelas. Al amanecer mandé traer la caballada y armar cuatro con otros ligeros que después me siguieron y seis infantes con su cabo, llevando por guía a dicho capitanejo y otros tantos gentiles, y viendo que pasadas las tres leguas íbamos entrando en tierra de sus enemigos se iban desapareciendo hasta que vino uno de los que quedaron, manifiesta necesidad de agua nos llevó a la de un pozo ... y queriendo dicho gentil nos volviéramos y viendo que no lo hacíamos nos dejaron [Mathes 1974(2):382-383].

Más adelante, en el relato se descubre que los indios, aunque temerosos, conocían perfectamente el territorio y la localización de las fuentes de agua, por lo que es dable suponer que la enemistad y las muertes ocasionadas eran parte de un complicado proceso de regulación territorial en el que jugaban un papel las guerras y las paces. Podemos tener una idea de la extensión que abarcaban los contactos, porque entre los testimonios se resalta que algunos indios se mostraban recelosos con la gente del real de San Bruno, debido a que conocían el episodio sangriento en el que Atondo había ordenado la muerte de guaycuras en La Paz (Mathes 1974(2):474). A pesar de las influencias que ya habían comenzado a ejercer los invasores sobre la población autóctona, las verdaderas transformaciones culturales ocurrieron de manera más

constante a partir del establecimiento de la primera misión.

Los acontecimientos que se desencadenaron a partir de 1697, año de la fundación de Loreto, significaron una importante modificación de los elementos que componían la utilización económica, la valoración cultural y la vida social del espacio peninsular. Sin embargo, esta diferenciación aborigen del espacio que hemos esbozado en las páginas precedentes, determinó procesos de posicionamiento relacional distintos entre las diversas zonas que poco a poco fueron integrándose al programa misional. Consideramos que en todos los casos hubo procesos adaptativos, aunque también grandes descalabros para las poblaciones nativas. De cualquier modo, nos parece interesante hacer algunos apuntes sobre esta historia.

El espacio invadido y las formas de asimilación

El primer hecho que debemos considerar al adentrarnos en las distintas formas que la colonización misional adoptó, y las reacciones que produjo en los espacios bajacalifornianos, es que la expansión fue lenta y difícil, por lo que los procesos que indujo siguieron derroteros distintos en extensión, duración y consecuencias, independientemente de las diferencias debidas a las distintas identidades territoriales. Para un análisis de las relaciones de adaptación y resistencia que se produjeron en el territorio sonoreense a partir de la colonización, Cynthia Radding utiliza el concepto ecología social, que comprende toda la red de relaciones entre las diferentes parcialidades indígenas, y entre éstas y los representantes de la cultura dominante, con referencia a los espacios que fueron siendo ocupados (Radding 1997:302). Con las debidas reservas, nos parece que el concepto puede utilizarse para explicar lo que ocurrió en Baja California a partir del avance misional.

Desde el inicio de la constante actividad evangelizadora, y con el soporte de un fondo especial creado para afrontar los gastos del proyecto, se fundaron hasta 1767 (fecha del decreto de expulsión de los misioneros de la Compañía de Jesús) 17 establecimientos, de los cuales sobrevivían 14 al tiempo de la expulsión (véase Del Río 1984). Es innegable que, a partir de su fundación, las misiones se convirtieron en polos de atracción y formaciones sociales hegemónicas para la población autóctona. Sin embargo, al analizar las grandes dificultades que el dominio del espacio peninsular significó para el grupo conquistador, que contaba con técnicas y herramientas inadecuadas e insuficientes, podemos atisbar en algunos de los recursos empleados por los indígenas para manifestar sus identidades en confrontación con las de sus evangelizadores. Para los misioneros y sus soldados y sirvientes era una hazaña conseguir un pedazo de tierra irrigada para poder obtener algunos cultivos; en el proceso de búsqueda y fundación de establecimientos, encontramos que el espacio es redefinido desde fuera por los intereses extralocales, que observan en él rasgos de pobreza y esterilidad; sin embargo, rastreamos entre los testimonios de estos trabajos que las sociedades locales comenzaban a desarrollar una serie de estrategias y prácticas, que forzaban a los grupos hegemónicos a desviar los lineamientos iniciales, en un intento por lograr una mejor adaptación a sus propias necesidades sociales y culturales. En la conformación de tales estrategias se fueron creando nuevas identidades con diferentes formas de acción política.

Esta forma de analizar el fenómeno misional tiene que ver con una definición del espacio como un ámbito de negociación cotidiana entre los actores, como un elemento que se redefine y se conceptualiza de diversas formas, en estrecha vinculación con las relaciones sociales, los flujos económicos y las características físicas del territorio, pero también con las representaciones culturales de cada pueblo. Para relacionar esa visión localizada y valorizada

tenemos que analizar el proceso en sus espacios locales, donde los misioneros representaban la autoridad máxima, y donde, en términos utilizados por Claudio Lomnitz-Adler (1995:57), “la cultura de relaciones sociales se transforma y se renegocia continuamente para poder acomodar las demandas comunicativas e interpretativas de poblaciones dominantes y subordinadas”.

Comencemos por Loreto, la primera misión fundada en 1697 por Juan María de Salvatierra, y que constituyó la punta de lanza para la expansión del sistema misional jesuita. El sitio que se eligió para su establecimiento formaba parte, como se ha visto, de una zona de confluencia multiétnica importante. Su fundador expresaba sus temores acerca de la pluralidad y las reservas que manifestaban sus neófitos para con los extraños, a un año de haber fundado la misión:

Todavía nos esconden mucho sus disgustos, porque tienen a menos valer que el español sepa sus cosas entre ellos y, así, aunque estén en nuestra presencia dos enemigos y les preguntemos, el enemigo en nuestra presencia dice con mucha gracia que el otro es su amigo. Y en verdad son tan contrarios a nuestros estilos que, respecto de nosotros, todo enemigo que vive con ellos es menor contrario que nosotros [Salvatierra 1997:150].

La última afirmación de Salvatierra pone en claro el proceso de reconfiguración de las identidades, en el cual tuvieron mucho que ver la dominación y el poder que ejercían los misioneros. En ese proceso era de suma importancia el conocimiento que los indios iban acumulando sobre la cultura dominante y que podían utilizar de pasadas experiencias. Muchas de las bandas ya sabían, aunque no siempre por experiencia propia, qué podían esperar de sus visitantes, qué comportamiento privilegiaban ellos para otorgar los regalos, de qué objetos temibles habían de cuidarse. El temor que provocaban las armas de los españoles, así como los animales desconocidos, era superado en parte gracias, entre otras cosas, a una comunicación constante entre rancherías vecinas acerca de los movimientos que efectuaba el grupo extranjero. Este sistema de avisos, sin embargo, abarcaba solamente aquellas bandas que estaban en buenos términos y cuyos miembros se relacionaban por parentesco o amistad.

Así, durante el viaje de exploración hacia la costa del océano Pacífico que efectuara Francisco María Píccolo, en 1699, desde la recién fundada misión de San Francisco Javier, su inminente llegada era anunciada por un mensajero del padre que, según había informado, tenía conocidos por todo el camino, con tan buen resultado que al llegar a los parajes poblados se encontraban “a los indios, indias y muchachos que [expresa el misionero] nos estaban esperando todos sentados sin levantarse ninguno cuando llegamos, sin tener ninguno arco ni flecha, teniéndolas muy desviadas” (Ramos 1958:4-5). Los grupos que no habían recibido notificación eran, según el relato de Píccolo, aquellos que no tenían trato ni parentesco con los que habían acompañado a los españoles en su jornada, y por ello se mostraban renuentes a acercarse e incluso agresivos, aunque prudentes:

nos dieron unos gritos los indios desde unas lomas y yo creo que era más por la novedad que por otra cosa, pues vimos unos pocos de ellos, y al parecer estaban sin armas, llamábulos que bajasen pero no se determinaron, que si hubiéramos tenido algún indio que estuviera en amistad con ellos hubieran venido, pero los que teníamos estaban temblando [Ramos 1958:8].

A estas alturas de la narración, nos parece pertinente insistir en que la forma como se relacionaban los territorios de recorrido de las distintas parcialidades tiene más coherencia si nos la explicamos como una red y no como un territorio continuo. Desafortunadamente no tenemos

un testimonio indígena de la ecología social de los territorios de recorrido antes y durante la época misional; sin embargo, haciendo una analogía, citamos las características del territorio que Ralph Michelsen pudo recabar a partir de los recuerdos de gente de los actuales grupos de Baja California. Aunque los territorios se hallan restringidos por las divisiones ejidales y las reglas de uso territorial que ha establecido el gobierno, los ancianos recuerdan que antiguamente tenían algunas posesiones exclusivas de la banda, “en tanto que otras regiones de recolecta eran explotadas conjuntamente por varias bandas, especialmente en las playas y en las montañas más altas, donde recolectaban piñones y bellotas” (Michelsen 1991:152). Michelsen reconoce que los complejos procesos de aculturación por los que han pasado han hecho mella en la organización social de los remanentes indígenas del norte peninsular, sin embargo resulta interesante notar que las transformaciones que han sufrido estos grupos han operado como rasgos adaptativos y hoy representan respuestas directas a la situación actual, en la que tienen que compartir grandes áreas con habitantes de otras tradiciones culturales. Parece haber acuerdo entre los indígenas norteños en que siempre ha habido grupos familiares extensos que cruzan fronteras, no sólo ecológicas, sino lingüísticas; esta situación está expresada en la forma hipotética que tendría un indio paipai de concebir un mapa de su territorio, que según Michelsen: “no se ajustaría ni con un mapa de la región donde se hable su lengua, ni con un mapa dibujado por otro paipai de diferente linaje”, sino con uno que probablemente incluiría territorios de los kiliwas o de los cucapás o diegueños (Michelsen 1991:159).

En la medida en que fueron haciéndose cada vez más frecuentes las intromisiones de misioneros, soldados y sirvientes, la construcción de redes sociales para la utilización del espacio y la misma concepción de lugares específicos tuvo que reajustarse. Así tenemos, por ejemplo, que en la misión de San Javier los misioneros reconocieron, desde sus primeros años de funcionamiento, que los terrenos que la rodeaban eran confluencia de muchas bandas de distinta lengua que aprovechaban la abundancia de agaves y árboles con fruto comestible (Salvatierra 1997:170). Cuando unos años después fue necesario trasladar la misión a un nuevo paraje por haber disminuido considerablemente la fuente de agua, se provocó el cambio de algunas bandas, las cuales aceptaron la mudanza con una condición que nos explica Miguel del Barco (1988:258): “Sólo pidieron que en el tiempo de pitahayas y otras semillas [el estío y parte del otoño], se les había de permitir el ir todos a su tierra para recogerlas”.

Es importante reconocer que a través de las fuentes de origen misional tenemos un panorama mucho más rígido de la territorialidad del que estamos imaginando. Así, en algunos escritos podemos entender que la gente que vivía en la sierra tenía una connotación claramente diferente, como es el caso de esa porción de la Sierra de la Giganta en la que fue fundada San Javier. Salvatierra afirmaba al respecto que “en las playas de la mar, diciéndose Vigé, se entienden todas las provincias de los altos y montañas de la California, y los naturales de ellas se llaman ‘gente de Vigé’” (Salvatierra 1997:170). Del Barco, por su parte, es más específico en asignar territorios fijos a distintas parcialidades cuando dice:

Caminando del sur para el norte, a pocas leguas después de La Paz, se sale de la tierra que llaman sur, y comienza el territorio de los guaycuros que, de un mar a otro, se extiende hacia el norte por espacio de setenta leguas hasta tropezar con la tierra de los cochimíes, pertenecientes a la misión de San Francisco Javier, que toda es mediterránea y sin mar. Esto, no obstante, prosigue la tierra de los guaycuros por la costa del océano, como quince leguas o más, hacia el norte; y por la parte del seno californico se hayan los monquis o nación de los de Loreto. De suerte que éstos últimos, por el oriente, y los guaycuros por el mediodía y

occidente, tienen encerrados a los cochimíes de San Javier, sin dejarlos un palmo de playa propia, y sin poder ir al mar sino estando en amistad y con beneplácito de dichas naciones [Barco 1988:175].

Al respecto podemos establecer que, si bien la importante diferencia entre las costas y las sierras es digna de tomarse en cuenta como fuente de identidades territoriales definidas, desde el punto de vista geográfico y ecológico, esto no necesariamente estaría en contradicción con la flexibilidad que consideramos indispensable para la adaptación en un proceso de larga duración en el que todos los habitantes de la península estaban inmersos. En el marco de lo que Gilberto Giménez explica a través del concepto “geosímbolo”, la cultura de los cazadores-recolectores podría establecer su identidad territorial en dos dimensiones: la primera tendría que ver con todos aquellos “bienes ambientales” que llegan a ser bienes culturales al ser formas objetivadas de la cultura -- que serían muy distintos en el caso de los indios serranos y de los costeros -- y la segunda con todas aquellas instituciones y prácticas que son importantes para la supervivencia y que se encuentran espacialmente localizadas, aunque como establece Giménez “no intrínsecamente ligadas a un determinado espacio, como en el caso precedente” (Giménez 1996:6). Ello significaría que las bandas tendrían una percepción de sus territorios en la que estarían siempre presentes las representaciones colectivas propias de sus grupos familiares, pero al mismo tiempo compartirían una serie de recursos de intercambio para hacer posible el aprovechamiento de otros espacios. Para reforzar esta idea sobre la identidad territorial basada en los geosímbolos, tenemos una descripción de Baegert, quien vivió 17 años entre los habitantes de la desértica región de los Llanos de Magdalena. El misionero expresaba que la mayoría de sus catecúmenos tenía que regresar, después de los días de su instrucción:

alejándose muchos de ellos hasta tres, seis, quince y veinte horas de la misión. Doy el nombre de patria a aquellas regiones en el campo, que cada horda acostumbraba frecuentar de ordinario y de las que cada una tenía, por lo menos, media docena, aunque sólo de una de ellas solían tomar el nombre [Baegert 1989:164].

Con la irrupción del sistema misional, las distintas bandas fueron en ocasiones obligadas a cambiar sus patrones de recorrido y es muy probable que sus referentes para permanecer en un sitio u otro, así como las alianzas o enemistades hayan sufrido también grandes modificaciones; sin embargo una circunstancia los mantenía por fuerza ligados a sus formas ancestrales de relacionarse con el espacio, y es que las misiones nunca pudieron mantener a sus catecúmenos en la cabecera misional sino unos pocos días para recibir la instrucción, y el resto del tiempo todas las bandas tenían que regresar a procurarse el sustento a la manera tradicional. De la misión de la Purísima Concepción, fundada en 1720 por Nicolás Tamaral, ha quedado un informe que nos da una idea del ejercicio de un control estricto por parte de los operarios del sistema misional (“Informe del padre Nicolás Tamaral al padre visitador de las misiones de California”, ca. 1730, Archivo General de la Nación, México, *Historia* 21, f. 164-172v.), consistente en abrir caminos entre sierras, costas y valles para mantener un continuo flujo de indígenas desde y hacia la cabecera misional. El padre Tamaral se ufana de que en su misión se respetan las reglas de la Antigua California:

Las justicias principales de esta misión son tres: el gobernador de toda la misión; segundo, el capitán de la iglesia, al cual pertenece todo lo que inmediatamente mira a la iglesia, como es cuidar que en cada ranchería no haiga bailes supersticiosos ni hechiceros, con los demás ritos gentílicos; que se rece la doctrina

y cante en comunidad toda la ranchería las oraciones y Alabado; que con tiempo procuren se bauticen las criaturas que nacieren, que vengan por su turno las rancherías a misa y doctrina los días de fiesta, que la iglesia esté barrida y limpia, que se toque a doctrina y que acudan a sus horas acostumbradas, etcétera; el tercer justicia principal es el fiscal mayor: a éste incumbe ayudar al gobernador y [al] capitán de la iglesia.

Los nativos de las misiones establecidas al norte de Loreto, entre ellos los mencionados por el padre Tamaral en su informe, permanecieron durante todo el periodo jesuita como modelo de buen comportamiento. Esta situación es explicable si se conoce el hecho de que, en vista de que los cultivos de esas misiones casi nunca alcanzaban para alimentar a toda su gente, los catecúmenos, tenían autorización de seguir recorriendo sus territorios en busca de alimentos y relacionándose unas bandas con otras, a veces, sin la mediación de los extranjeros (Aschmann 1967:212). De manera que, podemos imaginar que en las misiones norteñas del área jesuita las cosas no resultaban tan al gusto de los misioneros como hace parecer el informe del padre Tamaral.

En otras latitudes la relación entre misioneros e indígenas fue mucho más accidentada y violenta. Específicamente en la porción meridional de la península los testimonios premisionales nos habían puesto en alerta con respecto a una manera más agresiva de expresar la territorialidad entre sus habitantes. Las primeras experiencias de los jesuitas con esas poblaciones fueron en general muy alentadoras; júzguese si no el discurso optimista del padre Ignacio María Nápoli, misionero de Santiago, en su primera entrada a la bahía de Las Palmas:

Empezaron a venir cuadrillas como de treinta en treinta, y lo que mayor admiración me causó, venían sin arcos y flechas, y cada uno dellos con varios regalos en manos para regalarme...La mayor mansedumbre que vimos en ellos fue [que al]haber traído consigo el padre Jaime [Bravo] algunos guaycures, sus hijos, que son sus enemigos mortales; y éstos, habiendo venido bien armados con sus arcos y flechas, fueron bien tratados y regalados de sus enemigos los coras, los cuales todos vinieron sin armas y con muchísima confianza de nosotros [Nápoli 1721].

Sin embargo, pronto habían de cambiar las opiniones, pues los que se habían considerado enemigos entre sí se aliaron para arremeter en lo que fue la rebelión más grave de la época misional, y que puso en peligro de perderse a toda la Antigua California. Dicho acontecimiento tuvo lugar en 1734, apenas 13 años después de la fundación de Santiago, la primera de las tres misiones que fueron instaladas en la zona. (En 1721 se había fundado la misión de Santiago; después se logró la fundación de San José del Cabo, en 1730 y finalmente, sólo un año antes de la rebelión, había sido fundada la de Todos Santos, en 1733; véase Del Río 1984). De la composición y alianzas que produjo la rebelión tenemos el testimonio de Sigismundo Taraval, uno de los misioneros directamente afectados por el acontecimiento, quien, avisado por algunos indígenas leales del peligro que corría, tuvo que huir de Todos Santos y mantenerse en la isla de Espíritu Santo para evitar sufrir la suerte de los misioneros de Santiago y San José, que fueron asesinados. Taraval especifica que

uno de la rama y variación de los indios de la misión de Los Dolores, que son los callejees, otro de huchitíes, que aunque es rama, según dejo dicho, de los vaicuros, tiene la lengua casi totalmente distinta; el otro es una corta ranchería que se ha quedado de las islas adyacentes y son de la nación pericú; el gremio de los

huchitíes, que se compone de cuatro rancherías, de aripes, coras, periues o vinees, y los que llaman por antonomasia huchitíes, es el que sublevó, empezando la revolución como ya voy a decir [Taraval 1996:54].

(Para un relato de los acontecimientos principales de la rebelión, así como de sus consecuencias, véase además a Del Río 1991:27-38.)

Como podrá notarse por el relato de Taraval, las congregaciones que se formaban a partir de la fundación de cada misión, sobre todo de las que se asentaban en territorios de confluencia multiétnica, como la parte meridional de la península, incluían siempre a nativos de diversa filiación lingüística. Por ello nos parece que la organización que hizo posible tal movimiento estuvo dada por un sentido de pertenencia territorial que trascendía la filiación étnica. Las bandas del sur compartían, a pesar de las frecuentes guerras y enemistades que los enfrentaban, una serie de rasgos culturales que se constituyeron en vínculos territoriales y permitieron la comunicación fluida y la planeación de las acciones violentas con las que pretendían poner fin a la dominación misional.

Hemos de reconocer que la cultura de los cazadores-recolectores en la Antigua California sufrió graves modificaciones producto del violento choque que se desencadenó como consecuencia de la introducción del sistema misional; sin embargo, las líneas anteriores constituyen una muestra de que es posible encontrar elementos para reconstruir la historia de estas poblaciones a través del discurso dominante, haciendo énfasis en la forma que tomaron sus identidades para enfrentar los cambios a los que estuvieron sujetos.

Bibliografía

Aschmann, Homer

1967 *The Central Desert of Baja California: demography and ecology*, Manessier Publishing, Riverside, California.

Baegert, Juan Jacobo

1989 *Noticias de la península americana de California*, Gobierno del Estado de Baja California Sur, La Paz.

Del Barco, Miguel

1988 *Historia natural y crónica de la Antigua California*, Universidad Nacional Autónoma de México.

Del Río, Ignacio

1984 *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*, Universidad Nacional Autónoma de México.

1991 "Aculturación y resistencia étnica: la rebelión indígena de 1734", *Históricas* 32:27-38.

Fowler, Catherine S. y Nancy J. Turner

1999 "Ecological/cosmological knowledge and land management among hunter-gatherers", en *The Cambridge encyclopedia of hunters and gatherers*, Richard B. Lee y Richard Daly, eds., p. 419-425, Cambridge University Press.

Fried, Norton H.

1967 *The evolution of political society: an essay in political anthropology*, Random House, New York.

Giménez Montiel, Gilberto

1996 *Territorio y cultura*, Centro Universitario de Investigaciones Sociales, Universidad de

- Colima, México.
- 1997 “Entre representación y apropiación, las formas de ver y hablar del espacio”, en *Nueve estudios sobre el espacio: representación y formas de apropiación*, Odile Hoffmann y Fernando Salmerón Castro, eds., pp. 13-29, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Lévi-Strauss, Claude
- 1975 *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Lomnitz-Adler, Claudio
- 1995 *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, Joaquín Mortiz-Planeta, México.
- Massey, William C,
- 1949 “Tribes and languages of Baja California”, *Southwestern Journal of Anthropology* 5(3):272-307.
- Mathes, W. Michael (ed.)
- 1970 *Californiana II: documentos para la historia de la explotación comercial de California. 1611-1679*, 2 vols, José Porrúa Turanzas, Madrid.
- 1974 *Californiana III: documentos para la transformación colonizadora de California, 1679-1686*, 3 vols., José Porrúa Turanzas Madrid.
- Michelsen, Ralph C.
- 1991 “La territorialidad del indígena americano en la tierra alta del norte de la Baja California”, *Estudios Fronterizos* 24&25:151-160.
- Nápoli, Ignacio María
- 1721 “Breve relación de la nueva entrada al sur, en la copiosa gentilidad de la nación de los coras..., por el padre Ignacio María Nápoli: Pilar de La Paz, 20 de septiembre de 1721”, *Archivo Franciscano*, 3/52.1, f. 2v8v, Biblioteca Nacional de México.
- Panther-Brick, Catherine, Robert H. Layton y P. Rowley-Conwy
- 2001 “Lines of enquiry”, en *Hunter-Gatherers. An Interdisciplinary Perspective*, Catherine Panther-Brick, Robert H. Layton y P. Rowley-Conwy, eds., p. 1-11, Cambridge University Press.
- Radding, Cynthia
- 1997 *Wandering peoples: colonialism, ethnic spaces and ecological frontiers in northwestern Mexico, 1700-1850*, Duke University Press, Durham, North Carolina.
- Ramos, Roberto (ed.)
- 1958 *Tres documentos sobre el descubrimiento y exploración de Baja California por F. Ma. Pícolo, J. de Ugarte y G. Stratford*, Editorial Jus, México.
- Salvatierra, Juan María de
- 1997 *La fundación de la California jesuítica: siete cartas de Juan María de Salvatierra, S.J. (1697-1699)*, Ignacio del Río, ed., Universidad Autónoma de Baja California Sur, La Paz.
- Taraval, Sigismundo
- 1996 *La rebelión de los californios*, Eligio Moisés Coronado, ed., Ediciones Doce Calles, Madrid.