

Roberto Martínez González  
(Universidad Nacional Autónoma de México)

## MIGRAR AL SEPTENTRIÓN: CONCEPCIONES SUDCALIFORNIANAS DEL DECESO HUMANO COMO PERPETUACIÓN DE LA VIDA<sup>1</sup>

Fecha de recepción: 17.08.2017      Fecha de aceptación: 26.03.2018

**Resumen:** Como una primera aproximación a las concepciones de la muerte de las antiguas poblaciones indígenas de Baja California, el presente estudio parte del análisis de las fuentes coloniales para establecer los papeles que los difuntos hubieron de tener en su cosmovisión. El análisis de los mitos de origen muestra que, en términos generales, los californios no reconocían una ruptura tajante entre el plano terrenal y los lugares de los muertos y los dioses, sino que, por el contrario, consideraban la existencia de una cierta unidad entre las diferentes formas de vida y las maneras de conducirse en el mundo. El destino *post mortem* de los individuos parece haber estado condicionado por su grado de apego a la ética local y por las circunstancias del fallecimiento; de modo que, mientras unos terminaban por volver a la vida, otros alcanzaban un estatus semejante al de las deidades. El proceso de muerte, en los difuntos más meritorios, era imaginado como un desdoblamiento de la persona que hacía posible su traslado a un sitio de abundancia ubicado en el cielo-norte y su permanencia en la tierra como reliquia. Los datos sugieren que los recursos vegetales y animales suponían provenir de los lugares de las deidades y los fallecidos. Gracias al carácter dual de los muertos, los vivos podían actuar sobre su parte terrestre-material para tratar de incidir sobre su aspecto etéreo-celeste.

**Palabras clave:** Baja California prehispánica, concepción de la muerte, ritos funerarios, destinos *post mortem*, cosmovisión

**Title:** Migrating to the North: The Lower Californian Conceptions of Human Demise as Perpetuation of Life

**Abstract:** This is a first approach to the concept of death among the ancient indigenous populations of Lower California, this research is based on the analysis of Colonial sources to set the roles that deceased people had in their world view. The analysis of the origin myths shows that, in general, the Californian did not recognize a defined gap between the human world and the place of Gods and dead; but, conversely, they used to consider the existence of certain unity between the different forms of life and behavior in the world. The *post mortem* destiny of individuals seems conditioned by its attachment to the local ethics, as well as for

---

<sup>1</sup> Trabajo realizado en el marco del proyecto “Religiosidad indígena e idolatría en Hispanoamérica colonial”, financiado por el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPITT-IG400115), de la Universidad Nacional Autónoma de México.

the circumstances of deace; then, while some people came back to life, others reached a status similar to Deities. The process of death, in the most meritorious way, was imagined as an unfolding of the human being that used to allow the return to a place of abundance located in North-sky, as well as its permanence in Earth as a relic. Documents suggest that vegetables and animal resources were supposed to come from the place of Gods and dead; and, because of the dual character of deceased, alive people could interact with its material-earthly part to try to influence its ethereal-sky aspect.

**Key words:** pre-Hispanic Lower California, death conception, funerary rites, *post mortem* destinies, world view

## INTRODUCCIÓN

Pese a la relativa abundancia de crónicas coloniales, todavía es poco lo que sabemos sobre las concepciones de la muerte de los antiguos pobladores de la Baja California. Los ritos funerarios son raras veces descritos, casi nunca se detallan las variaciones culturales y las pocas alusiones a los destinos *post mortem* tienden a ser más que escuetas<sup>2</sup>. Los datos etnográficos sobre las norteñas poblaciones yumanas guardan cierta semejanza con lo descrito en las fuentes tempranas y, sin embargo, entre unas y otras también se nota una considerable diferencia de actitud ante el fallecimiento de un próximo –horror al contacto, por un lado, y ritos conmemorativos, por el otro (cf. Uriarte 1974, Laylander 2005). Las evidencias arqueológicas disponibles se encuentran lejos de una adecuada sistematización; muchos de los contextos mortuorios conocidos no están fechados, no siempre se conocen las condiciones específicas de los hallazgos y en pocas ocasiones se ha logrado establecer su filiación cultural. Consideramos, sin embargo, que podemos subsanar estas importantes lagunas si, en lugar de centrarnos exclusivamente en nociones escatológicas, nos ocupamos de entender los roles que los difuntos jugaban en las cosmologías sudcalifornianas en general.

A partir del análisis de los mitos de origen estableceremos, para empezar, algunos de los principios lógicos de la visión del mundo de los pueblos peninsulares. Discutiremos, a continuación, el sentido de los ritos funerarios y las cualidades de los lugares de los muertos. Seguiremos elucidando los distintos tipos de relaciones que vivos y difuntos hubieron de sostener. Y cerraremos explicando el rol de mediador que los ritualis-

<sup>2</sup> Este vacío de información se explica en buena medida por la muy difundida creencia entre los evangelizadores de que tales indígenas carecían de religión, algo que aparentemente suponía dar fundamento a la idea de su inferioridad natural (cf. Baegert 1942: 119, Barco 1988: 355, Clavigero 1986: 71, Sales 1999: 53, Venegas 1943 I: 88, Hostell 1967: 166). En una de sus cartas, el dominico Luis Sales, por ejemplo, llega al punto de señalar que “la estupidez, dexamiento, desidia y falta de reflexión suele ser la misma generalmente en todos [...]. Oí decir à un hombre que había caminado por muchas tierras, mares, puertos y Provincias, miembro de la Academia Real de Ciencias, que estos Californios parecían racionales de segunda especie” (1999: 38-39).

tas debieron haber desempeñado en las negociaciones entre ambas clases de existentes. Concluiremos, al finalizar, que, desde una perspectiva californiana, la muerte no solo implica la transformación de los seres sino que, sobre todo, posibilita la puesta en marcha de aquellos mecanismos que han de permitir la perpetuación de la vida.

## LOS CAMINOS DE LA VIDA

Pocos mitos californios fueron recogidos por los religiosos del siglo XVIII y ninguno de los registros conocidos se presenta en lengua indígena. Los breves relatos que llegaron hasta nuestros días, sin embargo, nos dan algunas pistas para entender la naturaleza de la vida, la humanidad y la muerte. Contamos, de momento, con cuatro versiones del origen del hombre y el mundo en general:

Los pericúes decían que en el cielo [o en el cielo, hacia la parte norte] habitaba un gran señor llamado en aquella lengua Niparájá; que éste había hecho el cielo, la tierra y el mar, que podía hacer cuanto quisiese. Este señor, añadían, tiene una mujer llamada Anajicojondí, y aunque no ha usado de ella por carecer de cuerpo, sin embargo, tiene en ella tres hijos. Uno de éstos, llamado Cuajaip, fue engendrado por Anajicojondí en los montes de Acaragui, fue verdadero hombre y vivió mucho tiempo entre nuestros mayores para doctrinarlos. Fue poderoso y tuvo mucha gente bajo su mando, porque siempre que quería entraba debajo de la tierra, y de allí sacaba hombres [los humanos] se conjuraron contra él y le mataron. (Clavigero 1986: 72, Venegas 1943 I: 89)

[Los guaicuras] decían que hacia el norte había un espíritu principal llamado Guamongo el cual mandaba a la tierra las enfermedades, y que antiguamente había enviado a ella a otro espíritu llamado Gujiaqui, con el fin de que la visitase en su nombre, que en su viaje por aquella península anduvo sembrando pitahayas y disponiendo los lugares de pesca hasta una grande peña [...] en donde se encerró por algún tiempo: que era servido por otros espíritus inferiores, los cuales le llevaban diariamente buenas pitahayas y peces para que comiese, mientras se ocupaba de hacer con los cabellos que sus devotos le presentaban, las capas [...] para los doctores o charlatanes [ritualistas] de la California; que de allí salió a continuar la visita de la península, y concluida volvió al país septentrional de donde había venido. (Clavigero 1986: 73)<sup>3</sup>

Los cochimíes decían que en el cielo habitaba un gran señor, cuyo nombre en aquella lengua significa *el que vive*; que éste, sin concurso de ninguna mujer, tenía un hijo con dos nombres, uno de los cuales significa *el veloz* y el otro *la perfección o término del barro*, y que además había otro personaje llamado *el que hace señores*. A todos estos tres daban el título de señor: pero preguntados cuántos señores había, respondían que

<sup>3</sup> Utilizamos aquí el término *ritualista* para referirnos genéricamente a todos aquellos personajes capacitados para realizar rituales a título de alguien más, sean individuos o colectividades. “Especialista ritual”, por su parte, designa específicamente a aquellos ritualistas que, desempeñando los mismos roles que el resto de la comunidad, suelen ejercer funciones rituales de manera recurrente.

uno sólo, el cual crió el cielo, la tierra, las plantas, los animales, el hombre y la mujer. (Clavigero 1986: 73)

[Los cochimíes señalan también que] debajo del Norte hay una bola de tierra que se creó repentinamente con Menichipa; que allí vivía muy triste, porque no tenía compañeros; y que de aquí se movió a criarlo todo [Menichipa creó el mundo, el dios Togomag creó al hombre y la mujer; la primera pareja humana tuvo un hijo llamado Emai Cuaño]. A este lo prohijó el Capitán General [Menichipa], y le dió todo su poder [...]. Éste es el que distribuyó los casamientos de los hombres con las mujeres [Emai Cuaño perfeccionó el mundo; hizo mares y ríos con su saliva, lluvia con las lágrimas, le puso nombre a las cosas y] les enseñó el modo de la generación [a los humanos], pues la primera multitud de gentes las fue él fabricando con su propia mano [...]. Mandó celebrar bayles y fiestas, y los impuso a hacer exéquias a los difuntos. (Sales 1999: 55, 57-58)

Múltiples investigadores modernos han señalado ya la existencia de cierta unidad cultural entre los cazadores-recolectores de la península (cf. Rodríguez Tomp 1999: 44, Gutiérrez y Hyland 2002, Laylander 2005: 171) y, en más de una ocasión, los propios relatores coloniales dieron cuenta de ello. Consag, por ejemplo, señalaba que las diversas “naciones” “diferencian ellas en su genio y natural, sin embargo algunas costumbres son comunes a todos” (2001: 322), en tanto que Sales explicaba que “sus genios suelen ser distintos, al paso que sus extravagancias se diferencian muy poco” (1999: 37). Si este fuera efectivamente el caso, habríamos de pensar que las divergencias aparentes en las presentes narraciones no constituyen más que superficiales permutaciones construidas sobre la base de una lógica común<sup>4</sup>.

Partiendo de lo anterior, se desprenden las siguientes cuatro implicaciones del análisis mítico:

1. El cielo y el norte son, al menos semánticamente, intercambiables. En los relatos cochimíes, pericúes y guaicurás ambas clases de espacios son evocados. Más aún, en la misma versión de Clavigero se indica que Gujiaqui, “el espíritu visitador”, había regresado al septentrión, pero, líneas más tarde, se le ubica en la esfera celeste: “[Decían que] las estrellas eran fogones encendidos en el cielo por el espíritu visitador, y vueltas a encender después de ser apagadas en el agua del mar” (1986: 73)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Salvatierra da cuenta de la existencia de un baile llamado *mico*, desde algún punto al norte de la península hasta su extremo sur, en el que se desarrollaba un amplio circuito de intercambio de bienes suntuarios (1946: 163). Venegas, por su parte, aclara que “en el Territorio de una Nación y lenguaje suele haber algunas rancherías de las otras Lenguas y Naciones” (1943 I: 64-65). Ambos datos, a nuestro parecer, muestran que, más allá de las diferencias lingüísticas, debió efectivamente haber existido cierta unidad cultural, pues, de no haberse compartido al menos ciertos códigos, no hubieran sido posibles estas formas de reciprocidad. Podríamos, tal vez, pensar en algo parecido a la teoría del “núcleo duro” que López Austin (2001) postuló para el caso de Mesoamérica.

<sup>5</sup> Es de hecho posible que se haya imaginado al mundo como una suerte de plano inclinado cuyo extremo septentrional alcanzaba la bóveda celeste. Nociones similares han sido, por ejemplo, registradas entre los nganasan de la península de Taimyr, Rusia (cf. Lambert 2003). La idea del astro que cae al mar y lo recorre para volver a subir al firmamento también concernía al sol; los guaicurás “tenían al sol por la criatura más desdichada, infeliz y miserable, pues todas las tardes se caía en el mar, y tenía que nadar toda la noche para salir por la mañana” (Taraval 1996: 51).

2. En todas las versiones es una divinidad la que produce el mundo, los animales y las plantas. Lo interesante es que en el relato cochimí se dice explícitamente que, al menos, los recursos acuíferos derivan de los fluidos corporales del dios. Si estas consideraciones se hicieran extensivas al resto de la creación, podríamos contemplar la imagen de un cosmos originalmente conformado por una misma materia divina; de ahí, tal vez, que a la deidad principal cochimí se la conociera como “el que vive”<sup>6</sup>.

3. En todos los textos se dice que ese dios celeste-norteño actuó en el mundo a través de un intercesor. Lo relevante, en este caso, es que este personaje puede ser referido tanto como un “verdadero hombre” engendrado por el numen principal entre los pericúes, como bajo el título de “espíritu” entre los guaicurur. De ello se desprende, a nuestro parecer, la posibilidad de que los “verdaderos hombres” y los espíritus sean esencialmente semejantes, algo que se ve reforzado por la similitud material de los humanos y las divinidades. Así, entre los pericúes el hombre es extraído del interior de la tierra, mientras que en la narración cochimí es la divinidad celeste y norteña la que se gesta a partir de una “bola de tierra” y entre los nombres de su hijo figura “término de barro”. Los californios y sus dioses comparten, además, un mismo origen, el norte (*cf.* Clavigero 1986: 58-59; Barco 1988: 181, 217), y, en ambos casos, se encuentran alusiones a una guerra que derivó en la expulsión de ciertos grupos y la permanencia de otros:

[No] sabían decir otra cosa sino que sus antepasados habían venido de las regiones septentrionales [...]. Preguntándoseles la ocasión de esta venida, contestaban que había sido una guerra excitada entre sus antepasados y otro pueblo de septentrión, en la cual, quedando vencidos, huyeron hacia el mediodía y se refugiaron en los montes de la península. (Clavigero 1986: 58-59, *cf.* también Barco 1988: 181, Venegas 1943 I: 68)

[Un personaje al que] llaman Wac, y otros Tuparán, se opuso al gran señor Niparaya y con sus aliados y gente, peleó contra él; pero al fin fue vencido de Niparaya, quien luego le quitó a Wac-Tuparán cuanto tenía las muchas y buenas pitahayas y las demás comidas, y le echó del cielo y a él y a su gente los encerró dentro de una cueva en la tierra. (Venegas 1943 I: 89)

Vale preguntarse si ese pueblo enemigo del que huyeron los californios no pudiera haber sido justamente el de los dioses, pues, no resulta anodino el hecho de que al menos algunos de ellos acusaran a sus antepasados de haber asesinado al emisario divino.

La diferencia entre humanos y divinidades parece, en todo caso, corresponder tanto al orden esencial como al contextual; los hombres tienen cuerpo y las deidades no –“concebían la unidad y naturaleza de Dios, como de puro Espíritu” (Venegas 1943 I: 88)–, los dioses habitan el lugar de origen, el cielo-norte, y los humanos la superficie terrestre.

4. Los humanos y las deidades comparten, cuando menos, algunos elementos de la cultura, pues, no solo son las segundas quienes dieron origen a los recursos naturales sino que también fue el dios intercesor el que “adoctrinó” a los pericúes, hizo para los guaicurur las capas de los guamas [especialistas rituales] y las tablas ceremoniales y,

<sup>6</sup> La interpretación de Zazueta parece ir en este mismo sentido cuando señala que “todos los elementos del mundo expresaban de alguna forma el poder original de la creación” (2005: 58).

entre los cochimíes, “distribuyó los casamientos de los hombres con las mujeres” –lo que, probablemente, pueda interpretarse como el establecimiento de las normas matrimoniales–, “les enseñó el modo de la generación”, “mandó celebrar bayles y fiestas, y los impuso a hacer exêquias à los difuntos” (Venegas 1943 I: 90).

Lo hasta aquí descrito sugiere, pues, que en la cosmología sudcaliforniana las diferentes clases de seres que poblaban el mundo no eran más que modalidades específicas de una misma clase de vida originalmente distribuida por la deidad celeste-norteña. Y es, tal vez, en virtud de la posesión de esta condición que se solía atribuir volición e intencionalidad a objetos aparentemente inanimados. Tales son los casos del sol, la luna y los astros más visibles, a los que se tenía por hombres y mujeres (Clavigero 1986: 73), aquellos palos a los que se solía dejar como custodios de las rancherías durante las expediciones cotidianas (Consag 2001: 338), la carta de la que se escondió un muchacho para impedir ser descubierto en su glotonería ante los evangelizadores (Clavigero 1986: 60, Consag 2001: 329, Barco 1988: 178) y las vasijas a las que se tapó la “boca” en una cueva para impedir que expelieran enfermedades (Clavigero 1986: 60)<sup>7</sup>.

Más importante aún para el presente tema es la posibilidad de considerar que esa esencia de origen divino no necesariamente había de extinguirse tras el deceso. Esto, en parte, se deduce del hecho de que, mientras en el mito pericú la deidad emisaria termina asesinada por los hombres, en la versión guaicura simplemente acaba por volver al “país septentrional de donde había venido”; morir y migrar al septentrión parecen equivalentes, y la solución registrada entre los cochimíes parece ir en el sentido de una nueva vida: “Menichipa fué herido por los hombres, y haciéndose el muerto se levantó” (Sales 1999: 56-57). Esta sobrevivencia a la muerte parece igualmente haber concernido a los animales; se decía, así, que si alguien mataba un león “aun después de muerto, se vengaría de su matador, haciéndole morir” (Barco 1988: 217, Río 1998: 32; cf. Clavigero 1986: 53). Las preguntas que ahora surgen son: si, al menos, una parte de la persona suponía sobrevivir a la muerte ¿qué destino tenía? y ¿qué tipo de acciones solían emprender los californios para garantizarlo?

## LOS CAMINOS DE LA MUERTE

Así como algunos evangelizadores negaron que los californios hubieran tenido una verdadera religión, también llegaron a dudar de que tuvieran un concepto de muerte plenamente desarrollado. Aunado a lo anterior, se nota en sus comentarios que las actitudes indígenas ante el deceso humano les resultaban francamente desconcertantes.

<sup>7</sup> Es asimismo posible que fuera gracias a esta suerte de comunión vital que se consideraba factible que un ser diera origen a un grupo de una especie diferente, como supuestamente sucedía entre los guaicuras (Baegert 1942: 75), que se buscara dañar a un enemigo atacando a un animal con el que mantenía cierta semejanza, como presuntamente ocurrió en la rebelión de la misión de San Ignacio (Clavigero 1986: 177), y que se pretendiera infundir vitalidad a un enfermo insuflándole a través de una caña el propio aliento (Baegert 1942: 106). Evidentemente, la relativa escasez de datos nos impide catalogar esta particular manera de entender el mundo como animismo, totemismo (Descola 2005: 229-401) o alguna forma de panteísmo.

[En guaicura] no existen palabras para señalar [...] todo lo que no tiene cuerpo y que, por eso, no es perceptible para los sentidos o que puede ser visto y palpado [...]. Se buscarían en vano en el diccionario de guaicura palabras como las siguientes: vida, muerte [...]. No tienen la palabra vida, ni en forma de sustantivo, ni en su correspondiente forma de verbo vivir, ni en su sentido natural, sino solamente el adjetivo vivo [...]. No poseen en su idioma, palabras ni para la una, ni para la otra cosa, de modo que las palabras españolas Dios y Alma tienen que sustituirlas. (Baegert 1942: 131-132, 126)<sup>8</sup>

Es difícil establecer si efectivamente los californios poseían o no un concepto análogo a alma. Contamos, sin embargo, con un escrito en el que se sugiere que, tras su muerte, el cuerpo del dios pericú Quaaayyp seguía de algún modo animado: “está hasta hoy muerto; pero muy hermoso, sin corrupción alguna, echando continuamente sangre: no habla por estar difunto; pero tiene un Tecolote (o Buho) que le habla” (Venegas 1943 I: 89)<sup>9</sup>. Pudiera pensarse que dicha condición se debe a la naturaleza divina del personaje; se registra, sin embargo, un extraño ritual dirigido a impedir el retorno a la vida de fallecidos aparentemente comunes: “en tiempos anteriores, acostumbraban fracturar la espina dorsal a sus muertos antes de enterrarlos, y tirarlos a la fosa enroscados como bola, con el pretexto de que, sin ejecutar esta bestialidad, los difuntos resucitarían” (Baegert 1942: 121)<sup>10</sup>.

La idea de un cadáver dotado de cierta agencia abre, por supuesto, la posibilidad de que buena parte de las prácticas asociadas al proceso mortuario haya estado dirigida a la interacción con él.

Parece haber causado admiración a los cronistas el poco interés que los californios mostraban ante sus dolencias. El propio término guaicura utilizado como equivalente de “enfermedad” –*atembàtie*, “estarse o estar acostado en el suelo”– remite a una condición de deterioro muy avanzado (Baegert 1942: 103, 105)<sup>11</sup>. Tales padecimientos, a decir de nuestras fuentes, eran por lo general atribuidas a la intervención de los especialistas rituales: “abrazan como verdad indudable que no hay muerte o enfermedad por causas naturales, sino que estas cosas siempre son efecto de brujería” (Napoli 1970: 68, cf. Con-sag 2001: 325). Y, por ello, “para librarse de la enfermedad y de la muerte, es medio necesario el matar al que juzgan por autor, según su loca aprehensión, de aquella dolencia que

<sup>8</sup> Tales opiniones, por supuesto, fueron ocasionalmente contradichas por otros cronistas: “es cierto que los californios reconocían la inmortalidad del alma” (Barco 1988: 217). No resulta extraño que algunos autores también les hayan negado la posesión de una noción de historia: “ningún californio sabe algo de lo que sucedió en su tierra antes de su nacimiento, y nadie les revelará quiénes o qué clase de gente fueron sus padres, ni si ya los habían perdido mientras vivieron en su infancia” (Baegert 1942: 75).

<sup>9</sup> Es difícil saber exactamente a qué se refiere el texto con que un búho “le habla”. Lo cierto es que, según otra fuente, este animal era de mal agüero: “el tecolote había cantado, que era malísima señal” (Bravo 1970: 65-66).

<sup>10</sup> Clavigero indica que, en un inicio, los frailes “no sabían cómo expresar el artículo de la resurrección de los muertos, porque no hallaban palabras para significarle” (1986: 92). Es difícil interpretar correctamente este problema léxico; es, sin embargo, posible que éste derive de la existencia de nociones que en muy poco se asemejaban a las del cristianismo.

<sup>11</sup> “Miran sus llagas y heridas sin espantarse y dejan cauterizarse u operar, y hasta ellos mismos se cortan la carne, cuando se les ha clavado una espina, como si fueren insensibles” (Baegert 1942: 105).

padecen” (Consag 2001: 278-279). En todo caso, una vez asumida la fatalidad del evento, la actitud más frecuentemente observada en el doliente parece haber sido la resignación: “los californios no sienten temor ante nada, y ante peligros de muerte, parecen apáticos o faltos de razón [...]. Se sienten perfectamente tranquilos durante su enfermedad, y mueren, como si el cielo no pudiera faltarles” (Baegert 1942: 22, 105, 106)<sup>12</sup>.

De acuerdo con lo registrado en nuestras fuentes, el proceso de defunción por enfermedad tendía a seguir el siguiente orden: “el síntoma que por lo regular indica que la muerte se acerca, es cuando pierden el apetito” (Baegert 1942: 105). Reconocida esta situación, se convocaba a la población para acompañar al individuo en sus últimos momentos de vida; sus miembros, al enterarse de la gravedad de la situación, daban múltiples muestras de pesar. “Las mujeres añadían al llanto y gritería, exclamaciones dolorosas, ponderando los méritos del doliente, para mover a mayor compasión” (Venegas 1943 I: 97). Como últimos remedios, los asistentes chupaban y soplaban sobre el cuerpo agonizante y:

Si el enfermo tenía hija o hermana, la cortaban el dedo meñique de la mano derecha y hacían que gotease su sangre sobre el moribundo. Pretendían con esto, o que sanase el enfermo con aquella sangre, o que a lo menos se quitase a ellos y a los demás de la familia, la tristeza por su muerte. (Venegas 1943 I: 97)

“Si [entretanto] le veían adormecido le daban golpes en la cabeza para despertarle y restituirle a la vida” (Clavigero 1986: 76). Cuando “llegaba por fin a morir, era mayor el llanto y más grandes las exclamaciones, principalmente entre las mujeres guaicurás, las cuales acostumbraban golpearse furiosamente la cabeza” (Clavigero 1986: 76, Baegert 1942: 122)<sup>13</sup>.

Venegas (1943 I: 98) y Clavigero (1986: 76) coinciden en señalar que, sin más ceremonia que el llanto, se procedía inmediatamente a quemar o enterrar el cuerpo. En apoyo de aquella prontitud presentan la historia de un indio al que el padre Salvatierra salvó de ser quemado vivo por equivocación<sup>14</sup>. Cualquiera que fuera el tratamiento acordado a los cadáveres, las fuentes concuerdan en señalar que se les cremaba o inhumaba con todas

<sup>12</sup> Se tiene incluso noticia del abandono de individuos cuya sanación parecía imposible. En los alrededores de la Sierra de Calmayí “es costumbre entre estos bárbaros, que cuando alguno queda ya desahuciado, le apartan a un abrigo algo remoto de los demás” (Consag 2001: 253).

<sup>13</sup> Tales manifestaciones también se reportan entre los guaicurás en caso de asesinato: “las mujeres, para avivar a los hombres a la venganza, a más de sus llantos y gritos, con un hueso se picaban y herían la cabeza para que a vista de su sangre ajena, los hombres se arrojaran a vertir la suya” (Consag 2001: 326-327). Los golpes en la cabeza como signo de pesar parecen haber sido tan frecuentes que incluso se registran en el funeral de un caballo (Napoli 1970: 41).

<sup>14</sup> Aparentemente era al ritualista a quien correspondía decretar la muerte de una persona, al menos eso es lo que se anota en un episodio similar narrado por Sales: “en morirse alguno lo queman [...]. En diciendo el viejo, ya fulano murió, lo atan y llevan al fuego: yo mismo libeté a una muchacha de catorce años, que le había dado un desmayo y la iban a quemar, á cuyo tiempo me acerqué, le apliqué un poco de vinagre a las narices, volvió en sí, y con todo el viejo clamaba que estaba muerta” (1999: 75; cf. Uriarte 2013: 97). Longinos, por su parte, llega al punto de afirmar que dicha práctica era habitual: “siendo viejo el enfermo y considerándolo incurable, lo suelen quemar vivo” (1994: 166).



sus posesiones, “a los hombres con sus zapatos o guaraches, arco y flechas en las manos. A las mujeres con guaraches y su red o aparejo en que suelen cargar mezcales y lo demás que recogen del monte” (Consag 2001: 338; cf. Baegert 1942: 121, Napoli 1970: 42). Los objetos asociados que ocasionalmente llegan a encontrarse en contextos mortuorios de sitios como Piedra Gorda, Punta Pescadero, Cerro Cuevoso, Los Frailes, El Medano y El Conchalito –cuya temporalidad, al menos, en algunos casos se aproxima a la época de contacto– dan cuenta de la relativa regularidad de esta clase de depósitos (cf. Brown y Raab 2007)<sup>15</sup>. En opinión de Napoli dicha práctica tenía un carácter preventivo; pues, temiéndose que la muerte hubiera sido provocada por “mala magia”, la destrucción o alejamiento de las posesiones del difunto habría tenido la intención de impedir que el mal se contagiara (1970: 42). Esta clase de precauciones también se observa en el caso de la muerte del hijo del cacique Bacari en el campo de batalla: “cortaron los árboles donde su hijo acostumbraba a echarse. También fue borrado un camino por el cual su hijo iba a cierta aldea” (Ortega 1944: 98-99). Consag, por el contrario, afirma que dichos objetos se depositaban junto al cadáver para que éste pudiera hacer uso de ellos en su nueva morada (2001: 324). La distribución diferencial de los materiales, en todo caso, demuestra que el asunto del género y la personalidad seguía siendo pertinente en el discurso sobre la muerte individual. Pues bien, el arco es un atributo claramente masculino y las flechas se encuentran a tal punto individualizadas que con “facilidad distinguen las flechas de los individuos de su tribu, las cuales por más semejantes entre sí que parezcan a los españoles, son conocidas por los indios en algunas señales casi imperceptibles” (Clavigero 1986: 66; cf. Barco 1988: 238, Salvatierra 1946: 105-106, Taraval 1996: 78)<sup>16</sup>.

Venegas (1943 I: 98) y Clavigero (1986: 76) señalan que se recurría a la cremación o la inhumación del cadáver “indiferentemente”. Otras fuentes, sin embargo, muestran que la elección de uno u otro tratamiento estaba lejos de ser arbitraria. Napoli señala acerca de la inhumación entre los pericúes que “ésta es sólo el privilegio de los que mueren por heridas de flecha en batalla; los demás son quemados. Únicamente los valientes son enterrados” (1970: 42). Los datos guaicuras solo sugieren que la cremación era practicada con los cuerpos de los infantes; así, Salvatierra indicó que “ya había otros parvulitos en el Cielo, pero que tenían sus cuerpecitos quemados a su estilo” (1946: 100). Sales, por el contrario, señala que los cochimíes tenían prescrito que sepultasen a los “que hubiesen muerto con muerte natural; que a los de muerte violenta los quemasen” (1999: 56-57); líneas más tarde, el autor se contradice: “regularmente al morir alguno lo queman” (Sales 1999: 75). Y Consag, refiriendo a este último grupo, señala que la cremación solo excluía a los cuerpos de los adversarios: “tienen casas en las que de cuando en cuando tienen costumbre de quemar sus

<sup>15</sup> La escasez de materiales reportados se explica, por supuesto, por las muy pocas posesiones que aquellas poblaciones debieron tener: “en California y entre los californios, no se conoce ni «lo mío» ni «lo tuyo» [...]. Los californios no poseen nada, pero siempre tienen algo y todo lo que quieran, porque no quieren nada y no exigen más de lo que su triste y pobre tierra produce, lo cual siempre está dentro de su poder conseguir [...]. Siempre están de buen humor y que domina entre ellos una alegría eterna, una risa y bromas ininterrumpidas” (Baegert 1942: 65-66).

<sup>16</sup> Uno de nuestros cronistas cuenta que, en una ocasión, “los que nos acompañaban preguntaban a uno de nuestros indios amigos, guaycuro como ellos, ¿por qué no tienen arcos esos advenedizos? Quizás son mujeres, le añadió” (Guillén 1970: 109).

muertos, mas no los de los enemigos” (2001: 324); a lo cual Longinos, ratificando el dato, añade: “el que muere en las peleas, si es enemigo, no lo queman, y en desprecio lo desuellan y lo dejan tirado hasta que los animales lo consumen” (1994: 166).

Difícilmente nos encontramos en condiciones de desenmarañar esta situación, lo cierto es que tales testimonios están lejos de escapar a la contradicción. Las cremaciones al momento se mantienen casi invisibles arqueológicamente (*cf.* Brown y Raab 2007) y, al menos en El Conchalito –un sitio en zona pericú ocupado de manera intensiva hasta la época de contacto– parece claro que la inhumación no estaba necesariamente reservada para los guerreros muertos en combate (Rosales, Molto y Sánchez 2007: 70)<sup>17</sup>. Tampoco parece del todo cierto que los enemigos hayan estado siempre excluidos de la cremación. Los datos relativos al tratamiento de sus restos son sumamente pobres. Vale, sin embargo, señalar que al menos los cuerpos de los jesuitas, sirvientes y soldados asesinados durante la Rebelión de los Pericúes sí fueron quemados (Taraval 1996: 90-91, 161, 176; Clavigero 1986: 196-197)<sup>18</sup>.

La información sobre los lugares de los muertos no es particularmente abundante, no concierne a todos los grupos y, en ocasiones, falta claridad. En lo referente a los cochimíes, Sales explica “que cuando mueren todos vuelan para el Norte a ver los primeros y antepasados” (1999: 17); pero, líneas más tarde, limita este destino a “los que fuesen valientes” añadiendo que ahí “estarían todos los fundadores, y allí comerían Venados, Ratones, Conejos y Liebres” (56-57). Consag también describe el norte como un espacio de riqueza y, comparándolo con los Campos Elíseos, señala que quienes fueran ahí “habían de gozar el descanso y abundancia de venados” (2001: 324). En otro apartado aclara que dicho destino estaba reservado a quienes cumplieran con las normas morales: “decían que las almas de los buenos iban al norte, por creer que para allá siempre había abundancia de pitahayas. Y las de los malos iban al sur, teniéndola por tierra más desdichada. Otros creían [...] que los que mueren van al Carmen, isla desierta situada al frente de Loreto” (338; *cf.* Barco 1988: 217). Clavigero, por último, apunta la existencia de ciertos seres, llamados “mentirosos y engañadores”, los cuales “cogían a los hombres cuando morían y los metían debajo de la tierra para que no viesan al Señor que vive” (1986: 73). De los pericúes únicamente se nos remite al cielo, como destino común, y a una cueva habitada por el dios Tuparán y custodiada por ballenas a la que se dirigían quienes habían tenido una muerte violenta; “los que morían flechados no iban al cielo, sino a la cueva de Tuparán” (72)<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Encontramos restos de cremación en sitios como Los Corralitos (Gutiérrez y Hyland 2002: 167), Buena Vista (Drakic 2006: 56) y Z11 (Ovilla Rayo 2014: 2-5). Según Ovilla Rayo, la práctica de la cremación en la porción norteña de la península hubo de iniciar hacia el 1000 a.C. (2017: 26). Es posible que la escasez de este tipo de contextos se deba en buena parte a la práctica de su dispersión, pues, según Longinos, “a los muertos los queman en una gran hoguera que hacen y avientan las cenizas algunas veces” (1994: 166).

<sup>18</sup> Los guaicurás, por el contrario, parecen haber preferido sepultar en la arena el cadáver de uno de los sirvientes de los misioneros (Barco 1988: 317).

<sup>19</sup> Vale la pena preguntarse si las figuras de antropomorfos flechados que aparecen en los abrigos rocosos con Arte Gran Mural –que no parecen corresponder a la época de contacto (*cf.* Laylander 2005: 180-181)– y los depósitos de huesos desarticulados pintados de rojo que se encuentran en las oquedades naturales del sur de la Península –cuyas fechas oscilan entre 1320 y 1420 d.C. (Ten Kate 1979, Digué 1978, Tyson 1977)– no pudieran igualmente remitir a la idea de que a los muertos en batalla corresponde morar en la cueva.

Si, como hemos propuesto al inicio de este trabajo, el cielo se identifica con el norte, podemos imaginar que el destino cavernoso es equivalente al “debajo de la tierra” de los cochimíes, mas, siendo que las aptitudes marciales eran ampliamente valoradas entre los californios, resulta poco probable que podamos considerar a los fallecidos en batalla como “los malos” (cf. Venegas 1943 I: 72, Sales 1999: 39-40, Clavigero 1986: 121). La mayor discordancia, entonces, es la que respecta al destino de los “valientes” o muertos en batalla. Cochimíes y pericúes coinciden en acordarles un destino especial, pero, mientras los primeros los remiten al cielo-norte, los segundos suponen que han de ir a una oquedad natural. Notamos, sin embargo, que ambas clases de espacios al menos comparten un cierto vínculo con la abundancia de recursos, pues, así como se ha visto que el cielo-norte se caracteriza por la riqueza vegetal y animal, vale recordar que en el mito Tuparán, habitante de la cueva, era el propietario original de las pitahayas y los demás frutos, y que Guajiaqui, quien sembró las pitahayas y dispuso los lugares de pesca, se encerró por un tiempo en una peña (Clavigero 1986: 72-73).

Reconocemos, así, cuatro destinos *post mortem* –el cielo-norte, la cueva-debajo de la tierra, el Sur y la Isla del Carmen– asociados a cuando menos tres clases de difuntos –los buenos-valientes, la gente común y los malos–, pero, salvo en lo tocante al cielo-norte, sus cualidades continúan resultándonos poco ininteligibles. Los datos disponibles, sea como fuere, nos invitan a emprender una nueva reflexión en torno a los tipos de relaciones que los vivos solían entablar con los difuntos.

## ENTRE LOS VIVOS Y LOS MUERTOS

Regresando a nuestro mito de origen pericú, notamos que, al tiempo que se señala que los caídos en batalla habían de morar en la cueva de Tuparán, en el relato de la creación, el dios Quaayap “se metía debajo de la tierra y sacaba gente” (Venegas 1943 I: 89). Surge entonces la pregunta de si pudiera ser que aquellos hombres primigenios hubieran sido creados a partir de los restos de una humanidad previa –como, tal vez, pudieran ser los gigantes, que también suponían provenir del norte (Clavigero 1986: 56-57, Barco 1988: 210)<sup>20</sup>. Si este fuera el caso, entonces, habríamos de contemplar la posibilidad de alguna forma de reencarnación o reciclaje de los difuntos<sup>21</sup>.

Examinando las evidencias arqueológicas, notamos que los depósitos infantiles se destacan por su escasez –ocho de 57 en El Conchalito y 10 de 68 en la Región de Los Cabos, o sea, el 14% de una muestra de 125 individuos–, presentan muy pocos objetos asociados y casi siempre figuran en entierros múltiples –en 12 de 18 casos

<sup>20</sup> De ser así, nos encontraríamos ante una sorprendente coincidencia con algunas de las más conocidas cosmogonías mesoamericanas (cf. *Leyenda de los Soles* 1945: 121, *Anales de Cuauhtitlan* 1945: 5, *Mendieta* 1997 I: 181-182).

<sup>21</sup> Tanto el reciclaje como la reencarnación parten de la idea de que por lo menos una porción de la vida humana es tan escasa y valiosa que merece ser reutilizada en la regeneración de la vida. La diferencia radica en que en la primera no se mantiene una relación de identidad entre lo que fallece y lo que vuelve a existir, y en la segunda sí (cf. Martínez González 2017).

(Tyson 1977: 175; Rosales, Molto y Sánchez 2007: 70)–. El recurrente acompañamiento de los infantes por adultos, a nuestro parecer, sugiere que en el discurso funerario esta clase de individuos se encontraba generalmente definida por sus relaciones con otros miembros del grupo. Y, si siguiendo a Consag (2001: 324), consideramos que los difuntos habían de emprender un viaje, podemos deducir que la falta de materiales alude a una trayectoria o estancia menos prolongada. Ahora, si a ello sumamos las frecuentes alusiones a la práctica del infanticidio (Clavigero 1986: 70, Barco 1988: 191, Sales 1999: 51, Venegas 1943 I: 82) y el poco interés que parecen haber despertado los funerales infantiles (cf. Baegert 1942: 101), bien podemos imaginar que, desde una perspectiva indígena, los menores no eran todavía personas a parte entera y, por consiguiente, no compartían siempre el mismo destino *post mortem*<sup>22</sup>.

Ninguna de nuestras fuentes escritas remite explícitamente a la creencia en el reciclaje o reencarnación. Contamos, no obstante, con un par de indicios a su favor.

Varios documentos mencionan que a los recién nacidos “les barnizaban los tiernos cuerpecillos con carbón molido [o ceniza] y orina fresca para defenderlos de algún modo de la intemperie del aire” (Clavigero 1986: 71, Sales 1999: 52, Salvatierra 1946: 108-109, Barco 1988: 196)<sup>23</sup>. Linck añade respecto a los cochimíes que en los funerales los deudos se distinguían del resto por teñir sus cuerpos con tintura negra (1966: 55), en tanto que Sales, por su parte, indica que en la ceremonia posterior a la cremación de los difuntos todos los asistentes se pintaban de negro y amarillo (1999: 77-78)<sup>24</sup>. A ello se suma que en la muy temprana crónica de Francisco de Ortega –redactada entre 1632 y 1636– se señala explícitamente que el material usado para dicha pigmentación eran las cenizas producto de la cremación de los cabellos de los dolientes: “en estos diez o doce días que siguieron al entierro, muchos de los indios del continente se reunieron y lloraron juntos por el príncipe muerto,

<sup>22</sup> “Si se trata de una criatura que haya perdido prematuramente [a] su madre, o a su padre también, porque en ese caso ocurre que no hay nadie que la atienda; algunas veces, ni su propio padre se interesa por su criatura” (Baegert 1942: 89). “El amor y el cuidado con los hijos es muy frío: si la madre se halla enferma y no hay quien los cuide, [el padre] los abandona o los mata” (Sales 1999: 51). “A las mujeres californias, no les importa gran cosa la vida de sus hijos [...]. A la hora de perderlas, se acostumbra un poco de llanto seco. El padre, o el marido de la mujer, es todavía mucho más apático” (Baegert 1942: 101). Recuérdese, entre otras cosas, la existencia de ritos iniciáticos que bien pudieran haber indicado el acceso al estatus de “persona” (Clavigero 1986: 71, Consag 2001: 338-339, Barco 1988: 177).

<sup>23</sup> Más allá de la razonable duda que pueda despertar la eficacia del carbón como aislante contra el frío, resulta difícil creer que dicha pigmentación no haya tenido más propósito que servir de abrigo.

<sup>24</sup> Pese a lo llamativa que ésta pudiera parecer, desgraciadamente, la mayor parte de las crónicas no permite entender la variedad de usos de la pintura corporal y, aun cuando contamos con un gran número de menciones al respecto, siguen siendo más las incógnitas. Entre los patrones referidos, se incluyen el rojo y negro por parte de un especialista ritual (Clavigero 1986: 170, Consag 2001: 266); solo negro por parte de otro (Napoli 1970: 50-51); blanco y negro por parte de quien negocia con extranjeros (Consag 2001: 265); “varios colores” para una mujer de autoridad (Napoli 1970: 56-57, 66); rayas para “un gentil todavía mozo”, un niño y una mujer; “unas fajas de embijes de blanco, amarillo y colorado” para un gentil; colorado, amarillo, negro y blanco para hombres, mujeres y niños (Palou 1998: 310, 312, 194, 278, 289); “la cara negra, el pecho amarillo, y las piernas blancas (Sales 1999 48); rojo y amarillo (Baegert 1942: 83); rojo (Barco 1988: 157), y varios colores (Clavigero 1986: 90). Dicha variabilidad podría, en parte, explicarse por el hecho de que, según Longinos (1994: 174), “este modo de pintarse tiene su distintivo de rancherías, por lo cual son conocidos en cualesquier concurrencia”.

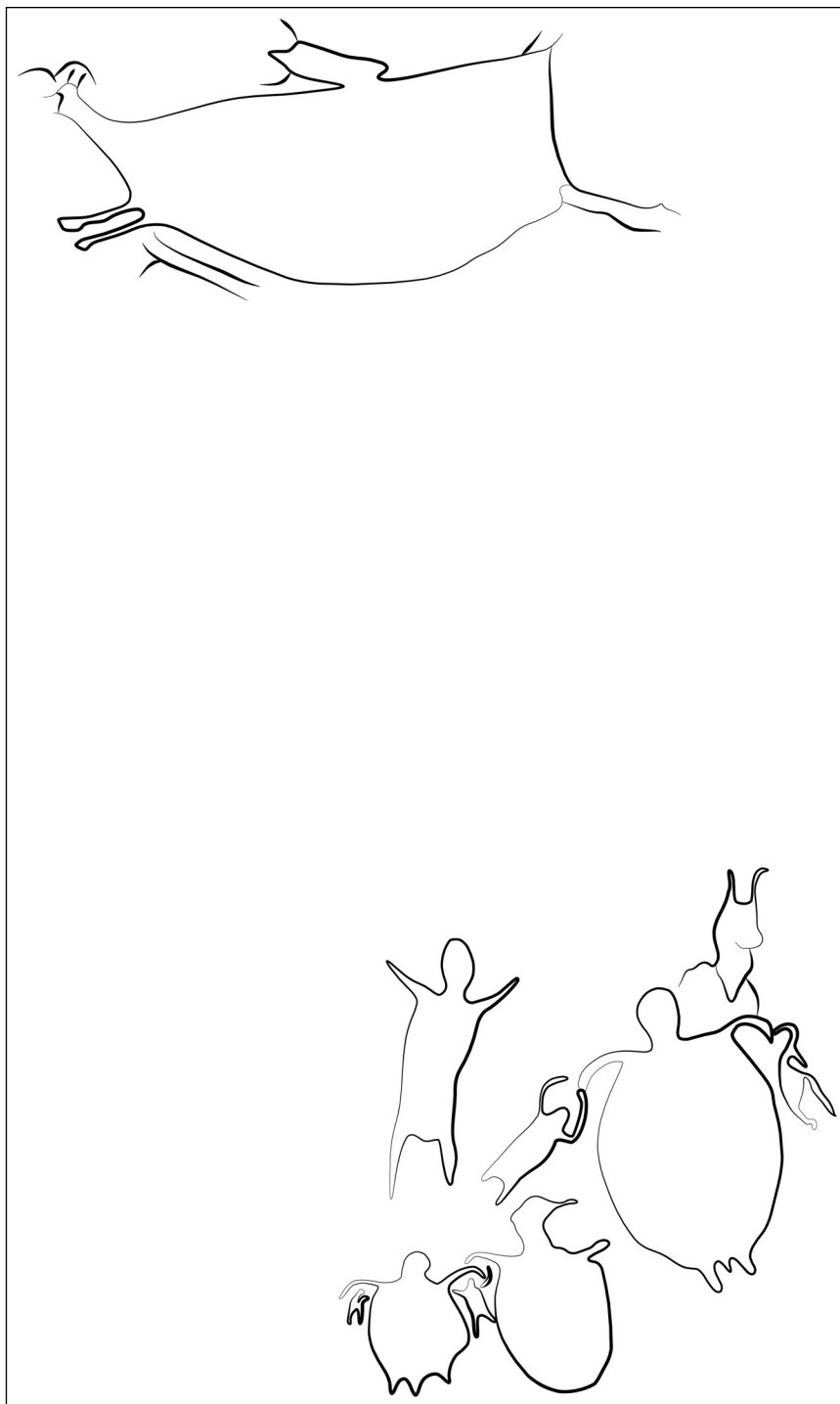
se cortaron el pelo [...]. Hicieron una fogata y quemaron el pelo y se pintaron de negro con las cenizas” (1944: 98-99). Siendo que el carbón y el difunto reducido a cenizas por la cremación son ambos productos de la combustión, es posible que el uso del primero como colorante negro en los neonatos aluda a una suerte de continuidad con el segundo. Esta clase de concepciones parecen explicitarse en el sitio rupestre de la Cueva del Poce-lano, Sierra de San Francisco. En el bloque norte se ve a tres tortugas marinas de color negro que se desplazan hacia arriba llevando, sujetas a sus aletas delanteras, a una serie de diminutas figuras humanas del mismo tono. Por debajo de esta escena se observan unos pequeños motivos antropomorfos esquemáticos de color amarillo que parecen surgir del lomo o vientre de un borrego cimarrón aparentemente preñado (cf. Viñas *et al.* 2000; cf. Fig. 1). Arriba y el norte son, según se ha dicho, lugares de los muertos, mientras que el color negro parece remitir tanto al deceso como a su vinculación con el nacimiento y, curiosamente, es en los caparazones de tortuga que se cargaban los infantes (cf. Baegert 1942: 100). Si nuestra lectura fuera correcta, tendríamos, entonces, la imagen sintética de unos difuntos que, tras ser conducidos a su destino *post mortem* por unas tortugas, terminan por renacer sobre la tierra de un borrego cimarrón<sup>25</sup>.

Considerando que, según nuestra tercera deducción inicial, las principales diferencias entre los hombres y las deidades eran la posesión/ausencia de un cuerpo y la existencia en la tierra/en el cielo-norte, bien podemos imaginar que, al menos, algunos de los que se despojaban de su componente material y se dirigían al mítico territorio celeste-norteño habían de devenir algo similar a la divinidad. Efectivamente, en lo relatado por Venegas sobre los indígenas de la Isla de la Trinidad se advierte la idea de que algunos muertos suponían alcanzar cierta forma de trascendencia:

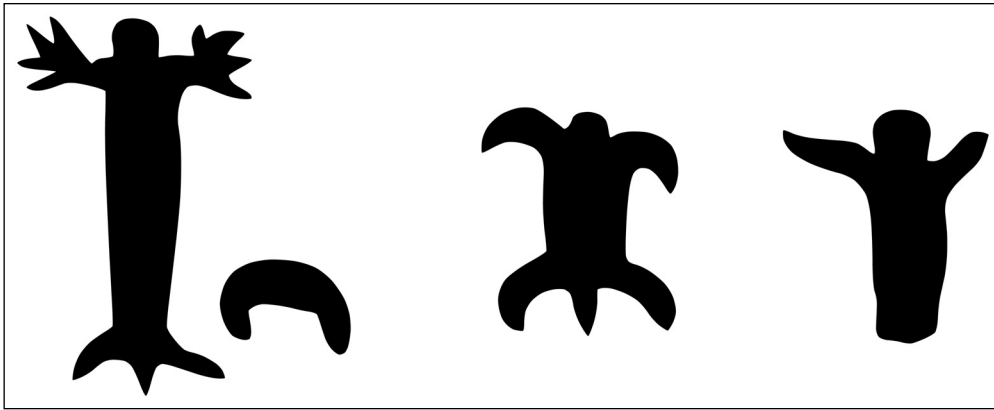
Hacían [fiestas] a sus antepasados, a quienes daban el mismo nombre que a los Demonios, y este era el modo de celebrar su apoteosis o canonización. Formaban al Héroe, que festejaban, con varios ramos y después lo ponían en lugar eminente, y delante de él celebraban la solemnidad, dándole el renombre de Demonio. (1943 I: 100)

Evidentemente, aquellos a quienes se llama “Demonios” debieron ser las deidades indígenas y el hecho de que se otorgara el mismo título a los “antepasados” debió implicar que, al menos en algunos casos, estos hubieron de alcanzar una condición semejante a la de las deidades. Pudiera imaginarse que dicha práctica era exclusiva de los isleños, mas, en una carta que Everardo Helen dirigió al padre visitador general José de Echeverría, se cuenta que los cochimíes de la Misión de Nuestra Señora de Guadalupe de Huasinapí tenían “los huesos de un hechicero dentro de una cueva; ahí lo veneraban con ofrendas”

<sup>25</sup> En la Cueva Pintada se observa igualmente a una tortuga ascendente acompañada de un pequeño antropomorfo y unos zopilotes con las alas extendidas, todos ellos en color negro (Fig. 2). La asociación a la muerte del ave se deduce de su papel como carroñero –recuérdese que, a decir de Sales, los muertos “vuelan para el Norte” (1999: 17)–. Más aun, la parte central del panel está presidida por una gran ballena roja ascendente asociada a otro antropomorfo negro, sin olvidar que dicho animal custodiaba el destino *post mortem* de la cueva de Tuparán (Clavigero 1986: 72) y, habida cuenta de que este cetáceo migra anualmente al norte, es posible que tal escena también pudiera aludir al viaje de los difuntos al Más Allá (cf. Viñas i Vallverdu 2013: 352-353, 430-431; comunicación personal con Larissa Mendoza Traffon, junio de 2017; cf. Fig. 3).



**Fig. 1** Panel de las tortugas en la Cueva del Porcelano. Tomado de Viñas *et al* (2000) y redibujado por Elba Domínguez Covarrubias.



**Fig. 2** Antropomorfos y tortuga en la Cueva Pintada. Tomado de Viñas (2013) y redibujado por Elba Domínguez Covarrubias.



**Fig. 3** Antropomorfo y ballena en la Cueva Pintada. Tomado de Viñas (2013) y redibujado por Elba Domínguez Covarrubias.

(AGN Jesuitas: 2-4/34, fol. 5, *apud* García Apolonio 2017: 122). Aunque no se explicita su uso, otros documentos parecen igualmente referir a la conservación de restos óseos humanos como reliquias o trofeos. García Figueroa señala que “los naturales acostumbran quemar los cadáveres, excepto las cabezas” (1955: 7), pero, por desgracia, ignoramos los casos específicos en los que hubo de recurrirse a esta práctica. En el recuento de su expedición de 1615, Cardona reportó haber notado la conservación de cráneos de adversarios: “tuve en mi mano cinco cabezas cristianas [restos de los españoles atacados en 1596], que los indios tenían guardadas como memoria de su victoria” (1970: 259). Los relatos de la rebelión de 1734 muestran algo similar: “los principales fautores cargaron no sólo con lo mejor que había, mas con los huesos de los venerables padres” (Taraval 1996: 161). Los 50 huesos poscraneales con restos de pintura roja y negra que Gutiérrez y Hyland (2002: 334) encontraron en el Pílon de Guadalupe, dentro del cañón del mismo nombre, bien pudieran constituir un análogo arqueológico de este tipo de prácticas –lo que ellos ven como “prácticas rituales asociadas a la veneración de ancestros” (334)– y la presencia de representaciones de huesos y esqueletos humanos en el arte rupestre de La Angostura pudiera ser una proyección figurativa de la misma (*cf.* Ritter 2010)<sup>26</sup>.

La diversidad de tratamientos y destinos antes citados, de alguna forma, ha de haber servido para distinguir entre aquellos que habían de ser “canonizados” y los muertos comunes; dada la ya citada exaltación de méritos en el rito funerario (Venegas 1943 I: 97), es posible asumir que dicha condición debió estar reservada a las personas de mayor prestigio.

Quedan ahora por explicarse las funciones que, en su nuevo estatus, tales clases de difuntos hubieron de adquirir.

El cielo-norte, según se ha dicho, era imaginado como un lugar en el que, junto a los fallecidos y la deidad original, abundaban los recursos vegetales y animales. De acuerdo con Baegert (1942: 22) en la península las lluvias solían provenir del septentrión o del oriente y, coincidentemente, era en la estación con mayores precipitaciones –de junio a agosto– que, según Clavigero (1986: 23, 58), daban fruto las pitahayas; las aguas parecen, así, venir del norte/oriente y con ellas llegan también los preciados frutos. A propósito, en el testimonio que rindieron los hombres de Atondo y Antillón, se señala que los cochimíes atribuían directamente a cierta efigie o “ídolo” tanto el don de las precipitaciones pluviales como el de los alimentos vegetales: “preguntándoles qué era aquella figura que ellos habían celebrado tanto, dichos indios paganos le dieron a entender que era quien les daba sustento y el cual cuando llueve baja de los cielos para regalarles y traerles pitayas y medese; y que ya había regresado a los cielos” (Mathes 1992: 283).

Durante el periodo de lluvias se llevaba a cabo la fiesta de las semillas y, en ella, según se anota en una de nuestras fuentes, el ritualista elogiaba a los difuntos más meritorios:

El viejo [guama] forma de cabelleras de difuntos una como capa pluvial, y los otros viejos más ancianos pintados de negro, y con unas pieles de venado á modo de capas

<sup>26</sup> No coincidimos en este punto con Laylander (2005: 174), quien, basándose en evidencias etnográficas contemporáneas procedentes de los actuales pueblos del norte de la península, descarta la posibilidad de un culto a los ancestros ligado a la preservación de restos humanos. Para mayores datos sobre las tablas ceremoniales, *cf.* Ortega Esquinca (1998).



atadas con cordeles se visten y con unos palos largos en las manos, y en el remate algunas cabezas de difuntos, muertos en sus guerras: habiendo paseado en circo con mucha formalidad, y sin hablar palabra, se queda el viejo en medio del circo, intima silencio a los circunstantes, y les habla sobre el fin de aquella función: les dice, que el Capitán de todos los animales lo envía, ó si le parece le asegura, que él es Dios de todo, y lo dice con tal satisfacción, y lo oyen con tanto gusto que causa admiración [...]. Saca unas tablas pintadas con mil figuraciones, las que representan los hombres más hábiles que han tenido ellos, los mejores curanderos, los más valientes, los más corredores, y los más fuertes y sólo de estos forma unos elogios muy sobresalientes. (Sales 1999: 70)

Si el ritualista debe vestirse con “cabelleras de difuntos” para decirse enviado del “Capitán de todos los animales”, ¿significa que los muertos son emisarios de los dueños de los recursos zoológicos? ¿Y qué relación ha de deducirse del hecho de que otros actores rituales deban vestirse con pieles de venado para portar las cabezas de los caídos en batalla? ¿Son los ciervos cazados quienes suponen conducir a los fallecidos o los fallecidos quienes acompañan a los animales que han sido presas?<sup>27</sup> ¿Por qué habían de exhibirse objetos que representan a los más célebres difuntos y reseñarse sus méritos en una ceremonia dedicada a las semillas? Los datos no son lo suficientemente explícitos como para conducirnos a una respuesta definitiva, sin embargo, no parece descabellado deducir que la presencia de los muertos meritorios en dichos rituales se debe a que son estos, junto con las deidades, los que otorgan los recursos alimentarios a los vivos –más aun si se considera que el nombre guaicura de la vara rematada con una cabeza de difunto era *tiyecha*, “él puede hablar” (Hostell 1967: 178)<sup>28</sup>.

Venegas también afirma que “el Demonio era el que les había dado y daba a los hijos” (1943 I: 100). La duda que queda es si ese “demonio” era la deidad original, alguna de las menores o los difuntos deificados. Lo cierto es que, como en otras latitudes (Thomas 1980: 252), parece aquí haber existido un cierto vínculo entre muerte y sexualidad, pues, a decir de Consag, “después de unos días hacía la gente sus exequias o fiestas al muerto y éstas se reducían a ciertos cantos y bailes de noche (en los bailes había licencia general para que al concluirse se retirase cada uno con la mujer que quería)” (2001: 338).

Sin embargo, pese a los citados beneficios, los difuntos también parecen haber emprendido acciones perjudiciales para los vivos.

<sup>27</sup> En apoyo a dicha posibilidad pudiera, al menos, citarse el hallazgo de un joven adulto masculino depositado al interior de un cuero de venado cosido en la cueva de La Cañada, Sierra de Guadalupe (Gutiérrez Martínez 2006: 294).

<sup>28</sup> El elogio a los cazadores es también mencionado por Clavigero en su descripción de aquella ceremonia en la que se distribuían las pieles de las presas de caza. Lo que no queda claro es si se refiere a los cazadores de aquellas presas específicas o a los grandes cazadores que tras la muerte fueron a morar al abundante cielo-norte: “un guama, esto es, uno de sus charlatanes, sentándose en la entrada del emparrado, publicaba con gritos espantosos las alabanzas de los cazadores, y entretanto los indios corrían por la calle entapizada, y las indias cantaban y bailaban en ella del uno al otro lado. Luego que el guama cansado cesaba de gritar, cesaba también la carrera. Entonces los principales, saliendo del emparrado, distribuían las pieles entre las mujeres con gran júbilo de todos [...] apreciaban aquellas pieles como un don venido del cielo” (1986: 68; cf. Barco 1988: 187, Venegas 1943 I: 78, Piccolo 2000: 84).

Sabemos, para empezar, que entre los cochimíes se suponía la existencia de ciertos seres, llamados “mentirosos y engañadores”, Chilichs, Tevigol o Chilay que, residiendo en el interior de la tierra, adoptaban la forma de fuegos para “engañar a los hombres” (Sales 1999: 58) y “cogían a los hombres cuando morían y los metían debajo de la tierra para que no vieses al Señor que vive” (Clavigero 1986: 73). Lo que no queda claro es si esos humanos engañados o secuestrados pasaban a formar parte de su grey o si solo habían de vivir como cautivos en la misma morada. También la deidad original de los guaicuras, residente en el cielo-norte, “mandaba a la tierra las enfermedades” (Clavigero 1986: 73). Y, coincidentemente, los ritualistas de la Isla de la Trinidad mandaban a los legos “que no mirasen a las Islas del Norte, porque el que las miraba enfermaba y moría sin remedio” (Venegas 1943 I: 100). Desde los abrigos rocosos, un recurrente lugar de depósito de cuerpos (Massey y Osborne 1961, Laylander 2005: 177), en ocasiones los ritualistas “hablan con voz cambiada, para hacer creer a la gente que platican con quién sabe quién; que amenazan con hambres y enfermedades; que prometen ahuyentar o desviar la viruela negra u otras pestes” (Baegert 1942: 123). Sabemos por último que para asegurar la abundancia del alimento durante la fiesta que anualmente se dedicaba al regreso temporal de los difuntos, “obligaban a las mujeres aun amenazándolas con enfermedades” (Clavigero 1986: 74; cf. Barco 1988: 355). Lo que no queda claro, por desgracia, es si eran los propios fallecidos los que provocarían los males a sus celebrantes. La amenaza contra quienes negaran el alimento a los difuntos, no obstante, también fue reportada respecto a los indígenas de la Isla de la Trinidad; se decía, así, que la grasa de los animales cazados “era de los viejos difuntos; y que a comerla ellos, luego luego se volverían viejos” (Venegas 1943 I: 99).

Lo llamativo, en todo caso, es que la conducta de los muertos y la que se mantiene respecto a ellos no se asemeja a la reportada entre los miembros de la misma comunidad, sino que, por el contrario, se parece más a la que se ofrece ante los potenciales aliados extranjeros. Los alimentos se comparten al interior del grupo (Consag 2001: 330, Barco 1988: 206, Baegert 1942: 92) y se intercambian con los fuereños cuando se busca la paz (Ugarte 1970: 77, Salvatierra 1945: 203-204, Guillén 1970: 106, Clavigero 1986: 84), se muestra solidaridad con los congéneres y se reserva la violencia para los extraños: “No se hurtan unos a otros aquello poco que poseen; no riñen ni tienen contiendas entre sí los parientes ni los que son de una misma tribu; todo su odio y furor es contra las otras naciones o tribus con quienes tienen enemistad” (Clavigero 1986: 59-60)<sup>29</sup>. Los miembros

<sup>29</sup> Es justamente un acto de intercambio lo que antecede el establecimiento de un contrato matrimonial: “entre los guaicuras el que pretendía casarse enviaba a la joven una batea de aquellas que se usaban para tostar las semillas comestibles; si ella aceptaba, correspondía el obsequio con una red, y en la mutua remisión y aceptación de estos dones consistía el contrato matrimonial” (Clavigero 1986: 69-70; cf. Longinos 1994: 166). La práctica del don y contradon también es descrita en relación con la efigie que, según los hombres de Atondo y Antillón, proveía las semillas: “cargaban este ídolo en una procesión de hombres y mujeres hasta un toldo que habían dispuesto para ello, donde corrían grandes carreras para él, y le otorgaban cantidades notoriamente saciantes de la semilla que llaman medese. Dichos indios paganos sostenían que el ídolo les habla en su lenguaje, baja de los cielos, les da pitayas, medese y otras semillas” (Mathes 1992: 283). Es posible, en cambio, que el intercambio de parejas sexuales haya tenido la finalidad de afianzar las alianzas previamente establecidas: “los celos constituían una bestia desconocida entre ellos, hasta el grado de que las diversas tribus vecindadas llegaban a visitarse frecuentemente entre sí, con el propósito único de pasar algunos días en una pública convivencia licenciosa” (Baegert 1942: 99; cf. Longinos 1994: 159).

femeninos tienden a mantenerse distantes tanto de los extranjeros como de los difuntos en su periódica visita: “las mujeres, cuando divisaban de lejos, se escondían luego, porque habiendo visto a algunas nuestra gente” (Guillén 1970: 103); “las mujeres y los niños, distantes de aquel lugar, lloraban abundantemente la muerte de sus parientes” (Clavigero 1986: 74). Incluso, prácticas rituales como las carreras parecen tener lugar tanto ante la llegada de amigos extranjeros como en las ceremonias dedicadas a los muertos. Se dice, así, que los indígenas de La Paz “corrieron sus carreras en señal de paz” (Bravo 1970: 39, Guillén 1970: 107) y que, durante la ceremonia posterior a la cremación o enterramiento de un difunto, “el hechicero daba una carrera lejos y después volvía diciendo que ya había hablado con el muerto, con que dejaba a todos consolados” (Consag 2001: 338). Todo parece indicar que la relación con los fallecidos seguía el modelo de la que se establecía con aliados foráneos pues, siendo que los primeros suponían dirigirse a un país lejano, para tratar con ellos era preciso recurrir a las mismas formas que con los segundos. Dicho sea de paso, parece especialmente sugestivo el hecho de que para tratar con las entidades causantes de enfermedades los ritualistas hubieran debido recurrir a un lenguaje especial:

Los charlatanes lamen y chupan al enfermo, y con un tubito le soplan un rato, hacen unas muecas, pronuncian *unas frases entre dientes que ellos mismos no entienden* y al fin, después de mucho jadear y batallar, enseñan al enfermo un pedazo de pederنال u otra cosa, que han traído oculta, y anuncian que ahora ha quedado removida la causa del mal. (Baegert 1942: 106, cursiva nuestra)

## HABLANDO CON LOS MUERTOS

Muertos, deidades y ritualistas parecen hasta cierto punto similares. Según se ha visto, además de las ya referidas cualidades humanas de dioses y difuntos –como la necesidad de alimentarse o la posesión de alguna forma de cultura–, todos ellos comparten la capacidad de causar enfermedades a los vivos y una denominación común –los especialistas se dicen dioses, las deidades y los difuntos célebres reciben el mismo título–. Más aún, entre las designaciones que recibían los ritualistas en lengua indígena, figuran algunas que también servían para nombrar a las deidades –Niparajá o Tuparán, las divinidades antagónicas, entre los pericúes (Clavigero 1986: 75)–. Los ritualistas, semejantes a dioses, suponían ser inmortales, indolentes e inmunes al frío o calor (Sales 1999: 82), clamaban ser capaces de traer la lluvia y provocar el crecimiento o maduración de los frutos (Consag 2001: 338), y decían, en la época misional, que “que si quisieran harían baxar piedras de las nubes contra los religiosos” (Sales 1999: 63). Su simple aliento o saliva bastaría para sanar o causar la muerte a quienes quisieran (Consag 2001: 325, Sales 1999: 62) y pretendían que, cuando así lo desearan, podrían destruir el mundo (Sales 1999: 61)<sup>30</sup>. Acorde

<sup>30</sup> Se dice incluso que, en cierta ceremonia, nadie entraba en la choza del ritualista, pues “al instante en que pongan el pie en ella, al punto mueren” (Sales 1999: 68).

con su peculiar condición, los especialistas suponían tener gran influencia sobre sus sociedades, pues no solo los culpaban recurrentemente los evangelizadores de convocar a la rebelión (Venegas 1943 II: 76, Barco 1988: 310, Taraval 1996: 54), sino que, al menos en la Isla de la Trinidad, aquel que ejercía el poder político “era también su Sacerdote o Hechicero” (Venegas 1943 II: 99). Y, conforme a su estatus superior, sus adeptos les presentaban ofrendas análogas a las que se dedicaban a difuntos y divinidades; los guamas “prometían muchos bienes y grande felicidad a los que les tributaban la mejor fruta y lo más escogido de la caza y de la pesca” (Clavigero 1986: 77; cf. Venegas 1943 I: 99).

Los datos son pobres al respecto, pero algunas fuentes dejan entrever que la distinción entre humanos comunes y ritualistas era, en principio, de orden esencial, es decir, fundada en la posesión de un organismo particular:

Los indios [en su mayoría, imberbes] tienen una especial aversión por cualquiera que tenga una larga barba; [pues,] piensan que aquel conoce los más poderosos encantamientos [...]. El intérprete me dijo que los indios andaban diciendo que, al venir, yo había traído la enfermedad conmigo, pues era un hechicero, y la prueba era que tenía una larga barba. (Napoli 1970: 41-42, 68; cf. Sales 1999: 61)<sup>31</sup>

Dicha condición orgánica, por supuesto, no parece haber sido suficiente para oficiar ceremonias en favor de alguien más, dado que, además de requerirse cierta instrucción por parte de un guama más experimentado (cf. Clavigero 1986: 75, Venegas 1943 I: 94), era preciso contar con una capa ritual de cabellos humanos. El específico significado de dicho objeto escapa a nuestro entendimiento pero la diversidad de versiones sobre su origen pudiera aportarnos algunos indicios sobre su función. Los mechones con los que se confeccionaba tal capote suponen provenir de los niños en pago al ritualista por su enseñanza o de los adultos como remuneración por su sanación (Venegas 1943 I: 97, 100; Clavigero 1986: 77), de los dolientes en las ceremonias fúnebres (Baegert 1942: 120) o de los propios difuntos (Sales 1999: 69; Venegas 1943 I: 97, 100; Clavigero 1986: 77). Con todo, la confección de tales artefactos, según los datos guaicurús, correspondía por el contrario al “espíritu” Gujiaqui (Clavigero 1986: 73)<sup>32</sup>. Diríamos, así, que son los humanos los que reconocen la legitimidad del ritualista al donarle sus cabellos-

<sup>31</sup> Es posible que también haya sido a causa de sus barbas que los indígenas tomaron a los miembros de la expedición de Atondo y Antillón por dioses y los creyeron capaces de traer la lluvia: “dichos gentiles juzgaron que eramos dioses, o que teníamos los temporales en nuestra mano, porque preguntándoles si había llovido, dijeron lamentándose, y con el semblante triste, que no, y que tenían mucha hambre porque no tenían qué comer, que hiciésemos que lloviera” (Atondo y Antillón 2000: 49-50). Hablando de un líder indígena al que se describió como un virrey, Piccolo señala que “venía primero el indio barbado” (2000: 81). No obstante, lo más probable es que la capilaridad facial no haya sido más que uno de los indicios reconocidos, pues las crónicas misionales también aluden a la existencia de mujeres ritualistas: “la manceba del dicho era la más celebre hechicera de esos contornos; aun siendo mujer, era en su ranchería a quien no sólo las mujeres mas los hombres cedían, obedecían y seguían” (Taraval 1996: 162-163; cf. Baegert 1942: 123). Napoli, por su parte, parece haber quedado asombrado al descubrir que también existían entre los californios mujeres con poder político (1970: 56-57, 66).

<sup>32</sup> Dichas capas eran tan preciadas que, incluso, los indios llegaban a robar las de otras poblaciones (Piccolo 2000: 84).

ras, pero corresponde a la deidad transformarlas en aquello que ha de hacer posible la función ritual.

En otros términos, nuestros datos sugieren que, para hacerse dioses o actuar como tales, los especialistas rituales requerían tanto de la colaboración de los humanos como de la de las deidades.

En consonancia con ello, buena parte de sus funciones rituales parece haberse centrado en su papel de mediador entre los vivos, las divinidades y los difuntos. Las crónicas señalan que conocían el devenir los ritualistas “fingiéndose inspirados del cielo y confidentes con los espíritus” (Clavigero 1986: 75), sanaban con yerbas “fingiéndose investidos de algún espíritu” (Consag 2001: 278-279) y clamaban, a veces, “que habían estado en el cielo y hablado a sus Dioses; y para seña mostraban una pezuña fresca de venado o un pedazo de cuero, y una yerba” (Venegas 1943 I: 95). El papel de guama no se reducía a la encarnación de las deidades frente a los hombres, sino que, ante todo, se caracterizaba por una suerte de contacto directo, actuando en nombre de los dioses ante los hombres y transmitiendo entre los vivos los mensajes que de ellos recibía.

Luego que el guama tenía algo perturbada la cabeza con el humo [de tabaco silvestre], comenzaba, a manera de hombre inspirado, su predicación sobre los dogmas, con visajes y gestos extravagantes y acciones descompuestas. De la exposición de su doctrina pasaba al punegórico de sus parciales, esto es, de aquellos que eran más liberales para con él, y a dirigir invectivas contra los que no habían procurado llevarle la mejor fruta [...]. Les imponía penitencias, de las cuales la más común era el ayuno, amenazándolos con grandes desgracias si no las cumplían. (Clavigero 1986: 77)

[Un guama dijo que] no pocas veces había visto y oído hablar a Fehual, o sea el espíritu director de las acciones humanas, lo cual era testificado por todos los guamas [...]. Añadió que Fehual estaba enojado desde que los cristianos habían entrado en el país, y que por este motivo había ahuyentado todos los venados. (Clavigero 1986: 177)

Aclarado lo anterior, se comprende mejor el papel del ritualista en las ceremonias dedicadas a los difuntos o, al menos, para algunos de ellos.

Otra fiesta celebran en conmemoración o visita de su difuntos [...]. Señalan el día en que éstos, sus parientes han de venir del norte a visitarlos. Y con este motivo obligan a las mujeres a trabajar mucho más de lo ordinario, para prevenir mezcales en abundancia, y otras comidas que ellas buscan, con qué recibir y regalar a los parientes difuntos. Recogida esta provisión, la ponen el día señalado en una casita de ramas, que hacen para este objeto. (Barco 1988: 355, Clavigero 1986: 74)

Pasados algunos días de la muerte del Indio, se juntan todos del mismo modo que para la fiesta, para lo cual convoca el viejo y dice, que el difunto quiere resucitar y comer con ellos [El ritualista] debaxo del brazo tiene una estera de juncos doblada, en donde escondió la capa pluvial de la fiesta; en otro palito tiene colgada la cabellera del difunto [Se pone la capa]; toca un pito y les dice que ya viene el difunto [...]. Les enseña el palito de la cabellera del difunto, y les dice, que allí está [El ritualista] hace mil preguntas a la cabellera, y él mismo se da las respuestas [...]. Pre-

gunta el viejo al difunto, si lo pasa bien en la casa del Norte y responde que sí [...]. Hechas las preguntas forma un razonamiento del difunto; si es hombre que era muy corredor, muy fuerte, que sabía tantas fuentes, que era muy valiente, y otras semejantes: si es muger, que había sido amante de su marido, que había parido mucho [...]. Hecho todo esto, sale el viejo en medio del circo, les dice que ya el difunto quiere irse pero que antes quiere presenciar sus habilidades, y entonces para alegrar al difunto baylan todos, menos los parientes [...]. Concluido el bayle les avisa el viejo, que ya el difunto se da por satisfecho; pero que necesita de las semillas y frutas para su viaje [...]. Toca un pito o pífano, y les avisa que ya el difunto se quiere ir, que recojan frutos para el otro día [...] porque seguramente volverá [...]. Corre con la cabellera en la mano, y todos creen que se va el difunto [...]. Luego se va a dormir [el ritualista], y avisa a los demás que no le molesten, y así los engaña diciéndoles que se va también con el difunto. (Sales 1999: 77-80)

## A MANERA DE CIERRE: LA MUERTE EN EL MUNDO DE LOS ANTIGUOS CALIFORNIOS

El mundo californio que se dibuja por medio del análisis de las crónicas misionales aparece como un espacio dividido en dos diferentes clases de regiones comunicadas entre sí, a saber, el lugar de los vivos, la superficie terrestre, y los lugares de los muertos y los dioses, el cielo-norte y el interior de la tierra. La vida parece emanar de una misma fuente, la deidad celeste-norteña, pero se manifiesta en distintas modalidades en función de las clases de espacios ocupados –con cuerpos, sobre la tierra, en “puro espíritu”, en al menos algunos de los otros lugares–. Mas, siendo que todo lo vivo comparte un mismo origen y aparentemente se encuentra sujeto a las mismas normas, observamos un continuo tránsito de seres y alimentos entre ambas clases de ámbitos.

En dichas condiciones, la muerte aparece como un mecanismo que facilita el desplazamiento entre las diversas formas de existencia y, así, creemos reconocer a vivos que vuelven a ser vivos tras su paso por los lugares de los difuntos y a vivos que se vuelven deidades al habitar parcialmente ambas clases de espacios.

El papel del “espíritu” intercesor –la deidad que visita el mundo terrenal para imponer la norma social– parece aquí servir de arquetipo al recorrido entre la vida y la muerte que hubieron de realizar las personas más meritorias, ya que, como tales, se trataba de seres que, habiéndose originado en el cielo-norte, terminan por regresar a él tras su deceso. El resultado de dicho proceso, no obstante, no parece haberse reducido a un simple traslado, pues, así como Quaayyp continuaba presente en su cadáver sangrante, los difuntos más prestigiosos podían seguir recibiendo ofrendas por medio de sus restos y representaciones –efigies, reliquias y/o los humanos que los encarnan–. Los muertos así contruidos aparecen como una suerte de extranjeros que, aun cuando reconocen las mismas pautas culturales requieren de ser atendidos de manera diferencial.

En virtud de su originalidad y reconocimiento social el ritualista posee la capacidad de comunicar con los entes de otros planos, y es a él a quien corresponde, mediante la dirección de las ceremonias mortuorias, facilitar la partida de los difuntos. El ritua-

lista ayuda entonces a la transformación de los difuntos en una de aquellas deidades poseedoras de abundantes recursos vegetales y animales con las que habrá de negociar para la obtención de la lluvia y los alimentos o repeler la enfermedad.

Diríamos, para concluir, que en el discurso californio, tal como se presenta en las fuentes coloniales, la muerte no solo implica la transformación de los seres, como bien apuntaba Hertz (2001) hace más de 100 años, sino que también posibilita la puesta en marcha de aquellos mecanismos que han de asegurar la perpetuación de la vida.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anales de Cuauhtitlan* (1945) "Anales de Cuauhtitlan". En: Primo Feliciano Velázquez (ed.) *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. México, IIH-UNAM: 3-68.
- ATONDO Y ANTILLÓN, Isidro (2000) "Testimonio de autos de la última entrada que hizo en las islas de la California el almirante don Isidro de Atondo y lo que de ella resultó". En: Carlos Lazcano Sahagún (ed.) *La primera entrada. Descubrimiento del interior de la antigua California*. Ensenada, Fundación Barca - Museo de Historia de Ensenada - Seminario de Historia de Baja California: 41-66.
- BAEGERT, Juan Jacobo (1942) *Noticias de la península americana de California*. Ed. Paul Kirchhoff, trad. Pedro R. Hendrichs. México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos.
- BARCO, Miguel del (1988) *Historia natural y crónica de la Antigua California*. Ed. Miguel León-Portilla. Adiciones y correcciones a la noticia de Miguel Venegas. México, IIH-UNAM.
- BRAVO, Jaime (1970) "Razón de la entrada al puerto de La Paz: conquista de la nación guaycura, y fundación de la misión de Nuestra Señora del Pilar en California, año de 1720". En: Miguel León-Portilla (ed.) *Testimonios sudcalifornianos. Nueva entrada y establecimiento en el puerto de La Paz, 1720*. México, IIH-UNAM: 17-67.
- BROWN, Larae y RAAB, Ann M. (2007) "Baja California Sur, Mexico: A Natural Laboratory for Forager Mortuary Archaeology". *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*. 39 (2-3): 54-65.
- CARDONA, Nicolás de (1970) "Memorial del capitán Nicolás de Cardona al rey sobre sus descubrimientos y servicios en la California". En: Michael Mathes (ed.) *Californiana II. Documentos para la historia de la explotación comercial de California. 1611-1679*. T. 1. Madrid, José Porrúa Turanzas: 155-265.
- CLAVIGERO, Francisco Xavier (1986) *Historia de la Antigua o Baja California*. Ed. Rubén Lozano Herrera. México, Universidad Iberoamericana.
- CONSAG, Fernando (2001) *Fernando Consag. Textos y testimonios*. Ed. Carlos Lazcano y Denis Peričić. Ensenada, Fundación Barca - Municipalidad de Varazdín - Museo de Historia de Ensenada - Seminario de Historia de Baja California.
- DESCOLA, Philippe (2005) *Par-delà nature et culture*. París, Gallimard.

- DIGUET, León (1978) "Etnografía de la Baja California". *Calafia*. 3 (5): 7-18.
- DRAKÍC, Danilo (2006) "Costumbres funerarias en las costas de Baja California". *Memorias: Balances y Perspectivas de la Antropología e Historia de Baja California*. 7: 52-60.
- GARCÍA APOLONIO, Miriam (2017) *Evangelización y música en las misiones jesuitas de la Antigua California y Paraguay (1610-1768)*. Tesis de maestría en historia. México, FFyL-UNAM.
- GARCÍA FIGUEROA, Francisco (1955) *Noticias de la Antigua California. Sacadas del vol. XXI de los Mss. Archivo General*. Ed. José Fernando Ramírez. México, Editor Vargas Rea.
- GUILLÉN, Clemente (1970) "Expedición por tierra desde la misión de San Juan Malibat a la Bahía de La Paz en el seno Califórnico, año 1720". En: Miguel León Portilla (ed.) *Testimonios sudcalifornianos. Nueva entrada y establecimiento en el puerto de La Paz, 1720*. México, IIH-UNAM: 81-112.
- GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, María de la Luz (2006) "Un lugar para los muertos... y los vivos: hallazgos recientes en cuevas funerarias de las Sierras de San Francisco y Guadalupe, B. C.S". *Memorias: Balances y Perspectivas de la Antropología e Historia de Baja California*. 7: 292-301.
- GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, María de la Luz y HYLAND, Justin R. (2002) *Arqueología de la Sierra de San Francisco. Dos décadas de investigación del fenómeno Gran Mural*. México, INAH.
- HERTZ, Robert (2001) "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort". En: Robert Hertz (ed.) *Sociologie religieuse et folklore*. Chicoutimi, Université du Québec à Chicoutimi: 14-79.
- HOSTELL, Lambert (1967) "Report and Letters of Father Hostell". En: Ernest J. Burrus (ed.) *Ducrué's Account of the Expulsion of the Jesuits from Lower California (1767-1769)*. San Luis, Jesuit Historical Institute - Saint Louis University: 159-184.
- LAMBERT, Jean-Luc (2003) *Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)*. Nanterre, Centre d'Études Mongoles et Sibériennes.
- LAYLANDER, Don (2005) "Ancestors, Ghost and Enemies in Prehistoric Baja California". *Journal of California and Great Basin Anthropology*. 25 (2): 169-186.
- Leyenda de los soles* (1945) "Leyenda de los soles". En: Primo Feliciano Velázquez (ed.) *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. México, IIH-UNAM: 119-128.
- LINCK, Wenceslaus (1966) *Wenceslaus Linck's Diary of his 1766 Expedition to Northern Baja California*. Ed. y trad. Ernest J. Burrus. Los Ángeles, Dawson's Book Shop.
- LONGINOS, José (1994) *Diario de las expediciones a las Californias de José Longinos*. Ed. Salvador Bernabéu. Madrid, Doce Calles.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (2001) "El núcleo duro de la cosmovisión y la tradición mesoamericana". En: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, FCE: 47-65.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto (2017) "A dónde van los muertos: algunas reflexiones en torno a las relaciones entre vivos y difuntos en diversos tipos de sociedades del mundo". *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. 22 [en prensa].



- MASSEY, William G. y OSBORNE, Carolyn M. (1961) "A Burial Cave in Baja California. The Palmer Collection, 1887". *University of California Anthropological Records*. 16 (8): 339-363.
- MATHES, Michael W. (1992) "A case of Idolatry among the Cochimí". En: Michael W. Mathes (ed.) *Ethnology of the Baja California Indians*. Nueva York - Londres, Garland Publishing: 278-287.
- MENDIETA, Gerónimo de (1997) *Historia eclesiástica indiana*. México, CONACULTA.
- NAPOLI, Ignacio Maria (1970) *The Cora Indians of Baja California. The Relacion of Father Ignacio Maria Napoli, S. J. September 20, 1721*. Ed. James Robert Moriarty III y Benjamin F. Smith. Los Ángeles, Dawson's Book Shop.
- ORTEGA, Francisco de (1944) "Descripción y demarcación de las Islas Californias, sondas y catas de los comederos de perlas que hay en dichas islas, hechas por mí, el Capitán Francisco de Ortega, por comisión del Excelentísimo Señor Marqués de Cerralbo, Virrey que fué de esta Nueva España, en que se contienen tres demarcaciones que hizo desde el año pasado de mil seiscientos y treinta y uno, hasta el de mil seiscientos treinta y seis, y todo lo demás reconocido y descubierto hasta hoy". En: Luis Cebreiro Blanco (ed.) *Colección de diarios y relaciones para la historia de los viajes y descubrimientos*. T. 4. Madrid, Instituto Histórico de la Marina: 69-110.
- ORTEGA ESQUINCA, Agustín (1998) "Las tablas de Baja California". *Cuicuilco*. 5 (14): 69-85.
- OVILLA RAYO, Genis (2014) "Las tradiciones funerarias lajollana y yumana en la costa noroeste de Baja California y su interacción en la Prehistoria Tardía". *Memorias: Balances y Perspectivas de la Antropología e Historia de Baja California*. 15: 1-7.
- (2017) "Nuevos datos sobre la cronología de los contextos funerarios de Bajamar-Jatay y Costa Azul-La Jovita: resultados de las dataiones de colágeno por AMS". *Memorias: Balances y Perspectivas de la Antropología e Historia de Baja California*. 17: 26-33.
- PALOU, Francisco (1998) *Recopilación de noticias de la Antigua y de la Nueva California (1767-1783)*. Ed. Lino Gómez Canedo y José Luis Soto Pérez. México, Porrúa.
- PICCOLO, Francisco María (2000) "Carta de el P. Francisco María Piccolo, misionero en Californias, en que da razón de la última entrada y descubrimiento que hizo de aquellas tierras azia el norte por noviembre del año 1716". En: Carlos Lazcano Sahagún (ed.) *La primera entrada. Descubrimiento del interior de la antigua California*. Ensenada, Fundación Barca - Museo de Historia de Ensenada - Seminario de Historia de Baja California: 75-85.
- Río, Ignacio del (1998) *Conquista y aculturación en la California jesuítica 1697-1768*. México, IIH-UNAM.
- RITTER, Eric (2010) "An Archaeological Approach to the Rupestrian Images at La Angostura, Central Baja California". *California Archaeology*. 2 (2): 147-183.
- RODRÍGUEZ TOMP, Rosa Elba (1999) "La resistencia cultural entre los cazadores-recolectores de Baja California". *Historias*. 42: 43-56.
- ROSALES LÓPEZ, Alfonso; MOLTO, J. Eldon y SÁNCHEZ GARCÍA, Leticia C. (2007) "The Dead at El Conchalito: Ancient Burial Practices o La Paz Bay, Baja California Sur, Mexico". *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*. 39 (2-3): 67-80.

- SALES, Luis (1999 [1794]) *Noticias de la provincia de Californias en tres cartas de un sacerdote religioso, hijo del Real Convento de Predicadores de Valencia a un amigo suyo* [cd-rom]. Colección Clásicos Tavera, serie II: Temáticas para la historia de Iberoamérica. T. 22: *Las raíces hispánicas del Oeste de Norteamérica: textos históricos, disco 21*. Madrid, Fundación Histórica Tavera.
- SALVATIERRA, Juan María (1945) *Memorias para la historia natural de California, Carta del padre Juan María Salvatierra al padre Ugarte, julio 1699*. México, Editor Vargas Rea.
- (1946) *Misión de la Baja California*. Ed. Constantino Bayle. Madrid, La Editorial Católica.
- TARAVAL, Segismundo (1996) *La rebelión de los californios*. Ed. Eligio Moisés Coronado. Madrid, Doce Calles.
- TEN KATE, Herman (1979) "Materiales para servir a la antropología de la Península de Baja California". *Calafia*. 4 (1): 7-20.
- THOMAS, Louis-Vincent (1980) *Anthropologie de la mort*. Paris, Payot.
- TYSON, Rose A. (1977) "Human Skeletal Material from the Cape Region of Baja California, Mexico". *Journal de la Société des Américanistes*. 64 (1): 167-181.
- UGARTE, Juan (1970) "Carta del padre visitador Juan Ugarte al Excelentísimo Señor Marqués de Valero, Virrey. Fundación de la misión de Nuestra Señora del Pilar, en el puerto de La Paz. Marzo 15 de 1721". En: Miguel León-Portilla (ed.) *Testimonios sudcalifornianos. Nueva entrada y establecimiento en el puerto de La Paz, 1720*. México, IIH-UNAM: 69-80.
- URIARTE CASTAÑEDA, María Teresa (1974) *Las costumbres y ritos funerarios de los indígenas de la Baja California*. Tesis de licenciatura en historia. México, FFyL-UNAM.
- (2013) *Historia y arte de la Baja California*. México, IIH-UNAM.
- VENEGAS, Miguel (1943) *Noticia de la Baja California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente*. México, Editorial Layag.
- VIÑAS I VALLVERDU, Ramón (2013) *La cueva pintada. Proceso evolutivo de un centro ceremonial, Sierra de San Francisco, Baja California Sur, México*. Barcelona, Universitat de Barcelona.
- VIÑAS, Ramón; MORÁN, Claudia; MENDOZA, Larissa; PÉREZ, Miguel; MARTÍNEZ, Roberto y DECIGA, Ernesto (2000) "La cueva del Porcelano. Un conjunto rupestre de la Sierra de San Francisco, Baja California Sur (México)". *Cuicuilco*. 7 (20): 161-187.
- ZAZUETA VILLEGAS, Ricardo (2005) *El legado de nuestra tierra. La visión de la muerte en la antigüedad indígena de la California peninsular*. Tijuana, Universidad Iberoamericana.