

Meyibó

Nueva Época Núm. 3

MATERIALES PARA UNA REFLEXIÓN SOBRE LA IDENTIDAD ÉTNICA EN BAJA CALIFORNIA

Rosa Elba Rodríguez Tomp
Profesora-investigadora,
Universidad Autónoma de Baja California Sur

Fecha de recepción: marzo de 2011

Aceptación: mayo de 2011

SOBRE LOS CRITERIOS DE VERDAD DEL DISCURSO HISTORIOGRÁFICO

La península de California se convirtió en territorio conquistado mucho tiempo después que el resto de lo que ahora conforma la república mexicana. Hacia comienzos del siglo XVIII, cuando ya la capital de la Nueva España vivía en el auge de la administración colonial, apenas un reducido grupo de misioneros jesuitas y sus auxiliares se adentraban con gran dificultad en los áridos parajes de aquella región para expandir la fe católica, y con ella la dominación española a los nativos. Éstos conformaban una población aislada geográficamente de otros territorios y compartían una economía basada en la caza, la pesca y la recolección. El trabajo que he realizado aborda el proceso de cambio cultural que se desarrolló en las comunidades indígenas de Baja California durante el tiempo en que estuvieron funcionando las misiones, en un intento por interpretar los pálidos reflejos de las identidades étnicas enfrentadas a la imposición de nuevos modos de vida. Si partimos de la premisa

de que toda interpretación del pasado se hace siempre desde una situación histórica específica, habremos de convenir en que la empresa entraña dificultades especiales, puesto que aborda una época —la de la California misional— y unos protagonistas —los indígenas que fueron objeto de la labor evangelizadora— de los que no quedan más que los vestigios materiales y los discursos escritos para juzgar. El reto, según lo percibimos, se inscribe en una serie de ejemplos anteriores de lo que se ha dado en llamar el paradigma posmoderno en las ciencias sociales, a partir del cual se afirma la imposibilidad de analizar los fenómenos culturales como totalidades y que, al parecer, ha renunciado a toda iniciativa por encontrar La Verdad, con mayúsculas, para concentrarse en la mucho más modesta tarea de interpretar los mundos de vida de los sujetos investigados.

Cuando la etnología comenzó a considerar la posibilidad de estudiar el cambio cultural entre los grupos considerados “primitivos” y los procesos de aculturación desencadenados por la conquista europea que los habían mantenido marginados en las sociedades dominantes, comenzaron a cobrar importancia los estudios de carácter diacrónico; hizo entonces su aparición entre las disciplinas antropológicas la etnohistoria. Una de las múltiples definiciones la explica como la disciplina que “intenta reconstruir la vida de los pueblos aborígenes antes y después del contacto con los europeos, a través de fuentes documentales, orales y arqueológicas, y usando el marco conceptual y el enfoque de la antropología social y cultural”.¹ Esta declaración de intenciones nos pone ante el problema metodológico que enfrentamos, es decir, cómo vamos a dar explicación a la trayectoria de desarrollo cultural de una unidad étnica a partir de discursos que no sólo han tratado de restarle importancia, sino de anular las raíces mismas de su legitimidad histórica. Si ya

¹ Bernard Cohn, citado por Carlos Martínez Marín, “La etnohistoria: un intento de explicación”, *Anales de Antropología*, vol. XIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976, pp. 161-184, 171.

de por sí resulta complicado justificar el discurso de la etnografía, cuya “ilusión” consiste, según Clifford Geertz, en convencer acerca de la veracidad de sus descripciones y la acuciosidad con la que “hace encajar hechos extraños e irregulares en categorías familiares y ordenadas”,² con más razón estamos obligados a desconfiar de textos elaborados con intenciones totalmente ajenas a la preocupación antropológica por la objetividad científica. La complejidad que entrañan los estudios etnohistóricos estriba en que para su realización es necesario enfrentar los retos metodológicos de la historia, que ya tiene identificada claramente la difícil tarea de la crítica de fuentes, con los que se desprenden del trabajo antropológico, que debe acercarse al fenómeno cultural a través del trabajo de campo, con todo lo que esto significa en términos de involucrarse en “procesos complejos de objetivar la intersubjetividad, de producción de marcos culturales de identificación, de formas de nombrarnos frente al otro y ser nombrados por los otros...de procesos de implicación y desimplicación del etnógrafo con el objeto de estudio.”³

A partir de ese origen híbrido, la etnohistoria no ha conformado su propio cuerpo de categorías explicativas, sino que ha tomado de los campos antropológico e histórico gran cantidad de conceptos y prácticas. Esto ha propiciado que los trabajos desarrollados por esta disciplina puedan al mismo tiempo cubrir los intereses de la etnografía histórica y los de la historiografía de los pueblos que no desarrollaron escritura, que han sido insuficientemente documentados o cuya información se deba a individuos extraños a ellos.⁴ En los términos que impone el desarrollo de nuestro trabajo, el reto metodológico es

² Clifford Geertz, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1997, p. 11

³ Renée de la Torre, “La comunicación intersubjetiva como fundamento de la objetivación etnográfica”, *Comunicación y sociedad*, núm. 30, 1997, pp. 153, 149-173.

⁴ Martínez Marín, “La etnohistoria”, 1976, p.171.

considerable, si se toma en cuenta que ni siquiera contamos por el momento con información etnográfica “profesional”, sino con relatos de exploradores, viajeros y misioneros cuyas experiencias están fuertemente marcadas por las intenciones específicas de control sobre los indígenas.

La respuesta tentativa a la inquietud de tratar de ver en los textos algo que los autores no fueron conscientes de registrar es el convencimiento de que, en las ciencias sociales al menos, el conocimiento se construye y no existe tal cosa como la autonomía de los datos. En el contexto de los enfoques cualitativos nos enfrentamos, pues, al problema de tratar de construir lo que conscientemente buscamos, o más bien, lo que nuestro propio contexto social, político y cultural nos lleva a buscar. Lo que hacemos es “elaborar un esquema donde los hechos y los datos se vuelvan inteligibles”.⁵ Es así como, a través de los rasgos culturales que podamos captar en los discursos hechos para exaltar la labor misional o para convencer a las autoridades de la necesidad de apoyar económicamente la empresa evangelizadora, podemos elaborar un mapa de las distintas condiciones y reacciones originadas por la dominación y, a través de éste, de las identidades étnicas. Resulta aquí válido y pertinente citar lo afirmado por Romero Frizzi: “Si nos centramos en la investigación etnohistórica referida a los años coloniales de México, el trabajo futuro tiene un campo prometedor si trata de encontrar entre los miles de legajos surgidos del poder y la burocracia novohispana, la voz de los indígenas”.⁶

Una de las características que Paul Willis atribuye a los estudios etnográficos que siguen el punto de vista posmoderno es el no pretender más estar reproduciendo “modos integrales de vida”, es decir, modelos explicativos que pretendan resolver todas las incógnitas sobre “los otros”, sino buscar en la vida

⁵ Guillermo de la Peña, “De mitos y memorias inventadas”, *Historia y grafía*, núm. 7, 1996, p. 247.

⁶ Romero Frizzi, 2001, p. 54.

cotidiana y en las multifacéticas realidades de los grupos observados las expresiones de diferencia.⁷ Esto mismo, aplicado a los testimonios con los que contamos para reproducir la vida de los indios californios durante la época misional, nos ha llevado a la elección conciente de aquellos rasgos que hicieran posible la contrastación de discursos y de prácticas que, lejos de proporcionar un texto incuestionable sobre la forma en la que se fueron transformando las identidades, nos introduce en un mundo lleno de contradicciones, inclusiones y exclusiones; en fin, de diferentes interpretaciones del proceso de cambio cultural que tuvo lugar. Lo anterior no se contrapone con el paradigma indicial propuesto por Carlo Ginsburg, que consiste en la búsqueda de los detalles y determina un tipo de trabajo investigativo que tiene bases metodológicas muy diferentes a las de un experimento controlado de laboratorio, en el que el evento previsto se puede repetir las veces que sea necesario para que quien lo controla pueda estar seguro de los resultados que reportará y de las generalizaciones que puede establecer a partir de él. No consideramos que carezca de validez el resultado de la indagación indicial, aunque el tipo de rigor que pudiera exigírsele tiene los visos de ser un “rigor elástico”, ligado a “formas de saber más estrechamente unidas a la experiencia cotidiana o, con más precisión, a todas las situaciones en las que la unicidad de los datos y la imposibilidad de su sustitución son, a ojos de las personas involucradas, decisivos”.⁸ Tales son, consideramos, las características de la investigación etnohistórica que nos proponemos.

Por otro lado, la necesaria actividad reflexiva sobre las continuidades y rupturas de la historia cultural, que ha dado

⁷ Paul Willis, *The Ethnographic Imagination*, Cambridge, Polity Press, 2000.

⁸ Carlo Ginsburg, “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1999, pp. 138-175.

relevancia al estudio etnohistórico como un puente entre la historia y la antropología, nos obliga a relacionar siempre los datos encontrados en cualquier texto antiguo con los que han sido recabados por los estudiosos de las identidades étnicas del presente o del pasado reciente. Esto nos pone en contacto con los trabajos producidos por los profesionales del estudio de la cultura, aquellos que han escrito sobre los indígenas de la región de nuestro interés, tal vez un poco en la tónica de lo que Renato Rosaldo denomina "monumentalismo", y que no es más que la forma de elaboración que dio autoridad a los discursos de los etnólogos del pasado, en los que la cultura observada era casi siempre "armoniosa, homogénea internamente e inalterable".⁹ De esos trabajos se ha criticado principalmente el hecho de que no tomaban en cuenta que en ese modo acartonado de describir "el presente etnográfico" se escondían una serie de prejuicios, relaciones de poder y otros discursos del colonialismo. Sin embargo, los textos elaborados con esas normas clásicas pueden aun ser de gran utilidad para rescatar prácticas y mundos de vida que tienen profunda relación con los que fueron narrados por viajeros y colonizadores, o con los que podemos deducir del análisis de los vestigios arqueológicos. La mezcla de las fuentes y de los datos así recabados nos lleva a otro problema metodológico, que consiste en hacerlos congruentes en un mismo texto. Tal como lo afirma James Clifford, todas las experiencias tienen que desembocar en una forma textual, y el proceso involucra un juego, una estrategia que "genera sentido a través de un movimiento circular que primero aísla y luego contextualiza una cosa o un suceso en la realidad que lo engloba".¹⁰ Considero que es precisamente ese juego, bien jugado, con las cartas

⁹ Renato Rosaldo, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México, Grijalbo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, p. 39.

¹⁰ James Clifford, "Sobre la autoridad etnográfica" en Carlos Reynoso (comp.) *El surgimiento de la Antropología posmoderna*, Barcelona, GEDISA, 1991, p. 157.

siempre a la vista, lo que finalmente otorga autoridad al texto producido, y, a través de él, a su autor.

LA HISTORIA COLONIZADA

En el caso concreto que nos interesa resaltar —la historia colonial de los grupos cazadores-recolectores que habitaron el Septentrión novohispano—, los documentos a través de los cuales debemos tratar de reconstruir su historia son principalmente los producidos por los religiosos que llevaron a aquellas lejanas y agrestes soledades las enseñanzas de la fe cristiana a través del establecimiento de misiones. Un ejemplo nos bastará para hacer patente el tipo de distorsiones que podemos encontrar en ellos. De los habitantes de la porción central de la península de California se expresaba Juan Jacobo Baegert, un misionero jesuita que trabajó en esa región:

[...] resulta lo mismo para los jóvenes californios tener padres que no tenerlos, porque pueden hacer lo que quieran o portarse de la manera que les convenga, pues de sus padres no tienen que esperar o temer ni enseñanza, ni advertencia, ni cuidado, ni castigo, ni órdenes, ni preceptos, ni mohinas, ni buen ejemplo.¹¹

En contraste con la anterior opinión, y párrafos más adelante en su relato, Baegert asegura que ha sido testigo, en varias ocasiones, de que al castigar "la autoridad" —que suponemos eran los soldados que siempre estaban presentes junto con los misioneros para imponer la disciplina— a algún indio que había cometido una falta, según los cánones vigentes en la misión, los padres del amonestado prorrumpían en: "lamentaciones, alaridos como de una furia infernal, se arrancan los cabellos, se

¹¹ Juan Jacobo Baegert, *Noticias de la península americana de California*, La Paz, Gobierno del Estado de Baja California Sur, 1989, p. 101.

golpean el pecho desnudo con una piedra y se hieren la cabeza con un hueso o madero puntiagudo, hasta que la sangre corre a torrentes.”¹² Tal relato nos hace pensar que los lazos familiares existen, pero tienen una serie de características que el misionero no logra captar, o no tiene interés en dejar plasmado en su discurso. Si un antropólogo hubiera recabado la información que presentamos es muy probable que hubiera tenido el cuidado de observar otros casos, pedir diferentes opiniones y sobre todo, alejarse lo más que pudiera de los juicios de valor; pero ese no es el caso, y en la zona de la península de California que describió el padre Baegert hoy ya no existen indígenas. ¿Podemos esperar que sus descripciones nos den alguna luz sobre la cultura de los indios peninsulares?

Esta pregunta tiene que ver con la manera en la que se utilizan los documentos para la construcción de textos historiográficos. En términos generales, podríamos decir que siempre que se somete a validación un discurso para su utilización en cualquiera de las ciencias sociales debe hacerse un análisis exhaustivo a la manera descrita por Jonathan Potter, ya que en todos los casos “La factualidad de un relato se puede potenciar desarrollando acreditaciones de categorías y se puede debilitar destacando la conveniencia personal o institucional del autor del relato”.¹³ Estamos de acuerdo con Alfonso Mendiola cuando afirma que “la respuesta que podamos ir dando depende de que empecemos a concebir las fuentes como productos culturales y no como seres atemporales [...] O sea, considerar cualquier texto como fuente histórica es imprimirle intencionalmente un sentido que no tenía en su origen”.¹⁴ Tenemos que reconocer que los textos producidos por los misioneros son, en el caso que

¹² *Ibid.*, p. 102.

¹³ Jonathan Potter, *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998, pp. 159-192.

¹⁴ Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 113.

nos ocupa, casi el único medio de acercarnos a una realidad cultural que convivió con aquella que fue impuesta a partir de la instauración del régimen de misiones en la Antigua California, pues a pesar de que los artífices del cambio cultural: exploradores, misioneros y soldados principalmente, trataban de reflejar en sus informes la contundencia con la que estaban desapareciendo todas aquellas costumbres consideradas por ellos como salvajes y ligadas al imperio del Demonio, si leemos con cuidado todos los textos producidos en la etapa colonial podemos obtener indicios de que los cambios, ni eran tan contundentes ni tuvieron el resultado que los colonizadores esperaban. La respuesta a nuestra pregunta sería entonces afirmativa: es posible utilizar esos documentos como fuentes, pero con una serie de consideraciones, de las que podemos expresar algunas.

En primer lugar es necesario reconstruir, en la medida de lo posible, el horizonte histórico originario del documento que se está analizando, es decir, las circunstancias específicas que le dieron origen: quién fue su autor en su tiempo, y qué identidad estaba reivindicando al momento de escribir, qué relación guarda con las afirmaciones que hace, para quién o quiénes fue escrito el documento en cuestión, qué objetivos perseguía. Esta reconstrucción no puede hacerse abandonando el horizonte propio del lector que va a utilizar el documento como fuente, sino abriéndolo para entrar en un diálogo con el pasado; como afirma Mendiola: “El trabajo de lograr esta fusión de horizontes nos ha enseñado que el concepto de verdad cambia de una época a otra: la verdad cambia de verdad.”¹⁵ Con respecto al ejemplo citado líneas atrás, nos preguntamos por Juan Jacobo Baegert y su libro. *Noticias de la península americana de California* fue publicada originalmente en alemán, en la ciudad de Manheim en 1771. Su autor, originario de Alsacia, escribió a partir de los recuerdos de su estancia de 16 años –de 1751 a 1767– como

¹⁵ Mendiola, *Bernal Díaz*, 1995, p. 152.

misionero en una de las zonas más áridas de la península, la de los llanos de Magdalena, donde trabajó en la misión de San Luis Gonzaga, fundada en 1737. De Baegert se conservan, además de esa obra, una gran cantidad de cartas y escritos,¹⁶ que nos permiten advertir su carácter decidido, su naturaleza pragmática y una educación sólida en una gran cantidad de materias, entre ellas las relativas al arte de la construcción que le permitió ser el diseñador y director de la erección del templo misional de San Luis Gonzaga, uno de los mejor conservados y más interesantes de Baja California. La obra fue escrita, como ya dijimos, en alemán, pero gracias a Pedro R. Hendrichs, el traductor de la versión en castellano, nos enteramos de que algunas partes resultan demasiado complicadas y de difícil traducción, ya que el autor mismo confiesa que por haber pasado largos años fuera de su patria desconoce y no está dispuesto a averiguar las formas gramaticales modernas. Esta situación, por supuesto, representa una dificultad adicional en el momento de utilizar el texto como fuente; pero la más significativa es el hecho de que Baegert parece ser, entre los misioneros que escribieron sobre la Antigua California, uno de los que mayores prejuicios negativos abrigaban en contra de su lugar de trabajo misional, y por tanto se expresaba con la mayor rudeza del territorio y de sus habitantes; júzguese por este párrafo:

Todo lo concerniente a California es tan poca cosa, que no vale la pena alzar la pluma para escribir algo sobre ella. De miserables matorrales, inútiles zarzales y estériles peñascos; de casas de piedra y lodo, sin agua ni madera; de un puñado de gentes que en nada se distinguen de las bestias, si no fuera por su estatura y su capacidad de raciocinio, ¿qué gran cosa debo, qué puedo decir?¹⁷

¹⁶ Véase, por ejemplo, Doyce B. Nunis y Elizabeth Schulz-Bischof, *The Letters of Jacob Baegert, 1749-1761, Jesuit Missionary in Baja California*, Los Angeles, Dawson's Book Shop, 1982.

¹⁷ Baegert, *Noticias*, 1989, p. 3.

Sobre los motivos que impulsaron al misionero para dar a conocer su relato, están claramente expresados en el prólogo, donde aclara que, además de satisfacer la curiosidad de un público ávido de historias sobre los pueblos lejanos y exóticos, se siente obligado a desmentir una serie de noticias falsas que atribuían a los expulsos jesuitas riquezas ilícitas extraídas a partir de su labor apostólica en aquellas tierras. Como digno miembro de la Compañía de Jesús, Baegert muestra en su libro la férrea disciplina que le permitió, como europeo ilustrado, sobrevivir 17 años en medio del desierto californiano, sin más aliciente, cuando el tedio lo abrumaba, que ponerse a contar las espinas que tenían las plantas de la región.¹⁸ Pero su relato, en ocasiones llamado "el libro negro de la Baja California",¹⁹ contiene interesantes datos sobre la cultura de los nativos, que por supuesto, siempre hay que leer despojándolos de la cobertura de cosa malsana con que los adornó el alsaciano.

Lo anteriormente expresado nos introduce al segundo factor que permite extraer información importante para iluminar procesos culturales a partir de documentos generados largo tiempo atrás y en condiciones tales que su autor no hubiera podido pensar que fueran útiles para reconstruir la historia indígena. Nos referimos a la utilización de textos dentro del marco del llamado por Carlo Ginsburg "paradigma indicial".²⁰ Así como un cazador avezado sabe reconocer el momento y lugar por donde ha pasado su presa por las sutiles huellas que ésta ha dejado, aunque para otros no conocedores no exista ningún rastro visible, un investigador puede buscar en un texto indicios, aunque sea leves, de algún rasgo que no encuentra reflejado en el relato formal que está analizando. Evidentemente, este trabajo detectivesco es muy arriesgado; se necesita cierto tipo de sensibilidad que

¹⁸ *Ibid.*, pp. 40-41.

¹⁹ Quien así lo bautizó fue Pablo L. Martínez en su *Historia de la Baja California*, México, Editorial Baja California, 1956.

²⁰ Ginsburg, *Mitos*, 1999, pp. 40-41.

permita el ejercicio de una actividad de tal naturaleza, que uno de los ejemplos citados por Ginsburg se refiere nada menos que a Sherlock Holmes, el más famoso de los detectives novelescos, quien desentrañaba los más misteriosos crímenes a partir de detalles, imperceptibles para la mayoría. La búsqueda de éstos determina un tipo de trabajo investigativo que tiene bases metodológicas muy diferentes a las de un experimento controlado de laboratorio, en el que el evento previsto se puede repetir las veces que sea necesario para que quien lo controla pueda estar seguro de los resultados que reportará y de las generalizaciones que puede establecer a partir de él. Sin embargo no consideramos que carezca de validez el resultado de la indagación indicial, aunque el tipo de rigor que pudiera exigírsele tiene los visos de ser un "rigor elástico", como diría nuestro autor, ligado a "formas de saber más estrechamente unidas a la experiencia cotidiana o, con más precisión, a todas las situaciones en las que la unicidad de los datos y la imposibilidad de su sustitución son, a ojos de las personas involucradas, decisivos".²¹

LA VALIDEZ DE LA COMPARACIÓN ENTRE PASADO Y PRESENTE

Uno de los métodos más utilizados por los estudios etnohistóricos para obtener ese deseado enfoque diacrónico es el denominado *upstreaming*. Martínez Marín lo define como:

Una manera del método inductivo un tanto modificado mediante el cual la comprensión, a lo largo de la continuidad, se apunta hacia el tratamiento de fuentes recientes, primero, a causa de que contienen información familiar, para luego ir hasta las fuentes primitivas; esto es, ampliando lo anterior, el uso de la información etnográfica de una cultura moderna, como marco referencial para poder criticar e interpretar la cultura ancestral respectiva.²²

²¹ Ginsburg, *Mitos*, 1999, p. 163.

²² *Ibid.*, p. 175.

Sin importar que la comparación se haga del presente hacia el pasado o *viceversa*, de lo que se trata es de una forma de combinar el trabajo de fuentes documentales, que deberán ser localizadas, seleccionadas y comparadas con todo rigor, pero con la sensibilidad de la que hemos hablado, con el trabajo de campo realizado por la etnología y también con el análisis de los vestigios materiales que realiza la arqueología. Todo ello permitiría identificar los rasgos e instituciones culturales en su dinámica a través del tiempo. Al respecto podremos preguntarnos qué tan válida resulta esa comparación. La respuesta estaría dada por el hecho incuestionable de que en esa labor de reconstruir una historia a partir de indicios, mientras más información podamos hacer coincidir en la solución de nuestro problema de investigación mayor será la probabilidad de haber encontrado una explicación razonable. Después de todo, lo que necesitamos al involucrarnos en una tarea tan difícil como desentrañar los velos que cubren el desarrollo de la vida cotidiana de poblaciones que no dejaron testimonios escritos, es aportar elementos para dejar de reconstruir su historia con bases teóricas ajenas a su realidad. Ha sido común, por ejemplo, que en el estudio de los grupos cazadores-recolectores se utilicen conceptos explicativos del evolucionismo unilineal, con lo que estas comunidades y su cultura vienen a quedar clasificadas entre las más primitivas y salvajes de todas, comparables sólo con los habitantes del paleolítico.²³ Debido a ese prejuicio se limita considerablemente la posibilidad de explicar su permanencia como poblaciones diferenciadas aun cuando han estado sujetos a diversos choques culturales de grandes proporciones a partir de la invasión de sus territorios por representantes de

²³ Hacemos referencia a la expresión "fosilización cultural del género de un paleolítico superior", utilizada por Miguel León Portilla en "Los primeros californios: prehistoria y etnohistoria", publicado en David Piñera Ramírez, (coord.), *Panorama histórico de Baja California*, Tijuana, Centro de Investigaciones Históricas UNAM-UABC, 1983, pp. 15-45.

la cultura occidental. Tal situación es similar a la que expresa Alan Garfinkel cuando nos dice que con frecuencia las explicaciones que se construyen para ciertos fenómenos están en realidad referidas a realidades que no se corresponden con aquella que tratamos de explicar.²⁴

Los aborígenes de la península de California fueron conquistados y comenzaron a ser objeto de la evangelización cristiana en 1697. El exterminio que sufrieron aquellos que se resistieron a la dominación, aunado a los estragos que produjeron las epidemias terminaron rápidamente con las poblaciones del sur y centro; sin embargo algunos reductos pudieron restablecerse del golpe y siguieron su existencia ayudados por el aislamiento y las dificultades que para los extranjeros entrañaba el apoderarse de un territorio que ellos recorrían con facilidad y del que extraían de manera natural el sustento. ¿Podemos relacionar a través de la búsqueda indicial a aquellos indios que comenzaron a ser perseguidos en el siglo XVIII con los que han sobrevivido hasta el presente en el norte de la península? Creemos que sí, y para reforzar nuestra afirmación ilustramos con un ejemplo: El padre Baegert explica en su obra que entre los indios los “médicos y exorcistas” fabricaban unos capotes de ceremonia y “espantosas pelucas”;²⁵ si vamos atrás en el tiempo, gracias a los documentos, encontramos testimonios de 1683, año en el que a nombre de la corona española algunos aventureros trataron de establecer una colonia civil en una zona cercana a la que catorce años después vería la fundación de la primera misión californiana, la de Nuestra Señora de Loreto. Los viajeros en esa ocasión presenciaron una ceremonia en la que un indio:

Vestido con una red de hilo toda poblada de madejitas de cabellos que le cubría desde los hombros a los pies a modo de turca y en la

²⁴ Alan Garfinkel, *Forms of Explanation. Rethinking the Questions in Social Theory*, New Haven and London, Yale University Press, 1981, p. 12.

²⁵ *Ibid.*, p. 120.

cabeza una como toca o capelo hecha de plumas de varios colores que le cae sobre los hombros, y en la mano derecha una pala blanca con dos agujeros cuadrados del largor de una vara y en la izquierda su arco y flechas.²⁶

Gracias al trabajo etnográfico de Peveril Meigs es posible acercarnos a la descripción, hecha con fines científicos, de una ceremonia de la que oyó hablar a sus informantes kiliwas —habitantes del norte de Baja California— entre 1928 y 1936. En ella ocupan lugar relevante varios personajes vestidos con capas de cabellos humanos, llamados *pachugós*, que se conservaban como cosa sagrada en una cueva distante (Emiliano, un informante pudo ser convencido por el autor para que lo llevara después a la cueva a verlos). Estos trajes sagrados estaban hechos de redes muy cerradas de fibras de agave a las cuales estaban amarrados mazos de cabello humano muy largo, de modo que cuando se tejen, solo el cabello queda visible.²⁷

Este ejemplo de cómo podemos acceder a las continuidades, pero también a las rupturas que se dan en los procesos de cambio cultural nos permite concluir nuestras reflexiones afirmando que, como en la actividad detectivesca, todo indicio es enriquecedor, siempre y cuando no se pierda de vista que siempre hacemos una interpretación de los hechos, de la cual emana un sentido especial que no será el que Baegert le dio a sus observaciones, pero tampoco el de Meigs, o el de los arqueólogos que descubrieron en el sur peninsular algunos ejemplares de capas de cabellos. La interpretación que hagamos será siempre diferente, pero si es realizada con rigor, podemos esperar que contribuya a una mejor comprensión de esa y otras sociedades de cazadores-recolectores en el mundo. ☉

²⁶ Michael Mathes (ed.), *Californiana III. Documentos para la historia de la transformación colonizadora de California (1679-1686)*, 3 vols., Madrid, Ediciones José Porrúa y Turanzas, 1974, vol. 2, pp. 524-525.

²⁷ Peveril Meigs, *The Kiliwa Indians of Lower California*, Berkeley, University of California Press, 1939.

BIBLIOGRAFÍA

- BAEGERT, Juan Jacobo, *Noticias de la península americana de California*, La Paz, Gobierno del Estado de Baja California Sur, 1989, p. 101.
- CLIFFORD, James, "Sobre la autoridad etnográfica" en Carlos Reynoso (comp.) *El surgimiento de la Antropología posmoderna*, Barcelona, GEDISA, 1991, p. 157.
- DE LA PEÑA, Guillermo, "De mitos y memorias inventadas", *Historia y grafía*, núm. 7, 1996.
- DE LA TORRE, Renée "La comunicación intersubjetiva como fundamento de la objetivación etnográfica", *Comunicación y sociedad*, núm. 30, 1997.
- GARFINKEL, Alan, *Forms of Explanation. Rethinking the Questions in Social Theory*, New Haven and London, Yale University Press, 1981
- GEERTZ, Clifford *El antropólogo como autor*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1997.
- GINSBURG, Carlo, "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1999.
- MARTÍNEZ Marín, Carlos, "La etnohistoria: un intento de explicación", *Anales de Antropología*, vol. XIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.
- MARTÍNEZ, Pablo L., *Historia de la Baja California*, México, Editorial Baja California, 1956.
- MATHES, Michael, (ed.), *Californiana III. Documentos para la historia de la transformación colonizadora de California (1679-1686)*, 3 vols., Madrid, Ediciones José Porrúa y Turanzas, 1974.
- MENDIOLA, Alfonso, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.

- MEIGS, Peveril, *The Kiliwa Indians of Lower California*, Berkeley, University of California Press, 1939.
- NUNIS, Doyce B., y Elizabeth Schulz-Bischof, *The Letters of Jacob Baegert, 1749-1761, Jesuit Missionary in Baja California*, Los Angeles, Dawson's Book Shop, 1982.
- POTTER, Jonathan, *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998.
- ROSALDO, Renato, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México, Grijalbo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991.
- WILLIS, Paul, *The Ethnographic Imagination*, Cambridge, Polity Press, 2000