

**FUENTES COLONIALES PARA EL CONOCIMIENTO DE LAS LENGUAS COCHIMÍ-YUMANAS:
UN ENFOQUE INTERDISCIPLINARIO**

Martha E. Alfaro Castro
Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Baja California

H. Antonio García Zúñiga
Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Yucatán

En este artículo se presentan los resultados de un trabajo de investigación que incluyó, por un lado, la localización y la paleografía de una serie de documentos (partidas bautismales) elaborados por frailes franciscanos (1769-1773) en la misión de San Fernando Velicatá (Baja California, México) y, por el otro, la elaboración, la organización y el análisis de un archivo con base en un listado amplio de nombres propios en lengua cochimí. La propuesta se centra en llamar la atención sobre la importancia de considerar a las fuentes coloniales como elementos significativos en la documentación lingüística (un ejemplo de su utilidad puede verse en los estudios de lingüística histórica). Asimismo, mediante un análisis etnolingüístico se establece que los nombres propios cochimíes (1) fueron extremadamente complejos, (2) cuentan con una amplia diversidad y (3) establecen una aparente diferenciación de género. Por último, se propone que con la intención de preservar o difundir el conocimiento patrimonial mexicano en ocasiones es necesario entablar un diálogo interdisciplinario.

In this paper we present the results of a research that encompasses, on the one hand, the location and transcription of a series of documents (baptismal items) developed by Franciscan priests (1769-1773) at the mission of San Fernando Velicatá (Baja California, Mexico) and, on the other hand, the construction, organization, and analysis of an archive based on a comprehensive list of names in the Cochimí language. The proposal focuses on considering colonial sources as important elements in language documentation (an example of their use can be seen in studies of historical linguistics). It is proposed that Cochimí names (1) were extremely complex, (2) have a wide diversity, and (3) establish an apparent gender differentiation. It is also proposed in this research that sometimes an interdisciplinary dialogue is necessary for preserving and disseminating knowledge of the Mexican linguistic heritage.

No tengo nombre
tanto tiempo he estado solo
que no ha habido quien me nombre.
De ahí que no tengo nombre.
Ahora me llaman *Ishi*: hombre,
bien está que así me llamen
pues soy "el hombre"
el único, el último que queda de mi tribu.
Mi gente, los que podían nombrarme
no proyectan ya su sombra sobre la tierra
los mató el palo de fuego del hombre blanco....
[Jiménez 1993]

A partir del análisis de la estructura de un grupo de nombres propios en lengua cochimí, en este trabajo se resalta la importancia que tienen para el estudio y conocimiento de la diversidad lingüística, en general, y de las lenguas cochimí-yumanas, en particular, los documentos elaborados durante el periodo

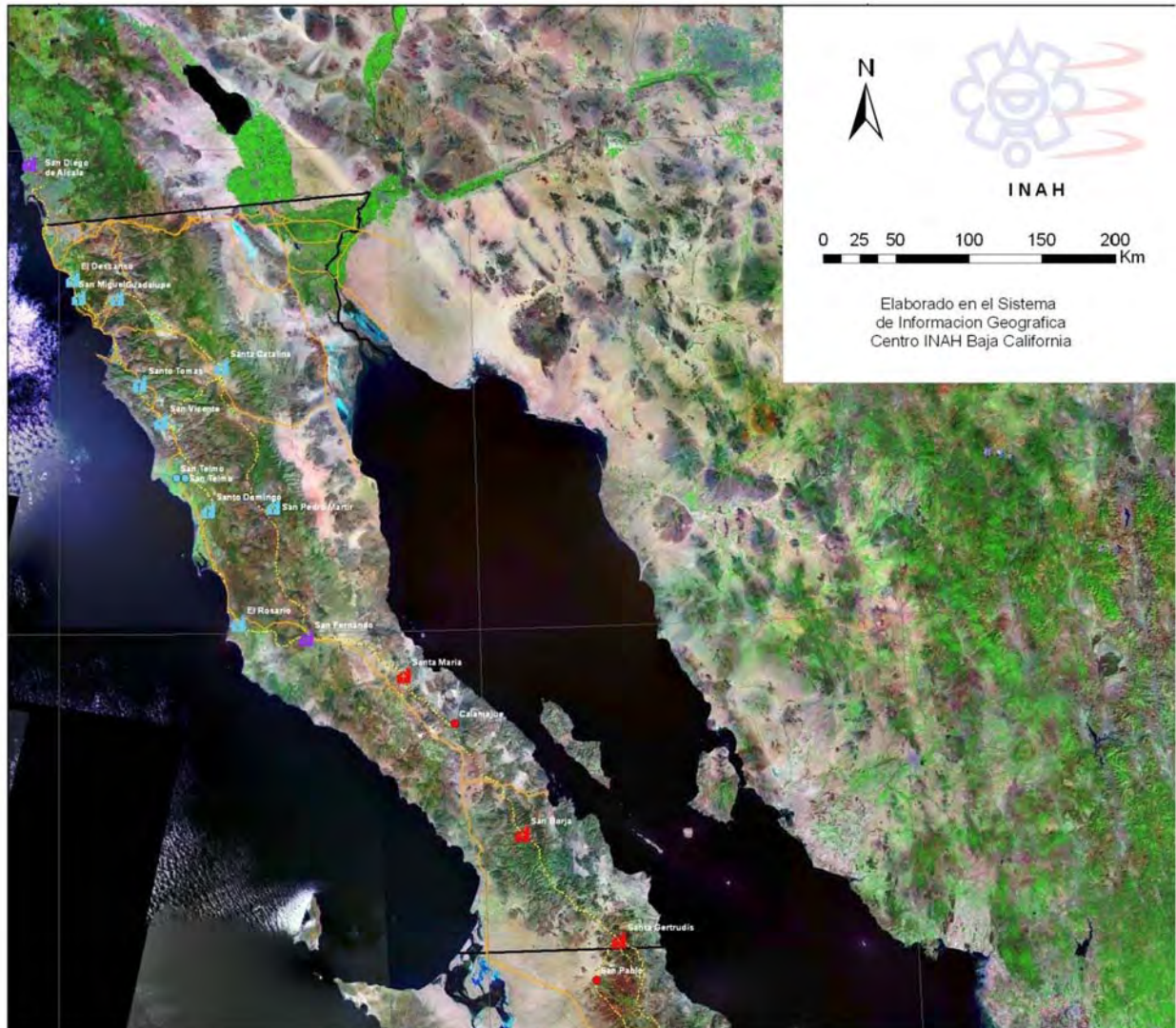


Figura 1. Ubicación de la MSFV. Fuente SIG CINAH BC.

misional por frailes de las diferentes órdenes religiosas que tuvieron a su cargo la evangelización del territorio novohispano.

La información que sustenta este trabajo retoma los primeros cinco años de los registros parroquiales de bautizo de la Misión de San Fernando de Velicatá (en adelante, MSFV). Como se sabe, dicha misión se ubicó en el desierto central del actual estado mexicano de Baja California (ver Figura 1), justo en territorio de hablantes de cochimí, y funcionó de 1769 a 1821.

La investigación se dividió en cuatro etapas. En la primera se localizó el conjunto de partidas bautismales hechas y resguardadas por frailes franciscanos entre los años 1769 y 1773. En la segunda se hizo la transcripción (versión paleográfica) de los nombres propios de los indígenas cochimíes que habitaban la misión y que se consignaron en los textos referidos. Durante la tercera se procedió a la elaboración y organización de un corpus de trabajo. La cuarta corresponde al análisis etnolingüístico del archivo resultante.

El escrito se organiza de la siguiente manera. Primero, con la finalidad de ofrecer el mayor contexto posible para la comprensión del tema que aquí se toca, se proporcionan los datos más relevantes en torno a la MSFV. En segundo término, siguiendo la línea del punto anterior, se presenta un panorama

general sobre la manera en la que funcionaron las misiones bajacalifornianas. En este apartado se refiere la razón por la cual la misión cuenta con registros tan vastos. En tercer lugar, se brindan algunas particularidades de las partidas bautismales de la misión. En cuarto lugar, se exponen los problemas que surgieron al momento de leer y transcribir el contenido de los documentos. Por último, se muestra el análisis de los nombres. Como se verá, a pesar de que la tarea sobre el análisis de los nombres cochimíes se encuentra en una primera fase, se puede afirmar que la estructura de éstos es fundamentalmente compuesta y parecen reflejar algunos elementos importantes de identidad cultural del grupo indígena.

LAS MISIONES DE BAJA CALIFORNIA

Tras la expulsión de los jesuitas de la Nueva España en 1768, los frailes de la orden franciscana de la Universidad Apostólica de San Fernando de la Ciudad de México tomaron su lugar en las misiones de la península de Baja California. A diferencia de los jesuitas, los franciscanos tuvieron una posición menos ventajosa; por ejemplo, contaban con una menor autonomía, tanto en lo económico como en lo político, y vivieron el azote de múltiples epidemias. Durante los cinco años que estuvieron en la península fundaron la MSFV y un par de visitas, las cuales tuvieron una efímera existencia. Ante esta pobre labor acabaron por ceder el control de las misiones bajacalifornianas a los dominicos, mientras los franciscanos se establecieron en la Alta California (Panich 2010:233). La etapa misional descrita sucintamente implicó un notable cambio en la forma de vida de los antiguos pobladores de la península. En efecto, el nuevo modo de subsistencia, así como el orden político y social establecido por cada uno de los grupos de frailes que ahí estuvieron, involucró una reorganización en las estrategias ancestrales de sobrevivencia de los grupos humanos que residían en el área, por lo que terminaron por adquirir nuevas pautas de comportamiento.

Funcionamiento de las misiones

Los misioneros intentaron en principio establecer en Baja California un sistema fundamentalmente sedentario. Para esto buscaron organizar los asentamientos por zonas en las que hubiera numerosa población indígena, disponibilidad de agua, y tierra fértil.

Sin embargo, las condiciones medio ambientales propias de la península, la forma de vida de las poblaciones nativas, así como la falta de recursos económicos promovieron la necesidad de implementar un sistema mixto de coexistencia. Este sistema consistió en hacer que cierto número de rancherías asistieran a la misión durante un período aproximado de una semana; tiempo en el cual se intentaba evangelizar a los indígenas, enseñarles la lengua castellana e imponerles algunas normas de conducta y vida europea (formas de alimentación, vestido, etc.). Una vez transcurrido ese tiempo, los miembros de las rancherías regresaban a sus lugares habituales de residencia, dando espacio para que otra ranchería pasara a la misión a cumplir su período semanal.

Así, pues, la mayor parte de la población indígena del desierto central a diferencia de las poblaciones del centro y sur del país, no vivía de forma permanente en el territorio misional. Esta circunstancia obligó a los frailes a instaurar un sistema de visitas periódicas a cada una de las rancherías bajo su control. Lo que implicó un esfuerzo mayor de los misioneros para realizar el proceso de catequización, así como para mantener el registro minucioso de la población.

San Fernando Velicatá

Esta misión, como se dijo, se ubica en el desierto central de Baja California, en un sitio denominado “Güiricatá” o “Huiricatá.” Fue fundada por Junípero Serra en mayo de 1768 (Figura 2). La misión se localiza en un punto estratégico, debido a que está entre los caminos que llevan de la costa a la sierra (Nieser 1998:139; Vernon 2002:197-198), por lo que el acceso a los recursos que llegaban del centro del territorio novohispano fue fácil.

El 25 de Junio de 1773 la administración de la misión pasó a manos de la orden dominica, quedando a su cargo los padres Miguel Hidalgo y Pedro Gandia. El último fraile que tuvo a su cuidado



Figura 2. Vestigios de la MSFV. Archivo personal de Martha Elena Alfaro Castro.

San Fernando Velicatá fue José Martín, quien llevo a cabo el último registro parroquial de bautismo el 21 de junio de 1818 (McMorrow 1973).

Como consta en los archivos parroquiales, la misión tuvo bajo su jurisdicción varias rancherías, tales como Guadalquivir, San Luis, Llagas, José, San Juan de Dios, De la Casa, San Francisco, San Luis Gonzaga, San Miguel, Santo Domingo, Santa Rosa, San Carlos, San Ramón y San Vicente. Sin embargo, la mayor parte de la población vivía dispersa en caseríos alrededor de ella y solo iban a la misión a escuchar misa (Meigs 1994:122). El sustento diario garantizado por los misioneros durante su estancia en la congregación consistía principalmente en dos cucharadas de atole (o agua pura agua cocida) por la mañana y noche. Los domingos y días festivos se les daba una ración de fanega, y media de trigo y maíz, además de algunos panecillos (Nieser 1998:404-405). De esta forma, la subsistencia de la población aborígen se basaba principalmente en sus estrategias ancestrales de caza y recolección .

En sus inicios, en 1769, en la misión se registró una población de 152 personas, la cual fue incrementándose notablemente en los años subsecuentes hasta llegar a alcanzar en 1775 cerca de 1,406 pobladores. Este proceso se debió en gran medida a que con el abandono de la misión de Santa María los neófitos tuvieron que adicionarse a San Fernando (Aschmann 1959:176). Después de esta fecha, diversas epidemias golpearon duramente la misión, con lo que disminuyó el número de nacimientos y se elevó drásticamente el número de muertes (Jackson, 1981:138-139; McMorrow 1973:194-195). En virtud de lo anterior la MSFV dejó de funcionar.

LAS PARTIDAS BAPTISMALES

Durante el siglo dieciséis, a través del Concilio de Trento, la iglesia católica estableció que los párrocos llevarán un registro minucioso de todos los actos sacramentales, entre los que se encuentran los bautizos, las confirmaciones, los matrimonios y las defunciones, a través de una serie de libros denominados “Libros parroquiales o de misión.” En el caso de Baja California la mayoría de estos libros fueron destruidos por la población nativa durante los levantamientos ocurridos en el territorio durante el siglo diecisiete, así como en las diferentes revueltas del siglo diecinueve. En el caso de los libros parroquiales de la MSFV, éstos se encuentran casi completos. Se cuenta con el registro de bautismos (1769-1818) y matrimonios (1769-1814), abarcando casi íntegramente el tiempo de funcionamiento de la misión; mientras que en el caso de las defunciones el registro comienza hasta el 1773 y termina en 1821.

Los libros de misión representan una fuente invaluable de información sobre demografía histórica de la región, las movilizaciones de los grupos entre las misiones, las epidemias que azotaron el territorio, así como datos importantes para la reconstrucción de familias y/o genealogías. Como se hizo referencia arriba, las partidas bautismales de la misión en cuestión siguieron el formato establecido en el Concilio de Trento para los registros parroquiales. De manera particular, las partidas bautismales analizadas contienen información como: fecha del registro, nombre nativo y cristiano del bautizado, sexo y edad del bautizado, nombre del padre y la madre (en el caso de párvulos), nombre del padrino o la madrina, profesión del padrino (en algunos casos), nombre de ranchería de origen o a la que se agregan, nombre del párroco que hizo el registro.

En por lo menos los primeros años de MSFV no se le asignaba un apellido a los indígenas y tampoco hay una referencia clara en muchos de los casos de la ranchería original, lo que dificulta el seguimiento de las familias y entender como fueron fusionándose los clanes. Por lo que para un acercamiento a las formas en las que se conformaron las familias es necesario el análisis de todos los datos accesorios que acompañan al registro fechas, enlaces matrimoniales, número de hijos, nombres de los mismos, entre otros datos.

En los libros se escribía tanto en recto como en el verso de las hojas. Debido a que se empleaba tinta china para la escritura, el párroco debía esperarse un cierto tiempo para que seicara la tinta para poder escribir en el verso. Dada la considerable cantidad de registros bautismales que tenía en un mismo día, a veces no daba el tiempo suficiente para que ésta se seicara o debido a que el grosor de las páginas no era el indicado ocurrían algunos manchones, los cuales dificultan ahora la lectura de algunas partidas.

Transcripción de los documentos

Los principales problemas que se tuvieron al momento de leer y transcribir los datos podrían resumirse en dos rubros: (a) físicos y (b) socio-culturales. Sobre el primer aspecto hay que destacar el mal estado en el que se encuentran algunas de las páginas del libro, las manchas de la tinta entre algunas hojas (lo cual dificulta en demasía la lectura), la forma en que se decidió restaurar los daños del papel (con cinta adhesiva), la gráfica personal de cada párroco (en ocasiones, por la rapidez con que se hacía el registro algunas letras no quedaban del todo bien formadas, por lo que se prestan a confusión), y, por último, el tiempo que se dejaba pasar entre el evento y el registro (Figura 3).

En este último sentido, al parecer, el evento se asentaba en el libro con base en la memoria del párroco y con el auxilio de un intérprete. Por tal razón, aspectos tales como la memoria del misionero, el oído para captar detalles lingüísticos, el flujo de información entre los intermediarios en el registro de la lengua (hablante, intérprete y párroco), así como la adaptación a la fonética y representación ortográfica de la lengua española, llegan a jugar un papel clave en el estudio de esta fuente colonial.

En cuanto a los problemas enmarcados como socio-culturales se puede decir que las diferencias entre lenguas y dialectos pudieron haber representado un gran problema para llevar los registros. Los misioneros promovieron la catequización de sur a norte, fundando misiones a su paso. Al principio traían consigo indígenas recientemente catequizados en el sur, pensando que podrían servirles como intérpretes en el norte, pero al llegar a las nuevas localidades descubrieron que la complejidad lingüística era mayor



Figura 3. Ejemplo de registro bautismal de la antigua MSFV.

de la que habían pensando, por lo que fue necesario sumar intérpretes locales a la tarea evangelizadora.

LENGUAS NATIVAS EN BAJA CALIFORNIA

Poco es sabido que la península de Baja California es uno de los territorios multilingües de México (aun sin considerar los procesos migratorios recientes). En él conviven actualmente cuatro lenguas originarias: kiliwa, paipai, cucapá y kumiai, aunque en los censos y conteos de población oficiales, de manera recurrente, se tengan registros de personas que declaran hablar cochimí (hoy identificada por los estudiosos como lengua extinta). Lo llamativo es que esta diversidad anteriormente fue mayor e incluyó, por lo menos, al guaicura y al pericú. Es importante destacar que estas últimas lenguas se hablaban en la actual entidad federativa de Baja California Sur, mientras que las otras se hablan en lo que hoy se conoce como Baja California.

Algo curioso en torno a la diversidad bajacaliforniana aludida es que en el censo de 1930 no aparecieron registros de ninguna lengua indígena en los actuales estados de la península de Baja California, además de que el cucapá se localizó en otras partes del país (clasificándole junto con el cuitlateco, el chocho, el ocoroni, el ópata, el pame, el seri, el tepecano y los idiomas no catalogados). Por otra parte, es importante señalar que no siempre hubo un acuerdo en la clasificación lingüística de las lenguas bajacalifornianas. Por ejemplo, en 1895 se clasificó al cahuillo y al cucapá como parte de la familia guaicura. En aquel censo también se agrupó al tlapaneco con la familia cochimí). Campbell

Lenguas yumanas

Subgrupo Pai (yumanas del norte)

De tierra arriba: Walapai-Havasupai-Yavapai

Paipai (Akwa'ala) – *Baja California*

Subgrupo del río (yumanas centrales)

Mojave (Mohave) [obsoleta]; Maricopa, Quechan (Yuma) – *Arizona, California*

Subgrupo del delta y California

Cocopa – *Arizona, California, Baja California*

Diegueño: Iipai (Ipai, Mesa Grande) [obsoleta]; Tiipay (Tipai, Jamul), Kumeyaay (Campo) [obsoleta] – *California, Baja California*

Kiliwa [obsoleta] – *Baja California*

Lenguas cochimíes [extintas] – *Baja California*

Figura 4. Familia lingüística cochimí-yumana (Campbell 1997:127).

(1997:127), por su lado, hace una clasificación de las lenguas cochimí-yumanas con base en los estudios de Mixco (1978), Langdon y Munro (1980), León-Portilla (1985) y Langdon (1990), principalmente (Figura 4). La base de la propuesta consiste en separar a la familia en dos ramas; algo que ha conseguido un consenso considerable entre los especialistas. Con esta idea se puede apreciar que la rama yumana cuenta con una mayor diversidad, en oposición a la cochimí, cuya única lengua, como ya se mencionó, hoy en día está considerada extinta.

Como se puede observar, la familia cochimí-yumana tiene representantes tanto en Estados Unidos de Norteamérica como en México. La diferencia es que, en primer lugar, en el primero de estos dos países se hablan más lenguas de esta filiación y, en segundo lugar, son más las lenguas no binacionales habladas en Estados Unidos.

El cochimí

Como se ha estado mencionando, la región del desierto central de la península de Baja California, donde se encontraba la MSFV, ha sido identificada como una zona en la que hubo hablantes de cochimí. En realidad no son muchos los documentos que proporcionan algún tipo de información sobre la estructura gramatical de la lengua (ver más adelante). Quizá las obras más importantes en este sentido son aquellas que recogen listas de palabras, nombres de lugares y traducciones de material para la evangelización (por ejemplo, Del Barco (1988), Baegert (1942), Benno Ducrue, citado por León-Portilla 2000). Con base en estos textos se han realizado en años relativamente recientes algunos trabajos lingüísticos. Sin lugar a dudas, el que resulta más completo y destacado de éstos es el de Mixco (1978).

En resumen, en los documentos en los que se hace alguna referencia al cochimí se revisan aspectos relacionados con el sistema lingüístico en sí y los lugares en los que se habló. Por tanto, se puede sostener que de la triada conformada por lengua, territorio y hablantes sólo faltaría contemplar a estos últimos. Por tal circunstancia en este trabajo se decidió estudiar la manera en que se designaban los cochimíes. Este acercamiento a los nombres propios cochimíes, por su propia naturaleza, inevitablemente incluirá una reflexión sobre la cultura del grupo.

Los recursos que se tuvieron para segmentar y glosar (determinar el significado) las palabras son pocos. El trabajo de búsqueda de significado que se realizó en esta investigación tomó como base el texto de Mixco (1978). En él se dan algunos datos sobre el pueblo cochimí: la ubicación de su territorio e información elemental sobre su historia, en particular la que se desprende de su relación con los frailes que llegaron a la zona para evangelizar. Asimismo se dan algunos aspectos esenciales sobre la lengua. En este libro se afirma que existieron dos variantes lingüísticas del cochimí. Con evidencia de documentos coloniales el autor afirma que había un cochimí del sur y uno del norte. Las diferencias entre estas dos

variedades de lengua en algunos casos llegaron a ser notables. Se espera que en conjunción con los materiales en los que se describe la lengua se pueda hacer un análisis de tipo morfológico (descripción de las partes de una palabra) y semántico (significado referencial y cultural de una palabra).

LA ONOMÁSTICA COMO DISCIPLINA SEMÁNTICA

El proceso semántico-léxico-cultural de nombrar es la base de toda lengua (ver Lara 2006). En él se determina la manera en la que se conocen los objetos (o cualquier otro referente, sea éste físico o abstracto), las personas y los lugares. En el caso de los primeros la denominación o designación es arbitraria. Es decir, no hay una motivación en la “elección” del nombre; no existe nada que relacione al nombre con su referente. En los otros casos, el nombre sí puede ser motivado. En este sentido se puede decir que hay alguna razón por la cual un lugar o una persona reciban un nombre determinado.

Es importante destacar que en el caso general de los nombres en cochimí hay una similitud llamativa. En efecto, tanto en el caso de los nombres de las poblaciones como en el de los nombres de las personas hay una marcada tendencia a la composición; es decir, son escasas (por no decir que nulas) las palabras simples. La regla, por tanto, es la unión de dos o más palabras, de una misma clase gramatical (sustantivo, adjetivo, etc.) o de distintas.

Por ejemplo, las poblaciones que tienen nombre en lengua cochimí sólo distinguen cinco referentes (según la lista de Laylander 2012). Los más aluden a elementos relacionados con el agua (esto es fácil de entender si se piensa en el tipo de clima y suelo que predomina en la península de Baja California):

1. agua, (*cahel*),
2. arroyo (*ca(a)man(c/g)*),
3. carrizal (*cade*), e
4. isla (*gua*).

De un conjunto de 36 poblaciones con nombre en cochimí, sólo seis no tienen ninguna de las referencias anteriores (12 tienen la partícula para “agua,” nueve la de “arroyo,” cuatro la de “carrizal” y dos la de “isla”). Lo importante es que ninguna de estas partículas aparece sola. Siempre va acompañada de alguna(s) otra(s). Por tanto, se trata de nombres compuestos, los cuales se caracterizan por especificar por medio de detalles la referencia (*Cahel-lijyú*, “agua salada,” donde *cahel* = agua y *lijyú* = salado). Al respecto se observa que, por lo general, lo que se especifica es la primera parte de la palabra, con lo que la referencia se vuelve excluyente y fácil de identificar; por ejemplo, *Idel-ibinagá*, “la sierra que es alta, no otra,” donde *idel* = sierra, *ibinagá* = alto.

Todo lo anterior (la composición del nombre y su especificación), es válido para los nombres de las personas. Esto es, se puede proponer la existencia de una partícula que sirve como base del nombre, y otra que se utiliza para definir o especificar el referente. Con esto en conjunto la persona es plenamente identificada.

Más pistas para entender el análisis de los nombres personales cochimíes

Los frailes que estuvieron en la región, sobre todo los jesuitas, conocían perfectamente las lenguas que se hablaban en los territorios que pretendían cubrir. Una muestra de esto es que desde una época muy temprana (siglo diecisiete) se elaboraron documentos que permitían acercarse a los habitantes originarios en su lengua. Así, se tiene el caso de la *Doctrina cristiana en lengua cochimí* del padre Juan Copart, la cual acompañó en su misión evangelizadora de 1697 a Juan María Salvatierra (se supone que el padre Eusebio Kino también elaboró una doctrina). Este hecho resulta trascendente y debe, en consecuencia, contrastarse en dos sentidos con lo que sucedió en la frontera sureste del actual territorio mexicano.

En primer lugar, se tiene noticia, por ejemplo, de que el primer texto con el que se pretendía enseñar la lengua chiapaneca (que se habló en varios de los actuales municipios del centro del estado de

Chiapas) fue elaborado en 1550 (*Gramática y vocabulario en lengua chiapaneca*, de Fray Pedro Calvo) y que hacia 1691 se escribió el *Arte de la lengua chiapaneca*, al parecer de Fray Juan de Albornoz, en la cual se incluye una breve doctrina cristiana en la lengua. Como se ve si se contrasta esta información con la que se tiene de la península de Baja California, la producción de un texto religioso entre los pueblos bajacalifornianos es relativamente contemporánea a la de una zona del país que contaba con una mayor antigüedad en labores evangelizadoras y que no representaba un territorio con grandes dificultades de acceso. Por el otro lado, pese a que no se puede tener plena seguridad en el número exacto de pobladores en la península bajacaliforniana durante el periodo misional, sí se puede afirmar que éste fue, por mucho, inferior al de los chiapanecas – siguiendo con el ejemplo. Esto es importante ya que el texto sobre el cochimí fue producido sin tener en consideración la cifra de personas que se iban a evangelizar, mientras que en lo que hoy es Chiapas lo contrario fue la norma (para evangelizar, tiene que haber un número importante de pobladores); considérese, por ejemplo, que de las lenguas de la sierra chiapaneca, donde el número de pobladores fue muy bajo, sólo el *mocho'* o motocintleco cuenta con una doctrina cristiana, la cual, por cierto, es muy breve, tardía y fue elaborada por frailes dominicos. En suma, los textos en cochimí son de una época muy temprana y se hicieron sin importar que el número de habitantes de la zona fuera bajo.

Lo anterior debe considerarse al estudiar los documentos que contienen los nombres cochimíes, al menos por dos razones: había cierta familiaridad con la lengua, esto es, los sonidos no eran extraños al oído de los sacerdotes, y había una propuesta para representar los mismos en la escritura. Claro que, como en todo, no se debe descartar el error al escribir los nombres o al representar los cambios que surgen en un sonido por influencia de otro. Por tanto, aparentemente, al momento de contrastar dos nombres con una forma parecida, habría suficientes elementos para proponer una segmentación de la palabra. Por ejemplo, si se comparan los nombres personales *Vachanaca*, *Vachucha* y *Vachuquap* se puede pensar en lo siguiente: el primer nombre no tiene nada que ver con los otros dos, o bien, los tres nombres tienen algo en común. Así, en el primer caso se puede argumentar que los nombres están conformados por dos partes, *Vach* y *anaca*, por un lado, y por *Vachu* y *cha*, así como por *quap*, por el otro. En tanto que en el segundo caso la propuesta sería que los tres nombres están conformados por una partícula *Vach* y por otra, que puede ser *anaca*, *ucha* o *uquap*.

Otro caso, un tanto más complicado, lo constituye el grupo de seis nombres *Taca=capi*, *Tachi*, *Tapit*, *Tapitocal* y *Tavahimini*. Aquí las opciones de interpretación son más. Primera, todos los nombres tienen una parte en común (ubicada al principio de la palabra): *Ta*. Segunda, hay cuatro partículas iniciales: *Taca*, *Tachi*, *Tapit* y *Ta*. Tercera, sólo hay tres partículas al principio de la palabra: *Tac*, *Tapit* y *Ta*. En la primera opción se está pasando de largo un hecho contundente: el tercer y el cuarto nombre tienen algo en común, la partícula *Tapit*. Por esto no sería válida. Sin embargo, se mantiene la hipótesis de que *Ta* puede ser una partícula del nombre. La opciones dos y tres conviene revisarlas juntas. Así, mientras que en la segunda opción se supone que *Tachi* es indivisible, en la tercera se propone que *Tachi* y *Tac* están relacionadas, por lo que *hi* estaría conformando una unidad con *Tachi*. Si esto fuera cierto, entonces lo que aparenta ser un dígrafo, “ch,” no lo es. Como se ve, este conjunto de nombres presenta mayores problemas al análisis.

Con base en lo anterior se pueden postular las siguientes generalidades sobre los nombres en lengua cochimí:

1. Es mayor la inconsistencia o la imposibilidad de agrupación que la consistencia. Esto dificulta la segmentación de los nombres en partículas.
2. Esta imposibilidad de reconocer partículas es mayor entre las mujeres que entre los hombres, con quienes se pueden establecer más similitudes.
3. Lo que se refiere en los dos puntos anteriores es posible sostenerlo debido a que se desconoce la lengua. En otro caso habría que repensar la hipótesis. Piénsese en ejemplos más cercanos como son los nombres usados entre los hablantes de español que provienen del griego, el germánico o el latín. Por ejemplo, tanto Fernando como Fermín son nombres que comienzan con Fer, y se

vería difícil que tuvieran algo en común. Sin embargo, sí comparten significado (fuerte). Lo mismo ocurre con Fabia, Fabiana, Fabiola, Fabián y Fabio (persona que cultiva habas). Pero esto no sucede con Eusebio (del griego piadoso) y Eustaquio (del griego sano).

4. Es mayor la semejanza entre partes de los nombres, tanto en hombres como en mujeres, a principio de la palabra. Sólo en algunos cuantos casos se presentaron semejanzas en el final de la palabra (*Caxapa-iman*, *La-iman*).

En este trabajo se propone que los nombres cochimíes tienen, en general, tres características: a) son complejos en un sentido lingüístico, como ya se intentó mostrar, b) cuentan con una notable diversidad, y c) establecen una considerable diferenciación de género.

Un primer acercamiento etnolingüístico a los nombres personales cochimíes

La mayor parte de los nombres parecen tener una estructura propia de los nombres compuestos. Es decir, tienen una palabra como núcleo y otra(s) que lo modifican en términos, básicamente, descriptivos (aportan más datos sobre el referente). Para conocer esto se postula que debe haber semejanza en una parte de la palabra entre dos o más nombres (como se revisó en el apartado anterior). En principio, se hizo una doble para determinar esto: al principio del nombre y al final del nombre.

Por el momento no se puede hacer algo similar al interior o en medio del nombre. Ejemplos:

- a. Nombres de hombres (los nombres que se podrían agrupar, de una u otra manera, son 77 de un total de 105 analizados)
 - i. Al principio del nombre:
 1. *Caba-casac* y *Caba-guabat*
 2. *Chigua-cana* y *Chigua-paojui*
 3. *Guama-chadipun* y *Guama-yatipi*
 4. *Tigua-gi* y *Tigua-quiniazima*
 - ii. Al final del nombre:
 1. *Cuchada-guitip* y *Tama-guitip*
 2. *Capi-catiquat* y *Cata-catiquat*
 3. *Paya-guig* y *Cava-guig* (posiblemente también *Mab-uig*)
 4. *Sidanaya-guiguil* y *Calaxa-guiguil*
- b. Nombres de mujeres (los nombres que se podrían agrupar, de una u otra manera, son 67 de un total de 125 analizados)
 - i. Al principio del nombre:
 1. *Abac-angai* y *Abac-uá*
 2. *Caba-imin* y *Caba-ñará*
 3. *Caganag-ac* y *Caganag-uá*
 4. *Guaqui-cata*, *Guaqui-tinan* y *Guaqui-vamat*
 - ii. Al final del nombre:
 1. *Abac-uá* y *Caganag-uá*
 2. *Cabo-cui* y *Ybaña-cui*
 3. *Ybaja* y *Mani-ybaja*
 4. *Riñiaca-chin* y *Yacuvai-chin*

Una diferencia importante entre los nombres de los hombres y los de las mujeres es que, según muestran los datos que se tienen (recuérdese que esta investigación es la primera aproximación al tema y que sólo toma en cuenta información de cinco años), es que estos últimos presentan los tres únicos casos de nombres aparentemente simples (*Ybaja*, *Chavi* y *Tapit*). Esto se sostiene porque estas palabras se encuentran en otros nombres en composición con otras palabras, por ejemplo *Ybaja* y *Mani-ybaja*, *Chavi* y *Chavi-cala*, *Tapit* y *Tapit-ocal*. Al parecer encontrar una similitud entre los nombres es más factible entre los de los hombres que entre los de las mujeres. En este sentido no se encontró un solo nombre que

se repitiera (todos son distintos, a pesar de que puedan compartir alguna partícula al principio o al final de la palabra).

El que no se repita ningún nombre es un dato interesante, ya que el nombre personal es un elemento clave de identidad social y un aspecto cultural importante de este tipo de poblaciones. Al respecto téngase en consideración que en la tradición funeraria yumana registrada por los misioneros y algunos trabajos etnográficos de finales del XIX y principios del XX, después de morir un sujeto se incineraban sus restos, su casa, sus pertenencias, se borraba el camino por donde pasaba y no se volvía a pronunciar su nombre.

Un ejemplo de esto lo encontramos en la narración del padre Ignacio María Nápoli quien describe parte de un ritual funerario realizado a un anciano muerto poco tiempo después de haber sido bautizado:

Sus parientes lloraron y quemaron su casita de ramas. Ellos hacen esto cada vez que alguien muere y para que la magia mala no ataque a los otros. Quemaron también sus flechas, sus arcos y pequeñas pertenencias. Al principio ordenamos que no quemaran esas cosas como lo estaban haciendo y que prepararan un entierro. Pero no estuvieron de acuerdo porque dijeron que sólo se enterraba a los que morían en combate, los otros se cremaban, sólo se enterraban a los valientes [Napoli, citado por Uriarte 1974:126-127].

Por su parte, el explorador español Francisco Ortega menciona un caso similar en relación a un funeral celebrado para el hijo de un jefe que había sido muerto en un combate contra los indios vecinos:

trajeron al campamento donde estaban los españoles y vivía su padre, al príncipe muerto, a su esposa e hijo y cuando el cuerpo estuvo amortajado se le colocó en una camilla. Bacará notificó la muerte a todos los indios de los alrededores y pronto se juntó un gran número de ellos, que estuvieron llorando todo el día y toda la noche. Los lamentos podían oírse a más de una legua y habiendo estado tres días en la camilla. Bacará pidió al capitán que le diera seis hachas para cortar la madera. Con ellas, dirigió a sus indios para cortar los árboles donde su hijo acostumbraba echarse. También fue borrado un camino por el cual el hijo iba a cierta aldea. En estos 10 o 12 días siguieron al entierro, muchos de los indios de su continente y de las islas se reunieron y juntos lloraron por el príncipe muerto, se cortaron el pelo, pues era la costumbre llevarlo hasta los hombros y se lo cortaron a la usanza de los españoles. He hicieron una fogata y quemaron el pelo y se pintaron de negro con la cenizas [Ortega, citado por Uriarte 1974:128-130].

Se observó también que en el caso de las mujeres, en ningún caso había una referencia directa al sexo del portador. Lo contrario se observa en el caso de los hombres (*tama* = macho: *Tamaguitip*, *Tamajua*, *Tamati*). Esto quiere decir que la diferencia de sexo se obviaba en el caso de las mujeres y se remarcaba en el caso de los hombres. Por tanto, para las mujeres se prefería un nombre que describiera a la persona: *Caamai*, segmentable en *Caa-mai* (grande-pecho femenino) “pechos grandes.”

Otras características que se pudieron encontrar en los nombres cochimíes son éstas:

1. Se proporciona información de lugar; esto podría indicar que se habla de una localización de un hecho concreto: *Camanagan*, *Camanguiliya* y tal vez *Camacabun*, *Camachaquin* y *Camaña*. Al menos los dos primeros de estos nombres contienen la palabra para “arroyo” (*caman*).
2. Al parecer hay nombres que aluden a la ascendencia: *Chicabac*, *Chigani*, *Chiguamin*, *Chipivagai*, *Chiva*. En todos se observa la palabra “madre” (*chi*). Si esto es cierto, estos nombres significarían algo como “madre de X.” Por lo que se ha visto en otras lenguas, es más común este tipo de nombres con el padre. Por ejemplo López (español) = “hijo de Lope,” O’Meara (irlandés) = “hijo de Meara,” MacDonald (escocés) = “hijo de Donald,” Ivanovic (serbio) = “hijo de Ivan.”
3. Pudiera ser que los nombres cochimíes también designaran una actividad específica. Sin contar con mucha evidencia e información para sostener lo anterior, se puede hipotetizar que los nombres que comienzan con *Guaqui* refieren actividad o profesión, o el sitio en el que se realizaba una actividad: *Guaquicata*, donde “cata” es “flecha”. Faltaría determinar cuál es esta

actividad. Para esto habría que conocer el significado de “*tinan*” y “*vamat*,” por ejemplo, ya que estas palabras sirven para formar los nombres *Guaquitinan* y *Guaquivamat*.

4. En los nombres cochimíes hay referencias a elementos de la naturaleza, tales como el conejo (*gapa*) y la frutilla silvestre (*guigi*), palabras presentes en los nombres *Gapagaquig*, *Gapativacangui*, *Guigil Bacaicui* y *Guiguima*.

REFLEXIONES FINALES ENTORNO A LOS NOMBRES Y LAS PERSONAS

Los nombres personales o propios se suelen aplicar a las personas para identificarlas, diferenciarlas o incluso en algunas culturas, para clasificarlas (French y French 1996:200). En el caso de los nombres cochimí existe la posibilidad de que, como se ha visto en algunos grupos nativos de los Estados Unidos (French y French 1996) y en algunos de los pocos nombres indígenas Kiliwa, Cucupa y Tipai etnográficamente documentados de Baja California (Hohenthal 2001; Meigs 1939), pudieran haber contenido características propias del clan al que pertenecía, elementos de su religión, su estatus, habilidades, atributos personales o medioambientales, todas estas particularidades que los vuelven únicos, distintivos e irrepetibles, a diferencia del patronímico cristiano adquirido mediante el bautizo en el período misional.

Con el cambio al nombre católico, podría pensarse que habrían pasado de un nombre específico o único, a ser un Juan o María más sin apellido, sin el distintivo del clan, su linaje, de su origen. Es probable que los nombres indígenas hubieran permanecido en uso de forma paralela para identificarse de forma interna entre los mismos indígenas, pero con el paso del tiempo, éste fuera cayendo en desuso hasta ir desapareciendo junto con los hablantes de la lengua. Durante este periodo es muy probable que nadie recordara su significado, como se registra en grupos yumanos de Baja California (Hohenthal 2001).

Con base a los datos recuperados en el registro parroquial de esta misión, observamos que al parecer ser los primeros años se bautizó principalmente a personas de edad avanzada, probablemente algunos líderes de las rancherías. Es hasta el segundo año en que comenzaron a incrementarse el número de niños que eran bautizados en el mismo momento que los padres. En el tercer año comenzaron a registrarse un mayor número de hijos legítimos (de padres que habían sido bautizados antes del nacimiento del niño), por lo mismo, para el cuarto año comenzó a decrecer el registro de nombres nativos, ya que los hijos de los indígenas catequizados al parecer ya no dan oportunidad al niño de asignarle un nombre cochimí o el párroco deja de considerar necesario asentarlos en el registro bautismal.

Otro dato interesante visto en el registro de partidas bautismales analizadas es en relación a la edad de los niños bautizados, donde se observa que el nombre indígena empieza a aparecer principalmente en niños de entre cinco y seis años (hay casos de niños de menor edad que contaban con el nombre cochimí pero son los menos), lo que nos lleva a una serie de interrogantes tales como ¿Es posible que se adquiriera el nombre nativo mediante algún rito de paso a una edad determinada?, ¿o quizás éste se asigna cuando los padres están plenamente seguros que sobrevivirá? (hay que recordar la alta mortalidad infantil que se ha visto en los californios antes de los cinco años). Entre algunos grupos indígenas de Norteamérica se encuentra registro de rituales o ceremonias alrededor de la designación del "nombre," en donde el grado de complejidad de la ceremonia está en función de la complejidad social del grupo o la importancia religiosa o social del tipo de nombre asignado (French y French 1996). Entre los cucupá por ejemplo, aún para mediados de siglo veinte se conservaban algunas ceremonias de este tipo, en las que los ancianos de la tribu se colocaban rodeando al niño y a la madre tiempo después del parto y sugerían los posibles nombres para el infante; lamentablemente en la actualidad no quedan rastros de estos rituales entre cucupás y kumiais (Hohenthal 2001).

Por último, vale la pena mencionar que los misioneros como estrategia de dominación, solían retener a los niños en las misiones y obligar a los catequizados a aprender el lenguaje, cultura y tecnología extranjera, esto debió igualmente ser un golpe duro a la cultura nativa y la pérdida de identidad y habilidades ancestrales de sobrevivencia en un medio ambiente contrastante como lo es el desierto

central, al cual se sumaron las desventajas biológicas de los indígenas ante las nuevas enfermedades que azotaron el territorio.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Aunque los libros sacramentales de las misiones de Baja California, comparados con los registros del centro o sur del país, parecerían en principio menos ricos en contenido o especificaciones, su potencial lingüístico y etnohistórico merece ser revalorado. Los archivos parroquiales suelen ser empleados frecuentemente en demografía histórica como una fuente invaluable para el estudio de la dinámica poblacional, tanto en lo referente a nacimientos y muertes, como en lo que toca a las movilizaciones de los grupos humanos por diversas regiones geográficas. En este trabajo se sugiere que dicho uso puede ser mayor o distinto, proponiendo que la información contenida en las partidas bautismales de San Fernando Velicatá es también una importante fuente de material lingüístico.

Pero quizá más importante es el hecho de considerar que la documentación lingüística emanada de este tipo de documentos es distinta de raíz a la habitual o actual, la cual se realiza para lenguas en proceso de pérdida. Los registros de ésta son básicamente de audio. Por lo que se pudo ver en este trabajo, la documentación lingüística puede interesar a profesionales de otras áreas. Debe, por tanto, contener información amplia y diferente que permita satisfacer intereses diversos. En el caso que se analiza se ve que es posible trabajar una documentación histórica en un plano escrito.

En este trabajo fue también posible observar que los primeros años del proceso de conversión fueron realmente complejos, en primera instancia porque la situación en la que entraron a la región los franciscanos era menos ventajosa que la de los jesuitas, por lo que las misiones franciscanas dependieron mucho de los recursos foráneos, los problemas internos de la zona resultado del maltrato al que eran sometidos los indígenas o la movilización de los grupos no sedentarizados, entre otras causas. Con el paso de los años, los misioneros probablemente fueron ganando confianza con algunos nativos, pero el azote de las epidemias fue otro factor que alejó a los nativos de las misiones (dejándolos a su vez sin mano de obra y materia de trabajo).

En los trabajos posteriores que se planean realizar se harán cruces de información de registros de nacimientos, matrimonios y defunciones, lo cual permitirá, con el debido recelo y limitantes, un acercamiento a la construcción de familias, ya que a través de este tipo de registros es posible obtener algunos datos como edad al matrimonio, duración media de los matrimonios y la viudez, tamaño de la familia, período intergenésico (de los grupos en contacto inmediato de la misión). Si bien el registro parroquial de las misiones no puede representar al total de la población que habitó en ese momento la zona, sí brinda información que puede dar una cierta idea de las relaciones que se iban dando entre los habitantes en contacto con la misión y las interrelaciones que se comenzaban a dar en éstas. Esto en conjunto pudo tener un impacto fuerte e irreversible en las personas y lazos sociales. Muy probablemente a raíz de lo anterior empezaron a crearse ciertas condiciones que con el paso del tiempo contribuyeron al proceso de desaparición lingüística. Por lo que el estudio interdisciplinario de los materiales históricos y bioarqueológicos podría auxiliar en el entendimiento de la situación y circunstancias sociales de un grupo etnolingüístico determinado, así como de qué manera iban desenvolviéndose las interrelaciones entre los hablantes de culturas tan distintas.

AGRADECIMIENTOS

Gracias a Arqlga. Julia Bendímez Patterson, Delegada del CINAH BC, por el apoyo para la realización de este trabajo, y a la Dra. Lucila León y el Dr. Jorge Martínez, del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Baja California, por permitirnos el acceso al microfilm que contiene los documentos de la misión de San Fernando de Velicatá.

REFERENCIAS CITADAS

- Aschmann, Homer
1959 *The Central Desert of Baja California: Demography and Ecology*. University of California Press, Berkeley.
- Baegert, Jacob
1942 *Noticias de la península americana de California*. Antigua Librería Robredo, México.
- Campbell, Lyle
1997 *American Indian Languages: The Historical Linguistics of Native America*. Oxford University Press, Oxford.
- Del Barco, Miguel
1988 *Historia natural y crónica de la antigua California*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- French, David H., y Kathrine S. French
1996 Personal Names. En *Languages*, editado por Ives Goddard, pp. 200-221. Handbook of North American Indians, Vol. 17, William C. Sturtevant, editor general. Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.
- Hohenthal, William D.
2001 *Tipai Ethnographic Notes: A Baja California Indian Community at Mid-Century*. Editado por Thomas C. Blackburn. Ballena Press, Menlo Park, California.
- Jackson, Robert H.
1981 The 1781-1782 Smallpox Epidemic in Baja California. *Journal of California and Great Basin Anthropology* 3:138-143.
- Jiménez, Iris
1993 *Cestería de la Alta California*. Museo Nacional de las Culturas, México, D. F.
- Langdon, Margaret
1990 Diegueño: How Many Languages? En *Papers from the 1990 Hokan-Penutian Languages Workshop Held at the University of California, San Diego, June 22-23, 1990*, editado por James E. Redden, pp. 184-190. Occasional Papers in Linguistics No. 15. Southern Illinois University, Carbondale.
- Langdon, Margaret, y Pamela Munro
1980 Yuman Numerals. En *American Indian and Indoeuropean Studies: Papers in Honor of Madison S. Beeler*, editado por Kathryn Klar, Margaret Langdon y Shirley Silver, pp. 121-135. Mouton, The Hague.
- Lara, Luis Fernando
2006 *Curso de lexicología*. El Colegio de México, México, D. F.
- Laylander, Don
2012 Base de datos de topónimos. Bajacalifology.org - Cochimi Place Names. Documento electrónico, <http://www.sandiegoarchaeology.org/Laylander/Baja/places.cochimi2.htm>, consultada 17 mayo 2012.
- León-Portilla, Miguel
1985 Ejemplos de la lengua californica cochimí reunidos por Franz B. Ducrue (1778-1779). *Tlalocan* 10: 363-74.
2000 *La California mexicana: ensayos acerca de su historia*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- McMorrow, Clyde H.
 1973 Mission San Fernando de Velicatá. En *Brand Book Number Three*, editado por George M. Ellis, pp. 187-195. Corral of the Westerners, San Diego.
- Meigs, Peveril, III
 1939 *The Kiliwa Indians of Lower California*. Iberoamerica No. 15. University of California, Berkeley.
 1994 *Frontera misional dominica*. Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali.
- Mixco, Mauricio J.
 1978 *Cochimí and Proto-Yuman: Lexical and Syntactic Evidence for a New Language Family*. University of Utah, Salt Lake City.
- Moseley, Christopher (editor)
 2010 *2008 Atlas of the World's Languages in Danger*. UNESCO, París.
- Nieser, Albert
 1997 *Las fundaciones misionales dominicas en Baja California*. Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali.
- Panich, Lee
 2009 Missionization and the Persistence of Native Identity on the Colonial Frontier of Baja California. *Ethnohistory* 57:225-262.
- Uriarte Castañeda, María Teresa
 1974 *Las costumbres y los ritos funerarios de los indígenas de la Baja California*. Tesis de licenciatura inedita, Departamento de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Vernon, Edward W.
 2002 *Las Misiones Antiguas: The Spanish Missions of Baja California, 1683-1855*. Viejo Press, Santa Barbara, California.

NOTAS

1. La diversidad lingüística bajacaliforniana se ha incrementado en los últimos años a partir de los procesos masivos migratorios provenientes del centro y el sureste del país. Sin embargo, es importante destacar que desde 1910 se tiene registrada la presencia de grupos etnolingüísticos originarios de otras partes de México, tales como los otomí, los mayos, los mayas, los yaquis e, inclusive, los yuma (hoy localizados preponderantemente en Arizona).
2. El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, en el Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas (Diario Oficial de la Federación, 14 de enero de 2008), incluye como lengua bajacaliforniana al ku'ahl.
3. Según el *2008 Atlas of the World's Languages in Danger* (Moseley 2010), las lenguas de la familia cochimí-yumana (Campbell, 1997) se pueden catalogar en tres estados: (a) definitivamente en riesgo, (b) severamente en riesgo y (c) críticamente en riesgo (Moseley 2010:10). A partir de este señalamiento se puede considerar que el patrimonio lingüístico de la península de Baja California pronto desaparecerá. Si a esto se le añade que existe poca o escasa documentación de estos idiomas el panorama se torna más crítico.