

Ser cochimí: identidad étnica de un pueblo considerado extinto

Being cochimí: ethnic identity of a people considered extinct

Blanca Alejandra Velasco Pegueros 

Universidad de Tijuana, México

cabantierra@gmail.com

Recibido: 31 julio 2023 / Aceptado: 9 octubre 2023

RESUMEN

Durante casi cien años, la “nación cochimí” del desierto central bajacaliforniano fue considerada en extinción debido a las vicisitudes que vivieron a partir de la época colonial, particularmente la debacle demográfica y la pérdida de su lengua materna. No obstante, hace más de una década descendientes de este grupo reemergieron del olvido y la invisibilidad actualizando su identidad étnica y exigiendo ser reconocidos como un pueblo vivo. En este artículo se pretende mostrar, además de algunos factores que les llevaron a ser considerados extintos, la configuración de la identidad cochimí en la actualidad, es decir, su contenido, sus límites y fronteras y, haciendo eco a sus *sentipensares*, mostrar lo que para ellos y ellas es ser indígena. De este modo, este trabajo pretende inspirar un diálogo sobre la importancia del reconocimiento y el respeto a las diversas identidades en el marco de la interculturalidad, incluyendo las de pueblos originarios que, a pesar de los cambios socioculturales, siguen persistiendo.

Palabras clave: cochimí, identidad, interculturalidad, pueblos indígenas, re existencia

ABSTRACT

For almost a hundred years, the “Cochimí Nation” of the Baja California central desert was considered extinct due to the vicissitudes that it experienced from the colonial era, particularly the demographic debacle and the loss of its mother tongue. However, more than a decade ago descendants of this group re-emerged from oblivion and invisibility, updating their ethnic identity and demanding to be recognized as a living people. In this article I intend to show, in addition to some factors that led them to be considered extinct, the configuration of the Cochimí identity today, that is, its content, its limits

and borders and, echoing their sentiments, show what for them and they is to be indigenous. In this way, this work aims to inspire a dialogue on the importance of recognition and respect for the various identities within the framework of interculturality, including those of native peoples who, despite sociocultural changes, continue to persist.

Keywords: *cochimi, identity, interculturality, indigenous peoples, re existence*

INTRODUCCIÓN

Entre las sierras, costas y montañas del desierto central de Baja California hace aproximadamente 4,000 años se desarrolló la cultura cochimí; grupos nómadas, cazadores, recolectores y pescadores que configuraron un sistema cultural con especificidades disímiles a las de otros pueblos indígenas del país, acordes a la singular geografía áridoamericana. Sin embargo, el sistema colonial que dominó a la península desde finales del siglo XVII, así como las órdenes religiosas jesuita, franciscana y dominica, consecutivamente, propiciaron una importante transformación sociocultural en estos grupos pues las enfermedades que los españoles trajeron consigo impactaron profundamente en la densidad de la población, mientras que la evangelización abonó a la pérdida de su lengua y de algunas de sus prácticas ancestrales.

Debido al choque cultural y las transfiguraciones vividas durante este periodo que, sin duda, impactaron fuertemente en su devenir como colectividad, los cochimí fueron declarados como un pueblo extinto a finales del siglo XIX, argumentándose que la alta mortandad y la asimilación cultural durante y después de la Colonia habían terminado por exterminarlos o, en todo caso, “amestizándolos”. No obstante, después de un largo proceso de cambio sociocultural y a pesar de los discursos catastróficos sobre su existencia, descendientes cochimí de las ex misiones de Santa Gertrudis y San Borja reemergieron en los primeros años del siglo XXI con el objetivo de exigir su reconocimiento como un pueblo vivo, así como apoyo a las instituciones gubernamentales para la recuperación de su territorio y de los derechos agrarios de los que injustamente fueron depurados hace más de veinte años, cuestionando, de esta manera, la versión oficial sobre su exterminio.

Este artículo tiene la finalidad de reflexionar diversas aristas del por qué se les borró del mapa de los pueblos originarios¹ durante más de un siglo, así como

¹ Aunque el término cochimí se puede identificar en algunos mapas y libros, sobre todo oficiales, hasta la década de los 90, es importante precisar que a quienes se referían en dichos documentos es a personas de las comunidades de La Huerta y San Antonio Nécua, al norte de Ensenada, las cuales durante algunos años asumieron una identidad cochimí, a pesar de que su filiación lingüística es kumiay. De hecho, después de profundizar en

analizar la configuración de su identidad étnica en la actualidad partiendo de un enfoque dinámico de la cultura y entendiendo a la identidad como una construcción realizada por los sujetos dentro de marcos sociales y relaciones de poder particulares e históricamente determinadas. Con esta mirada se intenta ir más allá de ciertas perspectivas esencialistas que siguen basándose en criterios lingüísticos y en factores biológicos para definir a las identidades étnicas sin valorar su construcción como expresión de procesos de larga duración, ni las relaciones estructurales de subordinación presentes en dichos procesos. Finalmente, se comparten algunas reflexiones acerca de la importancia del respeto a las diversas identidades étnicas y del reconocimiento a las identidades de pueblos que han vivido transformaciones y pérdidas importantes, con la finalidad de dar cuenta de sus especificidades y promover diálogos interculturales más fructíferos e inclusivos.

LA “NACIÓN COCHIMÍ”

La “nación² cochimí” fue una diversidad de grupos emparentados por la lengua, quienes poblaron el desierto central de la península de Baja California a partir del periodo prehistórico tardío, hace alrededor de 4,000 a 5,000 años (Bendímez, 1987). Su denominación viene del encuentro con los primeros expedicionarios y misioneros Isidro de Atondo y Eusebio Francisco Kino, quienes a su llegada mencionan haberse encontrado, a partir del paralelo 26, con indios *guyimes*, *guimies* o *guimes*, adscripción que derivó en cochimí/cochimiés y, con el paso del tiempo, se convirtió en una identificación cultural para estas colectividades (Morales, 2016). Según Laylander, el *chumul* era su forma de organización social, una estructura análoga al clan integrada por alrededor de cien individuos en familias patrilocales y exogámicas ligadas a un descendiente totémico; cada *chumul* tenía a su propio líder y sus asentamientos se realizaban en ojos de agua o arroyos, aunque no era precisamente una agrupación lingüística uniforme y unida “sino comunidades que tenían derecho a cierto territorio, vía parentesco y que [lo] defendían si era necesario, no correspondían solo a lugares donde se ubicaba una banda, sino a áreas más extensas que frecuentemente incluían más de un asentamiento” (Laylander, 1987, citado por Morales, 2016, p. 73).

su auto adscripción, en la actualidad, y desde hace algunos años, dichas comunidades se asumen como kumiay. En la tesis de maestría titulada “¿Aquí estamos! Identidad, memoria y territorialidad cochimí” (2017) se profundiza un poco más en esta confusión nominal.

² Según Mario Magaña (2010) con “nación” los misioneros se referían a unidades culturales y lingüísticas, como en la actualidad los denominamos “pueblos indígenas”.

Debido a las condiciones del territorio, el nomadismo fue una práctica común y trascendental para lograr la subsistencia de sus miembros, además de la caza, la recolección y la pesca, por lo que la movilidad por el territorio dependía de sus necesidades de subsistencia. Su dieta estaba basada en las condiciones del clima, de la temporada y del acceso que pudieran tener a frutos y plantas de la región como el palo verde, el zalate, el palo blanco, las semillas de cardón, la biznaga, los datilillos, nopales, tunas, los ciruelos del garambullo y sobre todo el agave o mezcal del que no sólo obtenían alimento, también fibras para tejer redes y sandalias. La búsqueda de alimentos para las familias las hacía dispersarse o agruparse dependiendo de los recursos del territorio, aunque en los tiempos de abundancia de alimentos era común que se reunieran a compartirlos, época que estaba íntimamente ligada a la celebración de Meyibó, la cosecha de la pitahaya, que además de ser un fruto primordial en la alimentación cochimí:

[...] era el elemento directriz [...] la forma de entender el mundo a partir de un punto espacio-temporal (cosecha en el sur en verano), indicaba una circularidad del tiempo, una forma cíclica de organización en la que se justificaban sus recorridos, ubicados en la base de su producción cultural. (Morales, 2016, p. 92)

Además de la fiesta de la cosecha de pitahaya existían otras festividades importantes para los antiguos cochimíes como “Del hombre venido del cielo”, en honor a la presunta deidad *Tamá Ambei Ucambi Tevivihi*, así como la fiesta de celebración a los difuntos y las fiestas públicas o bailes que se realizaban durante la cosecha de la pitahaya y la abundancia de semillas. También festejaban al comienzo del invierno la fiesta de la repartición de pieles, *Cabet*, en donde éstas eran repartidas a las mujeres después de la temporada de caza (Morales, 2016). Estas celebraciones se llevaban a cabo en ramadas construidas por ellos mismos con ramaje de yuca, palma o mezquite y eran espacios sagrados tanto para las ceremonias como para “sus ídolos”, ya fueran algunas figurillas de madera personificadas, capas de cabello humano o tablas ceremoniales grabadas con algunos pictogramas de figuras y símbolos de la región. Dentro de sus ceremonias era importante la presencia del *wuama* o *huama*, un tipo de chamán que además de llevar los rituales ceremoniales se dedicaba a curar y a invocar a los dioses a través del trance con algunas plantas como el toloache y el tabaco coyote. La pintura corporal también era un elemento significativo de su cultura (Morales, 2016).

Aunque durante mucho tiempo se creyó que estas sociedades no tenían religión, para Everardo Garduño (2015) todas estas características rituales dan

cuenta de su sistema religioso pues además tenían un mito de creación. Según el mito cochimí, registrado por Luis Sales, fueron dos los creadores de todo cuanto existe: Menichipá, quien comenzó a crear el mundo, y Togomag, quien le ayudó a perfeccionarlo.

Dicen que un capitán grande hizo al cielo, la tierra y cuanto existe entre ellos. Este capitán se llamaba Menichipa; que luego crió otro semejante a sí mismo y se llamaba Togomag; que después hizo a un hombre y una mujer; que estos tuvieron un hijo llamado Emai-Cuaño; a este lo prohijó el capitán grande y le dio todo su poder y todas las cosas y facultades se las puso en sus manos: a este hijo pertenecía el cuidado de los casados, y este es el que distribuyó los casamientos de los hombres con las mujeres; Menichipa, aunque había creado todas las cosas, las dejó muy imperfectas; pero el prohijado las perfeccionó, endulzó las semillas que eran amargas y amansó los animales que eran feroces; y para que las gentes no tuvieran tanto frío colocó fuego debajo de la tierra y quejándose los hombres que el calor era mucho escupió sobre la tierra y su saliva se convirtió en mares, ríos, fuentes y lagunas (Sales, 1974, citado por Garduño, 2015, p. 150).

Según Del Barco, quien vivió durante alrededor de treinta años entre la “nación cochimí”, los nativos del desierto central eran en general dóciles, no se embriagaban ni robaban y eran personas “de genio más noble y de capacidad más despierta, de condición más blanda y sociable, de ánimos más dóciles a la razón, menos tercos y vengativos” (1973, p. 193). Por su parte, los grupos pericúes y guaycuras, al sur de la península, fueron considerados “aguerridos” y “revoltosos” debido a las rebeliones que incitaron en esta región por lo que, en contraste con los nativos del sur, los cochimí fueron considerados hombres y mujeres de paz (Del Barco, 1973, p. 193).

No obstante, toda su cosmogonía, prácticas y forma de vida dieron un giro ante el inesperado encuentro con los españoles y el sistema misional. La presencia de las tres órdenes religiosas enviadas por la Corona a finales del siglo XVII y hasta gran parte del XIX marcó un gran cambio sociocultural en estos grupos pues de ser nómadas y vivir en chumules, comenzaron a tener un estilo de vida sedentario alrededor de las misiones que se fundaron en diversos parajes de la península, dejando la recolección de frutos para sembrar en pequeños huertos que eran regados a través de las acequias construidas por ellos mismos. A su vez, la evangelización incidió en una modificación de sus prácticas culturales y en la transmisión de la lengua que, paulatinamente, se fue dejando de hablar. Asimismo, además del fuerte choque cultural al que se enfrentaron durante la Colonia, los sistemas do-

minantes subsecuentes también produjeron cambios y reconfiguraciones para los sobrevivientes cochimí, pues tanto la colonización extranjera durante el periodo independentista como la incorporación a la estructura económica regional y el reparto agrario después de la Revolución Mexicana, provocaron nuevas movi- lidades, contactos y relaciones con otras culturas (Figura 1).

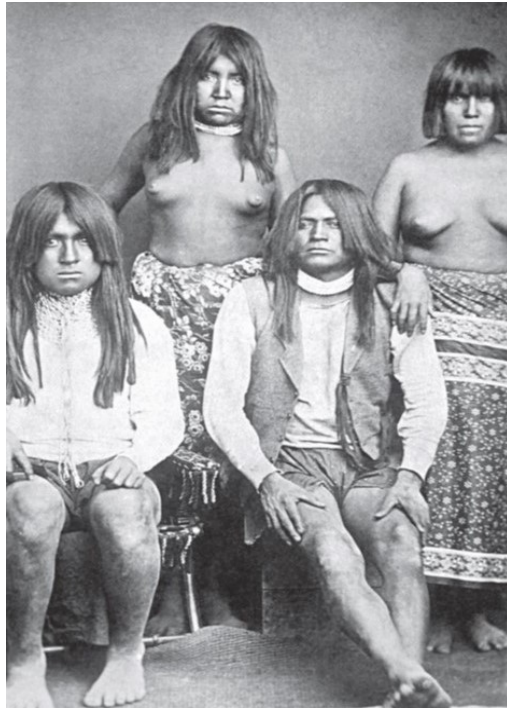


Figura 1. Parejas cochimí en el siglo XIX (Zamarrón y Zeleny, 2013, p. 152)

Ello impulsó a las familias que aún vivían en las ex misiones en las primeras décadas del siglo XX a trasladarse hacia otros lugares en los que podían obtener los ingresos que el nuevo sistema político y socioeconómico les exigía y que no conseguían en sus localidades de origen a través de sus antiguas prácticas y sa- beres. De esta manera, los pocos cochimí que quedaban fueron dispersándose a lo largo del territorio peninsular, mimetizándose con la población mestiza y dado que prácticamente ya no hablaban su lengua materna fueron declarados un grupo extinto, situación que fue avalada también por estudiosos de esta re- gión como Anita Álvarez (1975), Mauricio Mixco (1978), Miguel León Portilla (1983), por mencionar algunos, quienes en sus investigaciones reprodujeron la idea de la extinción cochimí como resultado de la asimilación cultural y la de- bacle demográfica durante la imposición del sistema misional. Algunos estudios

arqueológicos y lingüísticos hechos por investigadores estadounidenses como William Massey (1949), Homer Aschmann (1959), Michael Mathes (1974) y Don Laylander (1985), también se refieren a este pueblo como extinto. Pero, ¿realmente se extinguieron?

UN PUEBLO ¿EXTINTO?

Uno de los últimos documentos en el que podemos encontrar un registro sobre los cochimí es el escrito en 1918 por David Goldbaum quien con el objetivo de levantar un reporte demográfico para el gobierno del Distrito Norte de la Baja California hizo un recorrido por las misiones de Santa Gertrudis, San Borja y rancherías aledañas. En dicho informe intitulado “Noticia respecto a las comunidades indígenas que pueblan el Distrito Norte de la Baja California” (1984) detalla haber encontrado a cuarenta y ocho personas: veinte hombres, dieciséis mujeres y doce niños, quienes se asumían como indígenas cochimí:

Los habitantes son indígenas que dicen pertenecer a la tribu cochimí [...] Su jefe es M. Cañete. Se ocupan en general en la cría de ganado, trabajan en las minas y en otros quehaceres domésticos. Las mujeres y niños hacen las siembras mientras los hombres salen al trabajo o a juntar miel de abeja y a pescar o cazar. Son de buenas costumbres, muy hospitalarios y de buen trato. Visten igual que los paisanos y manufacturan sudaderas y colchones de fibra de la planta conocida por datilillo que abunda en esta región. Las mujeres hacen tejidos y otros artículos de esta fibra de palma (Golbaum, 1984, p. 19).

Después de este reporte es difícil encontrar más información sobre este pueblo y en los textos sólo quedaron fotografías de aquellos que fueron llamados “los últimos cochimí”.³ Pero, si aún a principios del siglo xx vivía gente en las comunidades de Santa Gertrudis y San Borja y se identificaban con esta filiación étnica ¿por qué, entonces, se invisibilizó la existencia de este pueblo indígena del desierto central? Para responder a esta pregunta, es importante analizar algunas cuestiones relevantes como su deceso demográfico, la pérdida de la lengua y la migración impulsada por su incorporación al trabajo asalariado.

³ León Diguët, un químico industrial que llegó desde Francia en la última década del siglo xix a trabajar en la mina de El Boleo en Santa Rosalía, Baja California, tomó algunas fotografías de los pueblos de esta región, entre ellos de algunos cochimí (Meyer, 1991). En 1991 se publicaron en el libro *Fotografías del Nayar y de California 1893-1900* en donde se refiere a ellos como “los últimos cochimí”.

Remontándonos a 1697, durante el arribo de la orden jesuita a la península se calculaba la existencia de 40,000 a 60,000 indígenas y para el siglo XVIII ya había descendido drásticamente a 7,989; es decir, en los primeros veinte años de estancia de esta orden religiosa murieron alrededor de tres cuartas partes de la población indígena del sur (Garduño, 1994).⁴ Particularmente en Santa Gertrudis y en San Borja, en donde según los misioneros existían alrededor de 4,000 indígenas a su llegada al desierto central, se registró también un drástico descenso:

Durante el tiempo de los jesuitas y de los franciscanos, las epidemias que afectaron mucho a otras misiones, a los indios de Santa Gertrudis los afectaron muy poco debido al aislamiento de esta misión. Sin embargo, con el mayor movimiento que hubo en el tiempo de los dominicos, las epidemias empezaron a afectarlos gravemente, y así su población fue cayendo drásticamente. En el momento de la salida de los jesuitas, en 1768, Santa Gertrudis contaba con una población indígena de 1,000 personas. Para 1771 era de 1,138. Sin embargo, para 1782 ya había caído a 317 habitantes y tres años después era de sólo 300. Para el año 1800 sólo vivían 203 cochimí en la misión, y en el momento de su abandono eran menos de 100 (Mathes, 1977, citado por Lazcano, 2011, p. 118).

Las enfermedades que principalmente infectaron a los cochimí fueron la viruela, el sarampión, la tifoidea y la sífilis; la viruela, por ejemplo, dejaba incapacitadas a familias y bandas enteras pues les impedía buscar el sustento. Dení Trejo (2005) menciona que además de las epidemias la introducción de nuevos alimentos modificó la dieta de los nativos, haciendo más débil su sistema inmunológico, mientras que la escasez de alimentos durante el abandono de las misiones, la prohibición de la poligamia y la disminución de la población femenina en edad fértil, así como los efectos emocionales (Trejo, 2005), tuvieron un gran impacto en el “desastre demográfico de los californios”, como lo llamó Ignacio del Río (1974). Las fuertes epidemias que azotaron a la población incidieron de manera directa en la transmisión de la lengua, pues a la vez que moría un cochimí se perdía la posibilidad de reproducción y transmisión de su lengua materna. La lengua cochimí es parte de una familia etnolingüística más amplia de donde provienen

⁴ Si bien las cifras que brindan los testimonios de los españoles en cuanto a la mortandad provocada por las epidemias suenan alarmantes dada la cantidad de personas que murieron durante la imposición del sistema misional, Trejo (2005) aconseja analizarlas con cuidado ya que la movilidad acostumbrada entre los nativos, así como la existencia de indígenas gentiles que no eran tomados en cuenta dentro de los censos, pues no habían sido incorporados al sistema misional, dificultaban la obtención de un número exacto de defunciones.

las lenguas indígenas que hasta la actualidad se hablan en el norte de la península (kumiay, pa ipai, kiliwa, koal y cucapá), conocida como cochimí-yumana. La subfamilia cochimí agrupaba las lenguas que se hablaban en el desierto central y en el sur de la península y estaba formada por una variedad de dialectos identificados por los misioneros según la misión en la que se hablaban:

Cada una de estas subfamilias comprendía distintos grupos étnicos que desarrollaron sus respectivas lenguas, las cuales son reconocidas en la actualidad por la forma en que los misioneros las identificaban; en el caso de los yumano-peninsulares o cochimí, por ejemplo, las denominaciones de sus lenguas estaban en función de los nombres de las misiones más cercanas al grupo, de ahí que existan el grupo javiereño, el cadegomeño, el de comondú, el de Santa Gertrudis, el borjeño, el didiu, el mongui, el ignacieño y el laymón (León Portilla, 1983 citado por Garduño, 1994, p. 42).

Sin embargo, no sólo el sistema misional repercutió en la pérdida de la lengua cochimí pues una de las estrategias que los liberales criollos promovieron durante la Independencia para lograr la unidad de la nueva patria mexicana fue la transformación de los indígenas mediante la pérdida de sus costumbres y sus prácticas culturales, incluida, por supuesto, la lengua. Por lo tanto, ya para finales del siglo XIX, la extinción de la lengua cochimí era prácticamente un hecho⁵ pues gradualmente se dejó de hablar en medio de un complejo proceso marcado por las pautas socioculturales y económicas de los proyectos políticos dominantes. Así pues, infero que ante cada vez menos hablantes y un Estado nación que exigía su transformación para no morir, los hablantes dejaron de transmitir su idioma materno para responder a los dilemas que les presentaron los sistemas hegemónicos.

Si bien es cierto que la lengua de un pueblo es una ventana a su mundo, a su vida y a su ontología, considero que su pérdida es un problema que debe analizarse a profundidad puesto que las personas no dejan de hablarla y transmitirla de manera fortuita. En el caso de la extinción de la lengua cochimí subyacen diversos factores que coadyuvaron a su pérdida, atravesados por el colonialismo, el racismo y el clasismo. En este sentido, y aunque la extinción de las variantes lingüísticas del cochimí volvió a esta lengua un *espejo para siempre quebrado*

⁵ “Prácticamente” porque algunos descendientes recuerdan en su niñez haber escuchado a ciertas personas que hablaban de forma “extraña” como doña Juana Iberri, quien fue considerada una de las “últimas cochimí” del siglo XIX; no obstante, continuó viva hasta la década de los cuarenta hablando, de vez en cuando, su lengua materna.

(parafraseando a Portilla, 2005, p. 155), este hecho no se debe de tomar como un elemento negativo para el reconocimiento de su ascendencia indígena, sino, más bien, para analizar y tratar de reconstruir las posibles causas que los llevaron a dejar de transmitirla, pues como bien menciona Mardonio Carballo:

Tampoco se puede censurar la pérdida de la lengua porque en un país como el nuestro se ha impulsado desde el Estado, desde el racismo y el clasismo [por lo que es menester] aprender a leer también los motivos por los cuales hay una comunidad o un grupo de ellas que han perdido su lengua (Gilet, 2016).

Otra de las cuestiones que, considero, les valió ser considerados extintos fue la migración de sus comunidades de origen. Después de enfrentarse al dilema sobre continuar conservando su vida indígena o ir en pos del “progreso” y frente a esta disyuntiva, pero sobre todo ante la necesidad de alimentar a la descendencia, se incorporaron formalmente al mercado laboral y el sistema económico a través de la venta de su fuerza de trabajo. Así, comenzó “un regateo entre el aceptar pautas culturales ajenas y el abandonar parte de las pautas tradicionales” (Garduño, 1994, p. 150); este proceso, íntimamente ligado al desarrollo del capitalismo que ya desde entonces buscaba apropiarse de las tierras y la fuerza laboral de la región teniendo sus antecedentes en lo que Marx (1959) denominó la “acumulación originaria”, suscitó la diáspora cochimí e impulsó un proceso de dispersión y fragmentación que, aunado a su mimetización con la sociedad mestiza, apoyó al discurso sobre su extinción. Poco importó o se tomó en cuenta que sus movimientos migratorios fueron impuestos por la clase política mestiza que aspiraba a la industrialización y al capitalismo: habían modificado sus peculiaridades ancestrales, entonces, y paradójicamente, no fueron ya reconocidos como indígenas.

Sin embargo, y aunque declarados extintos, algunos documentos existentes en el Archivo Agrario del ahora Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, en Ensenada, dan cuenta de la relación del pueblo cochimí con el Estado desde finales de 1970. En el primer documento de la carpeta de este archivo titulada “Cochimís” se encuentra una ficha técnica en la que se registra el año de 1979 como el momento en el que el Instituto Nacional Indigenista inició “contacto” con las y los cochimí de Santa Gertrudis, así como otras acciones que los descendientes llevaron a cabo en la década de los noventa y aún en los primeros años del 2000, como su organización en un par de asociaciones para intentar recuperar los derechos agrarios de los que injustamente fueron depurados en los años setenta y revitalizar su cultura; aunque también se registró, a finales de los noventa, la “pérdida de usos y costumbres”.

Y es que ante las nuevas transformaciones a las que se enfrentaron durante el siglo xx, su cultura e identidad indígena se fueron reconfigurando debido a las pautas planteadas por el sistema dominante. El silencio y el olvido en las investigaciones sociales y en las políticas públicas se hicieron una constante para este pueblo que, aunque pequeño demográficamente, continuó manteniendo un lazo afectivo con su terruño, un sentido de pertenencia lleno de recuerdos, emociones y significados que les dieron la fuerza suficiente para gritar de nuevo: ¡aquí estamos! y después de muchos años en silencio reaparecer en el espacio público mediante su organización en una asociación civil denominada Milapá⁶ con la que comenzaron a luchar por sus derechos y su cultura, actualizando los límites y fronteras con otros grupos sociales y dándole un nuevo sentido a su existencia y a su identidad étnica.

SER COCHIMÍ EN EL SIGLO XXI

Desde la década de los setenta el tema de la identidad comenzó a ser un tópico de estudio importante dentro de las ciencias sociales y humanas. Siguiendo a Roberto Cardoso de Oliveira (1992), la identidad surge como actualización del proceso de identificación e involucra la noción de grupo, particularmente la de grupo social, pero la identidad étnica es un fenómeno bidimensional a la vez individual, a la vez colectivo; individual puesto que son los individuos quienes asumen identificaciones distintas dependiendo del momento o de situaciones concretas y, colectivo, pues es parte de la identidad social al construirse en marcos sociales específicos. Según este antropólogo brasileño, la naturaleza de este tipo de identidad radica en su “expresión ideológica contrastiva”; con ello se refiere a que la identidad étnica es una “autopercepción del yo en situación” que implica la confrontación con otras identidades y las aprehende en un sistema de representaciones con contenido ideológico (Cardoso, 1992, p. 35). Empero, esta diferenciación no se da en un relativo aislamiento sino en medio de contactos y relaciones interétnicas en las que los grupos crean categorías que son construidas “como una ideología de relaciones intertribales” para definirse a sí mismos y marcar sus fronteras con los otros a quienes también clasifican pues la afirmación del “nosotros” requiere la oposición con los otros “como constituyendo una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden” (Cardoso, 1992, p. 193).

⁶ La asociación Milapá fue conformada en octubre del 2008 con la finalidad de recuperar sus derechos agrarios, fortalecer su cultura y recuperar la lengua cochimí. En mi tesis de maestría (Velasco, 2017), así como en otros artículos (Velasco, 2020) ahondo más sobre este proceso y la lucha territorial que han venido llevando a cabo desde entonces.

En este sentido, las identidades étnicas son relacionales y están ligadas a contextos sociohistóricos específicos, por lo que deben ser vistas como un fenómeno procesual y cambiante estrechamente ligado al contexto en el que se configuran pues, paradójicamente, la persistencia de este tipo de identidades se expresa a través de las discontinuidades que llevan a los grupos étnicos a reelaborar la imagen que tienen de sí mismos (Bartolomé, 1997). Dado que la identidad étnica es una forma en la que las personas y grupos se clasifican y delimitan sus fronteras frente a los demás con base en un sistema de categorías y representaciones con contenido ideológico (Cardoso, 1992), ¿cómo se auto definen los cochimí? ¿Cómo se asume y vive un pueblo que ya no habla la lengua de sus ancestros? ¿Qué elementos dan sentido a su identidad?

Si bien son los límites establecidos los que definen a un grupo étnico (Barth, 1969), también es cierto que los contenidos culturales condicionan la percepción y organización de dichos límites pues aunque la cultura no es una institución necesaria *per se* para su existencia, sí es una pauta que ordena el sistema social y organizativo (Bartolomé, 1997). Al ser “fuente de la identidad” (Giménez, 2007), algunos elementos culturales como la adscripción parental, el territorio, la lengua, el estilo de vida y la historia pueden ser referentes identitarios para un grupo si se asumen colectivamente como fundamentos de la filiación étnica, convirtiéndose en *bases culturales de la identidad* (Bartolomé, 1997). En el caso del pueblo cochimí, y aunque perdieron la lengua y ciertas prácticas indígenas, siguen conservando algunos conocimientos ancestrales en torno a las temporadas de recolección de frutos estacionales como la pitahaya y la biznaga, sobre las propiedades medicinales de las plantas que su territorio les provee para sanarse y aún reconocen las huellas de quienes transitan por él, saberes que provienen de sus prácticas ancestrales como cazadores.⁷

Asimismo, continúan manteniendo un vínculo simbólico con algunos elementos y lugares considerados sagrados como las pinturas rupestres, los panteones en los que están enterrados sus muertos y las misiones. Otras de las bases culturales de su identidad se encuentra en las fiestas patronales; los santos patronos son parte importante de la vida de los y las descendientes cochimí y han adoptado las celebraciones católicas como un referente de suma relevancia

⁷ En uno de sus testimonios, hace más de dos siglos, Miguel del Barco narraba el asombro que le causó la habilidad de los grupos cochimí “[...] de conocer el rastro o huella que cualquiera de sus conocidos deja estampada en la tierra cuando camina, distinguiendo la que cada uno forma de la de los otros, al modo que nosotros distinguimos entre muchos de nuestros conocidos la letra de cada uno” (Del Barco, 1973, p. 208).

para su identidad como pueblo indígena, otorgándoles un fundamento simbólico para su vida social pues el fervor hacia sus santos ha permitido la continuidad de ritos que siguen cohesionando a las familias cochimí como la fiesta de Santa Gertrudis la Magna, de San Francisco de Borja y el ritual católico de la Semana Santa. De este modo, la religiosidad expresada hacia los santos ha permitido la cohesión de este pequeño pueblo por medio de la conmemoración de los rituales católicos a través de los cuales continúan manteniendo un sentido de pertenencia, pues son principios vitales de sus comunidades y emblemas de su identidad (Giménez, 2001).

Tanto su historicidad como las redes de parentesco son, también, bases culturales de su identidad y es que como bien indica Miguel Bartolomé (1997), las redes parentales son un componente importante de la identidad étnica sobre todo en los pueblos del norte de México, en donde resulta más evidente la relevancia del parentesco en las configuraciones identitarias mientras que la historia constituye un recurso cultural y político de suma relevancia ya que brinda un pasado compartido en el cual basar su origen y también les ayuda a asumirse como una colectividad específica. Sobre su identidad, Gertrudis Ramos, descendiente cochimí menciona:

Pues para mi soy feliz [de ser cochimí] me gustan las costumbres, las mañas, todo eso me gusta, no me chiveo. Me gusta porque tengo muy buenos recuerdos de toda esa gente que era buena, respetuosa, no eran malos, era gente de sentimientos que respetaban, que te querían, te demostraban, eran fieles pues y ellos con toda su pobreza como trabajaban rudamente nunca se dieron por vencidos siempre querían salir adelante, no era gente mala. Me gusta [ser cochimí] no quisiera ser como los muy modernos, pura cochinada. (Ramos, comunicación personal, 2016)

El vínculo que les une a su pasado ancestral es una base importante para su identidad pues para ellos el hecho de ser descendientes de uno de los grupos que poblaron la Baja California “hace mucho tiempo”, el ser parte de un “árbol con una fuerte raíz” les brinda orgullo por pertenecer a una “tribu tan antigua” y ser parte del legado que dejaron de sus antepasados. Esa raíz y esa ascendencia indígena es algo que mencionan sentir en la sangre, traer en la sangre:

Desde que tengo uso de razón yo jugaba a los indios y a los vaqueros en Isla de Cedros y siempre traía al grupito de niños, nos íbamos al cerro cortábamos ramas de los pinos, hacíamos arcos conseguía pinturitas y me pintaba y me iba a la playa donde estaban los

pelicanos y las gaviotas [...] entonces yo ya traigo esa información genética en la sangre, me lo grita a cada rato, me lo recuerda con todo lo que tengo aquí [...] (Grado, comunicación personal, 2016)

Por su parte, Fidel Villa, menciona:

Pues yo digo que traigo la sangre cochimí, me siento cochimí, estoy seguro que soy [...] tiene que ver con la historia porque de las raíces de los cochimí vinimos y estamos en la zona de los cochimí todavía, entonces yo digo que siento ser cochimí con mucho orgullo. (Villa, comunicación personal, 2016)

Aunque los procesos migratorios les alejaron físicamente de sus comunidades de origen, los lazos afectivos con el territorio les han permitido continuar “habítandolo” a través de la memoria y el sentido de pertenencia socio territorial, dado que las identidades no sólo se enraízan en espacios geográficos, sino también en emociones y afectos (Giménez, 2001). Y es que una de las características importantes de la identidad étnica es su contenido emocional, dado que la afectividad es un componente subjetivo relevante que establece lazos de lealtad y pertenencia (Bartolomé, 1997). Debido a este lazo, y a pesar de la disgregación y la movilidad que las y los descendientes cochimí vivieron, continuaron manteniendo un vínculo afectivo con sus comunidades de origen, interiorizando a su territorio como una de las bases culturales más importantes de su identidad. Aunque algunos no nacieron o crecieron en sus comunidades de origen, dada la constante movilidad que las familias realizaban en la búsqueda del sustento, el cariño en las redes parentales y los recuerdos de vida compartidos en la infancia, cuando regresaban a visitar a sus familiares, les llevaron a reforzar su sentido de pertenencia, así como a reconfigurar su identidad territorial con base en una región más amplia, el desierto central:

Somos cochimí porque nacimos aquí en el área de donde vienen los cochimí, desde Loreto hasta el Rosario. Nosotros estamos en el desierto central de la Baja California y allí es donde estaban ellos ubicados y toda nuestra familia viene de ahí, no llegaron de Sinaloa ni nada, somos de aquí, del desierto central de la Baja California entonces somos cochimí, no hay de otra [...] aquí hemos convivido y hemos vivido, hemos sabido siempre de las misiones, de las pinturas rupestres, de nuestras playas entonces todo eso nos va haciendo ser de esta región, de aquí de la Baja California porque es diferente los que somos de la región central de Baja California a los que son del lado sur o los del lado norte. (Magdalena Castillo, entrevista 2016)

Si bien es cierto que hasta hace algunos años la identidad cochimí parecía haber estado en un periodo de silencio, en un tipo de identidad renunciada, o sea “una identidad latente a la cual se ‘renuncia’ tan solo como un método y en atención a una praxis dictada por las circunstancias, pero que en cualquier momento puede ser invocada o actualizada” (Erikson, 1968, citado por Cardoso, 1992, p. 64), es importante resaltar que su identidad étnica reemergió a partir de que su territorio se volvió objeto de disputa y confrontación a partir de la conformación de los ejidos, problemática que les llevó a fortalecer su sentido de pertenencia territorial y su identidad. Ante esta situación, la identidad cochimí germinó como un importante ordenador de la vida social e impulsó su reorganización como grupo social fortaleciendo su sentido de pertenencia, delimitando sus fronteras y politizando su identidad colectiva a través de la etnicidad puesto que cuando los componentes subjetivos de la identidad étnica y su capacidad de convocatoria se llevan hacia un contexto de interacción-confrontación, la etnicidad se convierte en un elemento clave en las relaciones interétnicas (Cardoso, 1992).

Dado que la identidad étnica es una “auto percepción del yo en situación” (Cardoso, 1992, p. 35) e implica la confrontación con otras identidades en medio de contactos y relaciones interétnicas, es menester compartir un poco acerca de cómo se diferencian los los cochimí frente a los otros pueblos yumanos, ya que a partir de su reemergencia por los conflictos en su territorio y su organización en la asociación Milapá comenzaron a establecer relaciones con los demás pueblos nativos de Baja California. En estas interacciones, los cochimí consideran que el hecho de que los demás pueblos continúen viviendo en sus comunidades y se hayan mantenido un poco más aislados les ayudaron a conservar la lengua y las costumbres ancestrales como los cantos, cuentos y el *kuri Kuri*,⁸ a diferencia de ellos que tuvieron que migrar y perdieron la lengua mucho tiempo atrás, debido a los impactos del sistema misional. Resaltan como un elemento diferenciador su fe católica y las fiestas que celebran a sus santos patronos, así como su resiliencia y la de sus ancestros, quienes a pesar de las condiciones agrestes del desierto central, lograron sobrevivir:

Estoy muy orgulloso de ser indígena yo me reconozco aunque no tenga el color, aunque no tenga la apariencia, pero por dentro yo soy un indígena cochimí y estoy muy orgulloso de toda esta gente que vivieron aquí y que gracias a ellos estamos nosotros haciendo esto y

⁸ Conjunto de danzas y cantos practicados por los pueblos del norte de la península de Baja California.

viviendo, porque de ahí venimos [...] Nuestra manera de vivir en el desierto es una cultura de nosotros [...] vivir en el desierto no ha sido fácil, siempre lo han dibujado como un lugar pobre, un lugar sin vida y no es cierto, hay mucha vida, tanta vida que vivieron miles de años los cochimís, entonces pues es una cultura única del desierto y más del desierto central. (Grado, comunicación personal, 2016)

De este modo, establecen sus fronteras con los otros grupos a partir de las dificultades que han enfrentado para sobrevivir, desde la debacle demográfica debido a la imposición del sistema misional y la consecuente pérdida de la lengua, su invisibilización y olvido durante el periodo en el que fueron considerados un pueblo extinto, así como la distancia geográfica y la falta de apoyo por parte de las instituciones encargadas de atender a los pueblos indígenas. Si bien este lazo que han venido tejiendo con “sus hermanos del norte” (como suelen nombrarles) se ha dado, en general, en buenos términos también es cierto que han existido algunas fricciones interétnicas, particularmente en cuanto al reconocimiento de su indigeneidad, como se expresa en los siguientes testimonios:

Muy pocas veces he participado en reuniones con ellos, me tratan bien pero sí siento como un pequeño recelo porque no me ven tan original y tan auténtico, creo yo que es la visión que tienen ellos por mi color de piel o por mi forma de vestir, mis rasgos, no sé pero siento como recelo porque no me ven como muy indígena según los estereotipos [...] siento que nos hace falta más acercamiento con nuestros hermanos del norte porque como acabamos de aparecer nosotros en escena, somos recientes y ellos han estado más unidos y se conocen entre ellos, nosotros como somos del sur apenas empezamos a aparecer [...] Yo creo que eso es lo que nos ha hecho falta, más acercamiento con ellos, la distancia es el problema porque no podemos estar yendo a los eventos que hacen. (Grado, comunicación personal, 2016)

Sobre su experiencia al respecto, Miguel Plascencia Gerardo menciona:

Si habrá uno que otro que critique. Ahora me pasó aquí en la reunión del INALI, por ahí alguien se acercó y me dijo “Fulano de tal te está criticando, que porque te subiste a tocar la sonaja, si tú ni indio eres. Yo te defendí y otros que estamos ahí [dijimos] ‘sí es cochimí’”. Pero pues igual, volvemos a lo mismo, también hay racismo dentro de nuestras comunidades del norte. No digo que todos, porque hay otros que nos aceptan muy bien pero sí hay gente que “no, pues no tiene cara de indio”, te quieren ver con plumas o no sé. (Plascencia, comunicación personal, 2022)

En medio de estas relaciones y a través del vínculo afectivo con su territorio, de sus lazos de parentesco, de algunas prácticas culturales ancestrales y otras adoptadas tanto del sistema misional como de otras culturas como la ranchera, han logrado construir una autoimagen con rasgos positivos para posicionarse como uno de los pueblos vivos más antiguos de la Baja California, configurando una forma de ser específica basada en su historia, su territorio, en sus redes parentales y en ciertas prácticas culturales que les brindan la conciencia de pertenecer a una cultura ancestral, a pesar de no hablar la lengua y de haber perdido algunos rasgos culturales de su cosmovisión indígena. Es interesante que la identidad del pueblo cochimí está configurada, en parte, por elementos que vienen de la cultura occidental y no tanto por los que proceden de su cultura indígena y ello no es fortuito, pues ante los cambios socioculturales y la pérdida de ciertos referentes ancestrales con los cuales entendían y vivían el mundo, la adopción de nuevos elementos fue una estrategia de permanencia y continuidad que les permitió resignificar el mundo, resignificarse como colectividad y persistir como grupo étnico.

Ancestrales o no, todos estos elementos tienen relevancia en su autodefinición y en la clasificación que hacen para diferenciarse de las demás colectividades dado que producen en ellos sentimientos de orgullo y generan una autopercepción positiva que les permite fortalecer su identidad, así como reforzar su sentido de pertenencia a un territorio. De esta manera, y apropiándose de sus bases culturales, los descendientes de este pequeño pueblo han delimitado sus fronteras y, a su vez, han reconfigurado lo que para ellos da sentido a ser cochimí en pleno siglo XXI.

CONCLUSIONES

*La existencia —la coexistencia en el tiempo—
de civilizaciones diferentes es difícil de negar.
La emergencia, a veces el renacimiento,
de estas civilizaciones en términos de contemporaneidad
se presenta como un proceso en el que, por momentos,
los escollos y las dificultades enmascaran su inalterable fuerza*
ANOUAR ABDEL-MALEK (1975)

Enmarcando este artículo en el eje temático en el que gira este dossier, me gustaría concluir compartiendo algunas —breves— reflexiones sobre la identidad y la interculturalidad. Si bien la interculturalidad tiene sus bases en los procesos comunicativos y el campo de estudio en torno a este enfoque es muy amplio, en medio de relaciones interculturales cada vez más dinámicas me parece importan-

te profundizar en el análisis de las diversas identidades étnicas y en los procesos que los pueblos y culturas indígenas han vivido y viven, para poder reconocer la diversidad de experiencias e identidades en el marco de las interacciones socioculturales y, desde el diálogo y el reconocimiento mutuo (base indispensable para lograr relaciones y lazos sociales más sanos y justos) conocer y escuchar distintas formas de asumir y vivir la indigeneidad, así como lo que pueblos que han sido invisibilizados tienen por decir y compartir.

Particularmente en cuanto a las identidades étnicas, para lograr los vínculos horizontales y comprometidos que se busca impulsar desde los estudios interculturales y que tanto se pregonan ahora en el discurso oficial y en las políticas públicas, me parece trascendental escuchar a los otros, reconocerlos desde sí mismos y reconocer los procesos de cada colectividad, así como el dinamismo de la cultura. Dejarnos de miradas esencialistas, biologicistas o folklorizantes y entender que las identidades, al igual que las culturas, son relacionales, cambiantes y se transforman con y en el tiempo, que ya “no es posible entender a la cultura indígena como una perpetuación de las culturas originales durante el periodo colonial” (Bonfil, 1972, p. 115) ni podemos seguir pensando en las pueblos indígenas como remedos del pasado, anclados a una idea estereotipada sobre lo indígena, mirada que abreva de la colonización y sigue permeando los vínculos de los pueblos originarios con la academia y el Estado. En este sentido, considero de suma importancia brindar especial atención a las identidades y a la manera en que los pueblos, particularmente quienes han sido marginados e invisibilizados, desean, buscan y, en algunos casos, exigen ser reconocidos por la sociedad, por el Estado nación, en fin, por la otredad.

Si bien, es cierto que en los últimos años ha habido también quienes se han aprovechado del derecho a la autoadscripción étnica, asumiendo identidades que no les corresponden con fines políticos y electorales, por lo que concuerdo con quienes plantean analizar y cuestionar dichos fines, me parece que existen casos tanto en México como en América Latina que van más allá de fines pragmáticos o políticos y dan cuenta de la reemergencia de pueblos que durante muchos años fueron marginados debido a que sus identidades y culturas no encajan en la percepción hegemónica sobre el ser indígena. Al dar cuenta de un proceso identitario complejo de larga duración y, desde mi punto de vista, sumamente interesante, la identidad de los descendientes cochimí nos muestra otra manera de vivir la indigeneidad, de expresar un vínculo con la historia, con el territorio, con la memoria y los afectos y nos lleva a replantearnos nuestros propios estereotipos y nuestra capacidad analítica de los fenómenos sociales.

Sin duda, para que la interculturalidad se fortalezca, es importante tomar en cuenta la diversidad de las identidades y de los procesos de cada pueblo, pues ello permitirá conocernos y entendernos mejor. Considero que si logramos escucharnos y respetarnos en la manera en la que queremos ser nombrados y en cómo nos definimos frente al mundo, podemos lograr que la interculturalidad se fortalezca y, con ello, las sociedades y la humanidad entera.

REFERENCIAS

- Abdel Malek, A. (1975). *La dialéctica social. La reestructuración de la teoría social y de la filosofía política*. México: Siglo XXI.
- Álvarez, A. (1975). *Primeros pobladores de la Baja California: Introducción a la antropología de la península*. Mexicali: Gobierno del Estado de Baja California.
- Aschmann, H. (1959). *The central desert of Baja California: Demography and Ecology*. Iberoamericana, Berkeley: University of California.
- del Barco, M. (1973). *Historia Natural y crónica de la Antigua California*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI.
- Bendímez, J. (1987). Antecedentes históricos de los indígenas de Baja California. *Estudios Fronterizos*, 5(14), pp. 11-46. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5196152.pdf>
- Bonfil, G. (1972). “El concepto de indio como categoría colonial”. *Anales de Antropología*, 9, pp.105-124. <https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.1972.0.23077>
- Cardoso de Oliveira, R. (1992). *Etnicidad y estructura social*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Garduño, E. (1994). *En donde se mete el sol. Historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Dirección General de Culturas Populares.
- Garduño, E (2015). *Yumanos. Pueblos Indígenas de México en el siglo XXI*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Gilet, E. Carballo, M (2016). “Ser indio en tiempos neoliberales. Entrevistas a Mardonio Carballo y Francisco López Bárcenas”, *Insurgencia Magisterial*. <https://desinformemonos.org/ser-indio-en-tiempos-neoliberales-entrevistas-a-mardonio-carballo-y-francisco-lopez-barcenas/>.

- Giménez, G. (2001). “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”. *Alteridades*, 11(22), pp. 5-14. <https://www.redalyc.org/pdf/747/74702202.pdf>
- Golbaum, D. E. (1984). “Noticia respecto a las comunidades indígenas que pueblan el Distrito Norte de la Baja California”. *Revista Calafia*, 5(3), pp. 19-25.
- Laylander, D. (1985). “Some Linguistic Approaches to Southern California Prehistory”. *Cultural Resource Management Causal Papers*, 2(1), pp. 14-58.
- Lazcano, C. (2011). *Homenaje a Fernando Consag, S.J.: 1703-1759. Memoria de la I Reunión de Historiadores sobre los Fundadores de la Antigua California*. México: Fundación Barca, Agrotécnica San Quintín, Sociedad de la Antigua California.
- León Portilla, M. (1983). *Los Primeros Californios: Pre-historia y Etnohistoria. Panorama Histórico de Baja California*. Mexicali: Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma de Baja California.
- León Portilla, M. (2005). “Cuando muere una lengua”. En C. Montemayor. (Ed.), *Las lenguas de América: Recital de poesía*. (p. 155). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Magaña, M. (2010). *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias (1769-1870)*. La Paz: Gobierno del Estado de Baja California Sur, Instituto Sudcaliforniano de Cultura, El Colegio de Michoacán, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Marx, C. (1959). *El Capital, crítica de la economía política* (Tomo I), México: Fondo de Cultura Económica.
- Massey, W. (1949). “Tribes and languages of Baja California”, *Southwestern Journal of Anthropology*, 5(3), pp. 272-307.
- Mathes, M. W. (1974). *Californiana III. Documentos para la historia de la transformación colonizadora de California (1679-1686)*. Madrid: José Porrúa Turanzas.
- Meyer, J. (Comp.) Diguett, L. (1991). *Fotografías del Nayar y de California (1893-1900)*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia: Instituto Nacional Indigenista.
- Mixco, M. (1978). “*Cochimí and Proto-Yuman: Lexical and Syntactic Evidence for a New Language Family in Lower California*”. Salt Lake: University of Utah.
- Moctezuma Zamarrón, J. L. y Aguilar Zeleny, A. (2013). “Las sociedades indígenas en el Noroeste de México”. En J. L. Moctezuma Zamarrón y Alejandro Aguilar Zeleny (Coords.), *Atlas etnográfico del noroeste de México* (pp. 13-24). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Sonora.

- Moctezuma Zamarrón, J. L. y Aguilar Zeleny, A. (2013). “Las sociedades indígenas en el Noroeste de México”. En J. L. Moctezuma Zamarrón y A. Aguilar Zeleny (Coords.), *Atlas etnográfico del noroeste de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Sonora, pp. 13-24.
- Morales, P. (2016). “*Cochimíes, indios del norte. Etnohistoria y Patrimonio Cultural del Desierto Central de Baja California. Siglo XVIII al presente*”. (Tesis de Maestría). El Colegio de la Frontera Norte, A.C., México. 208 pp.
- del Río, I. (1974). “Población y misiones de Baja California en 1722. Un informe de fray Juan Ramos de Lora”. *Estudios de Historia Novohispana*, 5, pp. 241-271. <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3245/2800>México
- Trejo, D. (2005). “Declinación y crecimiento demográfico en Baja California, siglos XVIII y XIX. Una perspectiva desde los censos y padrones locales”. *Historia Mexicana*, 54(3), pp. 761-83. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1542/1360>
- Velasco Pegueros, B. A. (2020). “Otras formas de defender el territorio: la revitalización cultural e identitaria del pueblo cochimí de Baja California”. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 15, pp.1-26.
- Velasco, B. A. (2017) *¡Aquí estamos! Identidad, memoria y territorialidad del pueblo cochimí de Baja California*. (Tesis de Maestría en Desarrollo Rural). México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad UAM Xochimilco.