
Las fronteras de la identidad.

Los cazadores-recolectores bajacalifornianos hacia el final de la época misional

Rosa Elba Rodríguez*

Es bien sabido que los grupos humanos tienden a formar, en torno a su ambiente, un sistema cultural que trasciende los límites del medio que le dio razón de ser. Cualquier comunidad, al establecer su modo de vida en dependencia de un determinado espacio, pone en marcha una serie de mecanismos que la vinculan estrechamente con las circunstancias por las que atraviesa en la búsqueda de su permanencia, pero que al mismo tiempo actúan como señales que proporcionan a los individuos en contacto una diversidad de formas para reconocerse, es decir, identificarse como miembros de un grupo.

La identidad cultural es uno de los principales requisitos para la supervivencia de comunidades diferenciadas. Provee a sus miembros el respaldo de saberse integrados a un grupo con el que comparten rasgos, intereses, temores y esperanzas, al mismo tiempo que establece las fronteras con *los otros* al proporcionar medios de contraste para destacar características propias de la comunidad respecto de aquellas con las que entra en contacto. Esta necesidad de identificación con el grupo a través de los rasgos culturales compartidos opera tanto para las sociedades urbanas de la actualidad como para aquellas que obtienen el sustento de la naturaleza sin modificaciones considerables, y en todos los casos se manifiesta como un proceso activo y complejo,

históricamente delimitado, resultado de innumerables experiencias, relaciones y conflictos.

Para tratar de explicar la forma en que subsiste la identidad cultural de grupos que han sido sometidos a un proceso intensivo de cambio, basado en el dominio que se ejerce sobre ellos, es necesario recordar que las fronteras de la identidad se establecen siempre a través de mecanismos socialmente convenidos que pueden explicarse, al menos en parte, como defensa de una colectividad que se siente asediada, y sobre la base de rasgos que pueden no tener nada que ver con lo que capta un observador externo a la comunidad en cuestión; que las características que definen o fortalecen la mencionada identidad pueden aparecer incluso como tradiciones inventadas o adoptadas de manera colectiva.¹ En el caso de los indígenas americanos, que han sobrevivido como grupos diferenciados pese a cinco siglos de intentos por borrar sus rasgos más distintivos, es claro que a pesar de múltiples cambios en las tradiciones culturales, los procesos de delimitación identitaria han logrado mantener una continuidad entre el pasado prehispánico de estos grupos y un presente en el que no han dejado de ser sujetos de fuerzas tendientes a su integración o a su marginación.

Aun sabiendo que el problema es sumamente complejo, hemos querido arriesgarnos a comentar en esta ocasión algo sobre una pequeña parte de esa población americana asediada desde su

* Universidad Autónoma de Baja California Sur.

contacto con Europa y que mantiene aún con fronteras su identidad.

La primera frontera

En la península de California se desarrollaron diversas poblaciones de cazadores-recolectores que hacia el tiempo en que se inició el contacto hispano-indígena en la región excedían de los cuarenta mil individuos.² Las relaciones e intercambios de los que tradicionalmente eran protagonistas las poblaciones peninsulares y que habían conformado, a través de milenios de convivencia en el territorio peninsular, un patrón cultural generalizado, se vieron repentinamente modificados por la presencia de visitantes europeos que comenzaron a llegar, con ambiciones colonizadoras, desde la cuarta década del siglo XVI. A partir de los primeros acercamientos al suelo peninsular, los extranjeros supieron que no era labor sencilla extraer de aquellas tierras algún beneficio; sin embargo, la presencia siempre constante de los aborígenes y los reclamos por parte de distintas órdenes religiosas en cuanto a la obligación que tenía el imperio español de difundir la religión católica, condujeron finalmente a las autoridades españolas a la decisión de colonizar esa nueva e ilusoria posesión mediante el establecimiento de misiones, en un principio administradas por jesuitas —de 1697 a 1767— y después de su expulsión por franciscanos durante cinco años y dominicos hasta 1840.³

Debido a la característica aridez del suelo peninsular, las misiones que se establecieron como instrumentos destinados al cambio cultural nunca fueron capaces de proporcionar los elementos económicos para lograr la sedentarización definitiva de las comunidades aborígenes. Por tal motivo, a partir del establecimiento del sistema misional, los indios se vieron obligados a vivir dos modos de vida no sólo distintos, sino en muchos aspectos antagónicos: mientras se encontraban en la cabecera misional, bajo la severa vigilancia del misionero y los soldados auxiliares, debían ajustarse al patrón sedentario, cumpliendo con las tareas que se les asignaban y siendo alimentados a base principalmente de maíz y

otros recursos llevados del exterior. Tras pasar unos días en esas condiciones debían volver a sus territorios de procedencia, donde lo aprendido en los establecimientos religiosos les resultaba totalmente ineficaz para conseguir el sustento y para relacionarse con sus vecinos.

Es claro que no todos los indios cayeron en este proceso de desestabilización al mismo tiempo; el avance del sistema misional fue lento y tortuoso, precisamente por las enormes dificultades planteadas por el medio geográfico; por ello creemos que en la medida en que los habitantes de las distintas regiones peninsulares iban pasando a formar parte de las estadísticas de indios bautizados, las comunidades aborígenes, principalmente a través de sus líderes, caciques y chamanes, iban percatándose de que el contacto con la cultura extraña les era adverso y convenían en hacer uso de rasgos culturales comunes para contrarrestar los efectos del choque. Lo más frecuente en las misiones era, según se desprende de los testimonios, que los nativos tuvieran que pasar el tiempo asignado en la misión bajo la mirada amenazadora de los soldados y del misionero para que no reincidieran en lo que para los españoles era su mal comportamiento, pereza o faltas más graves. Pero la situación era distinta cuando los grupos se hallaban fuera de la cabecera misional. En muchos casos el comportamiento fuera de la misión cambiaba diametralmente, aun cuando tuvieran la vigilancia de sus temastianos y fiscales.⁴ Continuas y graves desde el punto de vista del código misional eran las quejas por la reincidencia de los aborígenes en la realización de las ceremonias, fiestas y otras actividades propias de su cultura ancestral. Baegert aseguraba:

No costó mucho trabajo inducir a los californios a dejarse bautizar, después de haberlos enseñado en el catecismo... pero para poner en práctica lo que habían prometido en el bautizo, para esto no era suficiente, entre la mayoría de ellos, ningún esfuerzo humano.⁵

Muchas de las costumbres tradicionales de los californios eran consideradas por sus mentores

como perversas y depravadas. La opinión generalizada de los ministros religiosos era que las manifestaciones de sus cultos tradicionales eran inspiradas por el demonio. La realidad es que todas ellas estaban en íntima relación con la sutil y milenaria adaptación de las comunidades al medio peninsular y desempeñaban un papel de vital importancia en la búsqueda de una identidad que se contraponía a la del grupo conquistador. Uno de los principales factores en favor de la conservación de la frontera identitaria fue el hecho de que la aculturación de los indios peninsulares, es importante recalcarlo, se llevó a cabo a través de un proceso que ponía en las manos de los conquistadores la posibilidad de actuar sobre territorios específicos, pero los mantenía alejados de otros donde las circunstancias naturales y sociales obraban en favor de las tradiciones ancestrales. Fue en ésta, creemos, donde las bandas de cazadores-recolectores tuvieron ocasión de poner en práctica los recursos que su milenaria cultura preveía para tratar de restablecer el equilibrio con el medio. Si bien en la mayoría de los casos el esfuerzo no fue suficiente para asegurar la supervivencia a causa de factores específicos —tales como las epidemias o las persecuciones—, en unos cuantos grupos la persistencia cultural hizo posible la continua reelaboración de una tradición y de una identidad que les permitió seguir siendo cazadores-recolectores hasta el final de la época misional.

La segunda frontera

A la llegada del siglo XIX, la Baja California iba entrando poco a poco en un proceso que sustituía a la desaparecida población de las congregaciones religiosas por gente con otras formas de vida, basadas en la propiedad privada. Los ranchos agrícolas y ganaderos, junto con las pequeñas comunidades en donde la organización civil adquiría cuerpo frente al desmantelamiento del sistema misional, son característicos del cambio ocurrido.⁶ Es claro que ese proceso tampoco fue rápido ni homogéneo en toda la península, y que dejó grandes zonas deshabitadas debido principalmente a que la tecnología y las prácticas oc-

cidentales no aprovechaban el desierto bajacaliforniano con la misma eficiencia que lo habían hecho sus primeros pobladores.

La forma como los indígenas remanentes del periodo misional pudieron sobrevivir al nuevo orden económico, que abría para todos aquellos inmigrantes interesados la posibilidad de adquirir territorios en propiedad, está profundamente relacionada con una refuncionalización de sus tradiciones culturales y de su identidad para lograr mantenerse como grupos diferenciados a pesar de que muchos de sus rasgos fueron perdiéndose en la medida en que se reducían sus expectativas de desarrollo.

Las enfermedades y los desajustes culturales sufridos por muchos de los indios de misión constituyeron algunos de los principales motivos de la desaparición de los cazadores-recolectores de muchos de los paisajes bajacalifornianos. En buena parte de las misiones de las regiones sur y centro de la península, las nuevas autoridades concedieron a los neófitos que habían logrado sobrevivir, cuando menos en la letra de los bandos y decretos, la primacía sobre los derechos a reclamar tierras para cultivo o cría de ganado,⁷ con lo cual abrieron la posibilidad para algunos indígenas de integrarse como propietarios o como empleados en los pequeños ranchos que comenzaron a aparecer con la secularización de las antiguas propiedades misionales. No podemos decir hasta qué grado esa alternativa fue aprovechada por los aborígenes, ya que únicamente vemos disminuir su número hasta la desaparición de los registros durante la segunda mitad del siglo XIX, pero no tenemos forma de averiguar si se integraron a la población civil que protagonizó la historia peninsular desde entonces.

De cualquier modo, una buena parte de los antiguos catecúmenos no estaba en posibilidades de optar por la civilización que sus antiguos ministros se habían cansado de enseñarles. Ellos formaban pequeños núcleos de población que se mantuvieron aislados de los que en la época eran llamados "gente de razón". Según el informe del coronel Miguel Martínez, en 1836 subsistían comunidades indígenas en los terrenos que habían pertenecido a las misiones de San Javier, San José de Comondú, Santa Rosalía de Mulegé, La Pu-

rísima, Santa Gertrudis y San Francisco de Borja. En todos estos sitios la secularización había traído consigo el reparto de tierras entre los antiguos catecúmenos, pero en las dos últimas, la insuficiencia de tierras de humedad hacía que sus habitantes se mantuvieran al viejo estilo: “de la pesca y de frutas y raíces silvestres”.⁸ Curiosamente, son estas dos localidades las únicas del centro peninsular donde todavía tenemos noticia de indígenas a comienzos del siglo actual, dedicados a actividades agrícolas, pero también a “juntar miel de abeja y a pescar o cazar”.⁹

Con base en lo anterior podemos establecer, como una suposición razonable, que algunos grupos que permanecieron en los sitios aledaños a los antiguos establecimientos religiosos fueron capaces de mantener su cohesión y carácter de poblaciones diferenciadas apoyados en el derecho que el gobierno les concedía sobre la tierra, pero sin olvidar su lengua ni los elementos estructurales de su tradición trashumante. Todavía en 1918 se reportaba que la comunidad indígena de la ranchería de San Regis hablaba un idioma diferente del español y que durante los meses de verano cambiaba su lugar de residencia a diversos parajes de la costa.¹⁰ Sin embargo, hemos de reconocer que estas pequeñas comunidades fueron asediadas por un número creciente de inmigrantes que compitieron con ventaja por la propiedad y usufructo del suelo.

La situación que se presentaba en la zona norte de la península con respecto a los últimos reductos indígenas era distinta a la de las otras regiones. Entrado el siglo XIX, aunque algunas misiones conservaban importantes contingentes de catecúmenos, la mayor parte habían visto abandonados sus campos de labor y liberados a su suerte a los aborígenes. En el informe del coronel Martínez, rendido en 1836, se habla de unos cuantos indios que permanecían en los sitios de las misiones, ya libres de la tutela de ministros;¹¹ pero también se menciona la existencia de “gentiles”, es decir, indios que nunca estuvieron bajo tutela de las misiones, en las inmediaciones de los terrenos misionales de San Vicente, Santo Tomás, Santa Catarina y San Miguel. De estos dos últimos sitios apunta el informante que estaban rodeados “de numerosa y bárbara gentili-

dad dispersa en varias tribus”, que calculaba en mil almas para San Miguel y dos mil para Santa Catarina.¹²

Los acontecimientos que tuvieron lugar en el norte peninsular durante la segunda mitad del siglo pasado, tenían que ver fundamentalmente con el arribo de otro tipo de colonizadores que consideraba a las bandas nómadas un estorbo para el desarrollo de sus intereses económicos. Tenemos noticia de que subsistían hacia 1890 más de 4 400 nativos que se enfrentaban a las autoridades del territorio para demandar autonomía y respeto a sus posesiones.¹³ Los jefes políticos que tenían que servir de mediadores entre los intereses de los nuevos propietarios y los indígenas acostumbraban otorgar cargos de “capitanes” a los cabecillas de comunidades sobre las que pretendían ejercer algún control;¹⁴ sin embargo, varios grupos se manifestaban en abierto desacuerdo con la intromisión de la autoridad en su organización y daban ellos mismos a sus jefes el nombramiento de “generales”, “con total independencia de la autoridad federal, estatal o municipal”.¹⁵

Por un documento, fechado el 28 de octubre de 1887, podemos intuir que los indígenas del norte bajacaliforniano mantenían un sentido de solidaridad intercomunal que hacían valer en casos de conflictos que pusieran en peligro su relativa estabilidad. El escrito refiere que al inspector de colonias del territorio habían llegado, por turnos, varios jefes indígenas,

de las distintas tribus que habitan la sierra y otros lugares de la Baja California. Con ellos —señalaba— ha venido uno que se llama Quechorra [Cachora], y que es el general de todos ellos, y como seis u ocho capitanes que lo acompañan con cosa de seiscientos u ochocientos indios de escolta.

El motivo de la acción era la información que había llegado a los nativos en el sentido de que la Compañía Internacional Colonizadora Mexicana “les pretendía despojar de sus terrenos que habitaban desde hace muchos años y que todos los gobiernos les habían respetado”.¹⁶ La autoridad se apresuró en este caso a tranquilizar a los

indígenas; sin embargo, su preocupación no era infundada, puesto que el otorgamiento de concesiones sobre las tierras peninsulares en detrimento de los territorios indígenas habría de continuar en forma constante.

Las relaciones solidarias basadas en la identidad cultural compartida se extendían, al parecer, más allá de la nueva frontera política entre México y Estados Unidos, provocando situaciones molestas para los propietarios de tierras como Guillermo Andrade, quien en 1896 se quejaba ante las autoridades del Distrito Norte de que indios pertenecientes a reservaciones estadounidenses habían pasado a su propiedad en la margen derecha del río Colorado para convivir con sus parientes mexicanos. Con objeto de solucionar el problema se realizó una investigación de las causas de ese fenómeno, y en el reporte que el juez de paz del poblado de Algodones hizo sobre la situación de aquellos grupos fronterizos aparecen algunos datos interesantes que nos hablan de la adquisición de patrones de conducta nuevos, pero más que nada de la persistencia de rasgos culturales en común que vinculaban a las comunidades entre sí y con la tierra que había sido durante muchos años escenario de su actividad.

Se informaba que todos los grupos dedicaban una parte de su tiempo a sembrar maíz y algunos otros productos en pequeñas parcelas que trabajaban en forma comunitaria; una vez levantada la cosecha, se observó: "se convidan de una ranchería a otra, y así viven hasta que acaban con el producto, cuando pasan a otro lugar y hacen lo mismo, ayudándose así unos con otros".¹⁷ Junto con esa actividad aprendida realizaban otras tradicionales:

Cuando no tienen qué comer, los más inteligentes se ocupan en cazar conejos y ratas; para esto usan flechas y se ocupan también en sacar pescado, al que nombran "chimo-gil"; comen los caballos, mulas y burros que se mueren; hacen pinole de la fruta del mezquite... Comen una miel que hacen del sauz; las semillas del quelite, del palo fierro, de chamizo, de cachanilla y otras yerbas. Algunos pasan el tiempo en las ran-

cherías de los vecinos, jugando a la baraja; observan también sus días festivos, jugando carreras de caballos, de burros y a pie; juegan a la pelota que nombran "chatas". Acostumbran quemar a los muertos, y aunque yo he querido en repetidas ocasiones hacerlos desistir de esa costumbre, no he podido conseguirlo.¹⁸

Para explicar la causa de que los indios registrados como pertenecientes a reservaciones en Estados Unidos aparecieran entre los mexicanos, el jefe político agregaba:

muchos de los indígenas, atraídos por las dádivas del gobierno norteamericano, abandonan el país e ingresan a las reservaciones expresadas, pero después, por causas que ignoro, regresan al suelo patrio, al lugar que representan como suyo, porque son autóctonos de él, y fuera del cual no conciben la existencia.

Como resultado de la queja de Andrade, y a pesar de la sugerencia del jefe político en el sentido de que se reubicara a los indios para "intentar su mejoramiento", la Secretaría de Guerra emitió la orden de expulsión.¹⁹

Los casos referidos deben haberse repetido en diversas ocasiones, puesto que cada vez fue más frecuente que la propiedad privada de las tierras se interpusiera en el camino y costumbres de los aborígenes. Aun así, sabemos a través del registro efectuado por David Goldbaum que en 1918 varias rancherías indígenas trataban de sobrevivir aun a pesar de los cambios que tenían lugar en los que habían sido sus territorios. Muchos de sus miembros se contrataban por temporadas como peones en ranchos vecinos, o en otros trabajos de la región, tales como el "gambuseo" de oro o las obras de irrigación que se efectuaban en las márgenes del Colorado.²⁰ Varios de estos grupos habían logrado que las autoridades nacionales les reconocieran los derechos que tenían sobre el terreno que ocupaba su ranchería, pero la escasa actividad agrícola del grupo era realizada por las mujeres, mientras que los hombres, aparte de sus eventuales trabajos asalaria-

dos, seguían recorriendo las faldas de las sierras para cazar y para recolectar piñones, cera y miel de abeja, entre otros productos. Todos ellos conservaban su lengua nativa y estaban al tanto de las comunidades vecinas con las que se podían entender; por ejemplo los de la ranchería de Arroyo de León decían entender la lengua de los cucapá del Colorado y la que hablaban los de Santa Catarina; mientras que los de San Isidro afirmaban compartir su dialecto con los habitantes de La Huerta.

En Santa Catarina, Goldbaum tuvo ocasión de presenciar una ceremonia fúnebre a la antigua usanza que había sido tan combatida por los misioneros:

Los dolientes hicieron reparto de unas yeguas y caballos que fueron del fierro del difunto y enseguida tuvieron una especie de festividad en la cual continuamente estuvieron llorando muchos de la tribu con los dolientes, predicando las hazañas del finado. Los ancianos que encendieron la hoguera se turnaban cuidando de que no faltase la llama y que quedara en cenizas el cuerpo. Esto duró casi las 24 horas y una vez hecho cenizas, se retiraron los dolientes y presentes. Enseguida vi a los ancianos tirando las cenizas al aire por todos rumbos, me explicaron algunos de los indígenas que ésta era su costumbre y que hecho cenizas el difunto, y esparcidas, se acababa el contagio y hacía bien a la tierra.²¹

Al parecer la inserción de los indígenas norpeninsulares a las actividades productivas que se abrían en la región hacia las postrimerías del siglo XIX y los albores del presente, tuvo su origen en la cada vez mayor restricción que estas mismas actividades representaron para la obtención de productos de la caza, la pesca y la recolección. Al ir apareciendo ranchos, centros de explotación minera, caminos y centros urbanos, se alteraban las tradicionales rutas de recorrido y se destruía el entorno natural que otrora había proveído de alimentos suficientes. Esa circuns-

tancia obligó a los nativos a buscar nuevas formas de obtener los recursos necesarios para la subsistencia, y los fue acercando a manifestaciones culturales distintas que han ido modificando su modo de vida. A pesar de ello, varias comunidades han logrado hasta el presente oponer a los cada vez más numerosos inmigrantes las fronteras de su identidad, que van construyendo con rasgos culturales ancestrales o de reciente adquisición, reales o imaginados. Hoy en día, a cada comunidad le ha sido asignado un territorio bajo la forma de bienes comunales o ejido, en donde tiene sus viviendas, aunque sus habitantes siguen haciendo recorridos hacia la sierra o la costa, según sea el caso, para obtener algunos productos tradicionales. De hecho, aunque pequeñas, existen comunidades indígenas en los cuatro municipios de Baja California.²²

El futuro de estos grupos es incierto, puesto que su número es muy reducido (apenas rebasa los mil individuos, según información del Instituto Nacional Indigenista de 1991),²³ y su situación económica es difícil; pero existe entre ellos, al parecer, una tendencia a mantener su calidad de poblaciones diferenciadas con respecto de los demás pobladores de la región fronteriza del país. El orgullo de ser indígena es expresado por Gertrudis Ochurte (pai-pai de Santa Catarina): “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.”

Tal vez la voluntad de seguir siendo indígenas no tiene más respaldo que la convicción que muestra el señalamiento de un kumiai, jefe de su comunidad, cuando afirma:

Somos como el árbol sagrado de encino, sigue aunque siempre cambiante. Cada año las hojas viejas mueren y del encino brotan hojas nuevas y diferentes y algunas ramas nuevas aparecen. El árbol es el mismo pero las hojas están cambiando constantemente. Así nosotros cambiaremos pero siempre estaremos aquí.²⁴

Notas

¹ Gilberto Giménez, "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en Guillermo Bonfil Batalla (coord), *Nuevas identidades culturales en México*, México, CNCA, 1993, p. 26.

² Véase Sherbourne F. Cook, *The Extent and Significance of Disease among the Indians of Baja California, 1697-1773*, Berkeley, University of California Press, 1937, p. 14.

³ Para el periodo jesuita una amplia documentación se encuentra tratada en Ignacio del Río, *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1767*, México, UNAM, 1984; del periodo franciscano existe la obra de Palou y para la administración dominica la de Peveril Meigs III, *La frontera misional dominica en Baja California*, Mexicali, UABC, 1994.

⁴ Con esos nombres designaban los misioneros a los indios, supuestamente más adelantados en el aprendizaje de las nuevas reglas impuestas, que eran encargados de la vigilancia de sus compañeros.

⁵ Juan Jacobo Baegert, *Noticias de la península americana de California*, La Paz, Gobierno del Estado, 1989, p. 6.

⁶ El proceso es seguido con aporte de cifras y características específicas, sobre todo en la parte sur de la península, por Dení Trejo Barajas, en "La secularización de las misiones y la colonización civil en el sur de la Baja California, 1768-1842", en Juan Preciado y Ma. Eugenia Altable (eds.), *Sociedad y gobierno en el sur de la Baja California. Cinco aproximaciones históricas*, La Paz, Universidad Autónoma de Baja California Sur, 1991, pp. 19-63.

⁷ Véase, por ejemplo, "Reglamento expedido por José María Echeandía, comandante general y jefe superior político de ambas Californias", San José de Comondú, 19 de agosto de 1825, en Ulises Urbano Lassépas, *De la colonización de la Baja California y decreto de 10 de marzo de 1857... Primer Memorial*, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1859.

⁸ Miguel Martínez, "La Baja California en 1836", en *Documentos para la historia de Baja California*, notas preliminares de Jorge Flores, 2 vols., México, Intercontinental, 1940, vol. II, pp. 23-25.

⁹ David Goldbaum, "Noticia respecto a las comunidades de indígenas que pueblan el distrito norte de la Baja California", *Calafia. Revista de la Universidad Autónoma de Baja California*, Mexicali, vol. V, núm. 3, septiembre de 1984, pp. 19-20. El autor redactó su informe en 1918, a solicitud del gobierno del Distrito Norte de la Baja California. En él menciona que existen en Santa Gertrudis dos grupos identificables: uno de indígenas, conformado por seis hombres y dos mujeres ("ya muy ancianas"), y otro de mestizos, con veinte hombres, once mujeres y catorce niños. Tal división nos habla de la pérdida de significado que para una buena parte de la pequeña comunidad de Santa Gertrudis tenía el identificarse como indígena, a pesar de que todos llevaban un género de vida similar. En San Borja, por el contrario, todos los

habitantes de la ex misión y de la cercana ranchería de San Regis (en total 83 individuos) se identificaban como indios "descendientes de la tribu cochimí".

¹⁰ *Ibid.*, p. 20.

¹¹ Son los casos de San Fernando, con quince individuos; El Rosario, con treinta, y Santo Domingo, con ochenta. Martínez, *op. cit.*, p. 26.

¹² *Ibid.*, pp. 27-28.

¹³ *Idem.*

¹⁴ Jesús Ángel Ochoa Zazueta, "Caciques, señores, capitanes y gobernadores. Nombramientos indígenas en Baja California", *Calafia. Revista de la Universidad Autónoma de Baja California*, Mexicali, vol. III, núm. 3, octubre de 1976, pp. 23-24.

¹⁵ *Ibid.*, p. 26. En esos casos, y para intentar alguna vigilancia, el gobierno extendía nombramientos de policía o juez, "mismos que nunca tuvieron auge ni respaldo de sus paisanos, ya que se consideraron servidores de los no indígenas".

¹⁶ *Protestas de tribus indígenas de la Baja California que temen que la Compañía Internacional Colonizadora Mexicana [Compañía Mexicana Internacional de Hartford] los despoje de sus tierras*. Archivo General de la Nación, Gobernación, vol. 217, secc. 21 887 (3), exp. único, consultado en el Instituto de Investigaciones Históricas-UABC, ref. IHH:1877.45, caja 27, exp. 6, f. 2.

¹⁷ *Solicitud de Guillermo Andrade para que se expulsen de su propiedad en la margen derecha del río Colorado, Distrito Norte de Baja California, a los indígenas de las tribus yumas y dieguinas*, AGNM, Gobernación, vol. 348, Sección 2a, exp. 25, consultado en el IHH-UABC, caja 32, exp. 4, f. 4.

¹⁸ *Ibid.*, f. 5.

¹⁹ *Ibid.*, f. 10.

²⁰ Goldbaum, *op. cit.*, pp. 21-26.

²¹ *Ibid.*, pp. 22-23.

²² Además de otras que decidieron emigrar y adscribirse a reservaciones indígenas estadounidenses pertenecientes a sus mismas etnias. Everardo Garduño, *En donde se mete el sol. Historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*, México, CNCA, 1994, p. 348. Cucapá: El Mayor Indígena, en el municipio de Mexicali; kiliwa: ranchería Arroyo de León, del ejido Kiliwas, municipio de Ensenada; pai-pai: la mayoría vive en Santa Catarina (ex misión), otros en San Isidro, ambas comunidades del municipio de Ensenada; tipai o cochimí: La Huerta y San Antonio Nécua, comunidades del municipio de Ensenada; kumiai: algunos en San José de la Zorra, municipio de Tijuana, y otros en Juntas de Nejí, municipio de Tecate.

²³ Citado en *ibid.*, p. 356.

²⁴ Florence C. Shipek, "Las repercusiones de los europeos en la cultura kumiai", *Estudios fronterizos. Revista del Instituto de Investigaciones Sociales de Baja California*, Mexicali, núm. 24-25, enero-abril/mayo-agosto de 1991, p. 77.

