

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

TRAS LA HUELLA DE LOS ÓPATAS.

EXPERIENCIA, DOMINACIÓN Y TRANSFIGURACIÓN CULTURAL

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRA EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

P R E S E N T A

GEORGINA RODRÍGUEZ PALACIOS

DIRECTOR: DR. ADOLFO GILLY

MÉXICO, D.F.

2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Mi más profundo agradecimiento a Adolfo Gilly, quien me dio no sólo una orientación constante para la elaboración de este trabajo, sino también su incomparable respaldo y enseñanza durante toda la maestría. Si pocos profesores me han marcado a tal grado en mi formación profesional, ninguno me ha ofrecido además la amistad que en él he encontrado, y que me resulta tan maravillosa.

Gracias también a los miembros del jurado, por la atenta lectura y los comentarios que hicieron a la tesis. Agradezco de igual forma su disposición y ayuda durante el proceso de titulación: Julio Bracho, Edith Kuri y Mario Ruiz. Mención especial a Marcela Meneses, quien además me brindó su amistad en forma de apoyo solidario a través de los vaivenes emocionales que surgieron en paralelo a la investigación.

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca otorgada para el estudio de la maestría en la Universidad Nacional Autónoma de México, así como para la realización de mi estancia en Georgetown University, en el 2009. Allá, en Washington DC, recordé lo que significa estudiar fuera del país, en un ambiente de cabal compromiso con el trabajo académico. Además, conté con el buen recibimiento de John Tutino, a quien también expreso mi gratitud.

Aquí, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, pude seguir creciendo y conociendo, como desde hace más de diez años, personas admirables y diferentes formas de pensamiento. Esta universidad me ha cobijado y ha dado un sentido particular a mi vida, y así ha de seguir siendo en el futuro, de un modo u otro: con el deseo de que se conserve como una institución pública, abierta a la diversidad y gratuita.

A mis amigos: a los que siempre han estado, a los que encontré en mi paso por el posgrado y a los que reaparecieron en estos últimos años. Mil gracias por las reflexiones, las pláticas y las risas que me han regalado: todas ellas me sostuvieron y animaron para concluir esta tesis. Mil gracias también por mostrarme modos distintos de entender el

mundo y de plantarse en él. Siempre lo he pensado: su presencia en mi vida la ilumina y la hace más valiosa.

Este trabajo nació, como se leerá en las páginas siguientes, de un proyecto que hace ya unos cinco años comencé con Fernando, cuando terminábamos la licenciatura y nos entrenábamos para hacer la primera gran investigación. Mucho ha pasado desde que topamos juntos a los ópatas por primera vez, y nuestra propia historia fuera y dentro de las aulas me parece ahora vasta, extraña, divertida y afortunadamente persistente. Dentro de todo lo sucedido, el Fer fue testigo de los primeros pasos que di para hacer esta tesis, me acompañó a la distancia en la redacción de cada capítulo y leyó algunas versiones del texto. La determinación con que ha enfrentado las dificultades en su propio camino, aun sin saberlo, ha sido ejemplo y aliciente para seguir el mío. Gracias por estar de mi lado: por permanecer, en los cambios.

Dedico este trabajo a mi familia, lo más importante que hay en mi vida. Me han procurado de manera inmerecida, me han enseñado el valor de la perseverancia, la voluntad y la fortaleza, y han sido mi referente más sólido del amor duradero. Va pues esta tesis para mi hermana María Elena y mi sobrino Lalo, que me llenan de franco cariño y alegran mis días. Y, por encima de todo, para Jorge y Magdalena, mis padres: desde lo más hondo de mi corazón. Desde luego, sin ustedes nada habría sido posible. Se las debía. Y todavía...

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO 1	23
EL ORDEN COLONIAL EN LA OPATERÍA	
1. Panorama general	23
2. La experiencia de la conquista	37
3. Una formación hegemónica: pueblos de misión y colonización civil	46
4. La negociación del mando y las configuraciones culturales	61
CAPÍTULO 2	71
DESINTEGRACIÓN Y CONFLICTO. LA TRANSFORMACIÓN EN LA EXPERIENCIA	
1. Crisis y desarticulación del orden misional	72
2. Cambios, mezclas y resistencias	80
3. El despojo y el quiebre del pacto	93
CAPÍTULO 3	110
INDICIOS DE LA TRANSFIGURACIÓN CULTURAL	
1. Señales del descontento	110
2. Inicios de la transfiguración: los ópatas en el siglo XIX	125
3. Discusión conceptual: entre el cambio cultural y la persistencia	136
4. Huellas dispersas	149
CONCLUSIÓN	162
BIBLIOGRAFÍA	167

INTRODUCCIÓN

En un documento elaborado en julio de 1836, Juan Isidro Bojorquez, “natural del pueblo de Oposura y de la nacion ópata en Sonora, por sí, y como enbiado de los treinta y seis pueblos de que se compone dicha nación”, se dirigía al Presidente de la República para reclamar la devolución de las tierras que les habían sido despojadas, y denunciar los malos tratos que el gobierno del estado a que pertenecían estos pueblos, les había dado en tiempos recientes. Tras exponer el caso particular del pueblo de Cumpas, cuyas tierras habían sido arrebatadas por un cura con el respaldo armado del gobernador del estado, denuncia Bojorquez:

¿y por qué sufren tantos atropellamientos y despojos los pueblos de la nacion ópata? Por dos razones, la primera porque son obedientes a las leyes y al gobierno Mejicano, y la segunda porque los usurpadores de nuestras tierras todos son ermanos, parientes, compadres, y amigos de los mandatarios, quiero decir, del gobierno de Sonora y de sus subalternos, y por último porque tienen dinero y en esto consiste que el gobierno de aquí á tiende al poderoso y no al que tiene la justicia...¹

A continuación, Bojorquez menciona a las familias más adineradas del estado, que ya para entonces formaban una élite interesada en el desarrollo comercial, y se veía favorecida por las políticas locales dirigidas a la creación de un mercado de tierras. Se pronunciaba, así, en contra del que resultó un proceso de desintegración de la organización social asentada en la propiedad comunal y el gobierno autónomo de los pueblos. Era la suya una voz de protesta en un periodo de cambios encaminados a lo que después algunos llamaron el “progreso y la industrialización” en la zona.

Continúa así el reclamo de Bojorquez en el documento: “...de suerte que los mandatarios de sonora son peores que los Españoles, y nosotros los Yndios vivimos en la epoca de la libertad mas oprimidos que cuando estabamos sullugados”. El texto concluye con la demanda específica: que el Presidente envíe a Sonora a “una persona de toda la confianza” para que pase a reconocer los títulos del fundo legal de Cumpas y “que V.E.

¹ “La tribu Ópata se dirige al presidente a presentarle sus agravios (27 de julio, 1836)”. Archivo General de la Nación, Gobernación, 1837, s/c, Vol. 241/1, exp. 33, fs. 1-3.

tome una medida para que se les vuelvan sus tierras a los pueblos que están despojados, así como entender a los que mandan en Sonora que V.E. como supremo Jefe de la Nación Mexicana manda que se nos trate bien, y que no nos despoje de nuestras propiedades”.

En una investigación anterior, dedicada al tema de la formación de la nación mexicana, propuse una interpretación del texto de Bojorquez, como uno de los casos que permitía comprender el modo en que se fue constituyendo un marco discursivo hegemónico, el de la identidad nacional, a lo largo del siglo XIX.² Puesto que en aquel trabajo me concentré en ese aspecto particular, mi lectura del documento hacía énfasis en los términos empleados por los ópatas para elaborar sus demandas, y la disputa por el significado (de la nación) que la acción política de los pueblos ponía al descubierto.³ La conformación de una comunidad imaginada a partir de procesos concretos de interacción entre los gobernantes y los gobernados era el eje de aquel análisis.

Quedó pendiente, sin embargo, profundizar en algunos de los elementos que el documento de Bojorquez refiere, indagar sus relaciones, cuestionar el sentido más amplio en que se sustentan. ¿A qué venía aquello de que “vivimos en la época de la libertad más oprimidos que cuando estábamos subyugados”? ¿Cuáles eran los motivos de los malos tratos del gobierno de Sonora hacia estos pueblos? ¿Qué estaba sucediendo al mismo tiempo con los demás pueblos de la región?

Aun más, volviendo a mirar aquel trabajo, me di cuenta de que había dejado abierta una pregunta esencial para la comprensión del texto de Bojorquez: ¿quiénes eran los ópatas? Evidentemente, conocí los aspectos básicos: comunidades de Sonora, que vivieron durante la Colonia en pueblos de misión organizados por los jesuitas, y cuyas tierras fueron sujetas a la privatización impulsada por la legislación estatal de las primeras décadas del siglo XIX. Así lo presenté en mi análisis. Sin embargo, terminé ese trabajo sin entender del todo –esa es la verdad– lo que sucedió con estos pueblos después de aquella década de 1830. En realidad, me quedé en aquel momento con la vaga idea de que los ópatas

² Trabajo realizado en conjunto con Fernando Pérez Montesinos, *La comunidad imaginada como nación mexicana: lenguaje, comunicación y formación de un marco discursivo común entre gobernantes y gobernados. Una lectura de tres textos de comunidades rurales en las décadas de 1830 y 1840* (tesis de Licenciatura), Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.

³ El expediente completo fue encontrado en la misma ubicación citada en la nota 1, fs. 1-11.

desaparecieron como etnia viva. Había encontrado tal conclusión en una de las obras que se han publicado en los últimos años sobre el tema:

Para mediados del siglo XIX, los pueblos ópatas perdieron sus tierras y para fines del siglo, se había diluido su espacio étnico. Sufrieron la pérdida de su territorio no porque les faltara conciencia de su propia historia ni perspicacia política, sino porque el poderío económico y militar del estado sonorense y los intereses que éste protegía, sobrepasaron irreversiblemente los recursos que podía reunir a su vez la nación ópata.⁴

Con la relectura de este párrafo, saltaron a la vista dos cuestiones inmediatas: ¿de qué modo el texto de Bojorquez podría ser tomado como una señal de esa “conciencia de su propia historia”?, ¿cómo fue que se “diluyó” el espacio étnico de los pueblos ópatas? Regresé entonces al texto original de donde tomé esa cita, y encontré algunas páginas más adelante: “...al entrar el presente siglo [XX], su etnicidad se confundía con el campesinado sonorense. Sus idiomas dejaron de escucharse, aunque algunos vestigios de su pasado colonial se observan todavía en algunos ritos y ceremonias que siguen practicando”.⁵ Si los ópatas desaparecieron porque su voz terminó por “confundirse” entre el resto de los ahora llamados “sonorenses”, entonces el cambio cultural aparecía de pronto como el problema central, la clave en forma de interrogación que abría la rendija hacia una nueva investigación.

Alentada así a acercarme una vez más a los ópatas, decidí retomar el estudio, esta vez con la conciencia de que habría de ser más sensible a su experiencia: la experiencia de unos pueblos que no llegaron *como tales* a nuestro tiempo y que, sin embargo, dejaron una huella en la historia. Si bien es cierto que una lengua o una organización social *casi* desaparecieron a lo largo del periodo decimonónico, supuse, la gente –los lazos entre hombres y mujeres, sus antepasados, sus descendientes- no pudo haberse esfumado así sin más: la negociación de la sobrevivencia frente a la dominación pasa entonces por la transformación de los modos de reproducción social e identificación de algunas comunidades. Para intentar comprobar esta incipiente hipótesis, concluí, había que dar el

⁴ Radding, Cynthia, *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o'odham y tegüima de Sonora, 1530-1840*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista, México, 1995, p. 127.

⁵ *Ibidem*, pp. 137-138.

primer paso: rastrear la historia de los ópatas, buscar en ella las pistas para comprender el documento de 1836, buscar también las señales de lo que sucedió después. Así fue que me vi ante la necesidad de comenzar de nuevo esta investigación: es decir, desde el principio.

*

Los ópatas constituían, a la llegada de los europeos, comunidades esparcidas en la región al noroeste de la Nueva España, y al avanzar el periodo colonial fueron identificados como una *nación* con organización y costumbres propias. De acuerdo con Cynthia Radding, “se llamaron a sí mismos *heves* o *tegüimas*, aunque el nombre que llevarían históricamente, ópatas, derivaba del vocablo pima *obagg'ata* que significaba ‘tener enemigo’”.⁶ Vecinos de los tegüimas, otros grupos, los *eudeves*, compartían con ellos muchas características sociales y lingüísticas, y hacia fines del periodo colonial eran identificados en conjunto simplemente como *ópatas*.

El territorio que tegüimas y eudeves ocuparon, tradicionalmente conocido como Opatería, abarca la zona serrana que limita al este con la Sierra Madre y colinda al oeste con el desierto de Sonora. En él, cadenas paralelas de cerros alternan con los valles de los ríos San Miguel, Sonora, Moctezuma (antes Oposura) y Bavispe [v. mapa abajo]. El riego permanente y los canales de irrigación construidos por los pueblos serranos hacían de los pequeños valles terrenos propicios para el cultivo (actividad que practicaban los ópatas desde antes del contacto con los españoles) y la ganadería (introducida por jesuitas y colonos en el siglo XVII). De igual manera, las serranías han sido fuente de metales que, aun si no fueron explotados industrialmente hasta fines del XIX, marcaron la ruta de la colonización y el anhelo de los empresarios desde el siglo XVI.

Carl O. Sauer, geógrafo estadounidense, concluyó que las comunidades de ópatas llegaban a los sesenta mil habitantes en tiempos de la conquista.⁷ Si bien otros investigadores discuten esta cifra, lo cierto es que la población ópata era una de las más

⁶ Radding, Cynthia, *op. cit.*, p. 40.

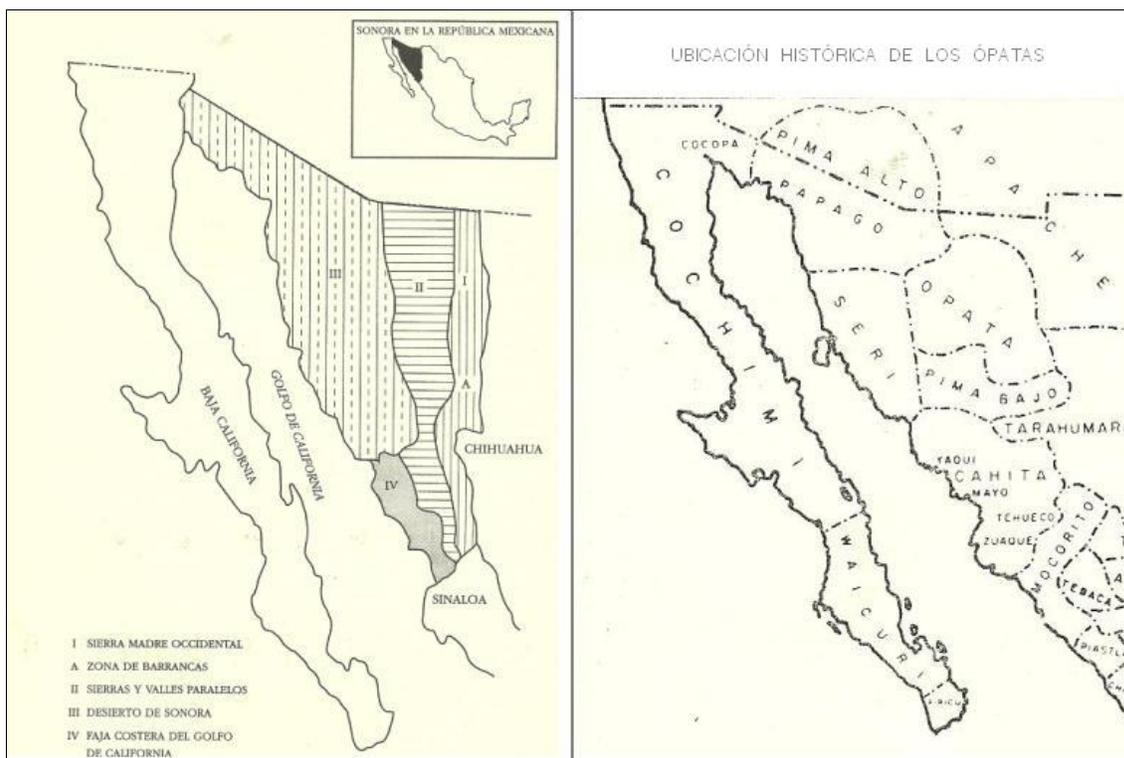
⁷ Sauer, Carl Ortwin, *Aboriginal Population of Northwestern Mexico*, University of California Press, Berkeley, 1935, pp. 4-5.

numerosas en la región hacia el siglo XVI, y que disminuyó drásticamente con la llegada de los europeos en el continente: para 1653, afirma Daniel T. Reff, los ópatas habían perdido más de la mitad de su población.⁸ Como desarrollaré en este trabajo, los autores atribuyen esa reducción demográfica, sobre todo, a las múltiples epidemias desatadas por el contacto con los expedicionarios europeos de la primera etapa de la conquista, así como a los contagios facilitados por la comunicación de los ópatas con los pueblos cercanos del sur y oriente de su territorio.

Pocas son las fuentes con que se cuenta para conocer las características culturales, políticas y económicas de los ópatas. Gracias a la labor de los arqueólogos se ha podido reconstruir parcialmente la historia de los tegüimas y eudeves antes de la penetración europea. Se piensa que estos grupos llegaron desde el noreste a ocupar el territorio señalado, donde comenzaron la siembra de maíz, calabaza y frijol, entre otros. Combinada con la agricultura, llevaban a cabo actividades de caza y recolección, que les servía para complementar su dieta, obtener plantas medicinales y aprovechar las pieles de los animales. Calzaban zapatos (*tehuas* o *teguas*), elaborados por los hombres, y usaban mantas de algodón y sombreros de palma, tejidos por las mujeres en un *huuki* o *juqui* –pequeña construcción de adobe hecha por debajo del nivel del suelo que servía para guardar la humedad y facilitar el manejo de la palma.⁹

⁸ Reff, Daniel T., *Disease, Depopulation, and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1991, p. 57.

⁹ El uso de zapatos, así como el tejido de la manta y la palma eran distintivos de los ópatas frente a los demás pueblos de la región, que usualmente portaban menos ropa y sandalias o iban descalzos. V. por ejemplo, Spicer, Edward H., *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960* [1962], University of Arizona Press, Tucson, 1989, p. 89; Dirst, Victoria Ann, *A Prehistoric Frontier in Sonora* [tesis de doctorado], University of Arizona, Arizona, 1979, p. 30; y Reff, Daniel T., *op. cit.*, p. 60ss, y Radding, Cynthia, *op. cit.*, pp. 21-47.



Ubicación histórica de los ópatas

Fuentes: Almada, Ignacio, *Breve historia de Sonora*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 16 y Galaviz de Capdevielle, Ma. Elena, *Rebeliones indígenas en el norte del Reino de la Nueva España (siglos XVI y XVII)*, Campesina, México, 1967, p. 41.

Los primeros registros europeos sobre los ópatas, provenientes de los reportes que hicieron los expedicionarios de la primera mitad del siglo XVI, sugieren la existencia de “rancherías” (como les llamaron los misioneros) formadas por hasta seiscientas casas – construidas éstas con adobe. De acuerdo con Edward H. Spicer, la estructura política de estos pueblos no era tan simple como en los clanes o las tribus nómadas del norte que se regían por vínculos familiares.¹⁰ Más bien, sostiene el autor, cada ranchería tenía un líder moral, o un grupo de ancianos, reconocido por la comunidad según su manejo de la

¹⁰ En este trabajo, emplearé el término de *tribu* por lo general para referirme a los pueblos nómadas que habitaban al norte de la Opatería, si bien es cierto que históricamente ha tenido diferentes usos: en sus primeros contactos, los misioneros jesuitas, por ejemplo, llamaban “tribus” por igual a los ópatas que a los demás pueblos de la región que ahora abarca el estado de Sonora y el sur de Arizona.

sabiduría tradicional y su habilidad para transmitir el conocimiento: ellos aconsejaban sobre los asuntos internos de cada pueblo. Por su parte, había un líder para la guerra, que ganaba el reconocimiento como tal por su desempeño en el campo de batalla, y tenía un peso mayor en las cuestiones externas. Las decisiones en cada caso recaían en el conjunto de la comunidad.¹¹

De cualquier modo, las relaciones familiares eran de suma importancia para estos pueblos, según ha revelado el estudio de la lengua ópata: existía una inmensa cantidad de términos para referir distintos tipos de parentesco.¹² Se piensa que los ópatas practicaban la monogamia, pero también se llegaba a dar el intercambio de parejas. No era mal visto, por otro lado, que el hombre abandonara su ranchería y se estableciera en otra, donde comenzaba una nueva familia. La mujer que quedaba sola en el pueblo podía tomar otro esposo e incrementar su descendencia. Además, los ópatas llevaban a cabo ceremonias y rituales con los cuales nombraban padrinos (*peri*, en la lengua original) para los recién nacidos, o establecían una fuerte amistad con alguien del mismo sexo (*noragua*, entre hombres, y *mararagua* entre mujeres). El compromiso adquirido por compadres y “amigos” era tomado muy seriamente, como si de parientes se tratara.¹³ Todas éstas eran formas de expandir sus vínculos más allá de la familia monogámica y, a su vez, de reproducir o mantener los lazos comunitarios.¹⁴

Ahora bien, la falta de fuentes hace difícil conocer a fondo los rasgos religiosos de los ópatas antes de la cristianización, pero hay ciertos hallazgos sobre las creencias y rituales que regían su vida espiritual. Se piensa que había ritos para la guerra, en preparación para un enfrentamiento o de celebración por alguna victoria. Cortar el cuero

¹¹ Spicer, Edward H., *op. cit.*, pp. 372-376. V. también Reff, Daniel T., *op. cit.*, p. 61.

¹² Johnson proporciona una larga lista con estos términos, basado en lo registrado por los misioneros del siglo XVIII y en los estudios lingüísticos del XIX. Johnson, Jean B., “The Opata: An Inland Tribe of Sonora” (1942), en Basil C. Hedrick, J. Charles Kelley y Carroll L. Riley (eds.), *The North Mexican Frontier*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1971, pp. 182-186.

¹³ Johnson, siguiendo los registros de los jesuitas, explica: “Las fuentes afirman que no había nada que un hombre no hiciera por su *noragua*: tenía que ayudarlo con lo que necesitara. Si el *noragua* iba a emprender un viaje peligroso, su amigo dejaría sus propios asuntos y familia para estar con él y ayudarlo con todo lo que pudiera”; *op. cit.*, p. 188 (traducción mía).

¹⁴ Este factor resulta crucial, a los ojos de la investigación reciente, para explicar el peculiar modo que siguió la conquista y colonización en la Opatería. Radding, Cynthia, *Wandering Peoples. Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850*, Duke University Press, Durham, 1997, *passim*. V. también, Johnson, Jean B., *op. cit.*, pp. 182-188.

cabelludo de los enemigos vencidos era práctica común en las batallas: cuando los guerreros regresaban triunfantes a sus pueblos, las mujeres danzaban con ellos y recibían las cabelleras arrancadas con insultos y humillaciones. Había ceremonias para la luna y el sol, que eran venerados como hermano y hermana. Había también danzas para la lluvia, en las que participaban las jóvenes solteras vestidas de blanco. Los “brujos” eran aquellos cuyos dones les permitían encargarse de la curación, previsión u orientación del destino de algunas personas. A los muertos se les “enterraba” sentados, en una cueva, y se les llevaba ofrendas e insignias, en caso de que fueran guerreros.¹⁵

Aun si compartían modo de vida y rasgos lingüísticos, no existía en la Opatería – siguiendo a Spicer- una organización unificada de todas las aldeas y rancherías: incluso podía haber signos de rivalidad entre ellas por el predominio de algún terreno o depósito de sal.¹⁶ En esto se diferenciaban los ópatas de los yaquis y mayos del sur de Sonora [señalados en el mapa como cáhitas], que se encontraban mucho más cohesionados en su interior. El carácter marcadamente localista de los primeros se revela, a decir de Radding, por las distintas nomenclaturas que emplearon los misioneros cuando llegaron al área: “sisibotaris”, “aibinos”, “tehues”, “onavas”, etc. fueron las formas de identificación que referían a distintos grupos de tegüimas y eudeves que se encontraban dispersos en el territorio.¹⁷

A pesar de dicha fragmentación política, se podían establecer alianzas militares coordinando distintas rancherías, sostiene Reff, para pelear en contra de algún enemigo común, como sucedió a la entrada de los expedicionarios del siglo XVI.¹⁸ No obstante, hasta entonces las razones para la guerra con los demás pueblos de la región variaban entre el control de recursos, y la obtención de mujeres y niños para la reproducción de las comunidades. No había, en todo caso, un sometimiento de todo un pueblo sobre otro ni una imposición de tributos estructurada, así que las hostilidades se concretaban más bien en la forma de ataques discontinuos o localizados.

¹⁵ Johnson, Jean B., *op. cit.*, pp. 188ss.

¹⁶ Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 100.

¹⁷ Radding de Murrieta, Cynthia, “Gitanos y campesinos: Los pueblos serranos de la provincia de Sonora 1740-1800”, en *XIV Simposio de Historia y Antropología de Sonora. Memoria*, vol. 1, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad de Sonora, Hermosillo, 1990, p. 141.

¹⁸ Reff, Daniel T., *op. cit.* pp. 60-63. Sobre la llegada de los expedicionarios hablaré en el primer capítulo de esta tesis.

Cuando no se enfrentaban con las armas, continuaban las relaciones entre los ópatas y los demás pueblos, en especial para el comercio. De las tribus –casi todas nómadas o seminómadas- del norte y noreste, como los conchos y zunis, adquirirían turquesa a cambio de maíz y mantas de algodón. Con las bandas de janos, sumas, jumanos y jocomes, comerciaban pieles de animales y raíces. Estas tribus gradualmente se mezclaron a su vez con nuevos grupos venidos del este, designados por los españoles como “gentiles” (no “cristianizados” y por tanto fuera del dominio español), y conocidos genéricamente como “apaches”.¹⁹ De igual forma, algunos poblados ópatas intercambiaban ocasionalmente productos con los demás pueblos cercanos, del sur y oeste de la región: yoeme (nombrados por los misioneros como yaquis), yoreme (mayos) y conca’ac (seris).

Por otra parte, algunos arqueólogos e historiadores tienen la teoría de que la llegada y expansión de los ópatas en la región presionó a las comunidades o’odham, hacia el sur y el este del territorio. La distribución geográfica de esos pueblos hacia los tiempos en que llegaron los misioneros, hizo que éstos los llamaran “pimas altos” (es decir, del norte) y “pimas bajos” (del sur). Según fuentes coloniales rescatadas por la historiografía, algunos pueblos ópatas se seguían extendiendo hacia el sur, lo que provocaba conflictos entre ambos. Esto explica por qué el término “ópata”, recogido por los europeos, en realidad venía de la lengua pima, y a ello podría hacer referencia el significado de “enemigo”.²⁰

Los jovas eran, por su parte, pueblos menos numerosos que en grupos bajaron de la Sierra Madre, en los límites con el actual estado de Chihuahua, y que poseían una lengua propia, muy diferente a la tegüima y a la de los o’odham. Con el tiempo convivieron con los ópatas, compartieron sus costumbres, se establecieron entre ellos. A decir de los misioneros, eran más reacios a la vida sedentaria pero, eventualmente, terminaron por adoptar la lengua de los ópatas y mezclarse con ellos por lazos de parentesco.²¹

Como quedará señalado en este trabajo, la historia de los ópatas se desarrolla, en mayor o menor grado, entrelazada con la de todos estos pueblos que habitaban la región,

¹⁹ V. Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 229ss.

²⁰ Existe, sin embargo, la versión de que el término ópata en realidad proviene de la lengua original de los grupos tegüimas y se deriva de “opos”, que significa “palofierro” (un tipo de árbol de la región) o bien simplemente “fierro”. V. García Madrid, Manuel, *Bacacusia o La Flauta Nómada. Prosario de la Opataría*, Garabatos, Hermosillo, 2003, p. 251; y <http://mx.groups.yahoo.com/group/opatasunidos>.

²¹ Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 93.

aun si cada uno tuvo una experiencia particular de la dominación colonial y, posteriormente, de la formación del Estado en México. En especial, cabe enfatizar desde ahora, la larga relación de conflicto entre los ópatas y los apaches, para sostener la cual, establecerían los primeros una alianza militar con los españoles. Dicha alianza marcaría una de las características principales de la relación de los ópatas con el gobierno colonial. Asimismo, argumentaré que la persistente resistencia yaqui del siglo XIX imprimiría a su vez un signo propio en la historia de los grupos en la Opatería.²²

A lo largo del periodo colonial y en el decimonónico, entonces, la población ópata siguió disminuyendo. Para cuando el antropólogo físico Aleš Hrdlička llegó a la Opatería, hacia 1902, sólo había entre 500 y 600 “ópatas puros”, según sus propias estimaciones y, aunque a mediados del siglo XX, otro investigador, Thomas B. Hinton, deducía que todavía existían 4,000 “descendientes modernos” de los ópatas, coincidía en que no más de 500 eran “indios crudos”.²³ Ya en 1990, los censos reportaban sólo doce hablantes de la lengua ópata, y en 2008, Alejandro Aguilar Zeleny sostiene que solamente cuatro personas hablan la lengua ópata, al menos en Sonora, por lo que la etnia “hoy se encuentra *a punto* de la extinción cultural”.²⁴

La pregunta está abierta: ¿qué pasó durante la Colonia, periodo mismo de formación y de identificación de la “nación ópata”, a qué se debió la constante disminución de la población? ¿Y qué sucedió después, cuando se vieron quebrantadas las normas de relación, hacia la última parte del siglo XVIII y a lo largo del XIX? En otras palabras, ¿en qué

²² De los distintos momentos de la resistencia de los yaquis durante el periodo decimonónico, se han escrito ya varios trabajos historiográficos. Para tener un resumen, puede consultarse a Evelyn Hu-de-Hart, en su texto “Rebelión campesina en el noroeste: los indios yaquis de Sonora, 1740-1976”, en Friedrich Katz, *Revuelta, rebelión y revolución*, Era, México, 1988, pp. 135-163.

²³ Como elaboraré en el tercer capítulo de este trabajo, las categorías de “indios puros” o “indios crudos” en estos autores, en correspondencia con sus intereses como antropólogos y el tiempo en que hicieron sus investigaciones, se basaba sobre todo en las características físicas de los indígenas en comparación con los “blancos” o “mestizos”, así como en algunos rasgos culturales que los definían étnicamente. Hrdlička, Aleš, “Notes on the Indians of Sonora, Mexico”, *American Anthropologist*, New Series, vol. 6, núm. 1, enero-marzo 1904, p. 56, y Hinton, Thomas B., “A Survey of Indian Assimilation in Eastern Sonora”, *Anthropological Papers of the University of Arizona*, Tucson, núm. 4, 1959, p. 14.

²⁴ Gutiérrez Ruelas, Ulises (corresp.), “Los ópata de Sonora, a punto de extinguirse”, en *La Jornada*, 12 junio de 2008, URL: www.jornada.unam.mx/2008/06/12/index.php?section=estados&article=039n1est (cursivas mías). V. Bartolomé, Miguel Alberto, “Pluralismo cultural y redefinición del Estado”, en *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, México, 3ª ed., 2006, p. 31.

circunstancias se inscribía, concretamente, aquel reclamo de Juan Isidro Bojorquez y el pueblo de Cumpas, dentro de la historia más amplia, la que involucra a los demás grupos en Sonora y, en todo caso, la de la formación del Estado en México? Dicho de frente: ¿cómo puede ser interpretada la desaparición de los ópatas como etnia viva?

Algunos autores, de la primera mitad del siglo XX, aceptaron precipitadamente la idea de que “estos indios” tuvieron siempre una “inclinación” por “asimilarse” con los “blancos”, y así es que explicaban la tendencia de los ópatas a perder sus rasgos propios. El mismo Aleš Hrdlička, por ejemplo, argumentaba en 1904:

La tribu ha sido casi siempre amigable con los blancos y, junto con otras buenas cualidades, ha mostrado siempre un espíritu valiente [...] La tribu está desapareciendo –de una manera excepcional entre las tribus americanas- por amalgamación voluntaria con los blancos, cuyos números en la Opatería desde que terminaron las hostilidades de los apaches, se han incrementado grandemente. En pocas generaciones, bajo condiciones similares a las del presente, los ópatas como tales habrán dejado de existir.²⁵

Thomas B. Hinton, también ya mencionado aquí, publicó en 1959 un estudio sobre los ópatas en el que afirmaba:

Cualesquiera que sean los factores que pueden haber sido los que llevaron a la amalgamación voluntaria de este grupo, los Ópatas de hoy en día presentan el retrato de un pueblo al borde de una completa fusión con sus vecinos – un proceso, sin embargo, que es todavía incompleto en algunas áreas.²⁶

Como éstas, otras investigaciones antropológicas de la primera mitad del siglo XX aceptaron la idea de la “amalgamación voluntaria” de los ópatas, y suspendieron la búsqueda de una identidad étnica entre los habitantes del centro y noreste de Sonora, ubicándolos sencillamente como “aculturados”, “mestizos” o “descendientes modernos”. Reprodujeron, pues, la visión de los ópatas como pueblos “amigables”, que fácilmente optaron por dejar sus costumbres al tiempo que aceptaron la invasión de los blancos en su territorio.

²⁵ Hrdlička, Aleš, *op. cit.*, pp. 57, 71 (traducción mía).

²⁶ Hinton, Thomas B., *op. cit.*, p. 12 (traducción mía).

La interpretación de Radding, citada en páginas anteriores, se opone a dichas explicaciones, argumentando que el poderío militar y económico de las élites estatales se impuso sobre los pueblos ópatas, llevándolos irremediabilmente a la pérdida de su territorio y a su eventual incorporación en el campesinado sonorenses. Aun así, es posible formular una pregunta más: ¿de dónde surgió, entonces, la idea de la “amalgamación voluntaria” de los ópatas? Por tanto, ¿cómo puede ser entendida su historia?

*

“El conocimiento de todos los hechos humanos en el pasado y de la mayoría de ellos en el presente”, afirmaba Marc Bloch, “tiene que ser un conocimiento por huellas”. Y es que no es sino a través de testimonios, reportes, registros dejados en el tiempo de manera voluntaria o involuntaria, que el investigador social –el historiador, según lo concibe el autor-, evoca el pasado, interpreta los hechos, busca un sentido. Así, el mismo Bloch agrega: “¿qué entendemos, en efecto, por documento sino una ‘huella’, es decir la marca de un fenómeno que nuestros sentidos pueden percibir, pero imposible de captar en sí mismo?”²⁷

Esta forma de entender el oficio del historiador ha sido retomada –entre otros- por Carlo Ginzburg, quien la recupera y reconstruye en forma de método de trabajo: el método indiciario. Cual “cazador agazapado en el fango que escruta las huellas de la presa”, el investigador se mueve, según Ginzburg, como rastreador de escrituras, discursos, formas materiales y simbólicas producidas por los seres humanos. “Si la realidad es opaca, existen zonas privilegiadas –señales, indicios- que permiten descifrarla”, sostiene el autor.²⁸ Y descifrarla quiere decir, así lo entiendo, intentar reconstruir las “innumerables relaciones” que dan forma y sentido a la vida de seres humanos concretos organizados en un determinado espacio: sus cambios, contradicciones, significados.

²⁷ Bloch, Marc, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 79.

²⁸ Ginzburg, Carlo, “Huellas. Raíces de un paradigma indiciario”, en *Tentativas*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2003, p. 151.

Es el historiador un “artesano”, dirá Adolfo Gilly recuperando a los dos autores mencionados, que “transmite y narra en el presente [...] una experiencia humana pasada que ha reconstruido según ese otro arte artesanal, el del rastreador o el huellero, descubriendo aquellos indicios, muchos o pocos, que de ese pasado pueden aún hallarse si se sabe buscar”.²⁹ Y justamente saber buscar, saber “preguntarle a las huellas”, consiste en sumergirse en el campo de sentido que permite interpretarlas, incluso criticarlas. Tal es el andamiaje que otorga un valor a la investigación: su soporte metodológico.³⁰

Siguiendo el rastro de los ópatas, historiadores recientes han logrado investigaciones que muestran en diversos grados la experiencia de estos pueblos en las transformaciones sociales sucedidas a lo largo de más de tres siglos. Superando la noción de *aculturación* (y la de *asimilación*), han vuelto a recuperar las fuentes que hablan de los tegüimas y eudeves en la Colonia, tratando de seguir los hilos imbricados en la historia de las relaciones entre ellos, los misioneros y los colonos; buscando las razones de los ópatas –si las hubo- para “adoptar” con agrado el modo de vida de sus conquistadores; más aún: cuestionando que dicha adopción unilateral haya ocurrido. Gracias a sus trabajos, es posible comprender que la historia fue mucho más compleja de lo que aquellos antropólogos de principios del siglo XX aseguraban, y que el periodo colonial entre el XVI y el XVIII forjó un entramado de relaciones por las que los ópatas pudieron negociar los términos de su inserción en el imperio español.

El objetivo de la presente tesis es hacer un breve recorrido por esa historia, siguiendo sobre todo el trabajo de estos investigadores recientes, si bien también tomaré en cuenta algunos reportes decimonónicos y aportaciones antropológicas de principios del siglo XX. Implícita en este propósito, acotado como es, se encuentra la pregunta: ¿qué se ha podido averiguar sobre los ópatas en la historia? Basándome entonces, en gran medida, en fuentes secundarias, intentaré seguir yo también la huella de estos pueblos: describir algunos procesos, momentos, sujetos y conflictos que históricamente dieron un tono particular a la experiencia de los ópatas.

²⁹ Gilly, Adolfo, *Historia a contrapelo. Una constelación*, Era, México, 2006, p. 135.

³⁰ Sobre esto, sobre “la cuestión de la prueba”, habla el propio Ginzburg en “Reflexiones sobre una hipótesis: el paradigma indiciario, veinticinco años después”, *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 7, México, septiembre 2006-febrero 2007, pp. 7-16.

A partir de esa aproximación histórica, intentaré elaborar, de igual modo, una interpretación teórica que se inserte en la discusión sobre el cambio cultural y los modos de dominación que trajo consigo la formación del Estado en México. Mi argumento será que los ópatas se vieron inmersos en un complejo proceso de transformación hacia la última parte del siglo XIX y los inicios del siglo XX, gestado en las contradicciones y tensiones que definieron a la Opatería entre el siglo XVIII y las primeras décadas posteriores a la Independencia. Sin embargo, en lugar de “desvanecimiento” de los ópatas, sostendré, ha de hablarse más bien de los modos que estos pueblos encontraron para seguir *siendo*, es decir, el carácter que tomó la negociación de la reproducción de su vida (social, comunitaria, incluso humana), en el marco de la formación del Estado. La persistencia de estos pueblos no se dio entonces, plantearé, como continuidad histórica de una cultura, sino a través de los propios cambios dados en las relaciones con los grupos dominantes locales.

Lo anterior no puede ser comprendido sino como resultado de múltiples factores (demográficos, culturales, sociales y políticos) que se dieron en un largo proceso que pasó de la negociación del mando por parte de los ópatas como *nación* frente al orden colonial hasta las revueltas y protestas que elevaron en nombre de dicha nación ciertos grupos ante los gobiernos republicanos del periodo decimonónico. En medio del proceso, la desintegración de un orden de relaciones económicas, sociales y políticas se fue dando en un contexto ya distinto, el de la sociedad sonoreense –y mexicana- que justamente los dejó de reconocer al tiempo en que consolidaba su dominio en la Opatería.

Es cierto que en torno al tema de la identidad y los intercambios culturales se ha llevado a cabo un sinnúmero de estudios en nuestro país, así como sobre la situación de las etnias en la sociedad contemporánea. Aun si cada uno se ha expresado desde campos diferentes, tal vez sea posible afirmar que una forma de pensamiento, crítica, une la obra clásica de autores del siglo XX en otros aspectos tan distantes entre sí: de la búsqueda de Octavio Paz en su reflexión sobre el singular modo de la modernidad mexicana, hasta los ensayos de Bolívar Echeverría que proponen la idea del *ethos* barroco para nombrarla, no

son pocos los que han tratado de dar cuenta –considero- de la persistencia cultural dada en el cambio, que moldea nuestra historia.³¹

Tratando de insertarme en dicha corriente, con la particular influencia de la obra de Guillermo Bonfil Batalla, desarrollaré aquí el caso de los ópatas, que hasta ahora no ha sido abordado desde las ciencias sociales.³² En este sentido, el presente trabajo plantea la conveniencia de un estudio sobre las comunidades serranas de Sonora, y sobre las transformaciones sociales de los pueblos, así como su lugar en la conformación de la comunidad estatal.

Consideraré asimismo, para mi interpretación, una noción desarrollada por la antropología en el estudio de las etnias en la actualidad, la de *transfiguración cultural*, y la emplearé como instrumento para la reflexión de procesos que se dieron a lo largo de los siglos pasados. A reserva de lo desarrollado en este trabajo, esta noción alude a un proceso profundo de reformulación –a través de modos concretos forjados en la historia- del perfil propio de un grupo que da lugar a la creación de nuevas configuraciones culturales.³³ Introduciré así una discusión sobre la pertinencia del uso de este tipo de conceptos en estudios sociohistóricos como éste.

La inquietud que impulsa este trabajo, sin embargo, se encuentra primordialmente en la noción de experiencia, entendida como *la vivencia de las transformaciones estructurales* en el ámbito concreto de las vidas personales y comunitarias, el conocimiento acumulado a lo largo del tiempo, así como la acción que se deriva de ellos.³⁴ Esta

³¹ Recuérdese Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, Colección Popular, 1972; Echeverría, Bolívar, “El *ethos* barroco”, en Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, Universidad Nacional Autónoma de México-El Equilibrista, México, 1994, pp. 13-31 y del mismo autor “La identidad evanescente”, en *Las ilusiones de la modernidad*, Universidad Nacional Autónoma de México-El Equilibrista, México, 1995, pp. 55-74. Acaso entre quienes se han dedicado al tema desde una perspectiva crítica pueda mencionarse a Dussel, Enrique, *El encubrimiento del indio. 1492 Hacia el origen del mito de la modernidad*, Cambio XXI-Colegio de Ciencias Políticas y Administración Pública, México, 1994; y a Montemayor, Carlos, *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*, Debolsillo, México, 2008.

³² Como se sabe, vasta es la obra de Bonfil Batalla, si bien para este trabajo recuperaré en particular, como se verá en el tercer capítulo, su clásico *México profundo. Una civilización negada* [1987], Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2001.

³³ V. Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Barabas, *La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca: chochos, chontales, ixcatecos y zoques*, INAH, Oaxaca, 1996, pp. 11-44.

³⁴ Esta visión está basada en Edward P. Thompson, de cuya obra se puede extraer una noción de experiencia resumida –en palabras del autor- como la “huella que deja el ser social en la conciencia social”, véase “La

definición hace referencia a una dimensión *humana*, en la que influyen los sentimientos, intereses y valores de los sujetos, formada en relación con –a la vez que interviene en- los cambios sociales que se dan en la larga duración. Haré énfasis así, en aquellas señales que han encontrado los investigadores para ayudar a comprender la experiencia de los ópatas a través del tiempo.

Por su parte, dos grandes ejes definen las transformaciones estructurales en las que se vieron insertos los pueblos de la Opatería: por un lado, la formación de un orden colonial que subordinó a los ópatas y los integró al imperio español, así como la posterior conformación del Estado en el siglo XIX; por el otro, y como señalé en los primeros párrafos, está la conversión de la tierra en mercancía y el creciente papel del trabajo asalariado. Este último fue iniciado desde temprano en la Colonia, de manera particular en la región, pero tuvo un fuerte impulso en las políticas aplicadas por los Borbones, y continuadas por la legislación de Sonora en tiempos ya de la República.

En el primer capítulo, resumiré las peculiaridades del proceso de conquista y colonización en la Opatería, así como las principales características que definían el orden de relaciones entre los distintos grupos de la región. Haré especial énfasis en algunos momentos rescatados por la historiografía que dan muestra de las tensiones producidas entre los misioneros y los ópatas, entre los misioneros y los colonos, o entre los ópatas y los demás pueblos. Rastrear las contradicciones puede ayudar a comprender justamente la experiencia de los ópatas: las formas de negociación del mando en la vida cotidiana y los espacios que escapaban al control del dominio colonial sobre los pueblos nativos.

Etapas de quiebre, abordaré en el segundo capítulo el periodo que va del siglo XVIII a la década de 1830. Señalaré aquí los modos concretos en que se dio la transformación social, económica, política y cultural en la Opatería. Haré referencia, evidentemente, al proceso de despojo a que se vieron enfrentados los pueblos durante este periodo, y lo relacionaré con la desintegración del orden anterior basado en la organización comunal de los pueblos.

lógica de la historia”, en *Miseria de la teoría*, Crítica, Barcelona, 1981, p. 14. En otro sitio, agrega: “lo que cambia, cuando el modo de producción y las relaciones de producción cambian, es la *experiencia* de los hombres y mujeres vivos”, “Folclor, antropología e historia social”, en *Historia social y antropología*, Instituto Mora, México, 1997, p. 78.

Finalmente, en el tercer capítulo anotaré las señales de la resistencia que dan un contexto específico a las demandas de Bojorquez y retomaré lo poco que se encuentra en la historiografía sobre los ópatas hacia la segunda mitad del siglo XIX. Éste es el periodo en que se dio la industrialización y, por tanto, la mayor invasión del territorio ópata por parte del capital, con la construcción del ferrocarril y la explotación industrial de las minas como principales rasgos. Es el periodo, también, en que se trazó una nueva frontera internacional, y se negociaron cotidianamente los términos en que se darían las relaciones entre los habitantes a uno y otro lado de la frontera. Es, en todo caso, el periodo en que se encuentran las señales de la transfiguración de los pueblos: el que tiende un puente entre el pasado y las generaciones aún vivas, descendientes y herederas contemporáneas de aquellos ópatas del siglo XIX.

1. EL ORDEN COLONIAL EN LA OPATERÍA

En las primeras décadas del siglo XVII, misioneros jesuitas llegaron a la región que actualmente ocupa el noroeste de México, casi al mismo tiempo que algunos colonos europeos en busca de riquezas. A partir de ese momento, y hasta el periodo de las reformas borbónicas a mediados del siglo XVIII, un nuevo orden social fue formado, sobre la organización particular que cada grupo étnico había desarrollado en la zona hasta el momento. Siempre ligado al Virreinato de la Nueva España, dicho orden se constituyó con el impulso económico que se daba en el Bajío y del centro político afincado en la Ciudad de México. Todo ello, a su vez, hilvanado en el gran entramado que configuró el imperio español en los albores de la modernidad.

La historia de los ópatas, insertada entonces en la del marco general del imperio, pero desarrollada con rasgos particulares, ha sido ya relatada por diversos historiadores, desde el siglo XVIII hasta nuestros días. Basándome en algunas de sus obras, a continuación haré un breve resumen del periodo colonial, y mostraré las características principales de las relaciones entre los distintos grupos de la región. Con el énfasis en la organización socioeconómica que se estableció en la Opatería, intentaré también señalar los aspectos más complejos del proceso de dominación, y la configuración cultural a que ese orden dio lugar.

1. Panorama general

Lograda ya la conquista de México Tenochtitlán, los europeos iniciaron la expansión hacia el noroeste, apoyando expediciones militares y permitiendo el establecimiento de encomiendas. En fecha tan temprana como 1524, Hernán Cortés relataba ya su idea de continuar los descubrimientos en el Mar del Sur (Océano Pacífico), y cinco años después firmó un convenio con la Corona por el que se le permitía conquistar aquellos territorios para el imperio, a cambio de obtener propiedades para sí y su descendencia. Cortés y sus

hombres llegaron a los actuales Colima y Nayarit, donde tuvieron los primeros contactos con los pueblos nativos, y alcanzaron luego la península y el Golfo de California, pero sus varios intentos de conquista y colonización fueron fallidos.¹

En 1529, Nuño Beltrán de Guzmán, enemigo de Cortés, decidió internarse en las tierras de occidente, partiendo desde el centro de México, y establecer ahí sus dominios. Reunió a varios cientos de militares europeos bien equipados, y más de 7 mil indios auxiliares (tlaxcaltecas y mexicas) para su expedición. Fueron Guzmán y sus hombres los que fundaron la ciudad de Compostela (en el actual Nayarit), propuesta para ser capital del –también fundado por él– Reino de la Nueva Galicia, nombrado así por órdenes de la Corona. La capital fue trasladada después, a la llamada desde entonces Guadalajara,² y eventualmente el Reino merecería la instauración de una Audiencia propia y un Arzobispado.

Todos los territorios conquistados por estos expedicionarios fueron agregados a la Nueva Galicia, y se extendían a partes de Zacatecas, San Luis Potosí y Aguascalientes. El punto más avanzado de la conquista al norte quedó señalado por la villa de San Miguel de Culiacán, fundada por Nuño de Guzmán en 1531. En las siguientes décadas, y tras el fracaso de varios exploradores, los europeos no lograron sostener ningún otro asentamiento permanente más al norte, por lo que esta villa marcó durante gran parte del siglo XVI la frontera del imperio español.³

La violencia con que Nuño de Guzmán y los conquistadores invadieron estos territorios, aunada a los abusos por parte de los colonos que llegaron a imponer no sólo la encomienda sino también la esclavitud, desataron los primeros levantamientos armados en

¹ Para una visión general, v. García Martínez, Bernardo, “La creación de Nueva España”, en *Historia General de México*, El Colegio de México, México, 4ª reimp., 2002, pp. 273-281.

² La ciudad de Guadalajara fue reubicada en varias ocasiones, incluso después de la destitución de Nuño de Guzmán, en 1536. Sobre las expediciones de Cortés y Guzmán, véase también González Rodríguez, Luis, “Siglo XVI: Primeros contactos en el occidente y noroeste novohispano”, en Joëlle Rostkowski y Sylvie Devers (coords.), *Destinos cruzados. Cinco siglos de encuentros con los amerindios*, Siglo XXI, México, 1996, pp. 116-129.

³ Culiacán también fue reubicada varias veces, por conveniencia de los propios colonos. Aun así, “durante 60 años la provincia de Culiacán fue la avanzada española en el Noroeste, aislada por tierra aun de la Nueva Galicia. Los vecinos soportaron la aspereza de la vida de frontera sin otro apoyo que sus propias armas”, afirma Sergio Ortega Noriega, en *Un ensayo de historia regional. El Noroeste de México 1530-1880*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, p. 42.

contra de la conquista española en la región. Tan serios resultaron, entre otros, los alzamientos de caxcanes, coras y tocomios, que valieron para que el propio virrey Antonio de Mendoza participara directamente en las campañas militares que los enfrentaron.⁴

De acuerdo con Carl Sauer, fue el mismo Nuño de Guzmán quien escuchó por primera vez, ahí en Sinaloa, que los pueblos cercanos sostenían comercio otros localizados mucho más al norte, con quienes intercambiaban plumas por finos ornamentos.⁵ Algunas versiones aseguraban que se trataba de ricas ciudades pertenecientes a un gran reino como el de los mesoamericanos, con población sedentaria posible de ser sometida o, en todo caso, esclavizada. A partir de ese momento, en la mente y anhelo de los europeos se formó la idea de que dichos pueblos eran en verdad las ciudades de Cíbola y Quivira, y fue tras su rastro o, mejor dicho, en la búsqueda de riquezas, que emprendieron sucesivas exploraciones.⁶

La primera expedición fue pronto organizada y enviada al mando de Diego de Guzmán, sobrino de Nuño. Con instrucciones de localizar las Siete Ciudades, y con permiso para tomar por esclavos a todos los “indios” que no los hospedaran y rindieran tributo, los exploradores avanzaron hasta el río Yaqui. Sin éxito en cuanto al descubrimiento de importantes tesoros, lo que la expedición encontró fue una serie de villas que habían quedado vacías, pues sus habitantes –habiéndose enterado de los violentos modos de los conquistadores- se habían dispersado en las montañas y valles. A los pocos

⁴ Al periodo de resistencia de los caxcanes en conflicto con los europeos, se le conoce como Guerra del Mixtón (1540-1542), y en ella se desarrollaron “algunos de los episodios más sangrientos de toda la historia de las conquistas militares”, sostiene García Martínez, Bernardo, *op. cit.*, p. 280. V. Galaviz de Capdevielle, Ma. Elena, *Rebeliones indígenas en el norte del Reino de la Nueva España (siglos XVI y XVII)*, Campesina, México, 1967, p. 99ss.

⁵ Sauer, Carl, *The Road to Cíbola*, University of California Press, Berkeley, 1932, p. 9. A decir de Reff y González Rodríguez, Guzmán había oído ya desde la Ciudad de México, historias sobre ciudades llenas de oro en el norte lejano, y una vez en Culiacán envió hombres por distintas rutas para tratar de encontrarlas o informarse sobre ellas. Sus soldados regresaron sin riquezas y sin noticias. Reff, Daniel, *Disease, Depopulation, and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1991, p. 26; González Rodríguez, Luis, *op. cit.*, p. 125.

⁶ El mito de Cíbola y Quivira, de larga data en Europa (se piensa que proviene del siglo XII), se basaba en el relato de siete obispos que, frente al ataque de los moros en su ciudad, Mérida, decidieron huir para impedir que los infieles se adueñaran de sus valiosas reliquias. La leyenda decía que los obispos se habían instalado en un lugar lejano, donde fundaron las ciudades de Cíbola y Quivira, y que éstas llegaron a tener grandes riquezas en oro y piedras preciosas. Algunas versiones de la leyenda afirmaban que no eran dos sino siete las ciudades de oro, una fundada por cada obispo. Persiguiendo ese mito, los expedicionarios europeos trazaron las rutas de la primera fase del periodo de conquista en el noroeste del territorio actual de México.

poblados que encontraron, y que opusieron resistencia frente a la conquista, Guzmán los venció militarmente y esclavizó a los sobrevivientes. Sin embargo, los conquistadores regresaron a Culiacán sin fundar ninguna villa colonial en los territorios explorados.

Los deseos por conquistar las riquezas del norte fueron alimentados con los relatos de Álvar Núñez Cabeza de Vaca, quien había naufragado en las costas de Texas y, con tres compañeros, había atravesado el continente de este a oeste hasta tocar el norte de Chihuahua y el sur de Arizona. Los “cuatro cristianos” fueron los primeros extranjeros en conocer, en “son de paz”, a las bandas nómadas de jumanos, sumas y janos, y los primeros en pisar las serranías de Sonora, donde tegüimas y o’odham les dieron hospedaje y alimento. Para cuando llegaron al encuentro de los colonos asentados en Culiacán, en 1536, contaron que esos pueblos hospitalarios les habían informado de la existencia de un gran reino lejano, lleno de piedras y metales preciosos.⁷

Aliciente agregado para la expansión de los dominios imperiales, los expedicionarios decidieron ir en busca de ese reino –fantástico, como se supo luego-, para implantar ahí también, como se había hecho en el altiplano central, las encomiendas, el tributo y la religión cristiana. Los informes de Cabeza de Vaca al llegar a la Ciudad de México, meses después de su paso por Culiacán, fueron suficientes para que el virrey ordenara una nueva expedición hacia el norte, haciendo en sentido contrario la ruta que los náufragos habían seguido. El franciscano Marcos de Niza fue esta vez el encargado, guiado por el negro Esteban (uno de los náufragos que había hecho la ruta con Cabeza de Vaca).

⁷ Después de una fracasada expedición al mando de Pánfilo de Narváez, Cabeza de Vaca y algunos compañeros de la tripulación, naufragaron en las costas de Texas hacia 1527. Ahí, fueron capturados por los grupos oriundos y hechos esclavos durante cerca de ocho años. Cabeza de Vaca y sus compañeros, entre los que estaba el negro Esteban, lograron escapar y emprendieron una larga caminata en busca de la Nueva España, siguiendo las señales de los “cristianos”. Fueron ellos los primeros europeos en pisar los territorios que hoy pasan por el sur de Texas, Nuevo México y Arizona, donde bajaron para atravesar Sonora, hasta llegar a Culiacán. Como llegaban pacíficamente, dicen las fuentes, cada uno de los pueblos que atravesaron, les daba buena recepción, los hospedaba y ofrecía alimento. Cabeza de Vaca hacía las veces de curandero o comerciante, y obtuvo favores de muchos indígenas, que les acompañaban e indicaban los caminos. Para cuando llegó a Culiacán, y vio los malos tratos que los colonos daban a los “naturales”, intercedió a favor de éstos frente a las autoridades coloniales locales. Fue en parte, de hecho, gracias a sus denuncias ante las autoridades de la Nueva España, una vez que llegó a la Ciudad de México, que Nuño de Guzmán fue destituido y enviado preso a España, dando fin a sus derechos sobre Nueva Galicia. V. Radding, Cynthia, *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o’odham y tegüima de Sonora, 1530-1840*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista, México, 1995, pp. 51-53; Reff, Daniel, *op. cit.*, pp. 43-53; Valdez Aguilar, Rafael, “Cabeza de Vaca”, *Relatos e historias en México*, año 1, núm. 12, agosto 2009, pp. 35-40.

Partieron de Culiacán en 1539, Fray Marcos, Esteban y cien indios auxiliares –que, conforme iban avanzando en el trayecto, se hacían más numerosos. Atravesaron Sinaloa y Sonora, conocieron a los yaquis, seris, pimas y alcanzaron el actual sureste de Arizona hasta llegar a Cíbola –o lo que ellos llamaron así. No entraron, sin embargo, a la ciudad, pero la imagen de un pueblo numeroso y rico fue de distintos modos confirmada en sus informes, una vez que estuvieron de vuelta en Culiacán.⁸

Francisco Vázquez de Coronado, gobernador de Nueva Galicia tras la destitución de Guzmán, recibió con entusiasmo los informes de De Niza y emprendió una nueva expedición hacia el norte, en 1540. Saliendo de Compostela, llegó también a los valles de Sonora, donde dejó a una parte de sus hombres para fundar una villa que sirviera como base de las exploraciones. La llamó San Gerónimo de los Corazones. Después siguió los pasos andados por De Niza, venció militarmente a varios grupos de los indios *pueblo* y entró finalmente a la anhelada ciudad. La decepción de los europeos no pudo ser más grande, cuando vieron que “Cíbola” en realidad era una pequeña aldea de grupos sedentarios que no tenía grandes riquezas ni era un reino parecido –ni de lejos- al de Tenochtitlán.⁹

Hasta ahí llegarían los esfuerzos de los conquistadores tras el mito de las Siete Ciudades. Como he afirmado arriba, ni conquista ni asentamientos permanentes se lograron realmente más allá de Culiacán. Sin embargo, el de las expediciones puede ser marcado como un primer periodo que dejó tras de sí importantes consecuencias para la historia de la región. En primer lugar, las vías de la colonización fueron abiertas ya desde estos primeros años. Si bien es cierto que todas las expediciones tomaron los caminos trazados desde tiempo atrás, por los distintos pueblos originarios (que habitualmente llevaban a cabo intercambios comerciales a lo largo de la sierra y la franja costera del Pacífico), la ruta de

⁸ Daniel Reff opina que aquella población que encontraron De Niza y compañeros pudo haber sido Hawikuh, perteneciente a los indios *pueblo*, del este de Nuevo México. Esteban, junto con un grupo de trescientos indios auxiliares sí entraron a la ciudad, según relato del franciscano, pero los habitantes del lugar les dieron muerte. Por esa razón el fraile, que iba siguiendo el camino abierto por Esteban, decidió no entrar a la ciudad, y se regresó sin ver realmente qué había ahí. V. Reff, Daniel, *op. cit.*, pp. 68-77.

⁹ “Indios pueblo” quedó como el nombre genérico de los habitantes de esos territorios, que actualmente ocupan parte de Nuevo México. Sauer, Carl, *op. cit.*, pp. 32-38; Radding, Cynthia, *Entre el desierto y la sierra...*, p. 53; Reff, Daniel, *op. cit.*, p. 84.

los exploradores se convertiría con el tiempo en el *camino real* que ligaría a las provincias de Sinaloa, Ostimuri y Sonora con el occidente y el centro de la Nueva España.¹⁰

Asimismo, las incursiones europeas provocaron en esas regiones, como había pasado en Mesoamérica, una serie de epidemias que desembocaron, en los territorios de la Nueva Galicia, en una catástrofe demográfica.¹¹ Por ello fue también –es decir, por la escasez de trabajadores indígenas y servidores de los colonos- que no se logró sostener, en la franja costera noroccidental, una economía y un orden político como en el centro de México. Como veremos, el paso de los expedicionarios también influyó en la historia de los pueblos serranos de Sonora, aun si la colonización se realizó más de medio siglo después.

Durante una de las campañas militares en contra de alzamientos indígenas en Nueva Galicia, en 1546, cuatro de los dirigentes españoles, Don Diego de Ibarra, Juan de Tolosa, Cristóbal de Oñate y Baltazar Tremiño, descubrieron ricas minas de plata en Zacatecas. A partir de ese momento los territorios septentrionales fueron integrados en el mapa del imperio español, es decir, fueron vinculados con el nuevo orden político y económico que se extendía a uno y otro lado del océano. Fue este hecho, además, y no ya los relatos míticos de Cíbola y Quivira, el que dio un nuevo giro al interés de los colonos por expandirse en la región.¹²

El dominio colonial no se podía lograr, sin embargo, sin pasar por la subordinación de los guamares, guachichiles y zacatecos, entre otros grupos seminómadas que habitaban los valles y llanos del Bajío, en la zona que unía el actual Querétaro con Zacatecas. Para éstos, la llegada de los colonos era en verdad una invasión como la que en épocas anteriores habían podido detener frente a los mexicas y tarascos. Ahora, la alianza de algunos mesoamericanos con los españoles volvía a significar una amenaza a la autonomía con que estos grupos disponían de su entorno.

Al mismo tiempo, empero, los llamados “chichimecas” aprendieron a aprovechar los bienes traídos por los invasores para su propia subsistencia, de modo que comenzaron a atacar las caravanas que llegaban con ropa y herramientas destinadas a los nuevos

¹⁰ Sauer, Carl, *op. cit.* p. 50.

¹¹ Ortega Noriega, Sergio, *op. cit.*, p. 41.

¹² García Martínez, Bernardo, *op. cit.*, pp. 281-285.

pobladores. Asimismo, asaltaron los asentamientos de los colonos, se apropiaron de algunos animales de su ganado e incluyeron el maíz –cultivado por los mesoamericanos- en su alimentación. La respuesta de los colonos fue sin duda violenta, y así se inició una guerra que se extendió por más de cuarenta años, hasta principios de la década de 1590.

Los chichimecas aplicaron la misma estrategia que habían desarrollado en los tiempos precedentes: matar a los hombres y adoptar a las esposas e hijos de los colonos en sus propias comunidades. Por su parte, bajo la idea de pelear una “guerra justa” contra los que empezaron a llamar “desnudos” y “salvajés”, los colonos aprendieron también a tomar a las mujeres y niños al servicio de sus minas y haciendas. A este tipo de relación en la guerra, John Tutino le llama “patriarcado marcial” o militar,¹³ y sería aplicado también en los conflictos posteriores en la frontera con los apaches.

Al tiempo en que resistían el dominio colonial, los chichimecas desarrollaron una dependencia cada vez mayor hacia los cultivos y el ganado, situación que fue agravada conforme los pueblos nómadas se iban debilitando a causa de las epidemias y la guerra. Los colonos también sufrieron un desgaste por la amenaza constante a sus asentamientos, así que hacia el ocaso del siglo XVI comprendieron la necesidad de cambiar la política de enfrentamiento con los chichimecas: en lugar de conquistarlos por la vía armada, buscarían celebrar un acuerdo con ellos para establecerlos en comunidades sedentarias, dirigidas por misioneros que se encargarían de convertirlos a la vida cristiana.

A cambio de la pacificación, los chichimecas obtendrían los recursos necesarios para su subsistencia y seguridad para sus comunidades. Algunos grupos aceptaron las condiciones de la Corona, si bien su subordinación habría de ser negociada en lo cotidiano durante gran parte del periodo virreinal. Otros, se refugiaron en las montañas de la Sierra Gorda y en sitios alejados de los colonos, y se sostuvieron por siglos como grupos relativamente autónomos, ligados a las misiones católicas y al estado virreinal, pero nunca dominados completamente por ellos.

¹³ Tutino, John, *Making a New World: Forging Atlantic Capitalism in the Bajío and Spanish North America* (manuscrito en proceso de publicación por Duke University Press), cap. 1. Me baso en este texto para la interpretación del periodo de colonización en el Bajío.

Fue de este modo que durante la segunda mitad del siglo XVI y, en especial, después de terminadas las guerras contra los chichimecas, nuevos migrantes alcanzaron el territorio de los actuales estados de Querétaro, Guanajuato, Michoacán y Zacatecas, algunos en busca de riquezas y otros traídos por la fuerza en calidad de trabajadores al servicio de los nuevos colonos. Con ello se abrió paso al nacimiento de una organización económica y social cuyos ejes integradores fueron la minería, la agricultura y el comercio. A la cabeza del nuevo orden, estaban los españoles (aunque también hubo algún otomí o mulato), que ganaban derechos sobre las minas y las mejores tierras de cultivo. Dependientes de ellos, se formaron algunas *repúblicas de indios*, dedicadas a la agricultura; y –subordinados a los empresarios– españoles pobres, migrantes mesoamericanos, esclavos africanos y mulatos libres comenzaron a trabajar en las nuevas ciudades de Zacatecas y Guanajuato.

El orden económico y sociopolítico en el Bajío, en contraposición con la estructura desarrollada en el centro basada en la de los pueblos mesoamericanos, implicó la creación de una sociedad culturalmente diversa, un mercado local que irradiaba a todo el imperio en su conjunto, y una conformación hegemónica colonial que, sin embargo, era siempre negociada.¹⁴ El dominio y la organización logrados fueron vistos, por los europeos, como un modelo a seguir en otras regiones, aun no integradas al imperio. El esplendor de la minería indujo en ellos, asimismo, un renovado entusiasmo por explorar el septentrión, en busca de más vetas de plata por explotar.

Paralelo a ese impulso colonizador por atraer riquezas personales, cabe recordar, estaba el interés de la Corona por incrementar los ingresos reales y sostener las guerras del imperio en el continente europeo. Y es que al mismo tiempo –y por varias décadas más– en que los colonos del Bajío intentaban someter a los chichimecas, Felipe II enfrentaba la rebelión en las Diecisiete Provincias, además de sostener durante su reinado diversos conflictos con Francia, Inglaterra y el Imperio Turco. Así que la política de expansión en la América septentrional recibió el respaldo del rey y las autoridades virreinales.¹⁵

¹⁴ John Tutino, *op. cit.*

¹⁵ *Ibidem*, parte I. V. también sobre Felipe II, Kamen, Henry, *Empire. How Spain Became a World Power 1492-1763*, Perennial, New York, 2004.

El alcance de los europeos llegó en 1580 hasta el territorio que nombraron Nuevo México, donde se desarrolló una historia particular, compleja, cuyos protagonistas fueron los indios llamados “pueblo” (los mismos que habían protagonizado los episodios al encuentro de Cíbola), misioneros franciscanos y distintas tribus nómadas. El orden establecido ahí, sin embargo, fue precario, sin riquezas importantes, y caracterizado por un sinnúmero de conflictos violentos que se asimilaron a las guerras chichimecas, sólo que alargados en el tiempo.¹⁶

La réplica del éxito que el orden colonial tuvo en el Bajío en realidad no se lograría en ningún lugar del norte, al menos no con las mismas dimensiones. Lo más cercano a ello fue la formación de una economía impulsada por las minas de Parral, en el sur del actual estado de Chihuahua. Descubiertas ya en el siglo XVII, la bonanza que trajeron en la década de 1630 irradiaba en toda la Nueva Vizcaya, fundada tiempo atrás por Francisco de Ibarra. Ligada también al resto del imperio, la organización sociopolítica de esta zona trajo consigo enfrentamientos con los grupos tepehuanes y tarahumaras, cuyos resultados fueron similares a los obtenidos por los colonos en el Bajío: un orden más o menos duradero, siempre negociado, que no pudo imponer totalmente el dominio en quienes, entre los indígenas, prefirieron replegarse a las sierras y barrancas alejadas del control colonial.¹⁷

Desde la Nueva Vizcaya a fines del siglo XVI, por su parte, resurgió el esfuerzo por conquistar los territorios del lejano noroeste, en los cuales se decía, con alguna evidencia, que había otras ricas minas y valles propicios para el cultivo. Los europeos sabían ya de tiempo atrás sobre la existencia de los pueblos que habitaban ahí, pero –igualmente basados en la experiencia con los chichimecas– optaron ahora por métodos distintos a las expediciones militares y las encomiendas: mecanismos para la subordinación relativamente pacífica de los grupos seminómadas de la región. El más importante de ellos, practicado en otras áreas del imperio, fue la estructura basada en las misiones.

¹⁶ Para una descripción y relato de la colonización en Nuevo México, véase por ejemplo, Gutiérrez, Ramón, *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford University Press, Stanford, 1991.

¹⁷ Tutino, John, *op. cit.* Véase la historia de los tarahumaras que relata Spicer, Edward H. en *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, The University of Arizona Press, Tucson, 1962, pp. 25-45.

Los encargados de cumplir la tarea de cristianizar –e integrar- a los grupos del lejano noroeste, fueron los religiosos de la Compañía de Jesús, que habían arribado a Nueva España desde la década de 1570. Los primeros padres llegaron a Sinaloa en 1591, y desde ahí comenzaron sus entradas al norte, poco a poco, “reduciendo” a los indígenas –como se decía entonces- en los pueblos de misión que iban erigiendo a orillas de los ríos.

Los pueblos cáhitas, que se nombraban a sí mismos yoeme y yoreme, fueron los primeros en Sonora que entraron en contacto con los jesuitas; éstos, por su parte, los comenzaron a llamar yaquis y mayos, mientras aprendían sus lenguas, reacomodaban los asentamientos y bautizaban a los pobladores. Ciertamente, antes de que sucediera, los yaquis se habían enfrentado en un par de batallas importantes a los españoles, pero luego pidieron un acuerdo de paz y aceptaron a los misioneros. Habiendo opuesto resistencia a la conquista, los yaquis pudieron negociar los términos de su subordinación en el nuevo orden que se instituía: mantuvieron la autonomía militar y frenaron el avance de los colonos en sus tierras. Según recuento de los jesuitas, los mayos fueron más dóciles a la cristianización: ellos mismos pidieron misioneros en sus comunidades, y buscaron aliarse con los españoles pacíficamente.¹⁸ En todo caso, tanto unos como otros se habían reagrupado ya para 1623 en pueblos de misión (ocho yaquis y siete mayos), con gobernadores en cada pueblo designados por los jesuitas y con la agricultura de irrigación como principal actividad.

Si bien las misiones tenían como objeto incorporar a los indígenas del noroeste por la vía de la evangelización, lo cierto es que cuando les parecía necesario, los misioneros llegaban acompañados de guarniciones que hacían frente a los pueblos que pretendían oponerse a su entrada. Por ello, y con el fin de contener los posibles ataques de grupos aún no sometidos, los colonos sostuvieron milicias organizadas en *presidios*, el primero de los cuales fue el de la Villa de San Felipe y Santiago, Sinaloa, fundado en 1596. Las guarniciones estaban compuestas por “indios auxiliares” (indígenas aliados que venían desde el área mesoamericana con los europeos, o bien, grupos de locales que se aliaron conforme transcurría el periodo de colonización), armados con permiso de la Corona y que estaban, al menos formalmente, bajo el mando de los españoles.

¹⁸ Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 47.

De acuerdo con los relatos disponibles, para 1615, los pueblos vecinos al norte de los cáhtas, que entre ellos se llamaban o'odham¹⁹, visitaron las misiones que ya se habían construido en los valles del Yaqui y Mayo, y solicitaron misioneros para sus propias comunidades. Los jesuitas los llamaron nebomes, y más tarde pimas bajos.²⁰ Los padres Guzmán y Burgencio fueron enviados, unos años después, y de forma bastante rápida y pacífica, bautizaron a miles de pobladores de la zona central de Sonora, que desde entonces quedaron reducidos e integrados a los dominios reclamados por los jesuitas. Si bien hubo roces debidos a maltratos del gobernador de la provincia hacia algunos miembros de las comunidades, la convivencia entre los misioneros y españoles con los pimas bajos fue en general pacífica, durante al menos los siguientes 150 años.²¹

Fue entonces que, por fin, hacia 1621, el padre Pedro Méndez visitó Saguaripa, un poco más al norte del territorio pima, y seis años más tarde fundó las primeras misiones con los eudeves, o heves, a quienes en un primer momento los misioneros nombraron como “sisibotaris”. El nombre venía de Sisibotari, quien fue el primer jefe eudeve que tuvo contacto con los misioneros. Éste pidió que su pueblo fuera reducido y mostró gran disposición para adoptar el cristianismo.²²

Luego los padres Oliñano y Basilio visitaron a los que llamaron “aibinos”, que en realidad pertenecían a los grupos eudeves, en el valle de Mátape. En 1622, estas

¹⁹ O'otam, o'okam, la nomenclatura cambia según las fuentes.

²⁰ De acuerdo con Manuel Orozco y Berra, “frecuentemente acontecía que en los principios de una reducción de las tribus salvajes, los dignos padres daban un nombre particular a los indios congregados en un pueblo o en una misión, sin tener en cuenta si pertenecían o no, a una misma raza, de donde resultaban apelaciones diferentes, aplicadas a una sola y misma tribu”. Podría haber diferentes explicaciones para ello, pero “lo cierto es, que en esas primitivas relaciones se encuentra gran confusión acerca de la filiación y de las apelaciones de las tribus, y que aquella no desaparece sino en los documentos posteriores de los misioneros, cuando mejor informados, sin las impresiones del momento, corrigieron los errores y nos dejaron, como siempre, verídicos e interesantes documentos que consultar [...]. Prueba de lo que acabamos de asentar es el nombre de *nebomes* o *nevomes* con que algunos pueblos eran conocidos en Sonora. En 1658 las misiones de los nebomes estaban divididas en siete partidos; cuatro de nebomes bajos, que eran Cumuripa, Tecoripa, Matape y Batuco, y se llamaban así por estar situados fuera de la sierra; tres en la sierra, de nebomes altos, que eran Sahuaripa, Onabas y Movas. Pues bien; en esos siete partidos se hablaban las lenguas cahita, eudeve, pima y ópata, y se confundían estas cuatro nacionalidades bajo una denominación que nada tiene de común para esos pueblos, y que al cabo no prevaleció. Sin embargo, esto dió motivo para que algunos autores incluyeran en sus catálogos la lengua nebome, que es la pima...”, en *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante [1864], México, consultado en edición digital:

http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/ecm/12048175338089301865624/p0000001.htm#I_10_

²¹ Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 89.

²² *Ibidem*, pp. 92-93. V. Galaviz de Capdevielle, Ma. Elena, *op. cit.*, pp. 52-53.

comunidades se opusieron a la llegada de los europeos y los enfrentaron en una batalla dirigida –del lado de los europeos- por el capitán Hurdaide. Los aibinos resultaron vencidos.²³ A partir de entonces, y hasta 1640, los misioneros siguieron avanzando por el territorio eudeve, sin encarar más conflictos armados importantes. Así que para esa década, la expansión al norte y el este de Sonora estaba preparada: jesuitas como Jerónimo de la Canal y el padre Del Río, fueron estableciendo misiones entre los grupos tegüima (o tehuima), que los europeos empezaron a llamar *ópatas*. Hacia 1688, afirma Spicer, unos diez mil ópatas fueron registrados como integrantes de las misiones, que se extendían a lo largo de los valles San Miguel, Sonora, Oposura y Bavispe.²⁴

Vecinos de los tegüimas, compartiendo incluso su forma de vida, pero con una lengua diferente, los misioneros también intentaron reducir a los que identificaron como jovas, si bien sus bandas fueron más reacias a la vida misional. Algunos les llamaron ovas o jobal, y en algunas fuentes se afirma que estos grupos llegaron a integrarse entre los tegüimas, “mezclándose con ellos”, durante el periodo colonial.²⁵

La expansión de los misioneros al noroeste continuó por todo el siglo XVII y principios del siguiente, hacia el territorio de los tohono o’odham, conocidos por los misioneros como pimas altos, y luego en la parte del actual Arizona hasta el río Gila, así como en las costas de California. El resultado fue la creación de un verdadero sistema de misiones, que no sólo se autoabastecían con el trabajo de los indígenas “cristianizados”, sino que además fungieron como sostén de la organización colonial en el noroeste. No obstante, y a pesar de los esfuerzos de la Compañía de Jesús, los pueblos más alejados nunca pudieron ser totalmente sometidos o integrados al dominio imperial, incluyendo a los propios pimas altos, cuya movilidad recordaba la fragilidad del sistema misional en la Sierra Gorda con los chichimecas.

Más aún, el vasto territorio árido y de difícil acceso, ubicado al norte de la Opatería quedó inexplorado por los misioneros. Fue así que los grupos seminómadas conocidos como sumas, janos, jocomes, sobas y sobaipuris, quedaron como grupos independientes

²³ Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 93 y Owen, Roger C., “Marobavi: a Study of an Assimilated Group in Northern Sonora”, *Anthropological Papers of the University of Arizona*, Tucson, núm. 3, 1959, p. 12.

²⁴ Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 96.

²⁵ *Ibidem*, p. 93.

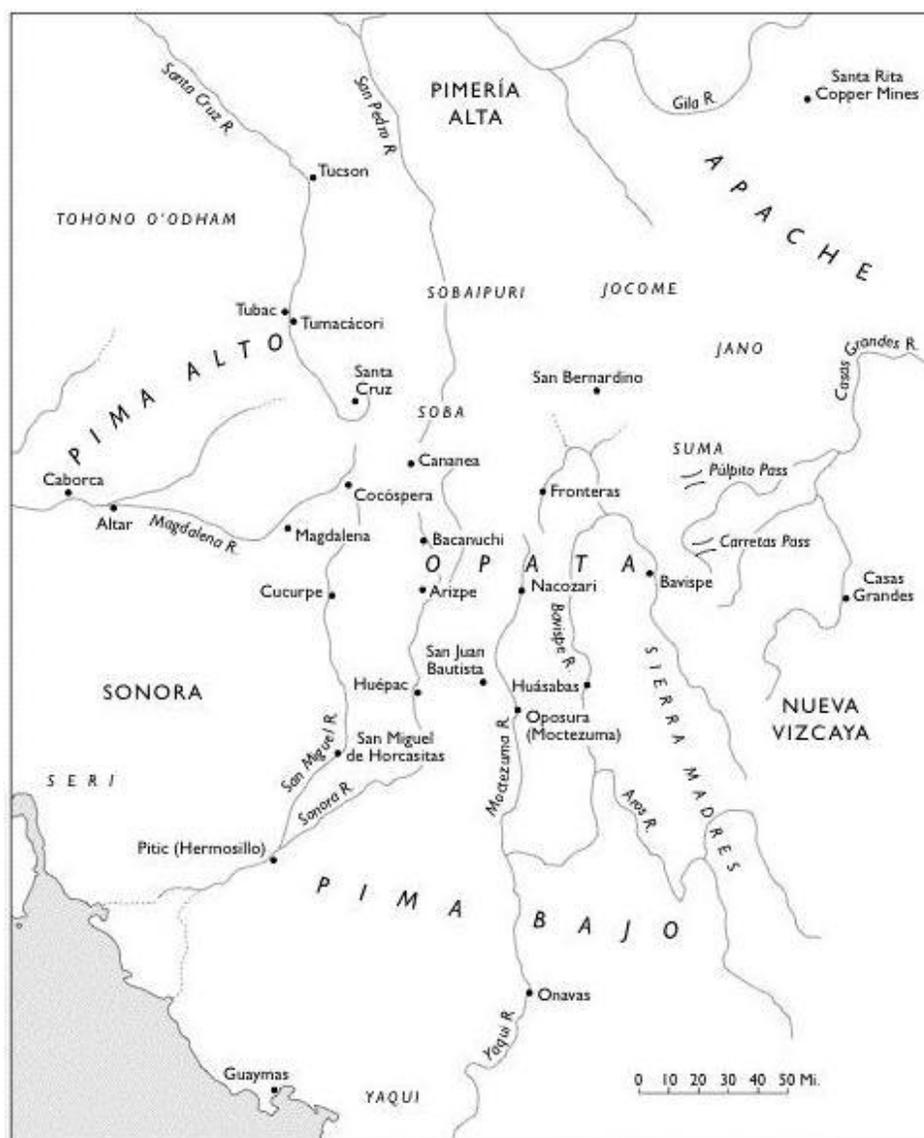
durante gran parte del periodo virreinal. Los tres primeros fueron más tarde integrados entre las tribus de los llamados genéricamente apaches.²⁶ En términos generales, esto significa que el sistema misional de la Opatería configuró en verdad la frontera noroeste del imperio español, al menos a lo largo del siglo XVII: dominado en alianza con los tegüimas y eudeves, resultó a la vez el escenario de múltiples ataques y luchas que hicieron ver en no pocas ocasiones a los europeos la vulnerabilidad de su imperio.

Pero el principal impulso para la expansión –aparte de la evangelización de los indígenas- había sido, no hace falta subrayar, la búsqueda de ingresos a las arcas de la Corona, así como de riquezas personales para los colonos y aventureros. Fue de este modo que, prácticamente detrás de las primeras entradas de los misioneros a la región del noroeste, nuevos migrantes comenzaron la búsqueda de vetas y la fundación de *reales de minas*. En algunas zonas, ubicadas en plena Opatería, los gambusinos llegaron incluso antes que los misioneros, y se establecieron en pueblos como San Juan Bautista y Nacozari. Españoles, algunos –si bien, pocos- mesoamericanos y mulatos, e indígenas locales se trasladaron a los pueblos cercanos a las minas, ya fuera como empresarios, comerciantes o trabajadores obligados o asalariados.

Administrativamente, los misioneros dependían directamente de la cabeza de la Compañía de Jesús en la Ciudad de México, aunque también estaban oficialmente subordinados al obispo de Durango y al virrey. Sin embargo, la presencia de colonos europeos y la fundación de pueblos civiles requirieron también del cobijo de las autoridades civiles. Así, a partir de 1648 fueron nombrados alcaldes mayores para cada una de las provincias en que fue dividida la región, de sur a norte: Sinaloa, Ostimuri y Sonora. Las tres pertenecían a la Nueva Vizcaya, pero en lo judicial dependían de la Audiencia de Guadalajara, con sede en la Nueva Galicia. Los conflictos de jurisdicción que traía esta estructura administrativa, obligarían a la Corona a aprobar el cambio, hacia 1732, por el cual se fundó la Gobernación de Sinaloa y Sonora. Pero esta forma de gobierno desató

²⁶ Truett, Samuel, *Fugitive Landscapes: The Forgotten History of the U.S.-Mexico Borderlands*, Yale University Press, New Haven, 2006, p. 18.

nuevos problemas y a lo largo del siglo XVIII, la región se vería sujeta una vez más a reformas administrativas.²⁷



La frontera colonial

Fuente: Truett, Samuel, *Fugitive Landscapes: The Forgotten History of the U.S.-Mexico Borderlands*, Yale University Press, New Haven, 2006, p.19.

²⁷ V. Ortega Noriega, Sergio, *op. cit.*, pp. 26-32; V. Ortega Noriega, Sergio, *Breve historia de Sinaloa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 100ss; y también Almada, Ignacio, *Breve historia de Sonora*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 96ss.

Como sugerí en párrafos anteriores, a pesar del mercado local que se fue forjando, y de la organización sociopolítica derivada de las tres instituciones ya señaladas –misiones, presidios y reales de minas-, la economía de Sonora en ese tiempo no llegó a las proporciones que tomó en el Bajío. La región, sin embargo, abrió oportunidades para ciertos sectores de la sociedad naciente, siempre vinculada con la Ciudad de México y, a través de ella, con el mundo transatlántico que vio transcurrir el siglo XVII.

Hasta aquí el breve resumen de la historia de la conquista en el noroeste. Conviene ahora profundizar en el mismo proceso, pero intentando aproximarse a la visión de los pueblos que intervinieron en él, tanto como en el nuevo orden así gestado. Me dedicaré entonces a desarrollar, en los siguientes apartados, las posibles causas de la reacción de los *sonoras* frente a los misioneros y colonos, y detallaré las características de ese entramado relacional formado a lo largo del siglo XVII.²⁸ Hace falta también rescatar algunos rastros de la experiencia de los ópatas con respecto a la transformación de su forma de vivir y comprender el mundo, y de las concesiones que los propios misioneros tuvieron que hacer para establecerse en el territorio.

2. La experiencia de la conquista

El establecimiento de los europeos en Sonora, alargado entonces desde el siglo XVI hasta principios del XVII, tuvo como consecuencia la desintegración de los modos de organización y comprensión del mundo que habían sido desarrollados previamente. Pero no significó su destrucción total. Tampoco significó, como se ha dicho ya en lo que respecta a la conquista de los pueblos mesoamericanos, la fiel implantación de las normas europeas ni mucho menos de las formas de vida de los recién llegados. Como imagina Serge Gruzinski

²⁸ Hablaré de “los *sonoras*”, siguiendo a los investigadores aquí citados, para referirme de forma general a los grupos serranos de la provincia colonial de Sonora, al norte de Ostimuri y Sinaloa: los pimas bajos, eudeves, tegüimas y jovas. Fueron los exploradores del siglo XVI los que crearon el término genérico y así se referían a ellos en algunos de sus reportes. V. Radding, Cynthia, *Wandering Peoples. Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850*, Duke University Press, Durham, 1997, p. 29.

sobre México en la década de 1520, aquella sociedad “parecía al mismo tiempo estar en ruinas y en construcción”.²⁹

Una de las particularidades de la formación del orden colonial en el noroeste devino directamente de las reacciones de los sonoras frente a los misioneros. Sobre esto, algunos estudios antropológicos enfatizaron –como ya he señalado– la pacífica entrada de los jesuitas en la Opatería, y por tanto, la postura que tegüimas y eudeves adoptaron frente a ellos, como la característica principal de la colonización. Tal visión, sin embargo, dejaba abierta una pregunta inmediata: ¿cuáles habían sido las posibles razones por las que los ópatas aceptaron la evangelización y la instauración de los pueblos de misión en sus territorios? ¿Qué podía haber en el fondo de dicha aquiescencia?

Investigaciones recientes proponen una explicación sobre los sucesos de 1620 a 1640, que aquí retomaré, para la cual advierten la importancia de considerar justamente los primeros “contactos” con los europeos, sucedidos entre los 1530 y 1560. Además, claro, es necesario tener en cuenta las características de la organización social de estos pueblos por aquellos tiempos. Desafortunadamente, puesto que eran iletrados, los ópatas no dejaron registro –en contraste con los mesoamericanos– de su propia visión sobre los cambios y conflictos del siglo XVII. Sin embargo, los reportes elaborados por expedicionarios y colonizadores dan pistas para comprender la historia desde esta perspectiva.

Si bien cronológicamente el primer encuentro de los sonoras con los europeos se dio en la forma de un recibimiento hospitalario (a los cuatro cristianos náufragos de 1536-38), es posible argumentar que, en el panorama general, la violencia marcó la etapa temprana de la experiencia serrana en relación con los españoles y su imperio en formación. Distintivas de la ola de expediciones inaugurada por Guzmán, la fuerza y la rapiña fue la primera cara del mundo occidental que conocieron los grupos del noroeste. Y de hecho frente a ella, los pueblos sí actuaron, en rechazo a los exploradores.

La incursión de Francisco Vázquez de Coronado en 1540, por ejemplo, terminó por mostrar a los pimas bajos y a los ópatas la calidad del trato que obtendrían de los españoles.

²⁹ Gruzinski, Serge, “Los indios de México frente a la conquista española: del caos a los primeros mestizajes”, en Joëlle Rostkowski y Sylvie Devers (coords.), *Destinos cruzados. Cinco siglos de encuentros amerindios*, Siglo XXI, México, 1996, p. 47.

Coronado dejó a cargo del militar Diego de Alcaraz –mismo que antes de la expedición había favorecido una caza de esclavos entre los indios de Sinaloa-, la base que había instaurado bajo el nombre de San Gerónimo de los Corazones. “De inmediato, [Alcaraz] entró en dificultades con los enérgicos ópatas”, relata Sauer, “y perdió a cerca de dieciocho soldados a causa del famoso veneno de las flechas de esos indios”.³⁰

La villa tuvo que ser trasladada a otro sitio, más al norte, pero aún en la Opatería. Ahí también, sin embargo, los españoles encontraron fuerzas que se opusieron a su permanencia en la zona. “Obregón [uno de los expedicionarios] reporta que la destrucción de la base militar en Corazones se debió a las atenciones puestas a esposas e hijas de los indios por los amorosos soldados españoles”.³¹ De hecho, lo que pasó fue que Alcaraz forzó a los ópatas a trabajar para él, y permitió a sus hombres tomar a las mujeres del pueblo para complacerse con ellas. “Como resultado de esas relaciones, nacieron los primeros dos sonorenses mestizos”, afirma Owen.³²

Si bien es cierto que no hay fuentes que corroboren realmente el legendario origen de los primeros mestizos de la región, lo que importa resaltar es que los ópatas simplemente no permitieron a los españoles quedarse en su territorio. Después de la destrucción de Corazones, estos exploradores no volvieron a levantar una base militar. Spicer resume los hechos de aquella expedición como sigue: “los indios, tan pronto como vieron el carácter de los españoles, no dudaron en atacar y matar la villa completa, excepto por dos que lograron escapar y contar la historia”.³³

La siguiente gran expedición, que se dio ya con el impulso del hallazgo de plata en Zacatecas, se realizó más de veinte años después del fracaso de Alcaraz. Al mando de Francisco de Ibarra, en ella participaron más de cien hombres a caballo, tres misioneros franciscanos, esclavos africanos y un numeroso cuerpo de indios auxiliares. Esta vez el recorrido incluyó muchos más pueblos de la Opatería, donde Ibarra trató de distribuir encomiendas y fundar nuevas villas. A decir de Daniel Reff,

³⁰ Sauer, Carl, *op. cit.*, p. 35 (traducción mía).

³¹ Owen, Roger C., *op. cit.*, p. 12 (traducción mía).

³² *Ibidem.*

³³ Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 92 (traducción mía). V. también Radding, Cynthia, *Wandering Peoples...*, p. 31.

En su narrativa, Obregón [soldado de Ibarra] cuenta cómo los naturales de la provincia y Valle de Señora [Sonora] conspiraron con los habitantes de Guaraspi [Arizpe], Cumupa [Chinapa], y lo que parece haber sido Guasabas, para saquear la expedición de Ibarra...

Cabe remarcar aquí, como parte de los rasgos de los pueblos ópatas en aquellos tiempos, que si bien se trataba de comunidades más o menos independientes, era posible que se coordinaran entre varios poblados para hacer frente a una amenaza común. A ojos de Reff, esto significaba que todavía a mediados del siglo XVI la Opatería estaba integrada por grupos numerosos y bien coordinados, que en conjunto constituían una sociedad bastante compleja:

...los ópatas reunieron varios miles de guerreros bien equipados provenientes de diferentes pueblos y provincias que estaban divididos en escuadrones, y que enfrentaron en una batalla a Ibarra en el pueblo de Caguaripa [probablemente Cuquiarachi], aparentemente a las orillas del río Bavispe. Aunque los españoles proclamaron la victoria en Caguaripa, los ópatas y sus flechas envenenadas presionaron a Ibarra para abandonar Sonora y dirigirse a la Sierra de Chihuahua.³⁴

Ni los historiadores ni los arqueólogos han podido encontrar fuentes que hablen de los acontecimientos ocurridos durante aquella expedición desde la otra perspectiva: la de quienes veían invadidos sus territorios por la entrada de ejércitos extraños. No se conoce, entonces, las causas precisas que provocaron la revuelta o asalto de los ópatas a las fuerzas de Ibarra. Y, sin embargo, es posible imaginar que los intentos de los españoles por forzar a los pobladores al trabajo debieron causar enojo entre éstos, que también eran pueblos guerreros.

Estos dos episodios –con Diego de Alcaraz y Francisco de Ibarra- pueden darnos la idea de que las reacciones de los sonoras ante la primera ola de expediciones no fueron tan pacíficas como resultaron frente a la colonización poco más de medio siglo después. Y, por supuesto, no siempre fueron tan “amables con los blancos” como muchos autores pensaron. En todo caso, lo que sucedió ahí, como habría de pasar en el resto del continente, fue el

³⁴ Reff, Daniel, *op. cit.*, p. 63 (traducción mía). V. Sauer, Carl, *op. cit.*, pp. 44-47.

choque entre los modos de concebir y vivir en el mundo de los pueblos originarios, y los de quienes llegaban desde lejos pretendiendo imponerse por la fuerza.

¿Cómo podían aceptar, por ejemplo, que los europeos llegaran a sus poblados, desgarrando –entre otros aspectos- su vida familiar y comunitaria, para llevárselos indistintamente a trabajar sometidos lejos de sus aldeas? No es difícil intuir, entonces, por qué cuando algunos expedicionarios atravesaron el territorio rumbo a Cíbola, encontraron poblados vacíos y grupos dispersos tratando de refugiarse de los extraños. Para acercarse a la otra perspectiva de esta historia, hay que tomar en cuenta, también, este tipo de reacciones.

Ilustrativo de las diferencias entre las dos formas de concebir el mundo, fue la que confrontó, desde los primeros encuentros, los modos preexistentes de organizar la producción y el intercambio en la Opatería, con los afanes de los conquistadores por extraer un tributo y obtener ganancias a costa del trabajo de los indígenas tomados como esclavos. En palabras de Radding:

Cuando los exploradores españoles del siglo XVI enfrentaron los contrastes geográficos y culturales de los pueblos que llamaron “los sonoras”, encontraron habitantes de aldeas viviendo en asentamientos de distinto tamaño y complejidad que practicaban la agricultura irrigada, conseguían ciertos excedentes de alimentos e intercambiaban una variedad de productos dentro de redes locales y regionales. Aunque los pueblos serranos eran ávidos comerciantes, las normas culturales que estructuraban su economía eran sustancialmente diferentes de los principios mercantilistas que guiaban el comercio europeo.³⁵

Como veremos, el avance del orden colonial en el siglo posterior provocó cambios radicales para los ópatas a través de la introducción de las relaciones de mercado y el trabajo asalariado. Recordemos que, al tiempo que se daba la batalla contra Ibarra, un nuevo orden socioeconómico se perfilaba ya en el Bajío, basado en la obtención de ganancia a través del trabajo de los indígenas ahí conquistados (junto con los tarascos y mexicas que migraban). Los españoles no lograron, sin embargo, imponerse de igual forma

³⁵ Radding, Cynthia, *Wandering Peoples...*, p. 30 (traducción mía).

en la región del noroeste, así que la transformación de las relaciones materiales se dio ahí de un modo específico y en diferente tiempo.

Entre la fuerza que los ópatas desplegaron contra Alcaraz e Ibarra y la resolución del jefe Sisibotari para solicitar a los jesuitas el bautismo de su comunidad, hay una enorme distancia. Algunos investigadores han tratado de imaginar el por qué de la brecha entre ambos tipos de recibimiento, realizados con casi un siglo de diferencia. Una pista podría estar en el cambio del programa propio de los europeos, y las actitudes con que se presentaron frente a los serranos.

Parafraseando la frase de Steve Stern, la “herencia” que les dejó a los indios el primer periodo de contacto, fue la de saber distinguir “quién era quién” entre los europeos, pues había “de españoles a españoles”.³⁶ Y es que, ciertamente, los llegados del “Viejo Mundo” no formaban un conjunto homogéneo que se comportaba en bloque frente a los indios; más bien distintos grupos habían mostrado intenciones y gestos particulares hacia ellos. En este sentido, la acogida que tuvo Álvar Núñez Cabeza de Vaca cuando entró a la Opatería, sin afanes de conquista, indica que los ópatas podían ser hasta cierto punto abiertos con los extraños que no pretendían subyugarlos.

Como ya se ha dicho, tras los fracasos de los europeos en las guerras chichimecas y en el noroeste, las autoridades virreinales optaron por un proyecto distinto para llegar a la Opatería e integrarla a los dominios imperiales. En lugar de la fuerza militar, la encomienda y el tributo, decidieron financiar la cristianización dirigida por los jesuitas. Así pues, los misioneros, que sólo con excepciones se hacían acompañar por milicias, iban en pares visitando poblado por poblado, aprendiendo los idiomas locales, predicando, bautizando. Sus métodos estaban encaminados a persuadir, antes que a someter, si bien el objetivo final siguió siendo ampliar el imperio, evangelizar y subordinar a los naturales bajo las órdenes de la Corona.³⁷ En esto, las misiones tuvieron mucho más éxito entre los pueblos que los expedicionarios.

³⁶ V. Stern, Steve, “La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del Estado, siglos XVI a XX”, en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, CIESAS-INI-Porrúa, México, 2000, p. 76.

³⁷ Radding, Cynthia, *Entre el desierto y la sierra...*, p. 59.

Por otro lado, la oposición armada frente a los misioneros y colonos del siglo XVII fue notablemente menor, vale insistir, pero aun así existió, al menos, entre los eudeves.³⁸ En todo caso, los misioneros encararon otras muestras de resistencia, sobre todo justo después del despliegue militar realizado contra los aibinos, que Spicer resume de la siguiente forma:

La demostración de fuerza de Hurdaide en el área había estimulado oposición a los españoles, y, a los siete años de que los primeros bautismos tuvieron lugar en Matape, los curanderos locales habían hablado contra los jesuitas, y se opusieron a las visitas ocasionales de aquéllos que estaban trabajando entre los pimas bajos. En lugar de saludar a los dos nuevos misioneros con cruces y arcos [lo que había sucedido en las primeras comunidades], la gente se alejaba de ellos. En Batuc, la gente no permitía que vinieran los misioneros al principio, estimulados, dicen los relatos jesuitas, por las pocas personas que habían sido bautizadas pero que luego renegaron de las ideas cristianas.³⁹

El padre Jerónimo de la Canal, detalla Spicer, fue rechazado por los pobladores de Sinoquipe y Arizpe; y en Cacubarunichi la gente se dispersaba o se escondía y trataba de asustar a los misioneros para que se fueran. En los tres lugares, De la Canal insistió en rezar y convencer a las mujeres para que llevaran a bautizar a sus hijos: en algún caso, un bautismo coincidió con la curación de una persona y esto atrajo a la gente; en otro, uno de los hombres se sentó a discutir con el misionero y explicarle su propia religión, argumentando por qué se oponía al bautismo: “tan elocuentes fueron los argumentos del hombre ópata, que el misionero terminó por convencerse de que estaba conversando con alguien completamente inspirado por el demonio, y se retiró sin haber convertido a nadie”.⁴⁰

De todo esto resulta que la respuesta de los ópatas ante la entrada de los misioneros no fue uniformemente entusiasta, como los antropólogos de principios del siglo XX insistían. A sugerencia de Spicer, puede decirse que el contacto con los misioneros causaba casi automáticamente una división básica, al interior de cada poblado o ranchería: la

³⁸ Recuérdese la actitud de los llamados aibinos (eudeves), contra los que las milicias españolas al mando del capitán Hurdaide tuvieron que enfrentarse en un conflicto armado. V. *supra*.

³⁹ Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 93-94 (traducción mía).

⁴⁰ *Ibidem*, p. 95 (traducción mía).

discusión sobre si había que aceptarlos o no. En consecuencia, también cada poblado reaccionaba de manera distinta.

Pero todavía hay un factor crucial que es necesario considerar si se ha de comprender la respuesta dada por los ópatas (y cáhitas y pimas) a las misiones. En realidad, y a pesar de lo importante que resultó para los grupos serranos el contacto violento con los recién llegados, más grave aún fue la marca que dejó otra de las consecuencias derivadas de la presencia europea en el continente: las epidemias.

En opinión de Daniel Reff, las redes de intercambio y comunicación (hilvanadas a lo largo del camino real) que vincularon al noroeste con la Nueva Vizcaya y la Nueva Galicia, tendieron puentes también para la trasmisión de las enfermedades desatadas en las regiones ya colonizadas. Se volvieron “rutas de contagio”, como les llama el autor.⁴¹ Entre 1575 y 1581, los pueblos afectados de manera más intensa fueron los de Sinaloa y el sur de Sonora. Los ópatas como tal, sin embargo, sufrieron los efectos de las infecciones traídas desde el otro lado del Atlántico hacia principios del siglo XVII.

Malaria, viruela, tifo, sarampión y, en fin, una gran variedad de infecciones virales alcanzaron a los pueblos serranos antes que los jesuitas o, en algunos casos, llegaron con ellos como preludeo del programa de cristianización. En consecuencia, las comunidades resultaron severamente debilitadas no sólo física y socialmente, sino también en sus vínculos morales y en las creencias con que normalmente interpretaban el mundo. Como había sucedido ya en otras partes del continente, las epidemias tuvieron aquí un papel crucial en los modos en que se desarrolló la colonización.

Entre 1601 y 1625, al menos cinco grandes epidemias se desataron en el sur de Sonora. A partir de entonces, y del avance de los jesuitas hacia el norte, los contagios se sucedieron periódicamente en las provincias de Ostimuri y Sonora. Las consecuencias demográficas –según se estima- fueron devastadoras, y se extendieron por décadas en toda la región. Si las primeras cifras reportadas por los misioneros eran de 25,000 ópatas bautizados (y sobrevivientes a las primeras epidemias) en la década de 1630, hacia 1678 ya

⁴¹ Reff, Daniel, “Old World Diseases and the Dynamics of Indian and Jesuit Relations in Northwestern New Spain, 1520-1660”, en N. Ross Crumrine y Phil C. Weigand (eds.), *Ejidos and Regions of Refuge in Northwestern Mexico*, The University of Arizona Press, Tucson, 1987, p. 86.

la población había sido reducida a la mitad (13,500 aproximadamente).⁴² Reff imagina los modos en que la vida material de estos pueblos resultó alterada a raíz de las enfermedades:

Una comunidad que perdió un 25 a 40% de su población en un lapso corto tendría grandes dificultades para preparar, sembrar y cosechar las tierras de cultivo; construir y mantener los sistemas de irrigación; organizar la caza comunitaria; o preparar comida para los periodos de alto consumo y escasez. Sin excedentes regulares de alimentos y otros productos básicos, la producción de utensilios declinaría y el comercio local y de larga distancia languidecería.⁴³

Todas estas consecuencias, dadas en el nivel de la sobrevivencia y la organización social cotidiana, repercutirían a su vez –propone Reff- en la moral y política de los pueblos:

El colapso de las estrategias productivas y organizacionales de igual modo socavaría el estatus de las élites que normalmente tenían un acceso diferencial a y un control de los excedentes de las cosechas y el comercio. El estatus de los especialistas religiosos también se vería afectado debido a la falta de experiencia para manejar el sufrimiento sin precedentes y la pérdida de vidas. De hecho, todos los aspectos de la vida de los nativos sufrirían a raíz de los estallidos de viruela y otras enfermedades.⁴⁴

De este modo, no resulta difícil especular que, cuando los misioneros llegaban a los poblados, ofreciendo el bautismo y una reorganización de las comunidades, muchos de los habitantes se vieron atraídos hacia ellos. Lo que buscaban, en principio, era protección frente a las enfermedades. Al ver su comunidad devastada, y al escuchar los relatos sobre los misioneros que ya se encontraban bautizando en los poblados del sur, Sisibotari – imagina Reff- se dirigió voluntariamente hacia los jesuitas y les pidió ayuda para su pueblo, aceptando entonces el cristianismo. El lazo que entabló con los sacerdotes fue, además, uno entre iguales –“de admiración mutua”, según Spicer. Otros jefes de poblados pimas y ópatas siguieron los mismos pasos.⁴⁵

⁴² *Ibidem*, p. 89.

⁴³ *Ibidem*, p. 90 (traducción mía).

⁴⁴ *Ibidem* (traducción mía).

⁴⁵ Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 92. Truett concuerda: “Cuando delegados de las tierras altas de Sonora viajaron al sur después de 1610 para pedir misioneros, pudo haber sido en un intento desesperado para reconstituir sus comunidades destruidas. Las tierras descritas por los primeros colonos de Sonora eran ya

En palabras de Cynthia Radding, “la secuela traumática de desarraigo, epidemias y mortandad del siglo XVI creó un clima de terror que podía llevar a los indígenas a rechazar la presencia de las misiones o, por el contrario, a aceptar el proceso de reducción como un medio de reconstruir sus comunidades”.⁴⁶ Algunos pueblos al otro lado de la Sierra Madre Occidental, como los tarahumaras, optaron por la primera opción.⁴⁷ La gran mayoría de los sonorenses, por su parte, eligieron la segunda.

La formación del sistema de misiones provocó una reconfiguración del espacio y un reordenamiento de las relaciones entre los miembros de las comunidades. Asimismo, introdujo cambios prácticos en las rutinas que definían la vida cotidiana, y alteró los patrones de organización de las actividades productivas y comerciales en la región. Por su parte, la llegada de los colonos, españoles y castas, en la Opatería, resultó también en la expansión de los vínculos comunitarios más allá de los pueblos, así como en una experiencia particular de los modos concretos en que se instauraban las relaciones de mercado dentro del marco inaugurado en el Bajío. El orden creado sobre la base de los pueblos serranos los integró al gran imperio español, con las particularidades propias de esta región fronteriza trazada entre los siglos XVI y XVII.

3. Una formación hegemónica: pueblos de misión y colonización civil

En su lectura de Gramsci, William Roseberry dilucida sobre los aspectos que intervienen en la formación de un orden hegemónico, y subraya la importancia de considerar a éste en su dimensión histórica. El concepto de hegemonía sirve, propone el autor, para designar “un proceso político de dominación y lucha problemático y debatido”. Así lo expresa: “lo que la hegemonía construye no es, entonces, una ideología compartida, sino un *marco común*

paisajes fantasma, no sólo por las terribles muertes que los acechaban sino también por las aldeas completas que se habían desvanecido, como en el aire”. V. *op. cit.*, p. 21 (traducción mía).

⁴⁶ Radding, Cynthia, *Entre el desierto y la sierra*, p. 61.

⁴⁷ Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 25ss.

material y significativo para vivir a través de los órdenes sociales caracterizados por la dominación, hablar de ellos y actuar sobre ellos”.⁴⁸

De un lado, el *consenso* sobre el lenguaje y las normas que orientan las relaciones entre los gobernantes y los gobernados, así como las interacciones acotadas que expresan dicho consenso en la práctica, componen y reproducen una formación social particular, a raíz de la cual se integran los miembros dentro de un mismo entramado de relaciones. Del otro, esos mismos elementos que constituyen los cimientos de un orden tal, son empleados por los sujetos como recursos para entablar el conflicto o *negociar* los términos de su inserción en un orden de dominación.

En los procesos hegemónicos, los dirigentes –que en realidad son grupos heterogéneos, a veces incluso opuestos entre sí- llevan a cabo sólo una parte de la creación de un orden de dominación-subordinación. En verdad, no pueden ellos, ni ningún sujeto o grupo por sí mismo, tener el control sobre las características de una organización social en su totalidad. Así, leyes, instituciones y proyectos estatales plantean los términos generales en que se realiza la dominación. Sin embargo, son los grupos que se encuentran subordinados (o vinculados de algún modo) los que le imprimen un carácter específico a dicho orden, en su relación –tensa por definición- con los dominantes.

Esta perspectiva teórica, resumida por Roseberry en el concepto de hegemonía, propone una forma particular de comprender al Estado (o las comunidades políticas) en su dimensión histórica, como una *relación* entre grupos humanos a la vez cohesionados y confrontados. En ella es que Rhina Roux, entre otros autores, se basa para reconstruir la configuración de la comunidad estatal en la historia mexicana, arraigada en la conquista y la colonización, pero también en la sobrevivencia y adaptación de las socialidades comunitarias indígenas.⁴⁹ De ella extraeré las líneas básicas para mi propia interpretación sobre la conformación del orden colonial en las páginas que siguen.

⁴⁸ Roseberry, William, “Hegemonía y lenguaje contencioso”, en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado - La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, México, Era, 2002, p. 216, 220 (las cursivas son mías).

⁴⁹ Roux, Rhina, *El Príncipe Mexicano. Subalternidad, Historia y Estado*, Era, México, 2005.

Se trata en fin de la visión particular de la historia colonial desde la que Steve Stern sugiere la consideración de una “colonización” del Estado por parte de los grupos subalternos:

Todos sabemos que los españoles primero, y después las élites criollas de las repúblicas, colonizaron a los pueblos indígenas. En los proyectos de colonización, el poder estatal –o con mayor precisión histórica, éste combinado con la Iglesia- jugó un papel sumamente importante.

Pero, ¿hasta qué punto hay una historia al revés? [...] muchas veces los indígenas jugaban en el terreno de los colonizadores para colonizar al Estado “desde abajo”, y así transformar lo que pudo significar el Estado y la Iglesia. El proceso de “colonización al revés” define varios aspectos fundamentales de la historia indígena: la coexistencia, dinámica y conflictos, de la colonización “desde arriba” y “desde abajo”; el peso tremendamente importante y contradictorio de la mediación en la vida política indígena; y los tránsitos de estrategias de sobrevivencia orientadas hacia una “adaptación-en-resistencia”, como respuesta al Estado...⁵⁰

Esta visión no implica, es necesario aclarar, que los grupos subalternos (en la historia colonial, los diversos pueblos “indios”, las “castas”, los españoles de las clases bajas, etc.) sostengan un proyecto coherente que se contraponga –e imponga- al del Estado. El “terreno de los colonizadores” en el que “jugaban los indígenas para colonizar al Estado” del que habla Stern, correspondería al *marco común* de Roseberry a través del cual los subalternos más bien *actúan sobre o modifican* las formas de dominación.

Lo que estos autores proponen analizar, y es lo que me interesa retomar aquí, es entonces la idea del peso crucial que tienen los grupos subalternos (también heterogéneos y en ocasiones opuestos entre sí) en la conformación de las comunidades políticas, a través de

⁵⁰ Stern, Steve, “La contracorriente histórica...” *op. cit.*, p. 73. Teóricamente, las nociones “colonización desde arriba” y “desde abajo” pueden ser cuestionadas por la simplificación que resulta el considerar posicionalmente dos perspectivas confrontadas en lo que en realidad fue un proceso complejo de formación del orden social colonial. A eso me refiero cuando insisto en que ni los grupos dominantes ni los subalternos son en general (ni lo fueron en la historia colonial en particular) bloques homogéneos con proyectos coherentes en su interior. Sin embargo, la visión resumida de Stern, aquí citada, sirve para plantear gráficamente esta propuesta de interpretación histórica que considera la relación conflictiva dada en los procesos hegemónicos, para el caso de la colonización del noroeste que aquí desarrollo. El propio Roseberry detalla en su discusión teórica estas complejidades. Véase su texto citado “Hegemonía y lenguaje contencioso”, pp. 213-226.

la relación práctica y cotidiana, con los grupos dominantes.⁵¹ Si esto es así, entonces se explica por qué el desarrollo, en la historia, del imperio español de los siglos XVI a XVIII conformó no un ente descomunal o un aparato estructurado e implantado de manera uniforme en el llamado “Nuevo Mundo”. La especificidad del orden social en cada región, se fue definiendo según las condiciones geográficas, los rasgos culturales de los pueblos dominados, las posibilidades para la negociación que dejó abierta la relación política (económica y social) forjada durante el periodo virreinal.

De este modo, la Corona española resultó no más –y no menos- que el eje articulador de lo que en realidad fue un gran entramado de relaciones políticas y económicas cuyo alcance llegó a ser –por primera vez en la historia- global. Pero es necesario enfatizar que el “imperio” como tal, no fue realizado sino a través de momentos concretos de intercambio, fundado sobre el producto del trabajo de hombres y mujeres en campos e industrias particulares, así como de procesos de interacción entre cadenas sobrepuestas de mediadores y grupos subordinados.⁵²

Lo anterior es notable en la historia del noroeste, en donde, como he repetido ya, se desarrolló un orden particular, aun si cambiante, con las contradicciones definidas por la coexistencia de los “programas” coloniales y las acciones de los sonoras. Decía al inicio del apartado anterior, en este sentido, que conquista y colonización no implicaron la destrucción total del mundo tal y como lo conocían/organizaban los sonoras hacia el momento de los primeros encuentros. Tampoco se dio su supervivencia intacta, como señalé también arriba, debido al desarrollo de las epidemias y los trastornos derivados de la presencia europea en la región.

Como veremos ahora, dicho orden supuso a su vez la transformación de los propios colonos cuyos “proyectos”, *grosso modo*, pueden ser englobados en dos: el de la cristianización a través de los pueblos de misión y el de la colonización civil sustentada en

⁵¹ “La política dominante, sépalo o no, es influida y moldeada sin cesar por la actividad, la existencia y la resistencia de las clases subalternas, las cuales a su vez actúan dentro de los marcos de la dominación que sobre ellas se ejerce. Por otro lado, los subalternos no ignoran la política de los dominadores sino que toman conciencia de ella en su propio ámbito y tratan de influirla”, Adolfo Gilly, “Historias desde adentro: La tenaz persistencia de los tiempos”, prólogo a Hylton, Forrest y Thomson, Sinclair, *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, Muela del Diablo, La Paz, 2003, p. 24.

⁵² Kamen, Henry, *Empire... passim*.

la obtención de ganancias particulares. Ni uno ni otro resultaron en la práctica como habrían esperado sus portavoces. A ello contribuyó, sobre todo, la negociación del mando y la sobrevivencia de los modos de relación de los pueblos serranos, dadas en los intersticios del orden hegemónico formado. “Embrionaria, inacabada, incierta respecto a su futuro”, afirma Gruzinski respecto a las primeras décadas de la colonia, “esta formación híbrida era el producto de la yuxtaposición brutal de dos sociedades fracturadas”.⁵³ Trataré de mostrar en éste y el siguiente apartado, entonces, que el orden producido en Sonora entre principios del siglo XVI y mediados del XVII resultó en verdad una formación totalmente original, sustentada en una especie de *pacto* por el que tenía un sentido específico pertenecer a los pueblos como “ópata”.

El plan misional y la llegada de los colonos fueron concebidos de entrada como procesos paralelos y complementarios. “El objetivo de este movimiento de penetración –de los jesuitas- era crear las condiciones indispensables para el establecimiento de colonos españoles en esos territorios”.⁵⁴ Así que el proyecto misional estaba pensado, de inicio, como el mecanismo indispensable para abrir camino al establecimiento de nuevas empresas (mineras y comerciales) al servicio de la Corona. No fue sino con la puesta en práctica y el paso del tiempo que se manifestaron y profundizaron los conflictos engendrados por su convivencia.

La geografía de la Opatería reunía las condiciones para dichos fines, en comparación con los entornos circundantes: como los valles del yaqui y mayo, sus fértiles tierras permitían el sostenimiento del sistema misional, y de los poblados españoles recién fundados; como las serranías de la zona tarahumara, las vetas de metales atraieron colonos interesados en la explotación minera y la actividad comercial. Estos valles y cerros, habitados originalmente por tegüimas, eudeves y o’odham, definieron así la endeble frontera de un proyecto imperial de frente a las zonas áridas del norte que nunca fueron totalmente subordinadas.

⁵³ Aun si Gruzinski se refiere al centro de México, la imagen de la “yuxtaposición brutal” puede servir también, pienso, para describir la formación social del noroeste. V. “Los indios de México frente a la conquista...”, p. 47.

⁵⁴ Ortega Noriega, Sergio, *Un ensayo de historia regional...*, p. 51.

El sostén del orden desarrollado en la Opatería, vinculado jurídica y económicamente a los reinos de Nueva Vizcaya y Nueva Galicia, ligado políticamente también al centro de la Nueva España, e integrado al imperio en general, se debió al trabajo concreto de tegüimas, eudeves y jovas en sus tierras, que se convirtieron en misiones y en las haciendas de españoles (llamadas estancias), así como a su labor en las minas. Distintiva entre otras regiones, también la actividad militar de los ópatas permitió marcar un frente –si bien a veces precario– contra las incursiones de las tribus de “gentiles” y las rebeliones de los “indios salvajes”.

El establecimiento de las misiones implicó, en primera instancia, la formación de asentamientos más o menos compactos alrededor del centro que encarnaba la institución religiosa. En realidad, lo primero que un cura hacía al llegar a una ranchería era coordinar las acciones necesarias para la construcción de una iglesia (y una casa para el propio misionero), en torno a la cual se trazaban las viviendas de los habitantes más allegados. Para ello, el sacerdote se hacía acompañar de “indios cristianizados”, que traía de las “reducciones” previamente logradas. Éstos, junto con los primeros bautizados del nuevo pueblo en cuestión, fungían como servidores personales del misionero, y le apoyaban también a coordinar el trabajo de los otros miembros de la comunidad.⁵⁵

De inmediato, el misionero buscaba atraer a los demás pobladores para asentarse en las cercanías de la iglesia, objetivo que se iba cumpliendo conforme lograba que se bautizaran y adhirieran al proyecto misional. De esto resultó la reubicación de algunas rancherías que, tras las epidemias, habían quedado diezmadas. La población en cada lugar variaba desde unas 150 a 1,500 personas.⁵⁶

Del trazado en conjunto de las misiones, se constituyó una organización administrativa y política que erigió distritos, con un pueblo cabecera como centro, y dos o tres pueblos de visita. El sistema de misiones, inaugurado en los 1620, llegó a abarcar para la década de 1670, todos los valles de la provincia, hasta alcanzar los límites con las bandas

⁵⁵ Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 288ss.

⁵⁶ *Ibidem.* V. también Radding, Cynthia, *Entre el desierto y la sierra...*, p. 64.

de sumas, apaches y jumanos. Para 1688, afirma Spicer, diez mil tegüimas habían sido reducidos en veintidós misiones, sin contar las de los eudeves.⁵⁷

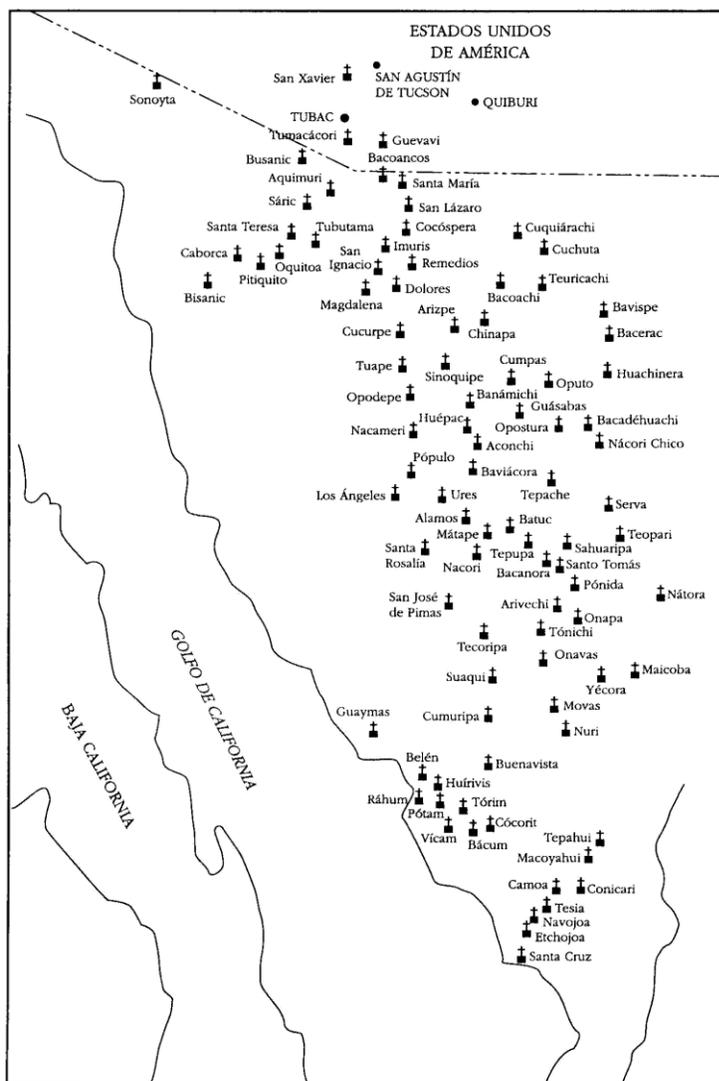
Un misionero dedicaba las primeras semanas de la fundación de un pueblo, a establecer una estructura de apoyo básica. Designaba en principio un *mador* o *fiscal*, al cual le encargaba la administración de los asuntos materiales de la iglesia (desde la propia construcción hasta la coordinación de reuniones con los bautizados para necesidades posteriores). Al mismo tiempo, seleccionaba un *temastián*, es decir, un catequista cuya obligación sería instruirse en los rituales religiosos y apoyar en la preparación de los siguientes bautismos.⁵⁸

Paralelamente, un oficial civil enviado como representante de las autoridades virreinales, si no el mismo misionero, elegía a uno de los líderes de la comunidad (o bien, a alguien que gozaba ya de cierto reconocimiento entre su gente) y lo nombraba *gobernador* del pueblo. Su organización de apoyo, basada en las instituciones españolas, era un *alcalde* y un *alguacil* (que cuidaban el orden y dirimían disputas internas). Entre todos tenían que fomentar la disciplina de los miembros del pueblo, quienes eventualmente fueron genéricamente llamados “hijos de campana”.⁵⁹ Castigo común para la desobediencia, los azotes eran aplicados por el propio gobernador del pueblo, cuando así lo ordenaba el misionero. El modo de vida en los pueblos de misión, de este modo, impuso a los ópatas una jerarquía enfocada a la observancia religiosa, basada en el modelo institucional español (si bien afincada en una preexistente formación comunitaria), y vinculada además con la estructura administrativa del gobierno colonial.

⁵⁷ Spicer, Edward H., *op. cit.*, pp. 96-97.

⁵⁸ Radding, Cynthia, *Entre el desierto y la sierra... op. cit.*, p. 62.

⁵⁹ Eran los miembros que residían permanentemente en la misión. También llamados “hijos del pueblo” o “indios de administración”. Radding, Cynthia, *Wandering Peoples...*, p. 359.



Fundación de los pueblos de misión en la provincia de Sonora. Cronología.

1627	Sahuaripa, Arivechi, Bacanora
1628	Tónichi
1629	Mátape, Nácori, Alamos, Batuc, San Francisco Javier de Batuco
1636	Tepache, Ures
1638	Nacameri
1639	Aconchi, Baviácora, Huépac, Banámichi
1644	Oposura, Cumpas
1645	Huásabas, Oputo, Techicadéguachi, Bacerac, Bavispe, Huachinera, Nácori (Chico), Bacadéhuachi, Sereva
1646	Sinoquipe
1647	Cucurpe, Tuape
1648	Arizpe, Chinapa
1649	Opodepe
1650	Bacoachi

Fuentes: Almada, Ignacio, *Breve historia de Sonora*, México, Colmex-Fideicomiso Historia de las Américas- FCE, 2000, p. 60. Ortega Noriega, Sergio, *Un ensayo de historia regional. El Noroeste de México. 1530-1880*, UNAM, México, 1993, p. 53.

Los habitantes de cada pueblo estaban obligados a participar, casi a diario, en las ceremonias religiosas y a recibir instrucción en la fe cristiana. Al menos cada domingo debían asistir a misa, y entre semana hacían el rezo del rosario. Los misioneros dirigían –o más bien, tuvieron que permitir- la realización de celebraciones suntuosas: peregrinaciones y representaciones en la Semana Santa, fiestas al santo patrón de cada pueblo, entre otras. Se combinaban éstas con danzas y comilonas, aun si los excesos a que llevaban no eran del agrado de los curas.

Por otro lado, las misiones tenían también un claro objetivo material: el de su propio sostenimiento productivo e inserción en los circuitos comerciales. En este sentido, “desde el punto de vista socioeconómico”, describe Ortega Noriega, “una característica primordial de la misión fue su organización bajo el régimen de propiedad colectiva de la tierra y del agua”.⁶⁰

Con la debida autorización de la Corona, los misioneros tomaban posesión de las tierras necesarias para cada pueblo⁶¹ y las distribuían para los fines propios de la comunidad. Las misiones determinaron, así, la forma de producción basada en la posesión en común de tierras, animales de ganado y bienes; a la vez, asignaron parcelas en usufructo para la subsistencia de cada familia.

La disciplina de trabajo que los misioneros trataron de imponer en los “hijos de campana” era estricta. Los hombres debían trabajar tres veces por semana en las tierras de misión, o en los menesteres necesarios para la construcción y mantenimiento de la iglesia, y debían dedicar los demás días –esperaban los misioneros- a trabajar en sus parcelas familiares. Las mujeres apoyaban en esto último, pero se encargaban también de la confección de utensilios y prendas (se distinguía su trabajo con la manta y el algodón), la elaboración de sombreros hechos con palma y otras tareas domésticas. Muchas veces eran ellas también, las que salían a los montes a recolectar frutos o plantas mientras que los

⁶⁰ Ortega Noriega, Sergio, *Un ensayo de historia regional...*, pp. 54-55.

⁶¹ ...y de algunas más. Las leyes coloniales sancionaron las medidas de los terrenos que correspondían a cada pueblo, asignando un espacio determinado para el fundo legal y ejidos (que comprendían los terrenos donde se asentaba la parroquia, la casa misional y las residencias de las autoridades locales), las tierras de cultivo de uso comunal, y las parcelas distribuidas a cada familia. Los misioneros habitualmente se excedían de las medidas asignadas y extendían los dominios de cada pueblo hacia los que eran considerados “terrenos baldíos”.

hombres salían a cazar por temporadas. Si bien ninguna de estas dos actividades era del agrado de los jesuitas –por considerarlas propias de las bandas nómadas y “salvajes”–, los ópatas las siguieron reproduciendo como parte de su modo de vida.

Los misioneros administraban los bienes comunales (es decir, los productos del trabajo en las tierras colectivas), dándolos como salario en especie a los pobladores cuando hacían trabajos especiales, o bien repartiéndolos entre toda la comunidad en celebraciones o situaciones de emergencia. El resto era enviado a otras misiones de la región. De hecho, cuando se dice que se llegó a formar un verdadero “sistema de misiones” que abarcaba toda la región del noroeste, significa que se logró integrar una red autosuficiente, por la cual los excedentes de un pueblo eran enviados para el sostenimiento de otros cuando hacía falta:

Este hecho es importante para explicar la expansión, consolidación y permanencia de las misiones, pues el continuo intercambio de productos, de misioneros y aún de indígenas, permitió superar las condiciones adversas que con frecuencia azotaban a las comunidades, tales como epidemias, sequías e inundaciones, que hubieran aniquilado a una comunidad aislada.⁶²

A través de este sistema, los ópatas se vieron insertados, en la práctica, en una amplia organización espacial, productiva y comercial, que los relacionaba con los demás grupos de la región. El “intercambio de indios” que los jesuitas fomentaban para apoyar la fundación, mantenimiento y defensa de nuevas misiones, resultó en una expansión de lazos familiares de los ópatas con los pimas. En menor medida, los ópatas también se vincularon con yaquis, mayos y tarahumaras.⁶³

Los cultivos, por su parte, eran casi los mismos que habían realizado los “naturales” desde tiempos anteriores a la conquista: maíz, frijol y calabaza. A ellos agregaron el trigo (para alimentar a los europeos recién llegados), el algodón y a veces hortalizas. Lo que en verdad transformó el uso de terrenos y el desarrollo productivo en los pueblos de misión fue la introducción de la cría de ganado como segunda actividad económica. Caballos, mulas, vacas, ovejas y cabras se volvieron desde entonces parte de la dieta de los sonoras y

⁶² Ortega Noriega, Sergio, *op. cit.*, pp. 52-54.

⁶³ El matrimonio entre miembros de familias de distintos grupos fue rasgo común en el noroeste, pero sobre todo en la Opatería.

–como había sucedido entre los chichimecas–, también de los apaches que comenzaron a asaltar los pueblos y robar el ganado.⁶⁴

Los misioneros se mantenían en contacto con la cabeza de la Compañía de Jesús asentada en la Ciudad de México, a quien enviaban informes y de quien recibían un subsidio anual (*annua*) que para el siglo XVIII era de trescientos pesos: insuficiente, en la práctica, para cubrir siquiera las necesidades de la parroquia.⁶⁵ Así que los jesuitas tuvieron que depender de los recursos locales, junto con el conocimiento y rutinas de los ópatas, para sobrevivir. Además, las misiones se convirtieron en motor de un mercado local, abasteciendo de alimentos a los colonos a cambio de plata, que complementaba los recursos con los que contaba cada pueblo.

El proyecto misional había sido originalmente concebido para que cada “reducción” fuera durante diez años dirigida por un misionero, y después dar paso a la formación de gobiernos civiles y pueblos sujetos directamente al estado colonial. Sin embargo, afirma Ortega Noriega, los misioneros se las arreglaron para prorrogar los plazos una y otra vez, de modo que su permanencia en la región se extendió hasta 1767, cuando la orden jesuita fue definitivamente expulsada de los territorios imperiales.⁶⁶ Junto con su estancia en la Opatería, los jesuitas lograron posponer (y finalmente, evitar) la imposición del tributo que los indios del resto de la Nueva España estaban obligados a rendir a la Corona.

Con todos los cambios que la vida en misión supuso a los sonoras, el programa de colonización civil afectó aún más radicalmente su mundo. Desde las minas de Parral y Chihuahua llegaron los primeros gambusinos y establecieron campamentos mineros en Tuape, San Pedro de los Reyes, Bacanuche y Sinoquipe, todos en la Opatería y el territorio

⁶⁴ Spicer, Edward H., *op. cit.*, pp. 288-298.

⁶⁵ “Por las leyes españolas”, afirma Truett, “los bienes europeos –incluyendo las sotanas y objetos ceremoniales– tenían que entrar a la Nueva España a través del puerto de Veracruz y luego pasar una ardua jornada por tierra, primero a la Ciudad de México, luego al norte via Guadalajara o Parral hasta Sonora. Los productos frecuentemente cambiaban de manos, y pasaban por impuestos y aduanas. ‘Es fácil entender cómo los productos que han hecho tal viaje... llegan finalmente a Sonora con precios tan altos’, escribió Pfefferkorn [misionero]; ‘se puede imaginar fácilmente que los trescientos pesos no alcanzan para mucho’”. Truett, Samuel, *op. cit.*, p. 23.

⁶⁶ Ortega Noriega, Sergio, *op. cit.*, p. 54.

de los pimas bajos. Hacia mediados del siglo XVII, fundaron reales de minas en Nacozari y San Juan Bautista, y hacia la década de 1680, florecieron Arizpe y Álamos. Desde entonces, más migrantes fueron ocupando el área, y se extendieron hacia el sur, abarcando también la provincia de Ostimuri. Esto desembocó en la formación de poblados alrededor de las minas, y dentro de los distritos misionales, contiguos a los pueblos de misión. Los habitantes de estas tierras fueron cercándolas y ganando títulos sobre ellas, y así se les comenzó a llamar “vecinos”, es decir, residentes de pueblos externos –a la vez que cercanos- a las misiones.

La cadena de pueblos mineros así erigidos, fomentó toda una organización social para el sostenimiento de los colonos. En lo económico, permitió la participación en un mercado local y regional, ligado a las misiones pero también a los centros coloniales de la Nueva Vizcaya, desde donde se mandaban traer herramientas, telas y otros productos de consumo para los europeos. Los comerciantes y arrieros aparecieron como figuras clave en las redes de comunicación de la Opatería con el resto del virreinato.⁶⁷

Ya se ha dicho –y es evidente- que el propósito del establecimiento de minas era la obtención de ganancias particulares. Esto fue posible porque “si bien la Corona reservaba el dominio sobre el subsuelo, las minas se entregaban en propiedad privada a los particulares [...] El producto de las minas también era propiedad privada aunque sujeto a fuerte carga fiscal”.⁶⁸ De ahí que sea posible afirmar que el proceso iniciado en el Bajío llegó por expansión al lejano noroeste, junto con la “nueva racionalidad capitalista en gestación”, tendiente a la conformación de un marco amplio de producción e intercambio, un mercado que impulsó la economía del imperio entero.⁶⁹

Administrativa y políticamente, la colonización civil forzó la integración de una estructura de gobierno ligada a las autoridades del centro de la Nueva España. Se nombraron alcaldes mayores para gobernar cada provincia (Sonora, Ostimuri y Sinaloa), que dependían del gobernador de Nueva Vizcaya, y jurídicamente de la Audiencia de Guadalajara. Esta jerarquía debía estar en contacto con los gobernadores de los pueblos de

⁶⁷ Radding, Cynthia, *Entre el desierto y la sierra...*, pp. 67-68.

⁶⁸ Ortega Noriega, Sergio, *op. cit.*, p. 60.

⁶⁹ Este proceso se consolidó ya en el periodo que abordaré en el siguiente capítulo, y que empieza en la segunda mitad del siglo XVIII. V. Tutino, John, *op. cit.* La expresión citada es de Rhina Roux, *op. cit.*, p. 65.

misión y sus alcaldes –pues a ellos estaban oficialmente subordinados-, aunque lo cierto es que prácticamente no existían canales de comunicación entre ellos. Aun así, fue a través de esta organización que formalmente se llevó a cabo la incorporación administrativa de los pueblos de indios al gobierno colonial.⁷⁰

Fue en otra rama, la militar, en la que se dio una relación más estrecha –pero siempre en tensión- entre los pueblos de misión y las autoridades virreinales. Y es que la ubicación geográfica de la Opatería, como ha quedado ya señalado, mantuvo en una posición vulnerable tanto a los pueblos de misión como a los civiles. Las incursiones de los indios no sometidos (apaches, pimas, seris) ponían en riesgo cosechas, animales, armas e incluso mujeres y niños de los ópatas, españoles y colonos en general. Así, tanto vecinos como misiones hubieron de organizar milicias locales y nombrar capitanes de guerra que normalmente estaban bajo el mando de los capitanes generales españoles.

Tanto las instituciones militares como el *repartimiento* fueron los mecanismos que vincularon –en una relación crecientemente conflictiva- a los pueblos de misión con los reales de minas. Sobre todo durante la segunda mitad del siglo XVII (es decir, cuando estaba arrancando la colonización civil), agrupaciones de “hijos de campana” eran enviadas a trabajar por temporadas en las minas. A estos indios de repartimiento se les llamaba *tapisques*, y a pesar de que el trabajo era forzado, recibían de los propietarios un salario, casi siempre en especie. Una vez cubierto el periodo impuesto, los trabajadores debían regresar a las misiones y retomar su labor en las tierras colectivas.

La escasez de trabajadores forzados –debida tanto al obstáculo de los misioneros que hacían todo por frenar la salida de sus feligreses como a la reducción demográfica por epidemias y guerras-, provocó que los propietarios de las minas ofrecieran salarios a trabajadores voluntarios. Atraieron así a más migrantes provenientes de otras regiones de la Nueva España, que se instalaron también en los pueblos mineros. A pesar de todo, empero, la minería en Sonora no produjo las ganancias que el esplendor del Bajío logró, y el alcance de sus productos se limitó a la región durante todo el periodo colonial.

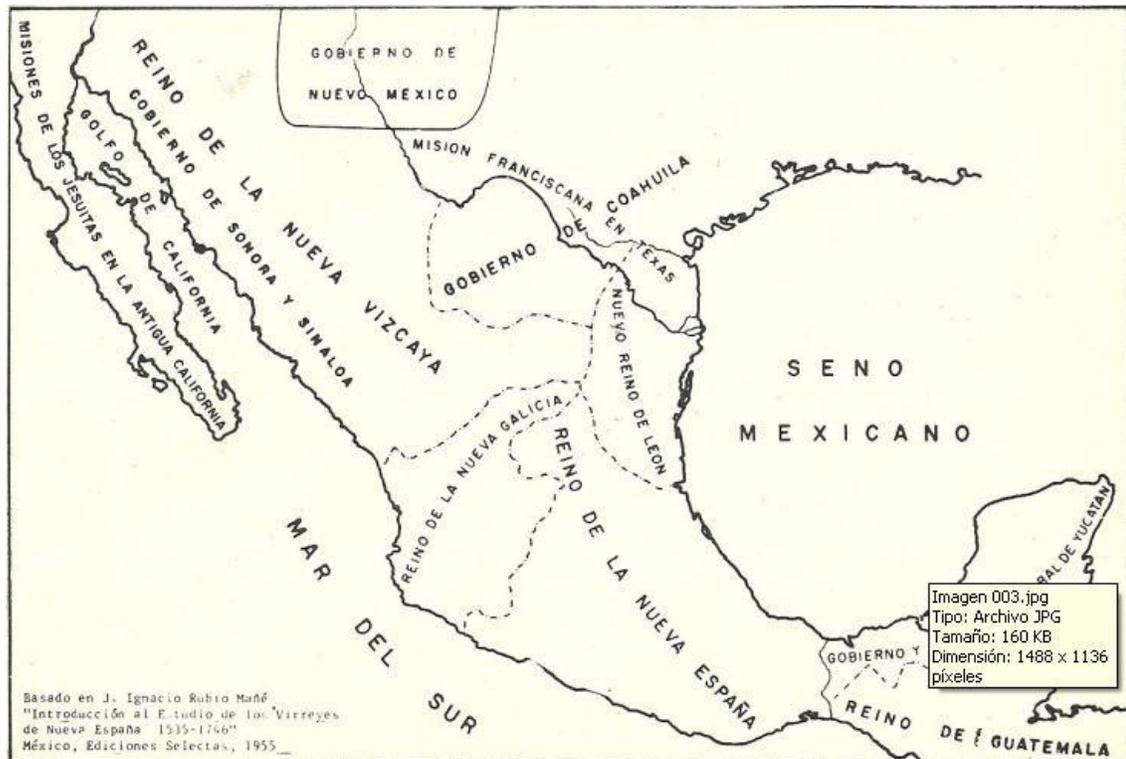
⁷⁰ Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 304.

Ahora bien, hace falta mencionar que la colonización civil se produjo, también, en forma de establecimiento de estancias y ranchos afincados en las áreas fértiles no ocupadas por los pueblos de misión. Como se trataba de empresas particulares, también requerían brazos para la siembra y cosecha de las tierras, que obtuvieron a base de trabajadores asalariados. La mayoría de ellos eran “indios cautivos”, es decir, miembros de las bandas de “gentiles” que habían sido capturados en alguna de las batallas o incursiones. Otros, empero, eran indios provenientes de las misiones cercanas, que también de este modo conseguían un lugar en los pueblos civiles.

Como es notable, del proyecto de colonización civil se derivó un orden social con sus propias complejidades y especificidades. A la cabeza, se encontraban los ricos comerciantes españoles y las autoridades civiles, seguidos de los mineros propietarios y hacendados. Todos ellos sin embargo, se asentaban en el trabajo tanto de indios tapisques y avecindados como de colonos pobres y dependientes.

Fue tal la magnitud de la transformación en la forma de vida de los sonoras que trajo consigo esta organización, que no sólo incluyó su participación como trabajadores asalariados y por tanto su inserción en las relaciones de mercado, para lo cual aprendieron el manejo de la plata y recursos de intercambio.⁷¹ La colonización implicó, además, la introducción de la propiedad privada de la tierra en el imaginario de los sonoras, y con ella, nuevas formas de relación entre sí, y con el resto de los colonos. Fue también desde entonces que las llamadas “mezclas” biológicas y culturales se llevaron a cabo. En el siguiente capítulo desarrollaré este aspecto.

⁷¹ Por su lejanía con respecto al centro de la Nueva España, donde se acuñaba la plata, los intercambios económicos en el noroeste no se realizaban mediante la moneda, sino con plata no acuñada y productos (textiles, herramientas y otros) traídos de Europa o de otras regiones del continente.



División política en el siglo XVI

Fuente: Ma. Elena Galaviz de Capdevielle, *Rebeliones indígenas en el norte del Reino de la Nueva España (siglos XVI y XVII)*, Campesina, México, 1967, p. 21.

4. La negociación del mando y las configuraciones culturales

Si la destrucción de las comunidades derivada de la primera ola de conquista y las epidemias de principios del siglo XVII, aparecen en la investigación reciente como el mayor factor que motivó a los sonoras a aceptar la cristianización, ¿cuáles pudieron ser las razones de su permanencia en los pueblos? Como he desarrollado, los ópatas se movieron entre dos mundos: por un lado, el orden anclado en la organización comunal de la tierra y la cría de ganado, encarnado en los pueblos de misión; por el otro, el mundo del trabajo asalariado, el intercambio de mercancías y la extracción de ganancias.

Ciertamente, en medio de ambos, estaba la pervivencia de la actividad militar en contra de las tribus nómadas del norte (guerra que venían sosteniendo –si bien no tan constantemente- desde antes de la llegada de los españoles), acrecentada por los conflictos desatados entre los colonos y los “*indios gentiles*” o “apóstatas” (seris, pimas altos). Asimismo, la reproducción de la caza y la recolección como mecanismos de supervivencia desarrollados desde tiempos inmemoriales, se entretrejieron con la adaptación de las normas cristianas y el uso de tecnologías venidas desde Europa.

Los ópatas se movían, literalmente: salían de los pueblos de misión a cazar y recolectar en los tiempos marcados por la costumbre; iban forzados al trabajo en las minas y ranchos; eran enviados como soldados a los presidios; regresaban de nuevo a los pueblos de misión. De acuerdo con Cynthia Radding, estos ires y venires marcaron las rutas de la negociación de la supervivencia en un orden político, económico y social, que los reconocía como integrantes, aunque inferiores, frente a los colonos españoles.⁷²

De este complejo material y simbólico, reproducido en las relaciones prácticas de los ópatas con los misioneros, con los españoles y con los miembros provenientes de otras comunidades, resultó precisamente el carácter específico que tuvo el orden social en la Opatería durante el siglo XVII. En su dimensión política, la figura de un *pacto* podría sintetizar e ilustrar lo que en verdad sostuvo dicho orden durante casi ciento cincuenta años.

⁷² De hecho, este es el argumento principal de su obra *Wandering Peoples...*, *passim*.

Un pacto simbólico –expresado en las leyes- entre la Corona y los ópatas con la mediación de los misioneros, les otorgaba el reconocimiento de su existencia como “hijos de pueblo” y los incorporaba como súbditos del rey, a la vez que aceptaba su forma comunal de gobierno y les garantizaba los medios para su subsistencia: el derecho a sus parcelas, y el acceso a las tierras comunales y a los bosques de donde seguían obteniendo raíces, frutos y animales.⁷³

Una de las posibilidades que traía dicho pacto fue, en este sentido, la seguridad de contar con alimentos suficientes y la protección que les brindaba la estructura del pueblo. Así funcionaba en la práctica el sistema de “reducciones”, muy al pesar de los jesuitas, que se decepcionaban al ver que la misión no se consolidaba como el espacio ideal de cristianización que esperaban. “El éxito de una misión determinada”, escribió Spicer, “parecería que habría dependido de la habilidad del misionero como ranchero y constructor, pues el tamaño de su congregación estaba frecuentemente relacionada con los beneficios que ofrecía en forma de comida y una impresionante iglesia”.⁷⁴

La reconstrucción y expansión de sus lazos comunitarios fue otra, quizá la principal, condición que posibilitó la reproducción de la vida de los ópatas en el marco del orden colonial. A decir de Radding, los indios usaron la misión para recomponer y extender sus vínculos familiares y de compadrazgo, destruidos a lo largo del siglo XVI, y que formaban parte central de su forma de vida desde antes de la llegada de los españoles. La defensa de sus tierras y el trabajo en las misiones, principalmente, junto con la posibilidad de obtener productos gracias a su trabajo en las minas, les proveyó materialmente lo necesario para mantener tales vínculos.⁷⁵

⁷³ El *pacto moral* de los pueblos de indios con la Corona se estableció en toda la Nueva España durante los siglos XVI a XVIII: el rey aparecía como el verdadero protector de sus tierras, costumbres y derechos, a quien debían fidelidad. En caso de que la reciprocidad fallara, los indios iniciaban pleitos o se levantaban en defensa de sus derechos, pero casi siempre lo hacían en repudio de las autoridades locales y no del rey. Éste fue adquiriendo, dirá Enrique Florescano, ya desde el establecimiento de las Leyes de Indias y el Juzgado General de Indios, “los rasgos de una personalidad carismática y de una autoridad sagrada, protectora y legítima”. Así llegó a ser que “en la memoria indígena colectiva, la autoridad más respetada era el monarca español”. V. Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Taurus, México, 2002, p. 231.

⁷⁴ Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 291. V. también Ortega Noriega, Sergio, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁵ Radding, Cynthia, *Wandering Peoples...*, pp. 35, 106ss. V. también de la misma autora, la obra citada *Entre el desierto y la sierra*, p. 62.

Aunado a lo anterior, la formación de gobiernos locales en manos de los ópatas, así como la importancia de los líderes de guerra dotaron de un cierto grado de autonomía a los pueblos. El término de *nación* aplicado por los españoles de manera indistinta a las que también llamaban “tribus”, significó en el caso de los ópatas un tipo de relación específica con el gobierno colonial. A la larga, ellos mismos adoptaron esta categoría para enfatizar el reconocimiento de sus derechos o defender sus territorios.⁷⁶

A su vez, la aceptación práctica del “pacto” simbólico supuso para los ópatas constreñimientos: la subordinación a un rey lejano y la obediencia a autoridades que casi nunca veían por las necesidades de estos indios. La vivencia del mundo en la misión, por una parte, los incorporaba en una disciplina específica de trabajo y los presionaba a seguir normas morales a las que no estaban acostumbrados. Además, les imponía severos castigos corporales y, en fin, los introducía en creencias religiosas que les eran ajenas.

El proceso de integración en este orden no debió ser fácil. En ocasiones, los ópatas lograron entrelazar algunas de las normas impuestas por los jesuitas con sus modos de relación acostumbrados, por ejemplo, el nombramiento de padrinos para cada recién nacido, o el matrimonio y la vida monógama. En otros casos, más bien siguieron reproduciendo sus propias reglas, sin que los jesuitas se dieran cuenta.

En el terreno cultural, la interacción con los jesuitas pudo traer consigo un sinnúmero de malentendidos y distorsiones, que a su vez, provocaban la mirada desdeñosa de los ópatas. Mirafuentes Galván nos da un ejemplo de esto, en el relato sobre un misionero que

⁷⁶ Según Peggy K. Liss, el término *nación* era ocupado, por lo menos en el primer siglo de la colonia, con su significado bíblico de comunidad con linaje, religión e historia comunes, por lo que la Nueva España estaba compuesta por muchas “naciones”, aunque la dominante era la española. V. *Orígenes de la nacionalidad mexicana, 1521-1556. La formación de una nueva sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 262. Por su parte, Mónica Quijano afirma que *nación* hacía referencia, desde la perspectiva de los europeos, a “el Otro”, ya fuera el extranjero o los pueblos idólatras, los grupos vistos como tribus “salvajes”. Así las habían bautizado los misioneros desde los siglos XVI y XVII. Quijano, Mónica, “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano”, en Antonio Annino y François-Xavier Guerra, *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 292. La apropiación de la categoría de *nación* por los ópatas tuvo a la larga un sentido de defensa de sus tierras y autonomía frente al poder colonial y después frente a la República. V. Radding, Cynthia, “De los orígenes a la intervención francesa”, en Cynthia Radding de Murrieta y Juan José Gracida Romo, *Sonora. Una historia compartida*, Gobierno del Estado de Sonora-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1989, p. 20; y *Entre el desierto y la sierra...*, p. 92.

intentaba enseñar el misterio de la pasión de Cristo y el temor al castigo del infierno, a través de una serie de pinturas:

Este segundo tema lo trató mediante una figuración del juicio final en el último lienzo de la serie. En esta representación aparecía la imagen de unos soldados romanos ardiendo entre las llamas del infierno. El religioso, luego de dar a sus catecúmenos una breve charla sobre el contenido de este cuadro, dejó que el indio más capacitado y que hacía de maestro y gobernador del pueblo, les hiciera una exposición más amplia del asunto [...] En ‘voz alta’ dijo a sus oyentes las siguientes palabras: “mirad parientes, este es nuestro Dios hecho hombre, a quien los mismos hombres quitaron la vida en aquella cruz”. Según el misionero, hasta ese momento “iba el razonamiento bueno”, pero el indio “lo echó a perder con lo que añadió de su cabeza”. Al parecer, teniendo éste ante sí el último de los lienzos, esto es, el que mostraba a los soldados romanos en medio de las llamas del infierno, expresó lo siguiente: “Por este solo pecado... hizo Dios el infierno y allá solamente van los que cooperan con su muerte. Mirad ahora si entre todos estos verdugos halláis algún ópata. Todos son españoles (así llamaban a todos los blancos) pues no se hizo para ellos”.⁷⁷

En todo caso, la convivencia con los misioneros no siempre fue armoniosa y, sistemáticamente, tuvieron que padecer y sortear el menosprecio de los ignacianos. En efecto, la relación con sus feligreses variaba según las capacidades y personalidad de cada cura, y la historiografía ha rescatado no pocas muestras de los abusos y humillaciones que algunos de ellos cometieron en contra de sus propios feligreses. En el caso arriba relatado, por ejemplo, el cura –molesto por la interpretación del indio sobre el cuadro- decidió rectificarlo, no obstante el respeto de que gozaba entre los de su pueblo, obligándolo a decir lo siguiente:

que no sabía lo que había hablado, que era un tonto, que el infierno lo había hecho Dios para castigo de los malos, que allí iban de todas naciones y no sólo por aquel pecado sino por cualesquiera grave trasgresión de los mandamientos de la ley de Dios.⁷⁸

⁷⁷ Mirafuentes Galván, José Luis, “Tradición y cambio sociocultural. Los indios del noroeste de México ante el dominio español. Siglo XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 35, julio 2006, p. 82.

⁷⁸ “En seguida”, continúa el relato Mirafuentes, “el misionero dio orden de que se pintase un nuevo lienzo del juicio final. ‘Mandó –según dijo- que en él viniesen indios pintados porque no juzgasen que en aquel tremendo teatro no habían de ser reos verdaderos, porque no se vieron en la representación del lienzo pintados”. *Ibidem*, p. 83.

Muchos otros signos de desdén pueden ser citados. Mirafuentes Galván habla, por ejemplo, de cómo cada misionero consideraba de su propiedad los ornamentos y bienes de la iglesia que dirigía. Por eso, cuando desde México les llegaba la orden de servir en otra misión, el cura se tomaba todas las riquezas que tenía a mano y podía llevar consigo. Ciertamente, los feligreses consideraban el acto como un saqueo y una ofensa directa, siendo que la iglesia –y sus objetos- le pertenecía en realidad al pueblo.

Asimismo, hubo sacerdotes que tomaban mujeres y vivían con ellas, faltando el respeto a la moral que ellos mismos trataban de imponer a los ópatas. Los hubo también que se hicieron ricos aprovechando su poder como misioneros, invirtiendo en minas –lo cual estaba formalmente prohibido- o aliándose con mineros de la región. La aplicación de los azotes, el reparto de los productos y, en general, la administración de los bienes comunales se hacían al arbitrio del misionero, a veces sin afán por el bienestar de sus feligreses.⁷⁹

Por otra parte, la experiencia en el mundo de los colonos llevó a los ópatas a enfrentar los trabajos más pesados, al servicio de propietarios, rancheros y mineros, que llegaban de Europa con la convicción de ser superiores a ellos. La relación cotidiana con los patrones, en este sentido, estuvo mediada –también- por la humillación con que éstos trataban a los indios y castas sin distinción.

Así, se ponía en cuestión, en el fondo, la condición humana misma de los ópatas, y en la práctica, su capacidad para manejarse en los intersticios de ambos mundos. La situación no supuso, para ellos, ni adaptarse acriticamente a la imposición de las misiones ni de adoptar de manera incuestionada los modos de vida españoles, sino resistir a su modo la dominación –salir bien librados- a la vez que se acomodaban en el orden así formado, e intentaban conservar sus modos de relacionarse con la naturaleza y concebir el mundo.

Ejemplos hay varios. Cuando los ópatas sufrían abusos por parte de los mineros propietarios, fuera por bajos salarios o la falta de pagos, recurrían a los misioneros para que intercedieran ante las autoridades virreinales. Si, por otro lado, estaban descontentos por los malos tratos de un misionero, o al contrario deseaban alargar la permanencia de un cura en

⁷⁹ *Ibidem, passim.*

su comunidad, apelaban a los magistrados españoles o las autoridades militares para que mediaran con los superiores eclesiásticos en su favor.⁸⁰

Los ópatas reprodujeron por largo tiempo sus creencias y sus formas de vida sin que los curas tuvieran noticia de ello. El jesuita Juan Nentuig, por ejemplo, relataba:

Los ópatas han retenido, hasta hace muy poco, entre otras una costumbre muy curiosa. Un número de niñas, vestidas de blanco o simplemente usando una camisa, saldrían en la noche a realizar una danza [...] Esta ceremonia era llamada “invocando a las nubes”, puesto que las hacían en tiempos de sequía, convencidos totalmente de que en consecuencia de sus danzas, las nubes se detendrían y regarían sus campos. Con la ayuda de Dios, sin embargo, este encantamiento llegó a ser conocido por los Padres Misioneros, a pesar de la discreción con que las hacían; y siendo mostrada su falsedad evidente, el abuso fue detenido.⁸¹

No sólo la persistencia de ciertos modos de relación y rasgos culturales dan señales de los modos en que los ópatas escapaban al control del ordenamiento normativo anhelado por los jesuitas. Usando el lenguaje de Ranahit Guha, la “esfera autónoma de la política subalterna”, que permanecía oculta a los ojos de los misioneros en los tiempos normales, se revelaba en los momentos (pocos, ciertamente) de conflicto abierto que se produjeron durante el periodo aquí abordado.⁸² En ellos es posible apreciar que los ópatas lograban franquear de diversos modos los límites impuestos por los misioneros, o plantar desde su lugar un freno a la dominación.

En 1681, por ejemplo, los ópatas conspiraron para rebelarse y destruir asentamientos españoles. Se trataba de una rebelión promovida por las bandas fronterizas de janos, jocomes, sumas y apaches, al parecer inspirada en la de los indios *pueblo* de Nuevo México que se habían levantado un año antes. La mayor parte de los poblados ópatas del norte, es decir, los que estaban en contacto con dichas tribus, se sumaron a la conspiración, claramente antiespañola. El gobierno colonial, al descubrirla, mandó ejecutar

⁸⁰ Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 305 y Radding, Cynthia, *Wandering Peoples...*, p. 251.

⁸¹ Nentuig, Juan, *El rudo ensayo: descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1993; consultado en su versión digital: <http://southwest.library.arizona.edu/rudo/>

⁸² V. Guha, Ranahit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Crítica, Barcelona, 2002.

a todos los líderes o sospechosos de haberla instigado, entre quienes se contaban a los gobernadores de Bacerac, Bavispe y Huachinera.⁸³

Otro caso, relatado por el historiador José Luis Mirafuentes Galván muestra los sutiles modos de influir en el gobierno, que empleaban los indios de misión. En el mismo pueblo de Bacerac, hacia 1704, todos los miembros de la comunidad conspiraron en contra de Marcos de Humuta, gobernador y capitán general del valle, protegido a su vez del alcalde mayor de la provincia. El cura encargado de la misión, Horacio Pólize, se puso de lado de los “hijos del pueblo”, solicitando a las autoridades la destitución de Marcos. Las razones del descontento, según infiere el autor, se debían al excesivo control que tenía Marcos con los pobladores, y la rigidez de la disciplina por él fomentada. Los habitantes del pueblo lo acusaron de ser “mal gobernador”, y lo denunciaron frente a las autoridades. El autor afirma que, conociendo el favor que tenía el alcalde mayor a Marcos, los pobladores recurrieron a la denuncia de delitos inevitablemente reconocidos y sancionados por el gobierno colonial: la hechicería y la revuelta. La presión de los miembros de la misión fue tal, que Marcos abandonó el pueblo y un nuevo gobernador fue nombrado.⁸⁴

Parfraseando a Radding, los eventuales actos individuales de desafío frente a las autoridades civiles y militares, hasta la acción colectiva, fueron todas estrategias que emplearon los ópatas para negociar las formas de mando. Fueron, igualmente, estrategias que dieron lugar a “episodios de colaboración y confrontación entre los diferentes pueblos nativos, las autoridades y colonos españoles en Sonora”. Todas ellas, expresa la autora: “elucidan el tema dual de adaptación resistente y persistencia cultural a través de la calidad cambiante de las relaciones entre los actores dominantes y subordinados a lo largo de un periodo histórico extenso”.⁸⁵

A pesar de lo frustrados que podían estar los misioneros con el comportamiento de los ópatas, demostrado en sus reiteradas quejas sobre las actitudes de los indios (los

⁸³ Ciertamente, es extraño encontrar este ejemplo de alianza entre los ópatas y sus enemigos tradicionales (las tribus nómadas). Hasta donde he podido investigar, las fuentes más confiables que mencionan esta conspiración son Mirafuentes Galván, José Luis, “Los maleficios de Don Marcos Humuta. Orden y conflicto en una comunidad ópata de Sonora (Bacerac, 1704)”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 25, julio-diciembre 2001, p. 141, y Radding, Cynthia, *Wandering Peoples...*, p. 267.

⁸⁴ *Op. cit.*, pp. 117-154.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 250 (traducción mía).

acusaban de flojos, “poco confiables”, mentirosos), el retrato trazado era en general muy positivo, comparado con el de los otros pueblos. En este sentido, Juan Nentuig escribió:

Los ópatas y algunos eudeves, aunque en menor grado, son, en comparación con los otros indios, como la gente de los pueblos en comparación con la gente del campo; porque, *aunque no dejan de ser indios, sin embargo al final, la razón prevalece con ellos*; entre todos estos [indios] ellos *son los mejores cristianos; son los vasallos más leales de nuestro Señor el Rey, nunca habiéndose rebelado contra él o sus ministros*.⁸⁶

Como es sabido, desde su perspectiva, los misioneros –y los españoles en general– llegaron al continente con la clara convicción de que la suya (la europea) era *la* forma de vida “civilizada” y, por tanto, humana. Los “naturales”, originarios del “Nuevo Mundo”, serían entonces “salvajes” que vivían fuera de los márgenes de lo humano. Pues de entre todos los pueblos cristianizados por los jesuitas en la Nueva España, los ópatas eran apreciados como los “más nobles”, “leales” y “obedientes”. Fueron los misioneros, entonces, los que difundieron una imagen sobre los ópatas como “amigables con los blancos”, “domesticados” y “buenos cristianos”.⁸⁷

¿Qué habría en el fondo de esta concepción? ¿Cómo es que los españoles pasaban por alto las señales de resistencia que oponían los ópatas a sus modos de control y dominación? De las distintas investigaciones se infiere que los grupos dominantes –misioneros y colonos– dependían profundamente de los ópatas: de su trabajo, de sus tierras, de sus conocimientos. Esta fundamental relación, aunada a la escasez de población nativa, debida a las epidemias y ataques, tanto como la baja inmigración, pudo ser la raíz que explica la visión de los jesuitas difundida en el periodo colonial. Así, lo que en verdad revelan sus escritos, no es la “lealtad” de los indios con los españoles sino, al revés, la buena disposición –dependencia– de éstos hacia los ópatas.

⁸⁶ Nentuig, Juan, *op. cit.* V. también Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 318ss.

⁸⁷ Esta imagen fue reproducida por varios autores del siglo XIX y luego por los antropólogos del XX. Jean B. Johnson, por ejemplo, en 1942, afirmaba: “Desde el tiempo de las primeras entradas españolas al noroeste de México, por ahí de la primera parte del siglo XVII, los ópatas estuvieron en contacto continuo, cercano, con los blancos [...]. Como ha sido anotado, los ópatas se adaptaron muy rápidamente al modo de vida español. Fueron invariablemente reportados como “muy inclinados a los españoles” “los más leales sujetos a Su Majestad”, etc. [...] Los indios fueron muy devotos católicos y extremadamente entusiastas de los ejercicios religiosos”. Johnson, Jean B., “The Opata: an inland tribe of Sonora” (1942), en Basil C. Hedrick, J. Charles Kelley, y Carroll L. Riley, (eds.), *The North Mexican Frontier*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1971, p. 197 (traducción mía).

Como he tratado de mostrar, los misioneros tuvieron que aceptar la imposibilidad de construir el mundo misional que habían proyectado, haciendo concesiones frente a las persistencias de lo “indio” y sus resistencias, y frente al desarrollo paralelo de la colonización civil. Al hacerlo, se adaptaron a las exigencias de la región y aprovecharon el trabajo de los sonoras para impulsar su propia sobrevivencia. Por su parte, los colonos se vieron obligados a “tolerar” la permanencia de las misiones por un periodo mucho más largo que el que habrían deseado, pues fue su dependencia a ellas y a sus trabajadores la que dio un sostén a sus empresas por más de un siglo.

El hecho es que a lo largo del siglo XVII se construyó un orden, hegemónico sí, pero impugnado, y por momentos quebrantado. Desafortunadamente, habría que insistir, no existen fuentes directas que revelen la visión de los ópatas ni su experiencia particular del orden colonial. Los antropólogos reprodujeron por mucho tiempo la idea de que estos pueblos se integraron de buen agrado al sistema misional y la forma de vida española. Decían que se había desarrollado una clara forma de aculturación o asimilación voluntaria de los ópatas.⁸⁸ Tras una revisión histórica como la hasta aquí esbozada, se puede inferir que más bien lo que se dio entre los siglos XVI y XVII fue el complicado proceso por el cual los pueblos serranos buscaron la forma de *persistir*. He llamado a los modos que encontraron para ello, la negociación dentro de un marco de dominación y una experiencia particular de “adaptación en resistencia”. Lo cierto es que, en ese camino de la persistencia, se transformaron a sí mismos tanto como los colonos a sus proyectos y modos de gobierno.

La historia de los ópatas, en el contexto del esplendor del virreinato y el imperio español, puede ser entendida entonces como expresión concreta del *marco común hegemónico* construido, como he intentado describir aquí, a pesar de –y a través de– los malentendidos y distorsiones, confrontaciones directas o veladas, acuerdos y negociaciones entre los europeos y los pueblos serranos. Consecuencia de la desintegración del mundo de los sonoras a lo largo del siglo XVI, y de la llegada de los misioneros y colonos, se dio lugar entonces a una formación social compleja, desde la densidad de la reciprocidad, el conflicto, las alianzas y las tensiones. En él, y en el pacto simbólico que lo sustentó, tuvo un sentido específico el ser “hijo de campana”, “indio cristianizado”. Identidad igualmente

⁸⁸ V. *infra*, capítulo 3.

nueva, ser *ópata* se convirtió en una “síntesis” (nunca cerrada ni armoniosa) de los rasgos ancestrales de los pueblos serranos y de sus experiencias en ese mundo nuevo en transformación.

La historia, sin embargo, no dejó de correr, y hacia el siglo XVIII y principios del XIX, nuevas transformaciones pusieron en crisis y terminaron por desintegrar el orden social, económico y religioso hasta aquí descrito. Triunfante resultó el “proyecto” civil, que se afianzó gracias a las políticas reformistas del gobierno colonial, pero también se produjeron cambios drásticos desde el interior de los pueblos serranos. En el siguiente capítulo intentaré deshilvanar los elementos de dichas transformaciones.

2. DESINTEGRACIÓN Y CONFLICTO. LA TRANSFORMACIÓN EN LA EXPERIENCIA

En el periodo que va de principios del siglo XVIII a la década de 1830, la distinción entre las categorías de *hijos de campana* (“indios”) y *vecinos* (colonos y migrantes) sostenida de manera más o menos estable en el siglo anterior se fue desvaneciendo, conforme las relaciones sociales y de producción en la región iban transformando el orden político y simbólico que la había sustentado. Un cambio radical, y el más evidente, fue marcado por la expulsión de los jesuitas y, con ella, por la desintegración del sistema misional en la Opatería. En realidad, este hecho aceleró los cambios que ya se venían produciendo a raíz de la tensión entre colonos y misioneros, y fomentó la expansión del “proyecto” de colonización civil limitando –o a la larga eliminando- la sobrevivencia de la forma de vida comunal.

La producción basada en la minería y la agricultura de los ranchos y estancias se impuso, entonces, a la actividad agrícola colectiva que había sido protegida por los jesuitas. Asimismo, los comerciantes no sólo se sobrepusieron a los intercambios mercantiles dirigidos desde los pueblos de misión, sino que dominaron ya hacia el siglo XIX el mercado regional, dando lugar a la formación de una oligarquía local, si bien no cohesionada en el interior. Los conflictos entre las familias que pertenecían a dicha oligarquía, ya presentes en el periodo que delinearé a continuación, produjeron de hecho la inestabilidad gubernamental que definió a la Sonora decimonónica hasta los inicios del porfiriato.

Todos estos cambios en la región, cabe siempre recordar, estaban vinculados a las políticas impulsadas desde el otro lado del Océano, basadas en necesidades específicas producidas por los enfrentamientos bélicos en el Atlántico del siglo XVIII. Asimismo, el surgimiento de un modo capitalista de producción, anclado en el esplendor de la minería en el Bajío, tuvo implicaciones de tal magnitud que irradiaron en toda la parte septentrional del imperio español. Las características propias de las relaciones entre los grupos locales, marcaron entonces los modos particulares en que encarnaron las Reformas Borbónicas, proyectadas para esta región incluso antes que en el resto del Virreinato.

Se puede decir que un mismo proceso determinó el rumbo específico de las relaciones entre los distintos grupos del noroeste entre las primeras décadas de 1700 y 1830, si bien este arco temporal fue afectado por la Independencia y los cambios generales derivados de ella. A lo largo de este periodo, también, se dismanteló el orden social, político y, finalmente, las formas simbólicas que habían configurado a las comunidades de la Opatería hasta entonces. A describir las líneas generales de este proceso me dedicaré en las siguientes páginas.

1. Crisis y desarticulación del orden misional

A partir de la década de 1680, y con mayor énfasis desde 1700, la economía del imperio español gozó de un importante dinamismo generado, principalmente, por el auge de la minería y el comercio en el Bajío. Desde entonces tuvo lugar una nueva ola de migración hacia el norte, encabezada por empresarios deseosos de aumentar sus riquezas. Al *boom* de la economía se aunó el interés de las autoridades coloniales por fortalecer el dominio de la Corona sobre las provincias, de modo que el siglo XVIII se caracterizó por un sinnúmero de reformas dirigidas a la consolidación del orden económico, político y administrativo de la Nueva España.¹

Desde Querétaro y Guanajuato hasta Parral y Chihuahua, la plata se convirtió —o, mejor dicho, se afianzó— como el principal incentivo para la inversión y la colonización en zonas aún controladas por pueblos nativos nómadas. Hacia el noreste, el imperio español (a través de soldados, colonos y, en un principio, misioneros franciscanos) atravesó y fundó la provincia de Nuevo Santander (Tamaulipas) y Nuevo León, hasta alcanzar Texas, erigiendo una base en San Antonio. Si bien nunca se logró una total conquista de estos territorios, se

¹ Es importante recordar que fue justo en los primeros años del siglo XVIII (al término de la Guerra de Sucesión, tras la cual la casa Borbón de Francia consiguió la Corona imperial), que los visitantes enviados por el rey a la Nueva España comenzaron a plantear la necesidad de incrementar el control de las autoridades en los intercambios comerciales, así como la obtención de rentas para llenar las arcas del imperio.

les integró ya desde entonces en la esfera político-administrativa tanto como en los circuitos comerciales organizados desde la Ciudad de México.²

El noroeste, por su parte, también experimentó un incremento en la actividad comercial, aun si mucho menor que la del Bajío. Se favoreció la explotación minera, con lo que las ganancias se fueron elevando, al igual que la demanda de alimentos e insumos para proveer tanto a los trabajadores locales (tapisques y vecinos) como a los nuevos migrantes. Las misiones lograron sostenerse como los principales centros de producción, y así fue que por un tiempo siguieron limitando la concentración del poder en manos de los comerciantes y empresarios; sin embargo, a lo largo de la primera mitad del siglo XVIII el avance económico acrecentó de manera significativa las presiones a las que se veía sometida la organización misional.³

En el fondo de los problemas que, en este sentido, enfrentaban los misioneros estaba la creciente tensión que ocasionaba la presencia de los colonos en la región, y es que ambos grupos competían por el control sobre las comunidades de ópatas, pimas y cáhitas –que en conjunto componían todavía el grueso de la población. Por un lado, entre más invertían en las minas, los colonos requerían de más trabajadores obligados o asalariados y, a su vez, de más productos para su subsistencia. Por el otro, los jesuitas se veían presionados a satisfacer esa demanda creciente de los colonos (es decir, a incrementar la cantidad de productos de las misiones) y, para ello, necesitaban también de una mayor mano de obra.

Para sobrellevar tal presión, los misioneros intentaron endurecer la disciplina y exigir más jornadas de trabajo en las tierras comunales, así como disminuir la porción de productos que repartían entre la comunidad. De igual manera, retenían lo más posible a los hombres de la misión, con tal de entorpecer el flujo de tapisques que solicitaban los mineros. No obstante, y como para aumentar la preocupación de los jesuitas, más colonos llegaron a establecerse en la región, e instalaron ranchos orientados a la agricultura y

² Tutino, John, *Making a New World; Forging Atlantic Capitalism in the Bajío and Spanish North America*, (manuscrito en proceso de publicación por Duke University Press), cap. 3; Osante, Patricia, “Presencia misional en Nuevo Santander en la segunda mitad del siglo XVIII. Memoria de un infortunio”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 17, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, pp. 107-135.

³ Ortega Noriega, Sergio, *Un ensayo de historia regional. El Noroeste de México 1530-1880*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, pp. 77-93.

ganadería, con lo cual resultaba que competían también con las misiones tanto como productores y lugares de trabajo en busca de mano de obra como por acceso a tierra y agua para sus propios fines.⁴

Lo anterior se manifestó en constantes conflictos entre los grupos dominantes de la región: jesuitas aliados con algunos políticos influyentes de origen vasco se enfrentaban con mineros y comerciantes apoyados cada vez más por las autoridades civiles, encargadas éstas de proteger los intereses de la Corona. Hasta 1767, los misioneros se las arreglaron para negociar y mantenerse al mando de la organización de las comunidades, pero en más de una ocasión se encontraron en aprietos y desde la Ciudad de México, dirigentes de la Compañía de Jesús clamaron al virrey por su favor frente a las autoridades locales.⁵

A los problemas que enfrentó el sistema misional por la propia lógica de su relación con los colonos, se sumó también el hecho de que a partir de la última década del siglo XVII y hasta mediados del siguiente, se dio un nuevo impulso a la exploración en el norte y en la península de California. El objetivo era cristianizar a las bandas del desierto (pimas altos, seris y californios), convertirlos en pueblos sedentarios al servicio del proyecto colonial y, evidentemente, integrar sus territorios al dominio de la Corona española. Todo ello implicó, en la práctica, un mayor peso para las misiones de Sinaloa, Ostimuri y Sonora, que por décadas tuvieron que enviar provisiones a las áreas más alejadas –al principio, incluso, sin recibir ninguna remuneración a cambio.⁶

En todo caso, y como señalaré en el siguiente apartado, la población residente en las misiones fue disminuyendo a lo largo del siglo XVIII, es decir, aquéllos que podían ser identificados como “indios” y, por tanto, sujetos del trabajo obligado en la misión y en los

⁴ *Ibidem*, pp. 77-81. V. también Almada, Ignacio, *Breve historia de Sonora*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, pp. 79-83 y 92ss.

⁵ Efectivamente, los misioneros contaban con el apoyo de algunos militares (y empresarios) adinerados de la región. Como afirma José Luis Mirafuentes, la mayoría de ellos era de origen vasco y leal a la Compañía de Jesús. Este mismo autor ilustra muy bien el tipo de alianzas y enfrentamientos que se daba entre los grupos en su artículo “Estructuras de poder político, fuerzas sociales y rebeliones indígenas en Sonora (siglo XVIII)”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 14, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, enero 1994, pp. 117-143. V. también Río, Ignacio del, *La aplicación regional de las Reformas Borbónicas en Nueva España. Sonora y Sinaloa, 1768-1787*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995, pp. 19-49.

⁶ Ortega Noriega, Sergio, *Un ensayo...*, pp. 73ss.

reales de minas. Con todo esto, ya para mediados del siglo, la organización misional cayó en una profunda crisis, que Ortega Noriega resume así:

...de manera simultánea al aumento de la extracción de subsistencias, las comunidades sufrían la merma de sus trabajadores, tanto por la mayor demanda del sector español como por la contracción demográfica. [...] en este hecho radica la crisis del sistema misional: en las crecientes demandas de productos agropecuarios que pesaban sobre las comunidades indígenas unidas a la simultánea reducción de los trabajadores disponibles en las mismas.⁷

A la decadente situación en que se encontraban las misiones de Sonora, en particular, se agregaba el creciente peligro que corrían debido a la amenaza de las tribus de “gentiles”. En efecto, desde finales del siglo XVII y cada vez con mayor frecuencia, bandas provenientes de las planicies del noreste se internaban en la región y asaltaban poblados, “cazando” animales de ganado, raptando mujeres y niños, tomando armas y alimentos.⁸ Los poblados de colonos no se salvaban de las incursiones, siendo así que las minas, ranchos y asentamientos de vecinos también enfrentaron los asaltos constantes de estos grupos.

Se trataba en realidad de pueblos que habían migrado hacia el suroeste ante la presión de las tribus comanches, empujadas a su vez por el avance de los europeos en las tierras de América del Norte. En alguna medida llegaron a integrarse con los pueblos que desde hacía ya tiempo habían habitado la zona fronteriza entre los actuales Nuevo México, Arizona, Chihuahua y Sonora, conocidos por los ópatas e identificados por entonces como sumas, jumanos, janos y jocomes. El área quedó fuera del alcance tanto de los franciscanos al este como de los jesuitas al oeste, y durante un par de siglos (hasta ya bien avanzado el XIX) estuvo en disputa entre estos nómadas y los nuevos colonos de la región. Los españoles empezaron a llamar “apaches” o “bárbaros” a estas tribus que causaron tanta inestabilidad en la Opatería y la Pimería Alta.

Para hacer frente a los ataques, las autoridades coloniales autorizaron la fundación, en 1690, del presidio de Fronteras, en los límites de la Opatería:

⁷ Ortega Noriega, Sergio, *Un ensayo...*, p. 79.

⁸ “Un constante foco de conflicto, los apaches se volvieron los nuevos chichimecas”, diría Tutino. *Op. cit.*, cap. 3.

Los asaltos, sin embargo, se incrementaron en intensidad y frecuencia durante los siguientes diez años. En el mismo año que el presidio de Fronteras fue establecido, el abandono de Teras, a unos sesenta kilómetros al sureste de Fronteras en el río Bavispe, fue forzado y los pueblos ópatas de la franja norte fueron asaltados repetidamente.⁹

A decir de Spicer, la situación llegó a ser tan grave, que hacia 1710 los poblados de colonos establecidos en las proximidades de Fronteras fueron abandonados. Incluso Nacozari, importante real de minas que había sido establecido casi un siglo antes, tuvo que ser clausurado ante la amenaza de los ataques. Hacia 1724, y quizá por desconocimiento del problema –especula el mismo Spicer-, el virrey envió una orden para que no se tomaran más que acciones defensivas, en lugar de expediciones punitivas hacia el territorio apache. El resultado, en todo caso, fue que durante décadas ni misioneros ni militares españoles pudieron frenar los ataques decisivamente. Entre 1730 y 1751 los apaches se internaron cada vez más hacia el sur, en la Opatería, y llegaron incluso a asaltar Ures, en el centro de la provincia de Sonora.

Peleando del lado de los españoles, las tropas de indios auxiliares adquirieron en este periodo un papel crucial en la defensa de las misiones y poblados: cuadrillas de pimas bajos y, en mayor medida, de ópatas eran enviadas desde sus comunidades para establecerse en los presidios, o bien, eran organizadas para perseguir a los apaches y volver de nuevo a sus pueblos. Como asegura Jean B. Johnson, “la importancia de los apaches en la historia de Sonora no está sobrevalorada... En algún tiempo, se consideró incluso el abandono de la provincia entera. Si no hubiera sido por los ópatas, habría sido imposible para los españoles defender la provincia”.¹⁰ Esta que, en verdad llegó a ser vista por las autoridades locales como una guerra en contra de los “salvajes”, diezmó de manera significativa la población de no pocas misiones de la Opatería, ya fuera por las muertes que

⁹ Spicer, Edward H., *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960* [1962], The University of Arizona Press, Tucson, 1962, p. 234 (traducción mía).

¹⁰ Johnson, Jean B., “The Opata: an inland tribe of Sonora” (1942), en Basil C. Hedrick, J. Charles Kelley, y Carroll L. Riley (eds.), *The North Mexican Frontier*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1971, p. 193.

ocasionaba, o por la cantidad de soldados que se veían obligados a integrarse a las tropas de defensa.¹¹

Para ensombrecer aún más el panorama, las hostilidades en la frontera norte de Sonora no fueron las únicas: a partir de la segunda década del siglo XVIII, los grupos seris de la costa del Golfo de California comenzaron a resistir violentamente la presión de los jesuitas para establecerse en comunidades sedentarias. Más aún, bandas armadas comenzaron a atacar las misiones de la zona, cometiendo robos y causando muerte entre los residentes. Para detenerlos, los españoles establecieron el presidio de Pitic, y a la vez se designó a algunos misioneros para atraer a los seris hacia la vida sedentaria y cristiana. Con este propósito fueron creadas las misiones Santa María del Pópulo y San Pedro de la Conquista, hacia las que fueron trasladadas algunas familias de pimas bajos como apoyo para la organización inicial; sin embargo, fueron escasos los seris que se asentaron y, de hecho, al poco tiempo escaparon de los pueblos. Los enfrentamientos entre ellos y las milicias coloniales perduraron, pues, a lo largo de todo el siglo.

En conjunto, empresarios, comerciantes y militares españoles, enemigos de los jesuitas (y sus aliados) les achacaron a éstos su incapacidad para “reducir” a las tribus de “gentiles” tanto como el obstaculizar el desarrollo colonial en la región, a través del poder que ejercían sobre los pueblos ya cristianizados. En el fondo, su propósito era influir en las autoridades virreinales con miras a “desarticular el sistema misional para liberar tierras de cultivo, fuerza de trabajo indígena y circuitos comerciales”.¹² Apoyados por integrantes del gobierno local, estos grupos argumentaban a favor de la secularización de las misiones, el repartimiento de las tierras comunales y la imposición del tributo a los indios. Frente a ellos, “los jesuitas formularon escritos en defensa del sistema misional y procuraron

¹¹ “Esta guerra [contra los apaches] cobraba vidas todos los días, principalmente entre los indios de las misiones”, afirma Bernd Hausberger, en “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 17, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 75. Como veremos en el siguiente apartado de este capítulo, esta situación provocó, también, conflictos entre los misioneros y las autoridades militares, pero los ópatas tenían su propia visión sobre el problema, tratando de sacar beneficio de las tensiones existentes entre los gobernantes.

¹² Río, Ignacio del, *La aplicación regional de las Reformas Borbónicas...*, p. 42.

conjurar lo que ellos consideraron como una conspiración de desafectos suyos a quienes movían oscuros y personales intereses”.¹³

El establecimiento de la *Gobernación de Sinaloa y Sonora* en 1732,¹⁴ y la designación de su primer dirigente, el capitán Manuel Bernal de Huidobro, opusieron aún más presión en contra de los jesuitas, pues éste intentó injerir en la forma de gobierno y administración al interior de las comunidades. Así, de su primera visita por Ostimuri y Sonora, el gobernador concluyó que resultaba conveniente para los miembros de los pueblos llevar a cabo libremente la elección de sus autoridades, proceso en el que hasta entonces habían intervenido (o incluso controlado) los misioneros. Además, Bernal de Huidobro intentó dar instrucciones sobre la manera de almacenar y distribuir los bienes comunales.

Los jesuitas negociaron estas medidas frente a la Audiencia de Guadalajara, y durante unos cuantos años, se las arreglaron para detenerlas hasta que –tras la rebelión de los yaquis de 1740- lograron hacer destituir al gobernador. Sin embargo, a esas alturas, el sistema misional ya se veía en franca descomposición. De hecho, fue la ola de rebeliones encabezadas por distintas naciones, dada desde la última década del siglo XVII hasta 1751, la que dio el mayor golpe –a decir de Hu-de-Hart- a la hegemonía jesuita en la región.¹⁵ Desde los conchos hasta pimas bajos, y desde los yaquis hasta los pimas altos, todas las áreas ocupadas por los misioneros sufrieron –en mayor o menor medida- la acción armada de grupos descontentos.

Por eso, para cuando llegó el visitador José Rafael Rodríguez Gallardo, en 1748, las recomendaciones que decretó –siguiendo el plan reformador- no hicieron más que confirmar, por adelantado, el destino de las misiones: militarización y secularización

¹³ *Ibidem*, p. 37.

¹⁴ Como detalla Ignacio del Río, el nombre de la entidad resultó bastante impreciso, y por tanto su jurisdicción: si bien oficialmente se le llamó “Gobernación de Sinaloa y Provincias Agregadas”, en realidad no se definió con certeza qué provincias abarcaba realmente. La ambigüedad afectaba más a los territorios al sur de Culiacán, que pertenecían a la Nueva Galicia, pues lo seguro era que la Gobernación incluía las provincias de Sinaloa, Ostimuri y Sonora. V. *La aplicación regional...*, pp. 23-24.

¹⁵ Hu-de-Hart, Evelyn, “Rebelión campesina en el noroeste: los indios yaquis de Sonora, 1740-1976”, en Fridrich Katz, *Revuelta, rebelión y revolución*, Era, México, 1988, p. 137.

marcarían las vías por las cuales optaría el régimen Borbón en la región.¹⁶ Con respecto a lo primero, se dio paso a la fundación de más presidios en los límites de la región, Horcasitas (1748), Altar y Tubac (1752), y se estimuló la formación de compañías volantes (presidios sin residencia fija). Más tarde, se dio la autorización oficial para que los vecinos se aliaran en milicias locales y protegieran sus propiedades por ellos mismos.¹⁷

La otra gran reforma, la secularización de las provincias de Sinaloa, Ostimuri y Sonora, tuvo que esperar una década más. Y, de hecho, como se sabe, la orden que permitió llevar a cabo el proyecto, provino no de las autoridades locales ni virreinales, sino del otro lado del Atlántico. Las causas fueron externas, pero el hecho fue que la decisión tomada por la Corona de expulsar del imperio a los clérigos de la Compañía de Jesús, convergió en el noroeste con las intenciones reformistas por secularizar las comunidades serranas.

Entre fines de 1767 y principios de 1768, los sacerdotes de la región fueron enviados a Guaymas y embarcados al exilio.¹⁸ Dos años después, llegó el visitador general José de Gálvez, que venía desde la península ibérica con la idea de observar las condiciones en que se encontraban las provincias señaladas. Su objetivo era claro: delinear las políticas pertinentes para mejorar la economía local y afianzar el dominio político de la Corona sobre esta zona fronteriza. El proyecto de reforma tomó un mayor impulso desde entonces, y aunque años después se desaceleró debido a problemas de diversa índole, luego recuperó fuerza gracias a la acción del propio Gálvez en la Corte de Indias en la década de 1780. De todo ese periodo, y de su continuación llevada a cabo por los políticos locales tras la guerra de independencia he de hablar en el último apartado de este capítulo. Antes, desarrollaré un poco más lo expuesto hasta ahora, tratando de rastrear las señales de la experiencia de los ópatas.

¹⁶ Río, Ignacio del, *op. cit.*, pp. 45ss.

¹⁷ Ortega Noriega, Sergio, *Un ensayo...*, p. 83.

¹⁸ Un relato detallado sobre la expulsión de los jesuitas se encuentra en Montané Martí, Julio César, "En torno a la expulsión de los jesuitas de Sonora", en Aarón Grageda Bustamante (coord.), *Seis expulsiones y un adiós. Despojos y exclusiones en Sonora*, Universidad de Sonora-Plaza y Valdés, México, 2003, pp. 19-52.

2. Cambios, mezclas y resistencias

Quedó dicho en el capítulo anterior que ni el programa misional ni el civil fueron realizados, en la práctica, como lo habrían imaginado sus iniciadores. Lo cierto es que durante el siglo XVIII, los bordes que habían sostenido cada uno de estos “mundos”, se fueron haciendo más y más porosos. Fueron los límites y contradicciones que caracterizaron su coexistencia los que provocaron su transformación. En medio de ellos, y siempre buscando su propia persistencia, los ópatas intervinieron activamente en tales cambios, a la vez que se sumergían a sí mismos en una formación social, económica y cultural diferente, en gestación.

La pretensión que tenían los misioneros de mantener a los indios aislados de los españoles y migrantes fracasó de manera inexorable. En primera instancia, los límites para la entrada de migrantes en las comunidades fueron resquebrajándose poco a poco. Fuera por el matrimonio de un trabajador español o pima con una mujer ópata, o por el establecimiento de un rancho en las áreas circundantes a la misión, lo cierto es que hombres y mujeres de distintos orígenes comenzaron a ganar acceso legítimo a parcelas en los pueblos —o, en su defecto, a apropiarse de recursos sin una autorización legal. Este tema será abordado en el siguiente apartado, pero aquí conviene señalar que la introducción de gente externa a las comunidades de indios fue un factor más que contribuyó al desmoronamiento del orden misional.¹⁹

En segundo lugar, las necesidades de la sociedad colonial descritas en las páginas anteriores, es decir, la demanda creciente de trabajadores en las minas, llevó a que un mayor número de “indios reducidos” salieran de las misiones para residir temporalmente en los poblados de vecinos. Consecuencia directa: la alteración del orden misional y de las costumbres impuestas en los pueblos, a causa de la influencia que ejercían los indios mineros a su regreso. A decir de Mirafuentes Galván, la experiencia de esos periodos de trabajo en el exterior, los convertía en portadores de valores y formas de comportamiento

¹⁹ Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 300. Radding, Cynthia, *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o'odham y tegüima de Sonora, 1530-1840*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista, México, 1995, p. 73; Radding, Cynthia, *Landscapes of Power and Identity. Comparative Histories in the Sonoran Desert and the Forests of Amazonia from Colony to Republic*, Duke University Press, Durham, 2005, pp. 143-147.

que, en la práctica, se oponían o escapaban a las normas que intentaban conservar los jesuitas.²⁰

Desde el punto de vista de los curas, estos cambios aparecían como señales de peligro para el orden y de injuria para su proyecto. El padre Cristóbal de Cañas, en 1730, se lamentaba por ejemplo, hablando de los indios que regresaban de las minas así:

Con sus mujeres son sangrientos verdugos, dándoles golpes y fieros azotes. En materia de lujuria, cometen execrables maldades, y si los castiga o los reprende con amor el padre, *se huyen a casa de los españoles o a provincias distantes*, llevándose unos a sus mujeres o a las que no lo son, otros dejándolas para siempre.²¹

Lo cierto es que, para los ópatas, la permanencia en los pueblos de los colonos y migrantes se volvía cada vez más una alternativa ante las desventajas –también crecientes– de la vida en misión. Efectivamente, los ópatas se veían forzados a trabajar más días en las tierras comunales, a recibir menos retribuciones por dichas labores, o a ser castigados severamente ante el incumplimiento de estas obligaciones. Por ello, comenzaron a contemplar su salida de las misiones para establecerse en los poblados vecinos: al menos, amenazaban con ello a los jesuitas, como relataba el padre Daniel Januske en Batuc hacia 1723:

La gente [los eudeves] es muy dócil... es aplicada al laborío y aún codiciosa para tener que gastar en sus vestidos y fiestas en que son muy espléndidos. *La cual codicia los hace ser muy aficionados a la minería, y dejar muchas veces sus pueblos y irse a Chihuahua, Parral y Sombrerete*, en las cuales hallarán no pocas familias batuqueñas, como también repartidas en varias cuadrillas de mineros de esta provincia, con notable daño de sus pueblos.²²

Si la movilidad –como quedó dicho en páginas anteriores– fue una de las principales estrategias de los ópatas para resistir a los modos de dominación en el orden colonial, la ruta de regreso a la misión después del trabajo en las minas y estancias empezó a ser menos

²⁰ Mirafuentes Galván, José Luis, “Tradición y cambio sociocultural. Los indios del noroeste de México ante el dominio español. Siglo XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 35, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, julio 2006, pp. 71-115.

²¹ Cit. por Mirafuentes Galván, José Luis, *ibidem*, p. 110.

²² *Ibidem*. A los indios que trabajaban en las minas se les llamaba, así, “laboríos” o “naboríos”. V. Radding, Cynthia, *Wandering Peoples. Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850*, Duke University Press, Durham, 1997, p. 359.

atractiva para ellos en este periodo. Así, aunque los indios estaban muy arraigados en sus tierras, algunos de ellos, sin embargo, se establecieron permanentemente en los pueblos civiles: para los misioneros, eran los “*indios huidos*”.

No pocos eran, por su parte, los alicientes para quedarse en aquellos poblados. La escasez de mano de obra hacía que los mineros ofrecieran “adelantos” de salario: pretendían con esto endeudarlos para retenerlos por más tiempo; empero, llegada una mejor oportunidad, ni deudas ni compromisos obstaculizaban realmente el abandono de los trabajadores, que volvían a moverse hacia una nueva explotación o tras el ofrecimiento de mejores salarios. El “partido” era otro beneficio de la labor en los reales de minas, y consistía en la autorización que los mineros les daban para quedarse con una parte del metal extraído. Luego, vendían el mineral a los “rescatadores”, que eran los comerciantes locales dedicados al intercambio directo con los indios y migrantes.²³

Más aún, los sonoras aprendieron la labor de los gambusinos, y sus conocimientos fueron muy valorados por los colonos en aquellos tiempos. Como tales, podían denunciar minas a su nombre y, aunque sucedió en pocas ocasiones, también tenían la libertad de explotarla, asociándose con algún empresario español, con lo cual ganaban una “posición económica sumamente ventajosa”.²⁴

Además de librarse de sus obligaciones en las misiones, la obtención de este tipo de remuneraciones como indios laboríos estaba motivada por distintos intereses. Si para el jesuita Daniel Januske, la “codicia” de los indios se debía a sus deseos de “gastar en sus vestidos y fiestas”, lo cierto es que el abasto de algunos productos estaba muy limitado en las misiones, tanto de ropa como de alimentos, y en todo caso, los misioneros llevaban el control de lo que se compraba y vendía según le parecía conveniente. Evidentemente, esto no sucedía en los poblados de colonos, donde los laboríos podían acceder directamente a los intercambios comerciales en los que llegaban a circular incluso productos traídos de Europa y Asia.²⁵

²³ *Ibidem*, p. 77ss.

²⁴ *Ibidem*, p. 78.

²⁵ *Ibidem*, p. 92.

Vistos en conjunto, los efectos de las fugas alcanzaron tanto a los “hijos de campana”, es decir, a los que se quedaban en los pueblos, y al sistema misional en general, como a los indios huidos y los modos en que se insertaban en el entramado social y cultural que los recibía. Con respecto a los primeros,

...los indios reducidos iban teniendo cada vez mayores posibilidades para comportarse más de acuerdo a su voluntad o deseos particulares y de practicar tanto sus formas tradicionales de vida como los usos y costumbres que les transmitían los indios huidos.²⁶

Y es que la posibilidad real de perder a sus feligreses, presionaba a los misioneros para suavizar los castigos que imponían a quienes infringían las normas. De hecho, debió ser práctica común –opina Mirafuentes- que pasaran por alto las conductas de los ópatas que se desviaban de la moral cristiana. Incluso la disciplina y las cargas de trabajo habrían de ser negociadas en lo cotidiano entre los sacerdotes y los indios. Hacia 1764, por ejemplo, un ópata “de campana” se negaba –y no era el único que lo hacía- a trabajar las tierras comunales como le era exigido por el padre Nentuig. Éste le reclamó:

Reconvenido de su padre misionero que los de su pueblo no tenían escardada la milpa, siendo así que los de la ranchería perteneciente a la misión la tenían muy bien compuesta, [el ópata] *respondió que ellos ya tenían abiertos los ojos*, y los de la ranchería cerrados todavía; porque en abriéndolos serían como ellos.²⁷

En ese “abrir los ojos” la influencia de los indios huidos debe haber sido crucial, pues les comunicaban la experiencia de una vida diferente, alejada de los jesuitas. Los incentivos para trabajar en las tierras colectivas decaían, además, al ver los indios que los fondos comunales (administrados por los misioneros) se enriquecían (con el comercio a los colonos), pero sus productos no servían para menguar el empobrecimiento a que se estaban viendo sometidos.²⁸

Para la organización misional, las huidas de los indios significaron, en conjunto, la pérdida de fuerza de trabajo que la llevó a la situación de crisis en que se encontraba a

²⁶ *Ibidem*, p. 110.

²⁷ Nentuig, Juan, *El rudo ensayo: descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1993; consultado en su versión digital: <http://southwest.library.arizona.edu/rudo/>

²⁸ Mirafuentes Galván, José Luis, “Tradición y cambio sociocultural...”, p. 76.

mediados del siglo XVIII. Si para 1678 se calcula que había 15,200 ópatas, en 1744 ya eran sólo 6,350, aproximadamente.²⁹ A decir de los historiadores, la reducción demográfica que afectó a las misiones se debió, principalmente, a las fugas y migraciones dadas en el periodo. Éstas, a su vez, estaban relacionadas con la expansión económica del sector minero, como hemos visto, pero también con la disminución de las tierras arables en la misión.³⁰

Como aclara Radding, las estimaciones de población en la provincia de Sonora están basadas en los registros que llevaban los jesuitas sobre sus feligreses, es decir, los residentes de las misiones que cumplían con sus deberes como “indios de campana”. Normalmente, no tomaban en cuenta a todos aquellos que no habían sido introducidos en el catecismo, en su mayoría, niños de menos de 7 o 10 años. Esto quiere decir que, quienes habitaban en el área pero no eran miembros de las misiones quedaron fuera de los cálculos. Así pues, los “indios huidos” se hallaban en un espacio indefinido entre las categorías de “indio” y “vecino” y, por tanto, no eran contabilizados por los misioneros.

La reducción de la población, en términos absolutos, no fue en realidad catastrófica: no estaba dirigida a la extinción de los sonoras.³¹ Más bien, el proceso que tuvo lugar fue el de una transformación sociocultural que afectó los modos de relación y de identificación entre los grupos que habitaron la región. De dicho proceso se derivaron intercambios culturales y una formación sociopolítica distinta a la que encarnó el siglo XVII.

Los propios “indios huidos” fueron quienes protagonizaron, en lo cotidiano y en lo local, tal transformación, que –vista desde un enfoque más amplio– cambió la organización social y económica del noroeste. Los poblados “civiles” (de vecinos) fueron por excelencia los espacios en que este proceso cobraba vida. Al respecto, señala Mirafuentes Galván:

²⁹ La tendencia hacia la segunda parte del siglo XVIII sigue siendo decreciente, pero no al ritmo tan acelerado que se había llevado anteriormente. Hacia 1800, por ejemplo, se estima que había 5,000 ópatas; sin embargo, habría que agregar que el aumento de la población no india en la Opatería fue proporcionalmente mucho mayor durante el mismo periodo. Gerhard, Peter, *La frontera norte de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996, p. 352.

³⁰ Radding, Cynthia, “Población, tierra y la persistencia de comunidad en la provincia de Sonora, 1750-1800”, *Historia Mexicana*, vol. 41, núm. 4, El Colegio de México, abril-junio 1992, p. 558. Desarrollaré el problema de la tierra en el siguiente apartado.

³¹ Extinción que sí sucedió en otras áreas del continente, como en la propia Baja California, o en las tierras de América del Norte. V. Radding, Cynthia, *Wandering Peoples...*, p. 137; Ortega Noriega, Sergio, *Un ensayo...*, pp. 73-77.

Los reales de minas [...] eran un lugar de encuentro pluriétnico y multicultural. Allí confluían no sólo españoles de las más diferentes condiciones sociales sino una gran variedad de castas y, por supuesto, indios originarios de muy distintos grupos étnicos de la región... En Santa Eulalia [por ejemplo] los trabajadores indígenas eran sonoras, ópatas, pimas, sinaloas, apaches, julimes y tepehuanes. En los reales de Parral y Cusihuiríachic, además de mexicanos y de otros grupos del centro del virreinato, se podía encontrar indios de Nuevo México, de Sonora, Sinaloa y de la propia sierra Tarahumara.³²

Para fines prácticos, los recién asentados en tales poblados –de origen indio, migrantes europeos y mulatos- comenzaron a convivir entre sí como trabajadores y vecinos, de modo que compartían la experiencia de ese entorno en que estaban desarrollándose, dependiente de los reales de minas y subordinado a las autoridades locales del régimen Borbón. No sólo formaban lo que Mirafuentes interpreta como un incipiente sentido de “solidaridad”, sino que incluso –y como desarrolla ampliamente Cynthia Radding- extendieron sus vínculos familiares entre sí, dando origen a una sociedad nueva, culturalmente diversa.³³

No fue poco común entonces el matrimonio entre originarios de distintos pueblos y, entre ellos, los ópatas se distinguieron por mezclarse con frecuencia. Ese tipo de interacción y acercamiento resultaba al mismo tiempo nuevo y tradicional, pues provenía de la arraigada concepción del mundo que tenían los propios sonoras, desde antes de la llegada de los europeos, y que daba suma importancia a los lazos comunitarios reproducidos en la forma del parentesco y el compadrazgo.

Asimismo, dado que la vida doméstica en los poblados civiles no era tan fuertemente vigilada como en las misiones, los nuevos residentes podían tener comportamientos más apegados a sus antiguas costumbres que a la moral cristiana. Esto es, hacían intercambio de esposas, huían con su mujer –sin antes casarse-, tenían un segundo o tercer matrimonio... había “madres solteras”, padrinos y compromisos entre miembros de distintos orígenes. Esto les permitía, a su vez, engendrar una numerosa descendencia. Convivencia y vínculo cercano entre los “indios huidos” y los demás grupos allegados a los

³² Mirafuentes Galván, José Luis, “Tradición y cambio sociocultural...”, p. 92.

³³ Radding, Cynthia, *Wandering Peoples...*, pp. 103-141.

reales de minas fueron forjando así nuevos modos de reproducir la propia comunidad. Modos más abiertos y dinámicos, vale insistir.

De igual modo, las prácticas religiosas que sostenían en los poblados se fueron modificando. Si bien tenían acceso a las celebraciones y servicios de las misiones más cercanas, no siempre contaban con algún sacerdote que oficiara los ritos o coordinara la catequesis de los recién llegados. Había limitaciones claras y elementales: “como las lenguas de esta provincia son varias”, decía el jesuita José María Genovese, “sucede que en cada real de minas, en cada vecindad, en cada rancho, hay muchos indios de diversas lenguas sin administración [de servicios religiosos]”.³⁴

El sincretismo que caracterizó a la provincia de Sonora, como a las otras regiones de la Nueva España desde la conquista, se extendió en este periodo abarcando tanto los pueblos como las zonas no controladas por los misioneros. Ejemplo de ello, Mirafuentes Galván relata un episodio de milenarismo que congregó en 1717 a población de muy diversa índole, justamente en las minas de Nueva Vizcaya:

Basilio Perpente se había dedicado a últimas fechas a difundir sus ideas y creencias o, como decían los inquisidores, sus enredos, errores y herejías. Esta actividad la hacía en el real y sus alrededores, y muy particularmente en las zonas habitadas por la población aborígen. Ello lo hacía ayudado y tal vez influido por su mujer, de origen chichimeca. Entre otras muchas cosas Basilio sostenía que San Juan Bautista había recorrido la región en traje de peregrino, y que deteniéndose en una ocasión a pasar la noche en su casa, le profetizó que “se perdería esta tierra, que matarían los indios a todos los españoles, habiendo para ello muchas guerras”. También afirmaba que por la gracia del peregrino él se encargaría de sembrar una nueva ley en el reino, y que esta ley sería anunciada por un personaje “que para con los indios sería llamado Moctezuma y para con él San Juan Bautista”.³⁵

Los llamados de Basilio llegaron a oídos de los numerosos laboríos yaquis, pimas, eudeves y ópatas que se encontraban por entonces en Parral, Chihuahua, Santa Bárbara y Cusihuiríachic. Recibieron el mensaje probablemente con buena disposición porque –como

³⁴ Cit. por Mirafuentes Galván, José Luis en “Tradición y cambio sociocultural...”, p. 93.

³⁵ Mirafuentes Galván, José Luis, “Agustín Ascuhul, el profeta de Moctezuma. Milenarismo y aculturación en Sonora (Guaymas, 1737)”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 12, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, enero 1992, pp. 134-135.

explica el historiador- entre ellos la figura de Moctezuma ya se había difundido sintetizando en sí dos vertientes: la que lo identificaba como guía de los fundadores de la antigua civilización de Casas Grandes (de la que provenían todas estas tribus) y, por otro, la que confiaba en que regresaría a reconstruir el orden del mundo. Así, Basilio afirmaba que devolvería sus tierras a los indios, profería amenazas en contra de los sacerdotes y aseguraba “que Moctezuma se hallaba ‘ya en el Nuevo México y los indios en la inteligencia de que por él sacudirían el yugo, mando e imperio’” del monarca español.³⁶

Tales anuncios, y los rituales que los acompañaban, resonaban entre los indios y no indios que trabajaban en las minas, porque se articulaban tanto con las costumbres arraigadas como con las necesidades materiales del momento. Mirafuentes Galván muestra efectivamente que epidemias, carestía, pérdida de tierras, maltrato de los misioneros, desprecio de los españoles y, en fin, todo aquello que los sonoras acumulaban en su experiencia, encontraba un ancla en los mensajes que se hacían a nombre de Moctezuma.

Como es de suponerse, la reacción de los misioneros frente a este tipo de expresiones era de total rechazo, mientras que las autoridades civiles y militares se movían alarmadas para detener cuanto antes la posible organización de los diferentes grupos en contra de los españoles. Basilio fue aprehendido y presentado ante la inquisición. En otros casos, se enviaban cuadrillas militares para “poner remedio” y frenar el desorden en la provincia.³⁷

Estos fueron los modos concretos en que se fue dando ese complicado proceso de transformación sociocultural que definió a la Opatería. Con lo hasta aquí expuesto es posible afirmar que desde principios del siglo XVIII los tegüimas y eudeves (junto con los grupos circundantes) ya se veían presionados a cambiar –si bien el proceso apenas empezaba- el modo de vida basado en la organización colectiva del trabajo y la tierra

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Otro caso, relatado por el mismo autor, fue el del Ariscibi, Agustín Ascuhul, que se anunciaba a sí mismo también como profeta de Moctezuma, y organizaba rituales en la zona costera cercana a Guaymas y a Cerro Prieto hacia 1737. Igual que Basilio, convocaba a gente proveniente de muchos lugares, y daba sermones en contra de los españoles. Después de algún tiempo, fue capturado por las tropas del presidio de Fronteras, al mando del capitán Juan Bautista de Anza. *Ibidem*, pp. 123-128.

comunal, para introducirse en la experiencia del trabajo asalariado y la obtención de ganancias. No se sometieron fácilmente, sin embargo. Las fugas de las minas fueron por un tiempo la continuación de las huidas de las misiones: la movilidad siguió siendo un modo de sortear los malos tratos de los patrones.

Al mismo tiempo, lograron reproducir sus lazos comunitarios y, más aún, extenderlos hacia nuevo ámbitos con gente proveniente de lugares distintos. Los intercambios culturales a que dio lugar este proceso, fueron definiendo una nueva formación social –que más tarde engendraría el grueso de la sociedad campesina sonoreense. En ella, empezaba a ser superflua la división entre los pueblos de misión (es decir, comunidades de indios) y los poblados civiles (asentamientos de colonos). Al menos, las categorías de *indio* y *vecino* dejaron de señalar diferencias raciales y culturales, para referir más bien a funciones económicas y modos de subordinación en el orden colonial: el acceso a tierras comunales y el respeto a la autoridad del gobernador del pueblo definía al primero; la inserción en el mercado de trabajo y el mando de las autoridades virreinales, al segundo.³⁸

Ciertamente, esta última, la política, fue la otra dimensión que se vio trastocada con los cambios dados en este periodo. Y es que todos los problemas que enfrentaron los misioneros, ya descritos, terminaban por ser conflictos propios de los madores, fiscales y –especialmente- gobernadores de los pueblos. Si éstos normalmente eran elegidos o favorecidos por los misioneros, su autoridad fue declinando conforme decaía la fuerza de los propios jesuitas. Así, con el sistema misional, cayó en crisis también la autonomía de las comunidades, resguardada en la estructura del gobierno interno.

Los residentes de las misiones, indios y no indios de origen, se verían cada vez menos protegidos por sus propias autoridades, de modo que la seguridad que les proporcionaba vivir en los pueblos, dejó de ser –con el paso del tiempo- condición básica de su supervivencia. Si las formas que tomó la obediencia –y deferencia- por parte de los feligreses se fue transformando, también los modos de mando serían poco a poco alterados.

³⁸ Radding, Cynthia, “Persistencia de comunidad”..., p. 554.

A los habitantes de los asentamientos civiles, indios y no indios de origen, les tocaría experimentar mucho más rápida y brutalmente el cambio en la relación de mando. Subordinados a las autoridades civiles, tuvieron que enfrentar muy pronto el sentido reformista que la alianza de éstas con las familias adineradas de la región enarbolaba. Los peores abusos y excesos cometidos por parte de la oligarquía en contra de los vecinos esperarían hasta finales del periodo colonial y principios del decimonónico. Los conflictos derivados de ellos, también.

Un aspecto más queda por desarrollar sobre este periodo: la importancia creciente de las tropas auxiliares y el papel de los militares en la región. Puesto que los españoles dependían de los ópatas para defender la frontera norte, la posición de éstos en el orden general de la región (y sobre todo de su jerarquía militar), se hizo mucho más evidente debido a la amenaza de los apaches y las revueltas de indios.

Desde el punto de vista de los españoles, las comunidades de la Opatería debían rendir un servicio militar para combatir las bandas de “gentiles”, subordinándose al mando del capitán presidial, casi del mismo modo en que estaban obligadas a cumplir el repartimiento a las minas. Sin embargo, en la visión de los ópatas, se trataba más bien de una especie de pacto con los españoles en contra de un enemigo común. Era para ellos, entonces, una alianza –si bien con la subordinación de los jefes ópatas a los capitanes españoles- que debía servir para salvaguardar sus bienes y familias tanto como las de los colonos.

Algunos españoles –entre misioneros y autoridades virreinales- se daban cuenta de ello. En 1752, Rodríguez Gallardo atribuía, por ejemplo, la “lealtad secular” de los ópatas al hecho de que sus pueblos vivieran permanentemente amenazados por las tribus de apaches.³⁹ Juan Nentuig, por su parte, afirmaba en 1764 que los ópatas eran “los más honestos y valientes en la guerra, ayudando a las tropas reales cuando están en campaña contra el enemigo común”.⁴⁰ Factor más para la lista de los ya expuestos, la reciprocidad y

³⁹ Mirafuentes Galván, José Luis, “Las tropas de indios auxiliares: conquista, contrainsurgencia y rebelión en Sonora”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 13, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, enero 1993, p. 98.

⁴⁰ Nentuig, Juan, *op. cit.*

cercanía que producía la alianza militar contribuyó a la formación de una sociedad fronteriza culturalmente diversa.⁴¹

La mayor parte del tiempo, los ópatas aprovecharon –o intentaron aprovechar- esta alianza para su beneficio. Sin embargo, hacia 1696 Pablo Quihue, anterior gobernador de Bacerac y líder militar de las tropas auxiliares, expresaba su descontento en contra de los españoles y los males que traían consigo. Por ese tiempo, circularon rumores de que se preparaba un alzamiento en contra de los españoles establecidos en el presidio cercano de Fronteras. Quihue “alborotaba” a los pobladores, diciendo:

¿De qué nos sirven sus presidios y sus armas? ...Ya lo veis. Muchos años ha que asolan nuestro país los apaches, los jocomes y janos; talan nuestros campos, roban nuestros ganados. ¿Nos han defendido sus presidios? ¿Nos han protegido sus armas? ¿O, por mejor decir, no les ha sido este un medio para destruirnos? ¿Han sido más los sonoras, los pimas, los tarahumaras, los conchos, que han muerto a las flechas de los apaches, que los que han perecido inhumanamente, a sangre fría, a manos de los españoles? [...] ¿Se hace otro tanto con los apaches y con los sumas? ¿Les han visto muchas veces la cara estos valientes? ¿Les han quitado muchas presas? ¿Harían más en nuestro daño nuestros enemigos que lo que hacen nuestros protectores?⁴²

No conforme con la insignificante ayuda de los españoles en el campo de batalla, agregaba Quihue, su presencia en la zona resultaba más bien perjudicial para los ópatas: estableciéndose en presidios y poblados, se apropiaban de tierras y arrebatában alimentos y agua a las comunidades. Así protestando, Quihue intentó organizar a sus tropas y a los residentes de los poblados cercanos, en un levantamiento antiespañol. En los límites de la Tarahumara, se unieron los pueblos de Tacupeto, Cuchuta, Cuquiarachi y Teuricachi. La conspiración fue, sin embargo, descubierta. Los ópatas, preparándose para la revuelta, dieron indicios del levantamiento y el capitán tuvo que tomar las armas antes de tiempo. La

⁴¹ Este es el argumento de Spicer, Edward H., *op. cit.*, pp. 99-101.

⁴² Alegre, Francisco Javier, cit. por Mirafuentes Galván, José Luis, “Los maleficios de Don Marcos Humuta. Orden y conflicto en una comunidad ópata de Sonora (Bacerac, 1704)”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 25, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, julio-diciembre 2001, pp. 147-148.

revuelta fue vencida. Un año después, Quihue fue ejecutado en el presidio de Janos, al este de Bacerac.⁴³

La militarización creciente de la región afectaba, no obstante, mucho más a las misiones que a los poblados españoles. Ahora bien, si los asaltos de los apaches fueron el elemento más frecuente que ocasionaba la inestabilidad de la región, la ola de revueltas y levantamientos de distintas comunidades que se dio entre las décadas de 1680 y 1750, constituyó a la vez signo y condición de la descomposición del orden colonial. En 1680 los indios pueblo de Nuevo México se levantaron en armas en contra del sistema de reducciones, forzando la huida de los españoles. El conflicto duró hasta 1696, cuando los indios aceptaron firmar la paz. Si bien los eventos sucedieron lejos de Sonora, se dice que influyeron en el alzamiento de los tarahumaras y tepehuanes de 1689, y en la rebelión de jocomes, janos y apaches de 1694.

En 1695 un grupo de pimas altos mató en Tubutama a tres ópatas que iban acompañando a un misionero en sus visitas. Ante la respuesta de los españoles, los pimas reunieron apoyo y organizaron un levantamiento, que terminó cuando llegaron los soldados, aprehendieron a los líderes y ofrecieron amnistía al resto de los levantados. Al año siguiente, en Sinaloa, se desataron los conflictos entre los zuaques y los españoles, que más tarde involucraron también a otros grupos, incluyendo algunos pueblos yaquis. Éstos vencieron a los españoles en un par de batallas, pero al final resultaron derrotados y pidieron un acuerdo de paz. Por su parte, las distintas bandas de seris venían haciendo incursiones en los poblados costeros de colonos desde 1685, pero para 1725 los enfrentamientos con los ejércitos virreinales se hicieron más constantes y violentos. En 1734 algunos pueblos de Baja California intentaban resistir la entrada de los misioneros, y tres años después, los pimas bajos organizaron un levantamiento.⁴⁴

Para 1740 estalló la primera gran rebelión de los yaquis y mayos, tras cuatro años de conflictos provocados por el misionero Diego González y sus aliados indios que mantenían los cargos del gobierno en los pueblos de Ráhum, Potam y Huírivis, contra dos líderes

⁴³ Galaviz de Capdevielle, Ma. Elena, *Rebeliones indígenas en el norte del Reino de la Nueva España (siglos XVI y XVII)*, Campesina, México, 1967, p. 138. En su relato de esta misma conspiración, Spicer se refiere a Pablo *Quilme*, en lugar de *Quihue*, como líder de los ópatas. V. Spicer, Edward H., *op. cit.*, pp. 96; 235.

⁴⁴ Ortega Noriega, Sergio, *Un ensayo...*, p. 83.

yaquis: Juan Ignacio Usacamea (Muni) y Bernabé Basorimetea. La rebelión manifestó, a decir de Mirafuentes Galván, la tensión entre los jesuitas y sus aliados, y los colonos civiles. Los levantados fueron vencidos y sus líderes ejecutados en 1741.⁴⁵ Después de once años, Luis de Sáric, al frente de un nutrido grupo de rebeldes pimas altos, se levantó en armas, destruyó y saqueó pueblos, y dio muerte a dos misioneros junto con cien españoles. A diferencia del castigo a los líderes yaquis, el gobernador de los pimas obtuvo el perdón, después de un acuerdo con las autoridades militares, y fue pacificada la zona.⁴⁶

Las causas de cada revuelta variaron: desde el maltrato de un jesuita hacia sus feligreses hasta la resistencia abierta en contra del dominio colonial, afirma Galaviz.⁴⁷ Los pleitos por tierras comenzaron a aparecer en este periodo, así como las luchas internas por el control del gobierno de las comunidades. La tensión entre jesuitas y colonos tuvo mucho que ver en esto último. Pero en casi todas las ocasiones que les era requerido, los ópatas participaron como auxiliares de los españoles, tratando de frenar las revueltas.

Ya para cuando habían sido expulsados los jesuitas, hacia el último tercio del siglo XVIII, los reformadores del régimen Borbón, encabezados por José de Gálvez y apoyados por los grupos dominantes de la zona, autorizaron la fundación de dos presidios exclusivamente integrados por ópatas auxiliares: Bacoachi (1784) y Bavispe (1786). Junto con el prestigio, provisiones y fuerza como grupo específico en la región, el nuevo orden otorgó a las tropas además la posibilidad de cercar parcelas y establecerse definitivamente con sus familias en los alrededores de los presidios. Una alternativa más frente a la vida en las comunidades, la actividad militar se presentó así con amplias recompensas:

Recibieron un sueldo y los derechos de usufructo sobre una suerte o lote de tierra a extramuros del presidio para el sostén de sus familias. Como puntos focales de defensa en la frontera con los apaches, los presidios atrajeron a otros vecinos que, aun sin nombramiento militar, se asentaron en su entorno.⁴⁸

⁴⁵ Mirafuentes Galván, José Luis, “Estructuras de poder...”, *passim*.

⁴⁶ *Ibidem*. Para un recuento más detallado de las revueltas, véase Spicer, Edward H., *op. cit.*, pp. 25-118.

⁴⁷ Galaviz de Capdevielle, Ma. Elena, *op. cit.*, *passim*.

⁴⁸ Radding, Cynthia, *Entre el desierto y la sierra... op. cit.*, p. 91. V. también de la misma autora “Población, tierra...”, p. 562ss.

A decir de Radding, la idea de “nación ópata”, que provenía de la tradición española para designar a las distintas “tribus”, cobró en este periodo un matiz importante. Adoptada simbólicamente por los propios ópatas, permitió un reconocimiento particular, proveniente de las proezas militares, por parte de las autoridades coloniales hacia estos pueblos. “Las tropas combinadas de varios pueblos se encomendaron a un guerrero dotado con el título de ‘Capitán General de la Nación Ópata’”, y éste terminó por aprovechar, cuando fue posible, su posición para negociar frente a los capitanes españoles.⁴⁹

Como señalaré en el último capítulo, la figura de los militares sobresalió y dejó algunas de las pocas huellas que se pueden rescatar de los ópatas hacia la segunda mitad del siglo XIX. Antes, en las siguientes páginas, me dedicaré a describir los efectos de las reformas borbónicas en la Opatería, así como las alteraciones que sufrió la forma de mando tras la Independencia y los inicios de la República.

3. El despojo y el quiebre del pacto

Si las políticas impuestas por el régimen Borbón en la región del noroeste se basaron en dos grandes ejes, la secularización y la militarización, la principal consecuencia de las reformas consistió en el desencadenamiento del proceso de despojo que afectó de manera particular a la Opatería. Con él, se dio a su vez la erosión del pacto implícito que había sostenido la hegemonía jesuita y, a través de ella, la legitimidad de la Corona española. Despojo y nuevas formas de dominación implicaron cambios en las comunidades, en los modos de reproducción de la vida y en las prácticas políticas de sus habitantes.

Hasta entonces, tierra y organización comunal habían expresado aquel entramado de relaciones de reciprocidad entre el rey y los ópatas, con los misioneros como intermediarios. El *pueblo de misión* había sido la forma en que se incorporaron los habitantes nativos de la región al imperio español, con los rasgos descritos en el capítulo anterior. El marco legal en que se sustentaba dicho pacto, regulando todas las repúblicas de

⁴⁹ Radding, Cynthia, “Etnia, tierra y Estado”, en Antonio Escobar O. (coord.), *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-CIESAS, México, 1993, p. 271.

indios de la Nueva España, otorgaba el reconocimiento de la existencia de los pueblos, así como el derecho a usar y administrar sus bienes.

Como recuerda Roux, ya la *Recopilación de Leyes de Indias* (1680) sancionaba el derecho de los indios en comunidades a las tierras y aguas que les pertenecían, sin poderlas vender ni enajenar. Las Reales Cédulas de 1687, 1695 y 1713 refrendaron ese derecho, y establecieron el llamado *fundo legal*: “una concesión mínima de tierras a los pueblos indígenas que comprendía ‘600 varas medidas de la iglesia del pueblo a cada uno de los puntos cardinales’. Esas concesiones irreductibles de tierras habían recibido el nombre de *exidos* –figura del derecho comunal español- en la *Recopilación...*”.⁵⁰

En un principio, aclara Radding, sólo la Corona –que se adjudicaba la posesión original sobre los territorios conquistados- podía otorgar títulos en concesión a personas y corporaciones, es decir, a los pueblos de indios y a los colonos. En la práctica, el rey delegaba esa facultad en el Consejo de Indias, la Audiencia de México y el virrey. Poco a poco los gobernadores de provincias y magistrados asumieron dicha función, hasta que –ya con los Borbones- también los intendentes y capitanes de presidio empezaron a ejercer la misma facultad: la “descentralización del poder de distribuir propiedades de tierras” permitió que se hicieran modificaciones –legales y prácticas- a las leyes.⁵¹

Mientras se organizaban los pueblos y expandían sus territorios, las misiones del noroeste fueron autorizadas para extenderse más allá de lo prescrito para las repúblicas de indios en el centro de la Nueva España. El que la región estuviera tan alejada, además, hacía que las autoridades no pudieran tener un control sobre el uso y manejo del suelo en la Sonora del siglo XVII. Así, hubo misiones que sobrepasaron las medidas asignadas a cada una, permitiendo a los misioneros emplear más terrenos para las actividades comunales.

Normalmente las tierras de las misiones estaban divididas entre las destinadas al ganado y las de cultivo. Según las condiciones del lugar en que se asentaba la misión, las tierras arables podían ser de temporal (cuando no había depósitos de agua cercanos), o bien, de irrigación (por río o por acequias). El acceso al agua llegó a ser, con el tiempo, lo que

⁵⁰ Roux, Rhina, *El Príncipe Mexicano. Subalternidad, historia y Estado*, México, Ediciones Era, 2005, pp. 68-69.

⁵¹ Radding, Cynthia, *Wandering Peoples...*, pp. 178-179.

proporcionara mayor o menor valor a los terrenos. Por otro lado, los residentes de la misión, sólo por su pertenencia al pueblo –y, evidentemente, por su participación en las labores comunales- tenían derecho a parcelas destinadas a la subsistencia familiar.

El avance inicial de los españoles en la provincia se dio por concesiones, pero con el tiempo aprovecharon cada vez más el recurso de la *denuncia*: reclamaban al gobierno terrenos *realengos* y *baldíos*, es decir, considerados como sin dueño o que no pertenecían a ninguna corporación, el gobierno los tomaba temporalmente y los ponía en remate. Otro recurso jurídico que empleaban los colonos, una vez afincados, era el de la *composición*, que consistía en obtener autorización legal, por medio de título, sobre un terreno específico.⁵²

La crisis del sistema misional se tradujo, entonces, en una disminución gradual del control sobre las tierras. El proceso, como se ha expuesto, se produjo desde el interior de la organización misional, con la salida de residentes indios que, por quedarse en poblados civiles, renunciaban a sus derechos sobre las parcelas familiares.⁵³ Al mismo tiempo, nuevos colonos comenzaron a ganar (por casamiento con alguna mujer ópata) esos derechos o, en todo caso, se hicieron de terrenos por invasión y apropiación. Frente a esto, a decir de Cynthia Radding,

los misioneros, los gobernadores y principales indígenas, respondieron a las presiones sobre las tierras de sus comunidades recurriendo a los instrumentos legales que tenían a su alcance. Durante la primera mitad del siglo XVIII, las misiones de Nuestra Señora de la Concepción de Movas y Santa Ana de Nuri, en la confluencia de los ríos Chico y Yaqui, y

⁵² *Ibidem*, pp. 177-179.

⁵³ Edward P. Thompson describe, en su texto “El entramado hereditario”, el proceso de desintegración de las comunidades campesinas en la Inglaterra del siglo XVIII, dado por la transformación de la tenencia de la tierra en mercancía. El autor muestra ahí, sin embargo, que dicha descomposición del orden señorial se dio desde las contradicciones dadas al interior de las relaciones comunitarias, así como de las consecuencias no buscadas de los campesinos que actuaban en defensa de sus tierras. Considero que este texto puede servir para pensar los cambios producidos en la región de Sonora, más o menos por el mismo tiempo, y que afectaron finalmente el orden colonial que había sustentado la relación política tanto como las características culturales de la Opatería. V. Thompson, Edward P., “El entramado hereditario”, en *Tradicón, revuelta y consciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1984, pp. 135-237.

San Pedro de Aconchi, en el valle de Sonora, aseguraron sus tierras mediante un título debidamente pagado y expedido en nombre del gobernador de Nueva Vizcaya.⁵⁴

Con esa y otras estrategias (pleitos legales, cercamiento de tierras, entre otras), algunos pueblos lograron retrasar el despojo en algunas zonas. Sin embargo, la privatización cobró un renovado impulso desde la década de 1760, con las reformas impuestas por el rey Carlos III y su enviado a Nueva España, el visitador José de Gálvez. El decreto publicado el 26 de junio de 1769 dio pie a una serie de ordenanzas dirigidas a la secularización de la región.⁵⁵ La principal disposición consistía precisamente en el reparto de las tierras de misión, y decretaba que la tenencia de la tierra pasara a ser propiedad particular de los habitantes –indios y no indios- de los pueblos.

La privatización de la tierra era importante para la Corona en términos económicos, en tanto que perseguía incrementar su capacidad tributaria. Pero la medida buscaba también incentivar la formación de pueblos mixtos, favorecer a los rancheros y, en todo caso, a los mineros, liberando mano de obra y recursos. Esto a su vez aumentaría los ingresos reales, propósito general de las reformas borbónicas.⁵⁶

Por ello, las autoridades coloniales empezaron a otorgar oficialmente la categoría de “vecino” a los indios “huidos”, sobre todo a aquéllos que habitaban poblados cercanos a los reales de minas y presidios. En teoría, esto convenía a la Corona, puesto que de ese modo los indios laboríos tendrían que pagar un tributo, como en el resto de la Nueva España; la medida, sin embargo, nunca pudo aplicarse, y así fue que la nueva “calidad de vecinos” significaba para los indios más bien liberarse de la disciplina misional. El resultado de este proceso afectó, a la larga, a la organización política misma de los pueblos: la autoridad del gobernador indio abarcaba a los residentes de la misión, pero perdió el mando sobre los

⁵⁴ *Entre el desierto y la sierra...*, p. 71.

⁵⁵ Cabe insistir, con Radding, en que “la secularización de las misiones de Sonora no ocurrió como el resultado de un plumazo burocrático; más bien fue un proceso acumulado que siguió su curso por más de medio siglo, continuado en el temprano periodo nacional”, Radding, Cynthia, *Wandering Peoples...*, p. 192 (traducción mía). V. también de la misma autora *Entre el desierto y la sierra*, p. 87ss y de Jerónimo Romero, Saúl, *De las misiones a los ranchos y haciendas. La privatización de la tenencia de la tierra en Sonora 1740-1860*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1995(?), pp. 97ss.

⁵⁶ Para una visión sintética sobre las reformas borbónicas en la Nueva España, v. Florescano, Enrique y Margarita Menegus, “La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)”, en *Historia General de México*, El Colegio de México, México, 2000, pp. 235-305.

indios “huidos”. Éstos, a su vez, se incorporaron como súbditos del rey de la misma forma que el resto de los colonos del noroeste.

Durante dos décadas más, las autoridades locales –incluyendo al primer intendente gobernador de Sonora, Pedro de Corbalán– publicaron decretos que insistían en el reparto de las tierras y reiteraban el espíritu de las reformas impuestas por Gálvez: recomendaban mantener un área mínima para las necesidades de cada pueblo (el fundo legal), y dividir el resto de la misión en parcelas familiares. Cada parcela debía ser apropiadamente medida y sancionada con un título de propiedad individual. Aun las leyes dictadas para toda la Nueva España insistieron en dichas medidas: la Real Ordenanza de Intendentes de 1786, ella misma y por primera vez con alcance general, decretaba que la propiedad comunal fuera “asignada por los intendentes en lotes de tierras adecuadas a los indios casados”.⁵⁷

En opinión de Radding, esa necesidad que tuvieron los gobernantes de repetir las ordenanzas con respecto al reparto, puede ser interpretada como una señal de que dichas reformas no fueron aplicadas con el rigor que ellos pretendían o, incluso, que encontraron resistencia entre los pueblos: de ahí el freno al proceso de privatización.⁵⁸ No obstante, para fines de siglo ya se habían hecho sentir los primeros efectos, primero en la zona ocupada por los pimas bajos y mayos, y hacia la década de 1790 en la Opatería. De cualquier modo, el aspecto más importante de estas políticas marcó el porvenir de la región: el respaldo a la propiedad privada y la desintegración de la organización comunal.⁵⁹

Ahora bien, conforme al espíritu de las reformas en el resto de la Nueva España, la Corona intentaría imponer un control político-administrativo mucho más directo con sus gobernados. En Sonora, como zona fronteriza, esta necesidad aparecía mucho más evidente, pues se requería no sólo enfrentar las incursiones apaches sino imponer una presencia fuerte frente al avance de los colonos británicos en América del Norte. Así, para

⁵⁷ En el mismo espíritu, las Cortes de Cádiz promovieron, ya hacia 1812, la disolución de corporaciones y comunidades en el continente americano. Desde entonces, se ordenaba que los indios fueran tratados como individuos. También impusieron el Ayuntamiento como forma de gobierno para todos los municipios, situación que permitió a las repúblicas de otras regiones de la Nueva España convertirse en “ayuntamientos constitucionales” y, como resultado paradójico frente a las leyes, también les permitió alargar la defensa de las propiedades comunales y de su autonomía política. Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Taurus, México, 2004, p. 296ss. La cita es de la página 315.

⁵⁸ Radding, Cynthia, *Entre el desierto y la sierra...*, pp. 88-89.

⁵⁹ Radding, Cynthia, *Wandering Peoples...*, p. 179.

cuando Gálvez era Secretario de Indias en 1776, decidió implantar la Comandancia General de las Provincias Internas del Norte, y poco después Teodoro de Croix, nombrado primer Comandante, estableció la capital en Arizpe.

La idea era que el cargo de Comandante dependiera directamente de Gálvez, y por tanto del rey, en todos los ámbitos excepto el jurídico, que seguía perteneciendo a la Audiencia de Guadalajara. Esto significó que la amplia región del norte quedó liberada del control que ejercía el virrey de la Nueva España. En la práctica, sin embargo, esta medida trajo consigo conflictos de jurisdicción entre De Croix y el intendente de Arizpe, recién nombrado en 1770.⁶⁰ De cualquier modo, la estructura perduró hasta 1821, aunque la extensión geográfica que abarcó la Comandancia varió un poco en ese lapso.

En cuestiones locales, la instauración de los nuevos cargos supuso definitivamente la secularización de las misiones y la modificación de la relación de mando-obediencia entre los pueblos y la Corona. Y es que hasta 1767, no sólo cada misionero de manera individual había intervenido en el manejo de relaciones entre ópatas, vecinos y autoridades civiles, sino que la orden jesuita en general había injerido en la forma de gobierno y organización económica de la región. Con la secularización, la administración de los bienes comunales, la disciplina y la defensa de las propiedades de los pueblos quedó en manos de sus gobernadores. Sacerdotes franciscanos fueron enviados a la Opatería para hacerse cargo de la población, pero se les ordenó responsabilizarse únicamente por los aspectos religiosos: sin acceso al trabajo de los indios, los curas se vieron forzados a mantenerse mediante obvenciones y diezmos, si bien la imposición de tales contribuciones no resultó nada fácil entre los residentes de las misiones. Los gobernadores intentaron defender las tierras comunales, pero muchos de los terrenos dedicados al pastoreo, a la caza y la recolección fueron objeto de denuncias (pues eran considerados por las autoridades como terrenos supuestamente baldíos) y quedaron finalmente al alcance de los colonos.

La instauración de la Comandancia respondió, además, al programa de militarización que ya se venía dando en la región. Y, en todo caso, el objetivo final del

⁶⁰ El intendente de Sonora y Sinaloa fue el único designado como tal y en ejercicio de su función en esa década. No fue sino hasta 1786 que se publicó la Real Ordenanza de Intendentes, en la cual se establecía el cambio de los gobernadores por intendentes y de alcaldías mayores por subdelegados de partidos en el resto de la Nueva España. V. Ortega Noriega, Sergio, *Un ensayo...*, p. 105ss.

incremento de presidios y la defensa por la fuerza en la zona fronteriza seguía siendo apuntalar el avance colonizador. Económicamente, el sector minero fue ampliamente favorecido por el régimen Borbón, que intentaba con políticas específicas impulsar la producción de plata y obtener más ingresos a través de las cargas fiscales.⁶¹ Liberados ya los indios de sus obligaciones con las misiones, la mano de obra debía dirigirse –ya sin restricciones- a los reales de minas. En efecto, afirma Radding, ópatas y pimas bajos (los yaquis y mayos en menor medida) conformaron poco a poco, a partir de la última parte del siglo XVIII, una nueva población de trabajadores incorporados al mercado laboral, avecindados en las ciudades o residiendo como peones en las haciendas.⁶²

A la larga, las reformas tuvieron sólo un éxito parcial en su intento por afianzar el control de la Corona en la región del noroeste. En relación con los apaches, el gobierno español logró establecer acuerdos de paz para 1786, prometiendo provisiones y beneficios materiales a algunas de las bandas que más asaltos habían hecho, a cambio de que éstas se asentaran en comunidades especialmente erigidas para ellos.⁶³ Las tropas coloniales continuaron el acoso a los seris, por otra parte, quienes sufrieron una reducción dramática en su población y algunos, incluso, llegaron a aceptar la vida sedentaria en Pitic. Pero hubo grupos seris que nunca fueron totalmente sometidos, y desde Cerro Prieto y las costas del Golfo continuaron los asaltos intermitentes a poblados y caminos coloniales.⁶⁴

En otros ámbitos, las reformas borbónicas resultaron un fracaso: la minería en Sonora no se acercó siquiera a las ganancias demostradas en la región del Bajío, el tributo

⁶¹ Entre las medidas tomadas por el régimen, a favor de la minería, fue el control del precio del mercurio, elemento indispensable para la extracción y beneficio de la plata. V. Florescano, Enrique y Margarita Menegus, *op. cit.* y Tutino, John, *op. cit.*

⁶² Radding, Cynthia, *Wandering Peoples...*, p. 206; “Persistencia de las comunidades...”, *passim*.

⁶³ Spicer resume las propuestas de Gálvez: “La nueva política debía ser la de hacer tratados de paz con cada banda de indios por separado... [Los indios] debían ser persuadidos para hacer asentamientos cerca de los presidios, donde recibirían raciones de comida. En estas circunstancias ellos no se tomarían la molestia de hacer ningún asalto, siempre que se les tuviera bien alimentados. Además, debía fomentárseles el uso del licor tanto como fuera posible, para que lo necesitaran cada vez más. También se les tenía que dotar de armas, de baja cualidad comparadas con las de los soldados, pero adecuadas para la caza de animales. Debía fomentarse también el comercio entre los indios y los españoles para que su deseo de poseer cosas españolas se incrementara. De esta forma llegarían a depender cada vez más de los españoles y gradualmente terminarían las hostilidades...” Esta política funcionó como Gálvez lo había previsto, de modo que la mayoría de los poblados ópatas y españoles de la frontera noreste dejaron de sufrir el ataque de los apaches, durante más de veinticinco años. Spicer, Edward H., *op. cit.*, pp. 239-240 (traducción mía).

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 110-113.

nunca fue impuesto a los indios, los franciscanos no pudieron consolidar su posición en las comunidades que antes eran de misión, la frontera más septentrional quedó siempre vulnerable con los pimas altos y otras tribus. Más aún, la estructura administrativa reafirmó problemas políticos entre grupos dominantes locales; y mientras, se desarrollaron más conflictos entre las autoridades militares (capitanes ópatas) y los gobernantes de los pueblos, o bien, entre éstos y las haciendas que se apropiaban de terrenos.

Los que resultaron verdaderamente beneficiados en este periodo fueron más bien las familias adineradas de colonos, que encontraron posibilidades de expandir sus negocios gracias a las reformas, tanto como a los recursos y condiciones sociales en la región. A decir de Saúl Jerónimo Romero, mineros y comerciantes se convirtieron en los principales sectores denunciantes pues, ante la inestabilidad propia de sus empresas, decidieron asegurar sus ganancias mediante la inversión en haciendas.⁶⁵

Las últimas décadas del siglo XVIII vieron así el surgimiento de un mercado de tierras, en el cual participaron miembros de los grupos dominantes, quienes en verdad estaban relacionados entre sí por vínculos personales y familiares. Entre ellos aparecían ya apellidos como Urrea, Moreno, Escalante, Elías González y Pesqueira:

...en Sonora es notorio el hecho de que los denunciantes, los encargados de la medida, las autoridades, los testigos etc.; en suma, todos los involucrados en los procesos de adjudicación [por denuncia], tenían siempre lazos de amistad, de compadrazgo o de familia que los unían, de tal modo que estos procesos tenían un carácter cerrado, y los llevaban a cabo los miembros más prominentes de la sociedad.⁶⁶

La privatización de la tierra se dio de distintos modos en cada zona de la provincia de Sonora. Hacia el noreste –es decir, en la Opatería- se generó un conjunto de pequeños propietarios y campesinos que labraban sus propias parcelas. En cambio, en la parte central, ocupada por pimas bajos y eudeves, se dio paso de manera gradual a la formación de una oligarquía de grandes terratenientes y ranchos privados. La política reformista era clara:

⁶⁵ Jerónimo Romero, Saúl, *op. cit.*, p. 106.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 112.

Las autoridades de la provincia creían que los indios siempre tenían más tierra de la que podían plantar, los *vecinos* nunca la suficiente. Su lenguaje implica un doble criterio: para los indios, una *milpa* de subsistencia debía ser suficiente. Pero los *vecinos* necesitaban suficiente tierra para producir excedentes para la venta, y para criar siempre más cantidades de ganado.⁶⁷

Tutino resume los resultados que trajo consigo el proceso hasta aquí descrito, es decir, las consecuencias que tuvo la expansión económica y la aceleración del despojo en la provincia de Sonora del último cuarto del siglo XVIII:

Los residentes obtuvieron pequeñas parcelas; los colonos tomaron los campos de misión y luego compraron las parcelas de los indígenas para crear ranchos y estancias. El desarrollo comercial llegó en tanto florecía la minería en los placeres de oro y las limitadas venas de plata. Más colonos llegaron: españoles, mulatos y mestizos buscaron oportunidades en la nueva frontera comercial. Mientras, algunos nativos que habían vivido en las misiones reclamaron derechos como vecinos, residentes de pueblos españoles, campos mineros y haciendas. La desaparición de las misiones aceleró las vías comerciales y las amalgamaciones étnicas. La Norteamérica española, latente en la [otrora] economía misional- floreció en Sonora después de 1780 –como lo muestra el alza de las alcabalas.⁶⁸

No sólo no cambió esta tendencia en la provincia de Sonora con la guerra de independencia (1810-1821), sino que el proceso de despojo de hecho se aceleró, trastocando también la estructura política de los pueblos indios. A decir de Almada, “la independencia llegó por decreto a Sonora. Aquí no se disparó un tiro en su favor”.⁶⁹ Lo cierto es que los únicos insurgentes lucharon en Sinaloa, bajo el mando de José María González de Hermosillo, enviado por Miguel Hidalgo en enero de 1811 para propagar la insurrección en la Intendencia de Arizpe. Hasta donde se sabe de los relatos historiográficos, no hubo entre sus tropas presencia significativa de indios auxiliares. Más bien al contrario, soldados ópatas presidiales fueron enviados a combatir a los insurgentes, peleando con el propio intendente-gobernador del lado de los realistas, que en realidad eran

⁶⁷ Radding, Cynthia, *Wandering Peoples...*, p. 192 (traducción mía).

⁶⁸ Las ganancias obtenidas por la Corona a partir de 1780 crecieron, de manera particular con respecto al resto de la Nueva España, más del 300%, según el mismo autor. V. Tutino, John, *op. cit.*, cap. final (traducción mía).

⁶⁹ Almada, Ignacio, *Breve historia de Sonora*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, México, 2000, p. 117.

los mismos aliados españoles con los que habían luchado normalmente en contra de “gentiles” y rebeldes.⁷⁰

Sucedió, eso sí, que los cambios generados por la caída de Fernando VII en manos de los franceses tocaron, si no la rutina cotidiana, sí la vida política de la sociedad sonorenses. De hecho, 1808 marcó el inicio de una larga cadena de conflictos en torno al poder local y las formas de gobierno en la región. Primera respuesta, acorde a las instrucciones de las autoridades virreinales: se organizó la jura al rey y a la Junta Central, con aquiescencia de los miembros notables de la región. Luego, sin embargo, la Intendencia de Arizpe fue designada para nombrar un diputado a la Junta, lo cual “abrió el camino para la posterior introducción de las instituciones del gobierno representativo liberal” en la región.⁷¹

A partir de entonces, las élites locales tuvieron acceso al poder y “ensayaron” formas de representación política favorables a sus intereses. Asentadas en Arizpe, convertida en el primer Ayuntamiento de la provincia, comenzaron a disputar el predominio de una zona (minera-agrícola, en las serranías) sobre otra (comercial-industrial, cerca de la costa al Pacífico y organizada en torno a Pitic, después llamada Hermosillo). Ya con el nacimiento del estado de Sonora en las primeras décadas del siglo XIX,⁷² promulgaron constituciones que seguían el modelo liberal y las medidas iniciadas por el régimen Borbón, así como las legislaciones nacionales elaboradas tras el derrumbe del imperio de Iturbide.

⁷⁰ *Ibidem.* V. Ortega Noriega, *Un ensayo de historia regional. El noroeste de México 1530-1880*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, p. 127.

⁷¹ Medina Bustos, José Marcos, “El primer momento de la crisis monárquica en la Intendencia de Arizpe. 1808-1812”, texto presentado en el Congreso Internacional *Dos siglos de revoluciones en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

⁷² En el periodo entre el reconocimiento del Plan de Iguala en Sonora y la promulgación de la Constitución de 1824, se adoptó el sistema de diputaciones provinciales originado en la Constitución de Cádiz, quedando en esta región las Provincias Internas de Occidente. Luego de un corto lapso en que se decretó, aunque nunca se llevó verdaderamente a efecto, la separación de Sonora, la región se unió a la federación bajo el nombre de Estado de Occidente. Éste abarcaba los actuales territorios de Sonora y Sinaloa, lo cual desató el descontento de los sectores federalistas más adinerados de Sonora, quienes esperaban con la consumación de la independencia del Imperio Mexicano la disolución de la Intendencia de Arizpe y la formación de un estado de Sonora. A pesar de ello, el Estado Unido de Occidente existió como tal hasta 1831. En ese año se logró por fin la división y se formó el estado de Sonora, que persistió hasta 1835-1836, cuando a efecto de la Constitución centralista se convirtió en departamento. Véase Stevens, Robert C., “Mexico’s forgotten frontier: a history of Sonora, 1821-1846” (tesis de doctorado), University Microfilms International, Michigan, USA, 1989.

Así pues, justo a partir de 1825 se publicó una serie de leyes orientadas a la destrucción total de la organización comunal y los –que aún eran- pueblos de misión. En primer lugar, se sancionaba la igualdad jurídica de todos los habitantes del Estado de Occidente, otorgando el estatus de “ciudadano” a todos los “vecinos” y convirtiendo al ayuntamiento como única forma de gobierno.⁷³ Con ello, se eliminaba el reconocimiento formal a la autonomía de los pueblos, aboliendo los cargos de su gobierno interno. A su vez, el acceso al control del ayuntamiento quedó abierto para los indios y no indios, así que éstos últimos cobraron una participación aún más activa en la organización política de cada pueblo.

Con la *Ley para el Gobierno Particular de los Pueblos Indígenas*, decreto 88, del 30 de septiembre de 1828, el Estado de Occidente confirmaba que todos los indios “gozarían de los derechos de igualdad, libertad, propiedad y seguridad, y que serían llamados a votar y ser votados para la conformación del gobierno constitucional”.⁷⁴ Además, ordenaba que los soldados indios se integraran a la Milicia Cívica como cualquier ciudadano, por lo que debían desaparecer los capitanes y tenientes generales que por años habían dirigido a las tropas de yaquis, mayos, ópatas y pimas. Como se puede adivinar, la situación resultante era grave: la anulación de los capitanes indios y el estatus de sus tropas les quitaba el mando autónomo y cohesionador de las fuerzas de cada “nación”. Como señalaré en el capítulo siguiente, la resistencia de los pueblos forzó al gobierno estatal a negociar y suspender la aplicación de la ley por décadas.

Junto con el decreto relativo al Gobierno, fue publicada la *Ley para el repartimiento de los pueblos indígenas, reduciéndolas a propiedad particular*, número 89, con la cual el Estado de Occidente se arrogaba el poder sobre los bienes misionales y las atribuciones para hacer el reparto de las tierras entre los residentes de los pueblos. El gobierno envió agentes para medir las parcelas asignadas a cada familia, y puso en venta más “terrenos baldíos”, considerados así por no encontrarse cultivados al momento del reparto. La llamada “Ley 89” parecía dar razón a los pueblos, en tanto que aceptaba que en tiempos

⁷³ Jerónimo Romero, Saúl, *op. cit.*, p. 113ss.

⁷⁴ Medina Bustos, José Marcos, “Vecinos, indios, vagos y sirvientes: avatares de la ciudadanía en Sonora durante la primera mitad del siglo XIX”, *Región y Sociedad*, vol. XIV, núm. 25, 2002, p. 133.

previos habían sido usurpados terrenos legítimamente pertenecientes a ellos, y decretaba su restitución o compensación:

Los terrenos conocidos con el nombre de fundo legal, los que de las misiones se adjudiquen á los pueblos en calidad de reingro [*sic*], y los valdios que hubiera en las inmediaciones serán reducidos a propiedad particular en beneficio exclusivo de los naturales... Todos los casados, viudos y solteros que tengan diez y ocho años cumplidos, serán agraciados en la distribución de terrenos.⁷⁵

No obstante, el reparto sería definitivamente hecho en forma de propiedad particular, con lo que la organización comunal de los pueblos terminaba por ser jurídicamente destruida. Además, la ley protegía a los actuales dueños de los terrenos usurpados siempre que tuvieran “títulos no viciosos”, es decir, a los propietarios de mayores recursos cuyas propiedades estuvieran avaladas con un título. Por otro lado, los terrenos que habían sido enajenados hasta entonces por autoridades locales ya no serían restituidos a los pueblos sino remplazados por otros declarados baldíos o todavía de misión, lo que provocaba cuando menos el desplazamiento de comunidades a nuevas tierras que quizá no serían tan aptas para el cultivo como las que poseían antes y en las que se habían desarrollado por largo tiempo.

Finalmente, la medición y delimitación de los terrenos correspondientes a cada “agraciado”, la recepción de demandas y la aclaración de controversias quedaban en manos de los alcaldes y los síndicos procuradores designados para tal efecto. Algunos indios nombrados por el común de cada pueblo también tendrían alguna injerencia en el proceso, pero siempre estarían sujetos a las autoridades del ayuntamiento. Con esto, la ley ratificaba la pérdida de la autonomía política de los pueblos sancionada en el decreto 88.⁷⁶

Además de la ley 89, otros seis decretos fueron promulgados entre 1831 y 1835, y a través de ellos se ordenó que los terrenos en manos del Estado fueran rematados, que los

⁷⁵ Anexo N. 1 al informe del gobernador de Sonora enviado al Srío. de Estado y del Despacho de Relaciones el 4 de junio de 1836, AGN, Gobernación, s/s, 1836, vol. 237, exp. 1, f. 13.

⁷⁶ Medina Bustos, José Marcos, “Vecinos, indios...”; Radding, Cynthia, “De los orígenes a la intervención francesa”, en Cynthia Radding de Murrieta y Juan José Gracida Romo, *Sonora. Una historia compartida*, Gobierno del Estado de Sonora-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1989, p. 38; Jerónimo Romero, Saúl, *op. cit.*, p. 152ss. Véanse los comentarios sobre la ley 89 que Stevens incluye en su obra, pp. 75-77.

fondos de propios (los bienes destinados al sostenimiento de los municipios) fueran administrados por funcionarios gubernamentales, y se fijaron las características y competencias de los ayuntamientos. De este modo, y de manera más intensa que las reformas borbónicas, las nuevas leyes trastocaban de lleno la situación de los pueblos, cuya categoría sería ahora la de “villa”, equivalente al del resto de los poblados civiles.⁷⁷

Los efectos de las reformas se hicieron sentir de manera diferenciada en cada zona del Estado, y los pueblos involucrados tuvieron distintas capacidades para hacerles frente; no obstante, se podría decir con Ortega Noriega que, en general, “aunque las leyes otorgaban el derecho de denuncia a todas las personas, indios o no indios, en la práctica sólo quienes disponían de cierto capital pudieron adquirir las tierras por adjudicación, ya que los requisitos exigidos por la ley para obtener la propiedad implicaban altas erogaciones”.⁷⁸ Algunos indios buscaron proteger sus tierras solicitando el reparto –y el consiguiente otorgamiento de los títulos que avalaran la posesión legal de sus milpas. Algunos otros, sobre todo los gobernadores de los pueblos, iniciaron querellas y defendieron las propiedades comunales. “La gran mayoría, sin embargo, se convirtió en trabajadores asalariados”, concluye Radding, “o buscaron una seguridad mínima como arrendatarios en estancias privadas”.⁷⁹

De igual modo, aun si formalmente los indios adquirirían derechos como ciudadanos, en la práctica –advierte Medina Bustos- el gobierno estatal se las arregló para restringir el ejercicio de tales derechos desde las primeras décadas del México Independiente. Sólo los vecinos propietarios, hombres, que supieran leer y escribir se encontraban en posibilidad real de participar en las elecciones locales. Esto a su vez, fue reforzado con la promulgación de leyes, desde octubre de 1828, contra la vagancia y otras “malas costumbres”: presionando a los miembros “errantes” de las comunidades a emplearse como mano de obra en un lugar fijo, determinaba también la suspensión o pérdida de los derechos

⁷⁷ Jerónimo Romero, Saúl, *op. cit.*, p. 154.

⁷⁸ Ortega Noriega, Sergio, *op. cit.*, p. 152.

⁷⁹ Radding, Cynthia, *Wandering Peoples...*, p. 192.

ciudadanos para todos aquellos que cayeran en las categorías de “indios refractarios”, “vagos” y “sirvientes”.⁸⁰

Liberación de mano de obra, desarrollo comercial e industrial y formación de un mercado regional, así como la configuración de un Estado que brindara las seguridades necesarias para dichos intercambios no bastaban, en fin, para satisfacer los intereses de las élites regionales en los años inmediatamente posteriores a la firma de la Independencia. Sus objetivos iban aún más allá, acordes con el pensamiento liberal decimonónico que impregnó a sectores extendidos por todo México. Convencidos de que la mejor forma de explotar las riquezas de Sonora –riquezas innumerables, sostenían ellos- era atraer la inversión europea y norteamericana, argumentaban además que la “raza indígena” –le empezaron a llamar- debía ser asimilada a la vida “civilizada” de la “gente de razón”. Fomentar la migración podía servir, a un tiempo, a los dos propósitos, económico y racial.

Así, desde la misma década de 1820 comenzaron a llegar a Sonora viajeros y exploradores enviados desde Inglaterra, Francia y Estados Unidos, con la misión de reportar a los gobiernos de sus países qué tan buenas condiciones había para la actividad de empresarios e inversionistas. Cabe decir que sus reportes dejaron valiosas descripciones sobre la Sonora del siglo XIX, importantes fuentes de información para la investigación histórica. Lo cierto es que, en todo caso, la idea que tuvieron los grupos sonorenses predominantes, reproducida por ciclos hasta el porfiriato mismo, era la de formar una sociedad más o menos homogénea, atrayendo extranjeros blancos, asimilando –o, de plano, excluyendo- a los pueblos indios: forjar el esplendor industrial sobre la base de masas “aculturadas” y subordinadas a un orden político del cual tendrían ellos control.

El proceso visto en su conjunto, es decir, entre las décadas de 1770 y 1830, estaba pues orientado a la desintegración de la forma de vida que los pueblos habían reproducido desde hacía al menos dos siglos. Los ópatas se vieron arrastrados por el torbellino que implicó todos estos cambios, tanto como los pimas bajos, yaquis y mayos, en sus respectivos territorios. En ocasiones, los distintos pueblos convergieron en acciones de resistencia o,

⁸⁰ Medina Bustos, José Marcos, “Vecinos, indios...”, pp. 138-145.

incluso, intentos de levantamientos armados a principios del siglo XIX. Todavía avanzado el periodo, intentaron aprovechar su posición como auxiliares militares para negociar con las autoridades virreinales primero, y estatales después. Citando de nuevo a Radding:

Los gobernadores, alcaldes y capitanes ópatas se comportaron como una élite comprometida con la sobrevivencia de sus comunidades porque en ellas vieron las bases de su propio ascenso social. Guerreros ópatas que cobraban un sueldo para guarnecer los presidios y correr a las sierras en busca de apaches bajo los comandantes españoles, regresaron a sus pueblos y usaron los medios a su alcance para defender sus tierras.⁸¹

Pero esa “élite” ópata no estaba cohesionada en su interior, sino más bien cada grupo se veía forzado a defender sus propios intereses. Más de una vez se suscitaron conflictos entre los capitanes y los gobernadores de los pueblos, pues cada uno deseaba para sí un mayor control sobre los ópatas subordinados (ya fuera como trabajadores de las tierras o como soldados en las compañías auxiliares).

El despojo en la Opataría, hasta aquí descrito, implicó en todo caso un cambio brutal en la relación de mando-obediencia, que antes pasaba por la mediación de la organización misional. Sin ese límite a su poder, las élites locales pudieron tomar el gobierno de Sonora, una vez firmada la Independencia. Aun si estaba dividida, desde este momento se había formado ya una oligarquía local urgida por liberar tierras y mano de obra. Apresuradamente, ella misma elaboró y puso en marcha el nuevo marco legal que favorecía sus intereses económicos a la vez que desconocía a los pueblos. No sólo eso: las leyes dieron pie al abuso rapaz en forma de invasiones, robos y violencia por parte de unos grupos dominantes que, en principio, vieron con indiferencia la necesidad de negociar con los pueblos sobre los que pretendían mandar.

Para describir el proceso similar por el que se desintegró el orden señorial europeo, Marx empleó el concepto de acumulación originaria, con el que hacía referencia a los métodos por los cuales se desmantelaron los lazos de la comunidad agraria, específicamente en la Inglaterra de los siglos XV a XVIII: la usurpación de bienes comunales, la promulgación de leyes y decretos que perseguían “a sangre y fuego” a los

⁸¹ Radding, Cynthia, “Persistencia...”, p. 571.

expropiados (leyes que reducían el salario, castigaban la vagancia y se convertían en “vehículos de la depredación de los bienes del pueblo”), los sistemas de impuestos, entre otros.⁸² *Acumulación por desposesión*, le llama David Harvey, afirmando que se trata de un proceso inherente al despliegue del capital en el mundo que, por la ley y por la fuerza, incorpora la tenencia de la tierra, la fuerza de trabajo e incluso los bienes inmateriales en los circuitos del mercado.⁸³

Es así que en verdad se puede hablar de un proceso de acumulación por despojo en Sonora, iniciado con las reformas borbónicas, y acelerado hacia principios del siglo XIX. Impulsado por las abundantes ganancias generadas desde el Bajío novohispano y desde la Ciudad de México, el despliegue del capital alcanzó de este modo la provincia del noroeste, gestando un mercado de tierras y mano de obra propio, incluso antes que en otras regiones del México independiente. Comercio, minería y actividad agrícola empujaron el conflictivo proceso de transformación política encarnado de manera paralela en la región.⁸⁴

Los pueblos ópatas vieron quebrantado, en fin, el pacto que otrora les había permitido negociar la dominación, y reproducir las formas arraigadas de vida. Incluso la movilidad que los había caracterizado en el periodo anterior se vio comprometida: el cercamiento de tierras en los montes y pastizales, las leyes contra la vagancia, el acoso de la creciente población mixta dificultó cada vez en mayor grado la caza y la recolección. Seguridad material o protección política dejaron de ser fundamento de los pueblos; presionados a optar por la venta de terrenos y la migración a las ciudades, los habitantes de la Opatería se vieron sumergidos, como “ciudadanos”, en una sociedad mezclada, diversa, cambiante y, en no pocos casos, hostil.

⁸² “Pero en la realidad”, dice Marx, “los métodos de la acumulación originaria fueron cualquier cosa menos idílicos”, y explica: “sabido es que en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato; la violencia, en una palabra”. V. Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política* (1867), tomo I, cap. XXIV, Fondo de Cultura Económica, México, trad. Wenceslao Roces, 3ª ed., 3ª reimp., 2006, pp. 607ss.

⁸³ Harvey, David, “El ‘nuevo’ imperialismo”, en *Socialist Register*, 2004, pp. 99-129. Rhina Roux habla de “acumulación por despojo” para referirse a dicho proceso. V. Roux, Rhina, “Marx y la cuestión del despojo. Claves teóricas para iluminar un cambio de época”, *Herramienta*, núm. 38, <http://www.herramienta.com.ar/revista-impresa/revista-herramienta-n-38>

⁸⁴ John Tutino, *op. cit.*, parte 2.

Con todo, el proceso de despojo y el quiebre del pacto no pudieron completar la destrucción de la organización política y el entramado social que conformaban los lazos comunitarios ópatas. Erosionado su mundo, algunos grupos opusieron resistencia en tanto que nuevos conflictos dividían a las élites de Sonora y se creaba un nuevo escenario que permitió la negociación y alianza con ciertos sectores. A esto haré referencia en el tercer capítulo.

Sin embargo, lo más notable al final del periodo que he trazado aquí, culminando a fines de la década de 1830, confirma la no extinción (física) de estos pueblos, ni la disolución de los hilos que en los siglos pasados tejieron su historia. Más bien, y como argumentaré en las páginas siguientes, la tenaz búsqueda por persistir, frente a las presiones que trajo consigo el doble proceso de formación del Estado y el despliegue del capitalismo, llevó a los ópatas a enfrentar su propia transformación cultural: transfiguración, le llamaré aquí.

3. INDICIOS DE LA TRANSFIGURACIÓN CULTURAL

La experiencia de los ópatas en el proceso de despojo ya descrito, y en las complicadas condiciones que caracterizaron el cambio de siglo, no fue la de una homogénea anuencia frente a los intereses de las élites locales. Señales de resistencia, conflicto y negociación han sido rescatadas por investigadores como indicios de las dificultades y contradicciones expresadas por entonces en la Opatería. La participación de los ópatas en la violencia que definió a Sonora fue, sin embargo, intermitente. Algunas fuentes sugieren, por otro lado, su presencia activa en la vida política de manera pacífica, ensanchando el significado con que los liberales decimonónicos habían proyectado los términos de “ciudadanía” y “libertad”.

Herencia de vínculos familiares, hábitos y rituales, el entramado de relaciones de los ópatas persistió, cambiando. Los modos de incorporación e identificación en el orden social, político y económico en gestación, sin embargo, fueron trastocados. También los vínculos con los demás pueblos de la región, así como el lugar que ocupó la Opatería en la naciente zona fronteriza posterior a la división del territorio sonoreño, a mediados del siglo XIX. Es a partir de ese momento que la información existente sobre los ópatas empieza a ser fragmentada, difusa.

A continuación, presentaré una interpretación sobre esta parte de la historia, que empieza con los nombres de quienes intentaron frenar abusos y humillaciones, y culmina con las escasas imágenes de aquéllos que aún pudieron ser identificados como ópatas, a principios del siglo XX. Quedarán trazadas, además, las raíces de la visión antropológica sobre el tema, así como la propuesta que planteo para comprenderlo.

1. Señales del descontento

Si bien los ritmos y razones de la resistencia variaron en cada caso, y algunos pueblos de la Opatería actuaron en defensa de sus derechos en más de una ocasión, es notable que fueron

los guerreros ópatas quienes cobraron un papel creciente en las luchas políticas al final de la colonia y en el marco de la formación del nuevo Estado. Al tiempo que la organización misional se fue debilitando, entonces, la negociación de la dominación fue recayendo bien en las compañías de soldados y su capitán general, o bien en los gobernadores que ya no contaban con el respaldo unánime de los “hijos de pueblo”. De cualquier modo, episodios de revuelta y protestas pacíficas pueden ser vistas como manifestaciones de la descomposición del orden anterior: incluso la alianza militar de los ópatas con los “blancos” (españoles y luego sonorenses) se vio amenazada.

En 1777, relata Cynthia Radding, el capitán general ópata Juan Manuel Varela reclamó a su superior español, el capitán Juan Bautista de Anza, en relación con el pago de salarios para sus tropas. Un poco antes, De Anza había ordenado a Varela abastecer con setenta y cinco soldados ópatas a los presidios de San Bernardino, Santa Cruz, Tubac y San Ignacio de Buenavista, en la Pimería Alta. Dichos auxiliares debían ser enviados a su vez por las misiones cercanas de Bacadéguachi, Bacerac, Guásabas, Saguaripa, Oposura, Mátape, Batuco, Arizpe, Banámichi, Aconchi, Opodepe y Cucurpe: “cada soldado recibirá tres reales al día; cada uno tenía que llevar consigo un arco con doble cuerda y cincuenta flechas o una lanza y un escudo de piel. Anza ordenó que estos reclutas fueran relevados cada dos meses”.¹

Jurando lealtad al rey, Varela elevó sus protestas hasta el Comandante General de las Provincias Internas Teodoro de Croix, quien recién había asumido su cargo. Justamente la idea de reforzar los mencionados presidios venía a corresponder con el proyecto del régimen Borbón para militarizar la frontera. Varela sostenía que el pago a sus soldados resultaba insuficiente para las necesidades de sus familias, quienes –permaneciendo en los pueblos por el tiempo que duraban los servicios de los auxiliares- se veían obligadas a contratar a otros hombres para trabajar sus tierras: “porque el temor de un ataque apache hacía muy peligroso para sus mujeres e hijos salir a los campos solos”.²

¹ Radding, Cynthia, *Wandering Peoples. Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850*, Duke University Press, Durham, 1997, p. 257 (traducción mía).

² *Ibidem*, p. 258 (traducción mía).

Más aún, Varela se quejaba de que tanto algunos magistrados españoles como misioneros franciscanos y gobernadores de los pueblos limitaban su autoridad y entorpecían su trabajo. Estos últimos, buscando retener a los hombres de sus misiones, se negaban a enviar los soldados requeridos por De Anza. Así pues, Varela exigía el ser nombrado gobernador político de su distrito, y la “garantía de todos los atributos de su puesto, ‘como el rey se los había conferido a él’”.³

Rápidamente De Anza, aviniendo con las demandas de Varela, se propuso apoyarlo frente al Comandante. De hecho, lo instruyó para acompañar a De Croix en su primera campaña de inspección por Sonora, le mandó hacer un nuevo uniforme, y le dio una suma de dinero para distribuirlo entre sus soldados. Además, le aseguró que protegería a las tropas y los pueblos cercanos a los presidios de modo que no se vieran amenazados por la inseguridad de perder a sus hombres. De igual manera, De Croix accedió ante las demandas de Varela, instruyendo al intendente Pedro de Corbalán para que extendiera al capitán ópata el título de “gobernador provincial de Bacerac, Bavispe y Guachinera”. Con tal respuesta, Varela aceptó el envío de los setenta y cinco soldados, y logró el reconocimiento de su autoridad frente a gobernadores civiles y misionales.

En opinión de Radding, De Anza y De Croix, como cabezas militares de la región, aún se daban cuenta de que era necesario satisfacer las exigencias de Varela pues se sabían dependientes de los cuerpos de indios auxiliares en sus enfrentamientos contra los apaches.⁴ Sin embargo, los resultados de la negociación, favorables en principio a la posición de los militares en la Opatería –y, por tanto, contrarios a la autonomía de las misiones de Bacerac y Guachinera-, no bastaron para asegurar una política consistente de respeto a los capitanes ópatas. Y es que para 1789 Ignacio Noperi –por entonces sucesor de Varela en el puesto- se encontró de nuevo con los límites impuestos a su autoridad por el intendente Pedro Garrido y Durán. El incidente causó tanto enojo, que desembocó en tumulto.

Sucedió que un residente de Bacerac se rehusó a cumplir con sus obligaciones frente al cobrador y alguacil del pueblo, por lo que el juez comisario ordenó azotarlo como castigo. Noperi, al ver esto, liberó al indio con el respaldo de la multitud a la que alentaba

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem*, p. 259.

en nombre del rey. El intendente le “recordó” que sus obligaciones eran únicamente militares y trató de subordinar a Noperi frente a los jueces locales. Después de un tiempo, sin embargo, cuando un nuevo intendente, Enrique Grimarest, tomó posesión de su cargo, le concedió la razón a Noperi y volvió a otorgarle el peso que reclamaba como autoridad en los pueblos.⁵

Ambos sucesos, advierte Radding, los encabezados por Varela y por Noperi, ilustran los modos concretos en que se daba la tensión entre las misiones y los capitanes militares ópatas, y en que éstos últimos negociaban –en su caso, todavía con éxito- frente al gobierno de los Borbones. Hacia 1797, Fray Juan Felipe Martínez observaba el declive de las misiones:

La nación ópata, tan famosa por su lealtad y servicios a estas provincias, está cansada y harta de las exigencias de su trabajo. Estos indios miserables están reducidos en la tremenda pobreza, sus tierras rodeadas [por los *vecinos*]. Lo poco que les queda no lo pueden sembrar, porque continuamente son enviados como soldados, escoltas y mensajeros, sin recompensa. Sus familias están hambrientas, y sus aldeas y misiones están declinando. Por estas razones andan muy descontentos.⁶

Como he señalado antes, la triple presión a que se veían sometidos los residentes de los pueblos –por parte de los vecinos, de los militares y de las misiones para la labor en las tierras comunales y familiares- no sólo continuó sino que fue acelerada al firmarse la Independencia. Ahora bien, los ópatas, también se dijo ya, no participaron en la insurgencia, pero algo sí sucedió en la Opatería que mostró su fuerza a los grupos dominantes de Sonora.

En 1820, auxiliares del presidio de Bavispe se quejaron de los malos tratos que las autoridades coloniales, un año antes de la consumación de la Independencia, les estaban dando a ellos y a sus familias. Viendo sus prerrogativas vulneradas, “soldados ópatas se volvieron contra la Comandancia General a la que habían servido tan bien por generaciones, enojados por asuntos de elecciones y designación de su capitán general, y la

⁵ *Ibidem*, pp. 288-290.

⁶ Cit. por Radding, Cynthia, *ibidem*, p. 259.

remuneración por sus servicios”.⁷ Según Radding, estos militares que tiempo antes habían peleado en las filas realistas contra los insurgentes, sin recibir salario, “regresaron a sus pueblos para encontrar sus familias empobrecidas y sus campos abandonados”.⁸

Los problemas habían comenzado en 1818, cuando una facción de ópatas tomó el presidio de Bavispe por una semana; sus protestas, empero, fueron ignoradas y las tropas sufrieron represalias. Así, dos años después, bandas armadas de ópatas al mando de los líderes, de apellidos Dórame y Espíritu, iniciaron la revuelta. Desafortunadamente, hay poca información sobre este alzamiento en las fuentes, y los escasos reportes existentes resultan contrastantes. José Francisco Velasco, por ejemplo, relataba hacia 1850:

Dichos indígenas [ópatas] no se les ha conocido más alzamiento que el del año de 1820, y eso a resultas del descontento que les ocasionó el monopolio de un habilitado de la Compañía de Bavispe, y aún entonces no tomó parte toda la tribu sino sólo los de la citada Compañía que fueron los que dieron el grito de rebelión, y algunos pueblos más cercanos a la sierra, como Arivechi, Pónida, Sahuaripa, Tónichi, etc. En dicha revolución bien notorio es que [los ópatas] desplegaron un valor digno de la historia, pues después de estar sitiados por más de dos mil hombres de tropas de Chihuahua, de Sonora y muchos auxiliares, se rindieron a los tres días, por habérseles acabado el parque absolutamente, siendo de entender que los combatientes no llegaban a trescientos indígenas. Los cabecillas Dorame y Espíritu fueron fusilados juntamente con diez y siete más.⁹

Otros autores, muchos de ellos haciendo informes para el gobierno de Sonora o de México, en obras posteriores reprodujeron el relato de Velasco, insistiendo en el valor demostrado por los alzados en combate, y repitiendo la idea de que ésta fue la única vez que los ópatas se rebelaron.¹⁰ José Agustín de Escudero, por su parte, dejó registro de su propia versión sobre este alzamiento:

⁷ Radding, Cynthia, *Landscapes of Power and Identity. Comparative Histories in the Sonoran Desert and the Forests of Amazonia from Colony to Republic*, Duke University Press, Durham, 2005, p. 272 (traducción mía).

⁸ *Ibidem* (traducción mía).

⁹ Velasco, José Francisco, *Noticias estadísticas del estado de Sonora* [1850], Gobierno del estado de Sonora, Hermosillo, 1985, p. 137.

¹⁰ V. por ejemplo Dávila, F.T., *Sonora. Histórico y descriptivo*, Tipografía de R. Bernal, Nogales, Az., 1894, pp. 315-316; Hernández, Fortunato, *Las Razas Indígenas de Sonora y la Guerra del Yaqui*, México, 1902, p. 9ss; y Troncoso, Francisco P., *Las guerras con las tribus yaqui y mayo del Estado de Sonora* (1905), Instituto

El año de 20 se sublevó Juan Dórame, soldado ópata de la compañía de Bavispe, con veintidós soldados de la misma, y que después de varios sucesos llegaron a fortificarse en el pueblo de Arivechi con otros 15 o 20 ópatas de los pueblos inmediatos. Allí fueron atacados por el capitán D. Antonio Narbona; y después de un fuego vivo y varios asaltos que resistieron durante tres días, se rindió Dórame, cuando no le quedaban más que cinco compañeros vivos, los que con su jefe fueron fusilados en el acto. Este movimiento no puede atribuirse a la nación ópata; y la razón es clara, porque tanto los que quedaron en Bacoachi no faltaron, ni dieron el más leve motivo de sospecha. Debe, por consiguiente, asegurarse que la fidelidad de esta tribu no se ha desmentido hasta ahora.¹¹

Lo cierto es que, efectivamente, la de 1820 no fue una revuelta en la que participara o que contara con el apoyo de todos los pueblos de la Opatería y, si concedemos alguna veracidad a los autores decimonónicos, incluso hubo auxiliares ópatas combatiendo a las tropas de Dórame, del lado del gobierno colonial. El alzamiento no podría ser visto, entonces, como un movimiento ópata generalizado, sino como otra expresión de las tensiones internas y del proceso de desgajamiento que llegó a tocar el “pacto” de los militares ópatas con los españoles. Insistiendo en la falta de unidad interna de la debilitada nación ópata, los distintos relatos muestran, en última instancia, la urgencia que tenían los políticos locales por dejar asentado el que los ópatas eran “fieles” aliados del gobierno.

Nacional Indigenista, México, 1977, p. 12. V. también los relatos de Hardy, R.W.H., *Travels in the Interior of Mexico, in 1825, 1826, 1827 & 1828*, Henry Colburn and Richard Bentley, Londres, 1829; Forbes, Jack D., “Historical Survey of the Indians of Sonora, 1821-1910”, *Ethnohistory*, vol. 4, núm. 4, otoño 1957, p. 338ss. y Stevens, Robert C., “Mexico’s forgotten frontier: a history of Sonora, 1821-1846” (tesis de doctorado, 1963), University Microfilms Internacional, Michigan, USA, 1989, p. xiii.

¹¹ Escudero retoma a su vez el relato de Ignacio Zúñiga para su propia descripción de la revuelta de 1820. Escudero, José Agustín de, *Noticias estadísticas de Sonora y Sinaloa, compiladas y amplificadas para la Comisión de estadística militar*, Tipografía de R. Rafael, México, 1849, p. 140. V. Zúñiga, Ignacio, *Rápida Ojeada al Estado de Sonora* (1835), Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1985, p. 5ss. Cabe anotar que tanto Zúñiga como Escudero y Velasco (y luego Dávila, Hernández y Troncoso, además de otros observadores extranjeros) escribían por órdenes del gobierno de Sonora o del país, ya fuera dentro del ejército, para dar cuenta de la gravedad en que se encontraba la región a causa de las revueltas internas o las incursiones apaches, o bien para describir las posibilidades que brindaba el estado de Sonora a los inversionistas –sobre todo norteamericanos, ingleses y franceses. La posición desde la que escribían, entonces, influía necesariamente en sus juicios y relatos; aun así, sus reportes son útiles no sólo como fuente de información acerca de los ópatas y los demás grupos de la región, sino también acerca de la mirada propia de unas élites empeñadas en fomentar la industrialización y la generación de riquezas a través de la minería, la agricultura y el comercio, a favor de sus intereses.

En todo caso, y contrario a lo dicho por autores como Velasco y Escudero, la de 1820 no fue la única revuelta armada en que participaron soldados ópatas. Incluso algunas fuentes indican que Dórame no sólo no fue fusilado en aquélla, sino que tuvo parte en conflictos posteriores. Por ejemplo, en su análisis sobre las etnias en la formación del Estado, Florescano habla de una insurrección ópata que estalló en agosto de 1824, al frente de la cual estaba su capitán general Juan Ignacio Dorome: “La rebelión ópata demandó el derecho a elegir a sus propios gobernantes, la expulsión de los extranjeros de su territorio, y la restitución de las tierras que les habían arrebatado los blancos”.¹²

En realidad, ya caído el Imperio de Iturbide, la vida pública en el recién fundado Estado de Occidente se vio envuelta desde ese momento en conflictos armados desatados por las múltiples rupturas dadas en su interior. A decir de Radding, Juan Dórame, con Francisco Solano, dirigieron movimientos de soldados en Bavispe en contra de las tropas de vecinos organizadas por el alcalde Ygnacio Samaniego en ese año de 1824, pero se dispersaron antes de concretar una revuelta. Solano fue arrestado cerca de Oposura, mientras que Dórame pudo permanecer en Bavispe.

Sucedió entonces que el coronel Mariano Urrea ordenó la disolución de los cuerpos presidiales ópatas, pimas, yaquis y mayos, y su incorporación a las filas del ejército regular. Dicha instrucción implicaba, en la práctica, la destitución de los capitanes generales de las naciones indias y, al mismo tiempo, la eliminación de todo tipo de prerrogativas y privilegios a que estaban acostumbrados los soldados auxiliares. Así, esta política intentaba poner fin de golpe al modo de integración de los diversos pueblos indios en la comunidad estatal como había sido reproducida por casi dos siglos. Desde el interior del valle del Yaqui, y con la participación de tropas ópatas al mando del mismo Dórame, se organizó la respuesta armada que logró frenar las intenciones de los nuevos gobernantes.

Fue a Juan Buitemea, de Huírivis, a quien los soldados indios decidieron nombrar capitán, en lugar de obedecer al capitán mexicano impuesto por Urrea. Cuando el ejército oficial fue en busca del “capitán usurpador”, encontró una defensa firme por parte de los

¹² Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Taurus, México, 2004, p. 304. Es notorio que la ortografía de los nombres cambia según las fuentes: Florescano habla de Dorome en lugar de Dórame refiriéndose al mismo capitán.

yaquis, “quienes aprovecharon la desbandada para atacar las haciendas y ranchos de los yoris, como llamaban a los blancos”.¹³ El entonces gobernador de Sonora Simón Elías González se vio forzado a terminar el conflicto y ofrecer la amnistía a los alzados, los cuales aceptaron con la condición de que se les reconociera como únicos propietarios del valle y se respetara la autoridad del capitán yaqui. Haciendo un resumen de lo que sucedió después, Florescano relata:

Uno de los yaquis que se negó a deponer las armas fue Juan Ignacio Jusacamea, mejor conocido como Juan Banderas. Adquirió ese mote porque, a semejanza del cura Miguel Hidalgo, adoptó como estandarte de guerra la imagen de la virgen de Guadalupe. [...] Para apoyar su mensaje, Banderas solía presentarse a sí mismo como el heredero legítimo de Moctezuma, adoptando el resonante título de “Rey y Emperador”. Con esas consignas y la búsqueda de apoyos en los pueblos yaquis y mayos, Banderas consiguió darle nuevo aliento a la rebelión iniciada en 1825.¹⁴

Los enfrentamientos, aunque discontinuos, se extendieron un par de años más. El gobierno volvió a ofrecer amnistía general para los rebeldes hacia 1828, pero paralelamente –como fue señalado en el capítulo anterior- promulgó una serie de decretos dirigidos a terminar con la organización comunal de los pueblos y la autonomía de sus gobiernos. Los yaquis volvieron a levantarse, entre 1830 y 1832, causando el temor de las élites locales.

El año de 1825 marcó de este modo el inicio de la larga historia de resistencia protagonizada por los miembros organizados de los pueblos yaquis, la ola de insurrecciones que, dilatada en el tiempo, alcanzó incluso el despertar del siglo XX. Pero, al menos en estas primeras revueltas, soldados mayos, pimas bajos y ópatas también participaron, si bien con distinta fuerza. El plan de Banderas, como se sabe, consistía en lograr alianzas con las demás naciones indias de la región, y declarar su independencia del gobierno estatal.¹⁵

¹³ Florescano, Enrique, *op. cit.*, p. 304.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 305-306.

¹⁵ V. Hu-de-Hart, “Rebelión campesina en el noroeste: los indios yaquis de Sonora, 1740-1976”, en Friedrich Katz (comp.), *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Era, México, pp. 148-149. Entre otros, el teniente inglés Hardy provee una descripción de Banderas que publica en los diarios de su viaje por Sonora: “De hecho, Banderas es un hombre de talento y carácter extraordinarios; no es fácil prever cómo terminará su carrera, o dónde parará la revolución que tan hábilmente maneja”. Hardy, R.W.H., *op. cit.*, pp. 198-201.

En las obras historiográficas resaltan pues los nombres de líderes ópatas que organizaron a sus tropas para enfrentar al ejército oficial, y lograr el control de la región: Miguel y Bautista Sol, Antonio Baiza, Juan Guirizo y Dolores Gutiérrez. Este último, afirman Spicer y Radding, dirigió las campañas en el corredor que une el territorio yaqui con la Opatería hacia 1832, declarando su oposición al reparto de tierras y al pago de impuestos a que los obligaba el gobierno estatal.¹⁶ El reporte de Francisco T. Dávila, elaborado setenta años después, en el ambiente porfiriano, da cuenta de los sucesos que definieron la revuelta:

Este último alzamiento [1832] era ya más serio y amenazaba a las poblaciones de importancia. Se hacía, pues, necesario tomar algunas medidas para evitar los males que amenazaban al Estado, para ese fin se reunió en Hermosillo [villa de Pitic recién nombrada así, en 1828, en honor al militar insurgente] una partida de voluntarios que unida a otras de Mátape, Mazatán, Tecoripa y otros puntos formaron un grueso de fuerza de más de cuatrocientos hombres. Estas tropas fueron puestas a las órdenes de D. Leonardo Escalante, en ese tiempo oficial retirado. Este jefe marchó sobre San Antonio de la Huerta y en las márgenes del río Buenavista presentó acción a los indios. El combate duró tres horas. El campo quedó lleno de cadáveres y los indios que sobrevivieron huyeron por los cerros. Banderas y su segundo, Dolores Gutierrez, fueron hechos prisioneros y conducidos a la ciudad de Arizpe donde se les formó causa y sentenciados a muerte fueron pasados por las armas.¹⁷

La rebelión de 1832 frenó o, al menos, modificó la aplicación de las leyes tendientes a la desaparición de la autoridad de los capitanes indios. La derrota, sin embargo, puso fin a los planes de hacer una confederación india, desarticuló en gran medida la alianza que habían establecido yaquis y ópatas, y detuvo la resistencia armada por parte de estos últimos. Su participación en estos momentos específicos de lucha revela, sin embargo, no sólo su capacidad de irrumpir en la vida pública para defender sus espacios –políticos,

¹⁶ Spicer, Edward H., *Cycles of Conflict. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, The University of Arizona Press, Tucson, 1989, p. 102; Radding, Cynthia, *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o'odham y tegüima de Sonora, 1530-1840*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista, México, 1995, pp. 123-125.

¹⁷ Dávila, F.T., *op. cit.*, pp. 15-16.

económicos, sociales- sino también su forma de experimentar el quiebre en los modos de relación frente al poder estatal, tanto como sus intentos por persistir.

No sólo habían pasado ya las revueltas de Dórame y Banderas, para cuando Juan Isidro Bojorquez y José Anrriquez elevaron una representación ante el presidente de la República, en 1836, sino que los mismos Dolores Gutiérrez y Juan Guirizo se habían presentado ya antes con Anastasio Bustamante para demandar la devolución de las tierras a los pueblos ópatas. En efecto, el 20 de abril de 1831, el gobierno federal concedió a dichos líderes una *Suprema determinación* favorable a la reasignación de las tierras que las autoridades de Sonora habían “enajenado” –como se decía entonces- en los últimos años. Sin embargo, el gobernador provisional del estado en ese momento, Leonardo Escalante, hizo caso omiso de la orden y los despojos continuaron.¹⁸ Por ello, y en respuesta a los abusos cometidos por parte de los vecinos de Cumpas y su cabecera Oposura, dichos pueblos se vieron en la necesidad de enviar nuevamente comisionados para denunciar el mal gobierno sonoreño frente al presidente de la República.

Del texto elaborado por Bojorquez, gobernador de Oposura, ya he hablado aquí, en la introducción de este trabajo.¹⁹ Su principal demanda era la devolución de las tierras que se le había arrebatado al pueblo de Cumpas en tiempos recientes, con apoyo del gobernador de Sonora. Asimismo, el documento adjunto de Anrriquez, gobernador del propio Cumpas, reitera las demandas y expone la raíz de su enojo:

Ansi que con derecho que tenemos, nos ha despojado el Sor. Gobernador y del deapartamento [de Sonora] y a puesto en pasífica posesion al Sor. Cura Dn. Julian Moreno [...] con ser de masiado el perjuisio que nos es con abersenos despojado de nuestras tierras y ser las unicas que permanesen con agua, hora emos quedado con las tierras de temporal y amagandonos a cada paso el enemigo [los apaches]... El S. Cura Moreno no tiene ninguna nesesidad de ese migajon de tierra con ser dueño de tres o cuatro ranchos y una jurisdision

¹⁸ V. Stevens, Robert C., *op. cit.*, p. 69ss. y la carta del gobernador de Sonora al Secretario de Estado y del Despacho de lo Interior del 7 de marzo de 1837, AGN, Gobernación, s/c, 1837, vol. 241/1, exp. 35, fs. 1-5.

¹⁹ V. *supra*.

tan grande que le sobra demasiado, y nosotros aunque semos unos infelises indijenas no le faltamos a nada [?] respecto.

Anrriquez relata que desde 1707 los pobladores habían recibido un expediente real en el que se reconocía la misión de Cumpas y los terrenos ocupados por ella. En 1765, don Salvador Julián Moreno puso a nombre de su hijo sacerdote una hacienda (o parte de ella) que lindaba con el terreno de la misión. En 1789, los títulos de las partes de la hacienda habían sido avalados por el licenciado Alonso Tresierra y Cano. En 1836, Julián Moreno mostró esos títulos a los representantes del pueblo, alegando que parte de las tierras que ellos ocupaban para sembrar eran de su propiedad. Pero en seguida el cura tomó por la fuerza dichos terrenos –“nos han quemado los cercos hasta los arbolitos frutales”- y el gobernador metió luego a la cárcel a los miembros del pueblo que intentaron defenderlos. Anrriquez continúa:

En este pueblo susisten mas de quinientas almas con sus comprensiones y no es posible que en las puras tierras de temporal se mantenga, tanta de la jente [...] Y con el cuento de la Ley 89 nos an esijido alargar la mencionadas tierras y reintegrarnos en otras mas secas que solo para criar pueden serbir pero anosotros nos interesa senbrar en tierras con agua permanente.²⁰

A los documentos de Bojorquez y Anrriquez se unió la queja de los “hijos del pueblo” de Aconchi, Juan Angel Piri y Gerónimo Velazco, quienes desde otro punto de la Opatería coincidían con las demandas de los primeros. Solicitaban, además, la designación de un sacerdote para el servicio exclusivo de la misión, que atendiera favorablemente a los residentes del pueblo, puesto que en los últimos tiempos los curas encargados de la zona se comportaban –en opinión de los ópatas- como sus enemigos en lugar de procurar a los pobladores. Así, Piri y Velazco enlistaban sus reclamos:

²⁰ Bojorquez también relata la violencia cometida por Moreno al pueblo de Cumpas: “el gobernador del departamento con tropa armada fue á darle posesion de las que le pertenesen, al cura D. Julian Moreno, trallendo presos a la Capital de Arispe a los opatas que quemaron los sercos que el espresado cura abia puesto a las tierras del pueblo, sin atender el gobierno de Sonora que el mismo cura abia quemado primero los sercos del pueblo, y echado dentro de sus siembras sus caballos y mulas con el fin de aser daño”, en “La tribu Ópata se dirige al presidente a presentarle sus agravios (27 de julio, 1836)”. Archivo General de la Nación (AGN), Gobernación, 1837, s/c, Vol. 241/1, exp. 33, fs. 1-3. y el texto de Anrriquez “Ynformación de este Pueblo de Cumpas q. ase el Gobernador Jose Anrriquez a las Camaras Generales hoy 8 de julio de 1836”, AGN, Gobernación, s/c, 1837, vol. 241/1, exp. 33, fs. 6-8. V. Radding, Cynthia, *Wandering Peoples...*, pp. 294-298; *Entre el desierto y la sierra...*, pp. 125-127.

1° que se nos ponga un Ministro favorable para nuestra salvacion y que no sea padrastro y que nos vea como hijos verdaderos de Dios, 2° *que nuestros terrenos y propiedades senos den, asta las mojoneras [?] antiguas*, 3° *quela Santa Doctrina se prosiga como anteriormente sin poner ni quitar cosa ninguna*, 4° *que los gefes sean de la nacion nuestra como es el General, y gobernador, y Mador, y Fiscales, y Maestros para el cumplimiento de nuestro Gobierno, y que no sean vecinos, ni estrangeros sino del mismo Pueblo* para así mesmo obligarlos. 5° que senos permita el castigo de azotes porque entre nosotros no es util ninguno. 6° que senos eccima de pagar obenciones Eccmos: a como estava Ordenado y no se cumple, que estamos pagando mas que los vecinos anteriores 7° que los conciudadanos ó separados sean aucentados delos Pueblos, porque estos son los Lovos dichos arriba que no dexan vivir en paz. Y si quieren vivir en los Pueblos que traten la vuenta hermandad para con los Hijos delos Pueblos, y sinó admiten a esó, que se múden para siempre.²¹

Tan fuerte era la presencia de los vecinos no indios, que Piri y Velazco los llamaban “lobos carniceros”, y les exigían que se sujetaran a las normas tradicionales de la misión o, en su caso, que abandonaran los pueblos. “Ó de atiro vecinos, ó de atiro de Vajo de Campana, si quieren tener derecho en los terrenos, que cumplan de obedecer al Gobernador”, sentenciaban más adelante. En el fondo, los ópatas de Aconchi estaban reclamando el recomponer los bordes que otrora habían separado a los pueblos de misión y los pueblos civiles, con la urgencia de oponer un freno también moral a los vecinos, entre quienes “hay muchos descasados, y descasadas, no hay Justicia quien cumpla a castigarlos, como corresponde, hay amancebamientos publicos en los Pueblos, ya para ellos no hay Dios ni Juezes”.²²

Los documentos citados resultan indispensables para acercarnos al punto de vista de los gobernadores, su forma de comprender los cambios que venían aquejando a la Opatería, sus modos de defenderse frente a los gobernantes estatales, así como el significado que daban a todo ello en su experiencia de vida dentro de las comunidades que ya estaban en franca desintegración. Estos textos revelan, además, los términos en los cuales elevaban sus

²¹ “La tribu Ópata se dirige al presidente a presentarle sus agravios (27 de julio, 1836)”. Firmado por Juan Angel piri, Geronimo Velazco y Josef Barbastro. Archivo General de la Nación, Gobernación, 1837, s/c, Vol. 241/1, exp. 33, fs. 4ss (subrayado mío).

²² *Op. cit.*

reclamos frente al presidente del país, a quien apelaban por ser “supremo Jefe de la nación Mejicana” y “madre soberano de todos sus súbditos”, como afirmaba Bojorquez.²³

Es posible interpretar que ante los modos violentos de las élites locales, vinculadas estrechamente al gobierno de Sonora, los ópatas decidieron buscar la intervención de la autoridad más alta, la que había tomado el lugar que en tiempos anteriores el rey español había ocupado. “Suplicamos rendidamente haga como pedimos, juramos no obrar de malicia y le protestamos las más sinceras consideraciones de obediencia y respecto”, decían Piri y Velazco al cierre de su carta. Así, intentaban restablecer los modos de negociación en los márgenes que el orden colonial había abierto para ello. Trataban, además, de marcar un límite a la invasión de las tierras comunales respaldada por la fuerza del estado sonorense y, finalmente, defender el lugar de los gobernadores indios frente al avance de los vecinos.

Para Radding, “la tensión entre la tradición comunal de los pueblos y la mercantilización de las relaciones sociales de producción definió el conflicto básico al cual las etnias tuvieron que enfrentarse bajo las leyes de la República”.²⁴ Pero no sólo eso: el quiebre del pacto implícito que había sostenido el orden hegemónico en la Opatería, y dentro del cual se habían podido reproducir las comunidades, determinó el conflicto más agudo al que tuvieron que hacer frente estos pueblos. Así fue que los ópatas experimentaron el declive de aquella forma de relación de mando-obediencia que transitaba por el reconocimiento de la organización comunal, y su transformación en una mucho más violenta que, imponiendo relaciones entre “ciudadanos”, propietarios individuales, negaba a los pueblos las condiciones básicas para su existencia social y política.

Resuena aquí precisamente el repudio a esta nueva forma de dominación que Bojorquez, en las líneas ya citadas al inicio de este trabajo, manifiesta con indignación. Retomo de nuevo:

...de suerte que los mandatarios de Sonora son peores que los Españoles, y nosotros los Yndios vivimos en la epoca de la libertad mas oprimidos que cuando estabamos sullugadas.

²³ “La tribu Ópata se dirige al presidente a presentarle sus agravios (27 de julio, 1836)”. Firmado por Juan Ysidro Bojorques. Archivo General de la Nación, Gobernación, 1837, s/c, Vol. 241/1, exp. 33, fs. 1-3.

²⁴ Radding, Cynthia, “De los orígenes a la intervención francesa”, en Cynthia Radding de Murrieta y Juan José Gracida Romo, *Sonora. Una historia compartida*, Gobierno del Estado de Sonora-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1989, p. 37.

abido Yndependencia para los Morenos, Escalantes, Morales y Escobosos y no para nosotros, digo esto, porque en aquellos tiempos nunca nos quitaron nuestras propiedades, y hoy se priban de ellas a una comunidad y no seles hace justicia.²⁵

Después de haber hecho todo este recorrido por la historia de los ópatas, en los capítulos precedentes, y una vez delineado el contexto en que elevaban sus demandas, se hace ya muy claro a qué se refiere Bojorquez. Los Moreno, Escalante, Morales y en general las familias dominantes de la región, como las élites que se disputaron el control del nuevo Estado mexicano enarblando los principios de libertad e independencia, constituían una tremenda amenaza para los pueblos, mucho mayor que la que supuso por largo tiempo el régimen colonial (a cuyos dirigentes, por cierto, los Moreno, Escalante y Morales acusaban de “opresores”). Recuerdo vivo, el de los españoles, en especial aquéllos que en tiempos de los jesuitas aprendieron a gobernar negociando, aparecía como la imagen de un orden que había garantizado al menos las posibilidades de su reproducción como pueblos.

Como señalé en otro trabajo, a través de su discurso, los gobernadores ópatas no sólo enfrentaban los espacios formales en que los liberales de principios del siglo XIX pretendían encuadrar la participación política, sino que irrumpían en la vida pública haciendo política ellos mismos.²⁶ A su propio modo, eso sí: no como ciudadanos individuales, propietarios instruidos, sino como “nación ópata”, digna como tal de recibir los “beneficios de la independencia”: en realidad, digna de reproducir su vida comunitaria y gobernarse a sí misma como lo había hecho antes.²⁷

Como respuesta inmediata, los gobernadores de Cumpas y Oposura no recibieron más que una ambigua instrucción por parte del presidente en turno, que rezaba: “Líbrese una orden semejante á la que citan de 1831 con la recomendación más eficaz a favor de los interesados para que se cumplan las leyes que respecto de sus tierras [...] estan vijentes”. Al gobernador de Sonora se le ordenó “que se les trate con la consideración debida, y se les

²⁵ “La tribu Ópata se dirige al presidente a presentarle sus agravios...”, *op. cit.*

²⁶ Pérez Montesinos, Fernando y Rodríguez Palacios, Georgina, *La comunidad imaginada como nación mexicana: lenguaje, comunicación y formación de un marco discursivo común entre gobernantes y gobernados. Una lectura de tres textos de comunidades rurales en las décadas de 1830 y 1840* (tesis de Licenciatura), Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006, pp. 173-196.

²⁷ No profundizaré más aquí sobre el tema de la política subalterna, pues ya la he desarrollado en el trabajo citado. V. también Radding, Cynthia, *Wandering Peoples...*, pp. 307-310.

administre justicia con arre[gl]o á las Leyes, á fin de que puedan disfrutar como mejicanos de los bienes de la independencia, y de los que deben resultar del nuevo año de cosas que establecen las Leyes constitucionales”.²⁸ El favor aparente que les hacía el presidente a los ópatas resultaba más bien un vago reconocimiento de sus derechos, aunado a la insistencia en la aplicación de las mismas leyes que los había agraviado y contra las cuales se estaban pronunciando. Afirmar que debían “disfrutar como mexicanos”, significaba en la práctica desposeerlos de su *ser ópatas*, organizados comunalmente con sus propios jefes.

A su vez, Manuel Escalante y Arvizu, gobernador de Sonora en ese momento, negó la deplorable situación de que se quejaban Bojorquez y Anriquez, anotando que las leyes sí eran cumplidas y los pueblos se encontraban “bien atendidos”. Más aún, sostenía que la Opatería gozaba “de una admirable quietud”, y que lo único que llamaba al desorden eran los “sátrapas como el que se titula comisionado de su Nación”, a ojos de Escalante: alborotadores inclinados a defender los “privilegios” en que estos pueblos habían vivido bajo las instituciones españolas, actuando en contra del “convenientísimo orden de cosas adoptado por la Nación mexicana”.²⁹

Contrastante a la experiencia reflejada en las protestas de 1836, así como en el registro de la rebelión de Dolores Gutiérrez, la imagen que de los ópatas optaron por difundir los grupos dominantes a lo largo del siglo XIX, reproducía esa idea de la quietud y su lealtad con el gobierno. Más aún, autores de la época insistían en que los ópatas habían sido siempre una raza “amigable”, inclinada a la “civilización”. Así lo expresaba Ignacio Zúñiga, en 1835:

Los ópatas sin embargo de no haberles tocado una mejor suerte, de que han perdido algunas concesiones y privilegios, sin ser indemnizados sino con que se les llame ciudadanos en la Constitución, se nota que aprecian y conocen los inestimables bienes de nuestra emancipación política; fruto quizá de un carácter reflexivo y meditador, de la despejada racionalidad que los distingue; y más que todo de cierta antipatía contra sus conquistadores [...] La nación ópata es naturalmente pacífica, dócil y hasta cierto punto diferente, aunque una vez tomada una resolución es terca, obstinada y pertinaz, sin que la detenga ni arredre

²⁸ AGN, Gobernación, s/c, 1837, vol. 241/1, exp. 35, f. 1.

²⁹ AGN, Gobernación, s/c, 1837, vol. 241/1, exp. 35, f. 1.

el peligro que crece su valor hasta tocar en furor. Por fortuna ha concluido el espíritu de unión que distinguió en otro tiempo a los ópatas; y las defecciones y los vicios dimanados de la sociedad y mezcla con otra raza, han tomado un invencible ascendiente en su ánimo [...] Son amantes del trabajo... La mayor parte están vestidos al uso de la razón, cuyos modales adoptan sin violencia. Es muy general el uso y conocimiento de la lengua castellana, que la hablan sin ocultar o hacerse que no la saben...³⁰

Con lo expuesto hasta aquí resulta evidente que la historia de los ópatas contradice, desmiente, dicha versión. “Naturalmente pacífica” no era esta nación: no lo podía ser, como tampoco podía apreciar, al menos, de manera homogénea, “los inestimables bienes de nuestra emancipación”. Las palabras de Bojorquez parecerían haber sido formuladas, un año después, como respuesta directa a Zúñiga. Esta visión, la de los militares y políticos decimonónicos, fue sin embargo la que predominó en los primeros estudios antropológicos de principios del siglo XX. Frente a ella presentaré en las siguientes páginas las señales que sobre los ópatas hay en la historiografía posterior, así como una forma de interpretarlas.

2. Los ópatas en el siglo XIX: inicios de la transfiguración

A pesar de las revueltas de los ópatas en la década de 1820, y de las señales de resistencia previamente producidas, su presencia como etnia en el contexto político, social y económico comenzó a desdibujarse cuando terminaron esas luchas. En opinión de Edward H. Spicer, una nación ópata como tal “fue cada vez menos fácil de distinguir después de la derrota de Banderas y Dolores Gutiérrez en 1832”.³¹ A decir verdad, fue largo el proceso que llevó a la desintegración de los pueblos ópatas, anunciado ya en la crisis del sistema misional del siglo XVIII, y manifestado en las tensiones de los líderes militares y las autoridades al término de la colonia. Más bien las revueltas podrían marcar el inicio de esa gran transformación que abarca la mayor parte del siglo XIX y llega incluso –como veremos- a principios del XX.

³⁰ Zúñiga, Ignacio, *op. cit.*, pp. 114-119.

³¹ Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 103 (traducción mía).

Indicios de que dicho proceso se inauguraba en el periodo decimonónico, fueron las protestas de los gobernadores de Cumpas y Oposura, que reclamando ser la voz de los “treinta y seis pueblos de que se compone dicha nación”, intentaban todavía introducirse como miembros de la *nación ópata* en el orden emergente de la sociedad “mexicana”. Sin embargo, para ese año de 1836 en que Bojorquez hace sus reclamos, tanto la población como las estructuras de gobierno en sus poblados ya eran mixtas, y los bienes comunales suponían sólo una fracción decreciente en el marco de la economía emergente regida por el mercado de tierras, el trabajo asalariado y el comercio en manos de las élites locales. La autoridad misma de los gobernadores empezó entonces su declive y, con ella, la vida autónoma de las misiones.³² Así lo describía el obispo de Sonora, Lázaro de la Garza, en 1841:

Tenían antes los indígenas alguna especie de representación pública en los destinos de gobernadores de sus pueblos, de regidores y de otros oficios que por lo menos entre los suyos les daban algún carácter y respetabilidad; mas con el establecimiento de ayuntamientos vino una exclusiva [exclusión] casi universal de los indígenas.³³

Las protestas de Bojorquez y Anrriquez, así como otras acciones individuales de defensa por parte de los que se identificaban –y eran reconocidos por los vecinos como- indios, no fueron suficientes para detener el despojo en la Opatería. Según Jerónimo Romero, la de 1830 fue precisamente la década de mayor auge o consolidación de la privatización de tierras en Sonora.³⁴ De hecho, el autor señala 1840 como el año en que culmina el proceso estructural por el que fueron privatizadas las tierras de la zona centro y noreste del estado. Los denuncios, ventas y apropiaciones de terrenos empezaron a declinar

³² En palabras de Radding: “los argumentos expresados por los gobernadores ópatas de Oposura y Cumpas cuando se dirigieron a las autoridades estatales y nacionales en la década de 1830 no expresaba la opinión unánime de los treinta y seis pueblos que decían representar. [...] Bojorquez defendía la comunidad corporativa territorial, a pesar del hecho de que los pueblos serranos en el siglo XIX eran heterogéneos, con una población mixta de castas, criollos, e indios. Más aún, muchos de ellos eran rancharías recién establecidas, cambiantes en ubicación y composición sin lazos continuos con su pasado indígena”. *Wandering Peoples...*, p. 307-309 (traducción mía).

³³ Cit. por Radding, Cynthia, *Entre el desierto y la sierra...*, p. 115.

³⁴ Este autor expone, por ejemplo, el caso de los habitantes indios del pueblo de Nacámeri –convertido en Villa de Rayón- que solicitaron el reparto de las tierras y la regularización de los títulos que les correspondían, con el fin de proteger los terrenos para sus familias. Jerónimo Romero, Saúl, *De las misiones a los ranchos y haciendas. La privatización de la tenencia de la tierra en Sonora 1740-1860*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1995(?), p. 172ss.

a partir de ese momento, pues la mayoría ya había sido declarada como propiedad particular.³⁵

Así pues, es posible afirmar que, a diferencia de los pueblos yaquis y mayos, para quienes el fin de la colonia supuso mayor autonomía y oportunidades de preservar su territorio, los ópatas fueron sorprendidos por la medianía del siglo XIX como grupos relativamente dispersos. A pesar de que las fuentes no proveen de suficientes cifras al respecto, algunos autores estiman que hacia 1840 había menos de seis mil ópatas, aproximadamente el equivalente a la mitad de la población yaqui (de unos 12 mil habitantes), y mucho menos que la llamada “gente de razón”, que superaba los 70 mil en todo Sonora.³⁶ Peor aún, Peter Gerhard afirma que en 1800 los ópatas eran apenas 4,450, y que esta cifra continuaría disminuyendo en lo sucesivo.³⁷

Más allá de las variaciones demográficas (ligadas a la ola de migraciones que aumentó en la segunda mitad del siglo XIX), ha de entenderse que fueron las transformaciones debidas al quiebre del pacto colonial (iniciado en el régimen Borbón, y continuado en el contexto de la conformación del nuevo Estado, y por el despliegue del capitalismo), la descomposición de la organización misional, y las rupturas en la alianza militar entre los sonoras y los grupos dominantes locales, las que terminaron por erosionar la base material que había sostenido a estos pueblos.

Asimismo, se produjo una transformación en las prácticas políticas así como en los modos de identificación entre los habitantes de la Opatería. Si apelar a la categoría de *indios de campana* o a la de *nación ópata* dejó de tener un efecto en los momentos de negociación con las autoridades, que además ya no eran las mismas que en tiempos de las misiones, entonces gradualmente los habitantes de las serranías comenzaron a optar,

³⁵ Entre 1840 y 1860 el mercado de tierras decayó pues para ese momento no quedaba más territorio que las zonas desérticas del norte o el valle yaqui del sur del estado, pero ambos suponían riesgos para las élites inversionistas: por las incursiones apaches, en el primer caso, y por las luchas de los grupos yaquis alzados, en el segundo. *Ibidem*.

³⁶ Forbes, Jack D., *op. cit.*, p. 360, nota 1. Spicer insiste en dejar claro: “Debido al profundo grado de mezcla por matrimonio con los españoles, sus números son mucho más difíciles de determinar. La población ópata estaba también mucho más ampliamente dispersa que la más concentrada [población] de los yaquis y mayos”, en Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 101 (traducción mía).

³⁷ Gerhard, Peter, *La frontera norte de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996, p. 352.

como veremos, por inmiscuirse en los cambios políticos y sociales del periodo decimonónico ya sólo como campesinos o trabajadores.

Dicho proceso de transformación social y cultural, iniciado por la década de 1830, se alargó entonces hasta principios del siglo XX. Y es precisamente por esos cambios que la información sobre los ópatas en la historiografía del XIX disminuye notoriamente. Sin embargo, es posible encontrar, todavía a mediados del XIX, algunas referencias a los ópatas como participantes de la vida política, o bien, como parte de las tropas en las luchas armadas que definieron al estado de Sonora a partir de la década de 1840.³⁸

Vale recordar el panorama general de los acontecimientos. En primer lugar, se desató lo que la historiografía llama “guerra Gándara-Urrea”, descrita normalmente como resultado de las pugnas internas por el control del gobierno entre las élites sonorenses. Por un lado, los “centralistas” o “conservadores” en torno a la figura de Manuel María Gándara, y sus hermanos; por el otro, los “federalistas” y “liberales”, dirigidos por el general José Urrea, se enfrentaron entre 1840 y 42, con el triunfo temporal de este último. Después, sin embargo, Gándara volvió a tomar el poder, sólo para enfrentar la invasión norteamericana de 1847 y la consecuente pérdida del territorio septentrional de Sonora.

Por su parte, las incursiones apaches, que se habían reiniciado a raíz de la guerra de independencia, se volvieron cada vez más frecuentes primero en los estados de Chihuahua y Nuevo México, pero se intensificaron también en Sonora y Arizona a partir de 1840.³⁹ Arizpe, Bacoachi, Cumpas, Santa Cruz y Bavispe, junto con poblados de los pimas altos, fueron los que más sufrieron esos ataques. De hecho, la situación alcanzó tal gravedad que

³⁸ A decir de Zulema Trejo, las referencias a los *ópatas* como pueblos escasean en la documentación del Ejecutivo estatal, a partir de la derrota del segundo imperio, y ya hacia la época de la Revolución, resulta prácticamente inexistente la información sobre los ópatas como etnia en dichas fuentes. Sin embargo, es indispensable anotar que todavía hace falta desarrollar una investigación sistemática en otros archivos de Sonora que permita conocer con detalle el proceso de transformación dado en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, es decir, seguir el rastro de los ópatas durante el Porfiriato y la Revolución. Comunicación personal con Zulema Trejo, abril de 2010.

³⁹ Los problemas que trajo consigo la organización nacional y estatal a raíz de la independencia hizo que los gobiernos de Sonora y Chihuahua incumplieran los acuerdos que el régimen Borbón había logrado con las tribus pacificadas durante las últimas décadas del siglo XVIII. Los apaches, al ver que el pacto se rompía y sus necesidades materiales aumentaban, abandonaron los asentamientos y reiniciaron su vida nómada. V. Jerónimo Romero, Saúl, *op. cit.*, pp. 178-181.

toda la frontera se encontró, en cierto punto, en un estado de guerra general declarado en contra de los apaches por las autoridades mexicanas y norteamericanas.

Jerónimo Romero aclara que la aceleración del problema con los apaches, visto así por los respectivos gobiernos, se debió no tanto a la sola fuerza de las bandas nómadas, sino al despoblamiento de algunas regiones, al debilitamiento del sistema de presidios y a la “desarticulación de las comunidades indígenas que, expulsadas de sus tierras, buscaban trabajo en las zonas más habitadas”.⁴⁰ Se infiere de esto que la presencia de los ópatas en los poblados comúnmente atacados por los apaches empezó también a declinar por entonces, en un contexto de migraciones forzadas.

El mencionado despoblamiento de algunas zonas fronterizas se debió, a su vez, a la emigración de trabajadores atraídos por la llamada “fiebre del oro”. Y es que el descubrimiento de yacimientos en la California de 1849 impulsó la economía y la consecuente fundación de pueblos cuya organización estaba centrada en la actividad minera (“*boom towns*”, como se les conoce en inglés). A decir de Jerónimo Romero, se calcula que diez mil habitantes de Sonora salieron ese año en busca de trabajo y riquezas, si bien muchos de ellos regresaron poco tiempo después.⁴¹ Truett sostiene que una buena proporción de esos migrantes tenía orígenes ópatas.⁴² Para contrarrestar los efectos de las incursiones apaches y la “fiebre del oro”, el gobierno impulsó una campaña de colonización, favoreciendo la migración de extranjeros, especialmente europeos, cerca de la frontera trazada entre 1853 y 1854, con el tratado de la Mesilla.

Muy poco después, en el marco de la Revolución de Ayutla, comenzó una nueva ola de enfrentamientos entre el mismo Gándara y el coronel Ignacio Pesqueira, que se extendieron e inmiscuyeron con la guerra de Reforma y la posterior intervención francesa. En esta última, Gándara apoyó al Imperio de Maximiliano hasta que, como se sabe, sus hombres fueron derrotados en 1866. Pesqueira retomó el gobierno con el abrigo del juarismo triunfante, pero hacia fines de la década de 1870 fue obligado a dejar el cargo a manos de Luis E. Torres.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 181.

⁴¹ *Ibidem*, p. 182.

⁴² Truett, Samuel, *Fugitive Landscapes: The Forgotten History of the U.S.-Mexico Borderlands*, Yale University Press, New Haven, 2006, p. 37.

Al mismo tiempo, grupos de yaquis –aliados en distintos momentos con mayos– continuaron la resistencia en su territorio. En ocasiones cobrando la forma de ataques intermitentes a haciendas y caminos, en otras organizando duraderas rebeliones, estos pueblos sumaron a la ya de por sí complicada situación en Sonora, un factor más de inestabilidad para las élites locales. Por momentos también tomaron parte en los conflictos políticos, al lado de los andaristas. Y siempre significaron una amenaza para los “yoris”, que temían profundamente una guerra de “castas” en su estado.

En paralelo, entre los 1840 y 1860, también se intentó realizar una vida política pacífica, en el marco de las instituciones nacionales –si bien cambiantes, ellas mismas. Elecciones, ayuntamientos, congresos y constituciones hacían un cierto contrapeso a la constante violencia que padecía la región. El esplendor de la minería y la agricultura en las haciendas, la expansión del ferrocarril, el crecimiento de las ciudades y el desarrollo del comercio, tan anhelados por la oligarquía sonorensis, tuvieron que esperar, sin embargo, hasta el Porfiriato.⁴³

Zulema Trejo rescata, de entre la documentación todavía poco explorada por los investigadores, el registro de que grupos identificados como “ópatas” participaron en los principales sucesos entre 1846 y 1867. El más común es la firma de actas de adhesión o rechazo hacia algún plan o gobernante, así como las boletas que indican la presencia de habitantes *ópatas* en procesos electorales en distintas zonas de su territorio tradicional.⁴⁴ Más aún, la autora opina que alrededor de 1848, los pobladores de sitios como Nácori, Onavas y Tepupa eran todavía predominantemente indios y por ello fueron capaces de negociar, con el jefe del ejecutivo de Sonora, el nombramiento de un gobernador propio para sus pueblos. Dicha negociación fue posible, además, gracias a la intervención de Luis Tánori, capitán militar que fungía como alcalde mayor de los ópatas, es decir, de aquellos que aún reconocían su autoridad como intermediario frente a la de los gobernantes sonorenses.

⁴³ Para un recuento más detallado sobre la historia general de Sonora, véase entre otros, Almada, Ignacio, *Breve historia de Sonora*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

⁴⁴ Trejo, Zulema, “Participación de yaquis y ópatas en las pugnas faccionales sonorenses (1846-1867)”, texto presentado en el Congreso Internacional *Dos siglos de revoluciones en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

Por otro lado, y al igual que las tropas yaquis, algunos soldados reconocidos como ópatas se aliaron, por las mismas décadas de 1840 a 60, a los gandaristas para combatir las fuerzas de Urrea y Pesqueira. A cambio de la exención de diversas cargas impositivas, continúa Trejo, o para obtener la medición de algunos ejidos y su protección en contra de las denuncias hechas por los notables, dichos contingentes se inmiscuyeron también en las luchas faccionales con sus propias demandas.⁴⁵

Los sucesores de Luis Tánori, los hermanos Juan y Refugio Tánori, ocupan igualmente un lugar en la historia política y militar de Sonora como capitanes de orígenes ópatas. A decir de Spicer:

En la década de 1850, como los yaquis, los ópatas y también pimas bajos dieron mucho apoyo militar a Gándara en sus varios movimientos por mantener el poder político. En el intento de Gándara en 1856 por obtener el poder, una rebelión fue iniciada entre los ópatas de Saguaripa. En el año siguiente, él mismo fue apoyado por tropas de pimas bajos de Onavas, y tropas ópatas de Tónichi. [...] En el transcurso de la guerra en apoyo al caudillismo de Gándara, dos líderes ópatas se desarrollaron como capaces comandantes militares. Éstos fueron los dos hermanos Juan y Refugio Tánori. La derrota de Gándara no los sacó de la escena de la turbulencia política en Sonora.⁴⁶

Los Tánori fueron entonces líderes militares respetados incluso por los gobernantes de Sonora, y de eso fue testigo John Russell Bartlett cuando atravesó la región fronteriza, enviado por el gobierno estadounidense para hacer el reconocimiento y medición de los terrenos comprados por ese país en el Tratado de la Mesilla, hacia 1853. Tras conocerlo y entablar plática con Juan Tánori, George Gibbs, acompañante de Bartlett, anotó en sus cuadernos de viaje: “en varias ocasiones, [soldados ópatas] han sido llamados para combatir a los salvajes apaches, bajo su líder y cabeza el jefe Tánori, quien recibe pago regular del gobierno mexicano y siempre se mantiene listo para enfrentar al enemigo

⁴⁵ *Ibidem*, p. 2.

⁴⁶ Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 102 (traducción mía).

común”.⁴⁷ Sobre su contacto con Tánori, en su paso por la zona centro de Sonora, Gibbs describía:

...[para satisfacer] el deseo de obtener un retrato de un buen espécimen de la tribu [ópata], el gobernador Cubillas fue muy amable en mandar por Tanori, quien vivía a treinta leguas de distancia. Después de unos días, el jefe se reportó con nosotros acompañado de su esposa. Él era un fino espécimen masculino, que medía seis pies de altura y era bien proporcionado, con una complexión delgada para ser indio; grandes ojos penetrantes, prominentes huesos de la mandíbula [...]. Se alegró mucho cuando le dije que su retrato sería enviado a los Estados Unidos y expuesto con los de otros jefes célebres. Su esposa también posó para un retrato suyo. Los dos se hospedaron en Ures una semana y vinieron diario para posar. Tanori usaba un sarape largo de tela azul oscuro. Debajo, su ropa era simplemente una camisa y pantalones. La señora Tanori era más bien baja, de una complexión delicada para una india, aunque fuertemente marcada por las características de su raza.⁴⁸

Para Gibbs, sin embargo, los ópatas ya no eran fácilmente distinguibles de los “campesinos mexicanos”, puesto que su indumentaria, su tipo de vivienda, y sus comportamientos eran muy similares. Si bien es cierto que su visión, anclada en el pensamiento norteamericano de la época, lo orientaba a buscar “especímenes” de “tribus indias”, y por tanto toda su descripción está cargada por dicha influencia, su testimonio resulta valioso para comprender que Tánori se desenvolvía más como un capitán del ejército regular, al servicio del gobierno estatal, que como un líder ópata al mando de tropas “indias”.

No obstante que los Tánori tomaron partido en las luchas faccionales, y que llegaron incluso a pelear –más de una década después de la visita de Bartlett- a favor del Segundo Imperio, su postura ya no expresaba la posición de una nación ópata apoyando a los imperialistas de los 1860. De hecho, a decir de Dora Elvia Enríquez, por esta etapa el cargo

⁴⁷ Gibbs, George, *Historical and Linguistic notes*, Manuscript 1868, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution (traducción mía).

⁴⁸ *Ibidem* (traducción mía). Fernando Cubillas fue gobernador de Sonora entre 1851 y 1853. Por otro lado, se piensa que los retratos de Tánori y su esposa, pintados por Henry Pratt, fueron enviados a Washington DC, y expuestos en una galería de las oficinas federales, pero probablemente se perdieron en un incendio sucedido tiempo después. Gibbs agrega que gracias a Tánori registró un breve vocabulario de la lengua ópata.

mismo del capitán general de los ópatas quedó oficialmente incorporado al ejército nacional, “siempre con la mediación de Manuel María Gándara”.⁴⁹ En realidad, y en esto coinciden Spicer y Enríquez, la historiografía de Sonora registra que los *orígenes* de Refugio Tánori eran ópatas, pero él se comportaba “como un comandante militar mexicano”, que obtuvo el grado militar directamente de Maximiliano, e incluso fue condecorado con la Cruz de la Orden de Guadalupe.⁵⁰ El que una unidad de los pueblos ópatas en apoyo a la causa imperialista –y a la postura enarbolada por Tánori- no existía ya por ese tiempo, lo confirman las fuentes que hablan de la participación de soldados ópatas en el bando contrario, el de Pesqueira, “al lado de los defensores de la patria”.⁵¹

En los primeros años del siglo XX, el general Francisco P. Troncoso, trabajando para la Secretaría de Guerra y Marina en el gobierno de Porfirio Díaz, reportó:

En todos los pueblos ópatas hay escuelas sostenidas por las rentas públicas del Estado y de los Municipios [...] Son buenos ciudadanos, respetan a sus autoridades y tienen positivo cariño a la tierra en que han nacido. Todos sus pueblos están organizados conforme a las leyes del Estado; tienen Ayuntamientos, Jueces locales y Jueces del Estado Civil en las cabeceras de Municipalidad, y en las congregaciones y ranchos tienen un Comisario de policía.⁵²

En su breve descripción sobre la “tribu”, Troncoso agregaba: “casi todos ellos son propietarios de pequeñas suertes de tierra que cultivan personalmente en sus respectivos pueblos. Las mujeres se ocupan en hacer esteras (petates) y sombreros de palma, en cuya industria son muy hábiles”. Y un poco más adelante, el mismo autor concluía que los ópatas, motivados por sus “grandes simpatías por la raza blanca”, se mezclaron de tal manera con ella “que en la actualidad se confunden”.⁵³

⁴⁹ Enríquez Licón, Dora Elvia, “Reflexiones en torno al proceso de extinción de los ópatas”, ponencia presentada en el VI Foro *Las Misiones en el Noroeste*, Hermosillo, noviembre de 2008.

⁵⁰ *Ibidem* y Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 103.

⁵¹ Troncoso, Francisco P., *op. cit.*, p. 12. V. también Spicer, Edward H., *op. cit.*, p. 102.

⁵² *Ibidem*, p. 14.

⁵³ Troncoso explica: “Difícilmente se podría indicar, ni en términos aproximados, el número de habitantes ópatas que hay en el Estado, pues además de que no se ha hecho un empadronamiento especial de ellos, la circunstancia de estar tan mezclados y confundidos con la raza blanca, hace difícil poderlos señalar separadamente”, *ibidem*.

Es verdad que cabe dudar de la interpretación de este tipo de fuentes documentales que parecen dar más cuenta de la propia visión oficial que se ufanaba de las buenas relaciones que históricamente tuvo el gobierno con los soldados de orígenes ópatas, así como de las ideas esgrimidas por las élites decimonónicas que hablaban sobre las virtudes de la “civilización” por encima de los “vicios” de las “tribus” locales. No obstante, también es cierto que, después del relato sobre la derrota de Refugio Tánori las narraciones historiográficas dejan de mencionar a los ópatas como un grupo distintivo. Con su ejecución, en 1866, se culminó el desmantelamiento de la organización militar ópata autónoma.⁵⁴ Así lo asegura, por ejemplo, Forbes, quien considera que justo tras el triunfo de los liberales en la República Mexicana –y de Pesqueira, en el estado-, “los ópatas dejaron de tener un papel activo como *indios* en la historia de Sonora”.⁵⁵

Así pues, el entramado mismo de relaciones que había sustentado los pueblos ópatas se fue transformando. Ya he mostrado aquí que la disminución demográfica de los ópatas no se debió a su extinción física, ni siquiera únicamente a las mezclas producidas por la expansión de sus vínculos familiares con españoles, pimas y miembros de otras etnias. Su experiencia dada a partir del régimen Borbón, y hasta muy entrado el periodo decimonónico, fue la de unos pueblos que se vieron tanto presionados (por la transición a la República y el proceso de despojo) como atraídos a integrar una nueva formación social y cultural. La migración, los intercambios culturales y la negociación de la vida dentro de la reproducción de los lazos de parentesco dotaron de un tono particular a dicha sociedad que emergía entre los valles y las serranías del noreste sonoreense.

A una transformación cultural similar, dada entre distintos grupos de la Oaxaca actual, Bartolomé le llama *transfiguración*. Refiere con este concepto a una reorganización de la vida tal que las estructuras políticas, sociales y económicas que caracterizan a una colectividad son redefinidas con el correr del tiempo, dando lugar a otras nuevas. En palabras del autor, se trata del proceso que resulta de “una serie de *estrategias adaptativas*

⁵⁴ Enríquez Licón, Dora Elvia, *op. cit.* y Trejo, Zulema, *op. cit.*

⁵⁵ Forbes, Jack D., *op. cit.*, p. 351 (traducción mía).

que las sociedades subordinadas generan para sobrevivir y que van desdibujando su propio perfil cultural”.⁵⁶

En su afán por explicar los diversos modos en que una cierta cultura va transformándose, Bartolomé intenta delimitar los elementos teóricos que pueden calificar como transfiguración, en términos generales, a la “reorientación afectiva” por la cual un pueblo “pierde la estima a la *costumbre*” que antes había sostenido su forma de vida. Esto incluye entonces la lengua, valores y normas de comportamiento cotidiano tanto como las jerarquías de gobierno, actividades de subsistencia y formas religiosas tradicionales.

La noción de *transfiguración cultural* puede servir como metáfora, sugiero aquí, para aludir a la experiencia propia de los ópatas en la historia del siglo XIX. Este proceso describe entonces los diversos modos de adaptación que llevaron a cabo los habitantes de la Opatería con el fin de permanecer en la nueva formación social: articulándose en las condiciones materiales del capitalismo decimonónico, se integraron en ella como propietarios, campesinos o trabajadores. La condición cultural resultante, es decir la sociedad decimonónica simplemente llamada “sonorense”, contenía dentro de sí entonces la experiencia histórica de unos pueblos ópatas que dejaron de definirse y ser reconocidos como tales.

Pese a ello, ni los vínculos horizontales que se tienden entre una familia y otra, más allá de un poblado o ciudad, ni los lazos que conectan una generación con la siguiente, se disuelven. Las redes de parentesco extendidas entre los distintos grupos de la Opatería, con sus fundamentos materiales ya incorporados en la economía del dinero, y su organización política entretejida en la del Estado mexicano, persistieron cada vez más silenciosamente dentro de un entramado social y cultural nombrado por sus promotores como “mexicano”.

⁵⁶ Bartolomé, Miguel Alberto, “Los procesos de extinción...”, p. 34.

3. Discusión conceptual: entre el cambio cultural y la persistencia

“Hace ya más de cien años que los antropólogos comenzaron a manifestar su legítima preocupación analítica y valorativa ante la progresiva transformación de las sociedades nativas”, afirma Miguel Alberto Bartolomé, en un afán por entender la trayectoria de los estudios sobre el cambio cultural en su conjunto. “Recordar sus propuestas no es sólo desempolvar el pasado”, sostiene, “sino asumirnos herederos de una tradición profesional aunque no necesariamente debamos identificarnos con ella”.⁵⁷ En el intento por rescatar, como Bartolomé, las aportaciones de la antropología con respecto al estudio de los ópatas, presentaré a continuación una somera revisión sobre los trabajos elaborados en la primera mitad del siglo XX, así como una discusión en torno a los principales conceptos que desarrollaron sus autores.

Carl Lumholtz fue uno de los primeros investigadores que atravesó bajo patrocinio del gobierno estadounidense la región de occidente en el México del Porfiriato. Desde las primeras líneas de una de sus obras más reconocidas, Lumholtz sintetiza el espíritu que guiaba sus estudios:

Los pueblos primitivos se están volviendo escasos en el planeta. En el continente americano quedan todavía algunos en su estado original. Si se les estudia antes de que ellos, también, pierdan su individualidad o sean aplastados bajo las ruedas de la civilización, mucha luz podría ser arrojada no sólo sobre los primeros pueblos de este país sino sobre los primeros capítulos de la historia de la humanidad.⁵⁸

De este modo, deseando documentar lo que consideraba como reliquias vivientes, Lumholtz escribió extensos reportes con sus observaciones sobre los huicholes, coras, tepehuanes y otros pueblos. Su interés científico (en los términos positivistas de aquella época) lo llevó también a recolectar fósiles y restos humanos, objetos antiguos (vasijas, esculturas y figurillas), y algunos otros de uso cotidiano adquiridos en los pueblos que visitó a lo largo de la Sierra Madre del Norte y en los estados de Jalisco, Nayarit y Michoacán.

⁵⁷ Bartolomé, Miguel Alberto, “La pluralidad en peligro...”, p. 23.

⁵⁸ Lumholtz, Carl, “Preface”, *Unknown Mexico. A Record of Five Years' Exploration Among the Tribes of the Western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and Among the Tarascos of Michoacan*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1902, vol. 1, p. xvi (traducción mía).

En su ruta desde Arizona a la sierra tarahumara, Lumholtz atravesó también la Opatería hacia 1896. Descendió por el río Bavispe y visitó algunos poblados, pero en poco tiempo llegó a la conclusión de que sus habitantes no ofrecían “gran interés a la ciencia”, por encontrarse ya “mexicanizados”. De su visita a las villas de Oputo, Guásabas y Granados, el explorador comenta:

Este territorio fue alguna vez posesión de la gran tribu de los indios ópatas, que hoy en día están civilizados. Han perdido su idioma, religión, tradiciones, visten como mexicanos, y en apariencia no son de ningún modo distinguibles de la clase trabajadora de México, con la cual están ampliamente mezclados a través de frecuentes matrimonios.⁵⁹

Preparándose para los siguientes días de su expedición, Lumholtz estableció su campamento en esos poblados, y apuntó de ahí que la gente “era pobre, pero genuinamente hospitalaria” y que, por lo tanto, “no es una frase hueca hecha sólo por educación la de que un mexicano ‘pone su casa a tu disposición’”.⁶⁰ Así, el investigador llamó por igual a los pobladores de la zona como “mexicanos”, y no se detuvo más a contemplarlos sino que partió pronto rumbo a la Sierra Madre.

También Aleš Hrdlička, que trabajó algún tiempo con Lumholtz, concluyó que los ópatas se encontraban, para 1902, en “casi completa asimilación con los blancos”.⁶¹ Según cuenta en sus diarios de viaje, Hrdlička llegó a los estados del noroeste “después de haber completado tanto como fue posible, el trabajo en la Sierra Madre y el sur [...], para el estudio de los poco conocidos indios de esas regiones”.⁶² Reconocido hoy como uno de los fundadores de la antropología física, el objetivo de Hrdlička era registrar las características de los que consideraba “indios de sangre pura” (*pure-blood Indians*) y elaborar un perfil de cada etnia, con base en datos, muestras e imágenes recogidos en cada área.

En su expedición por Sonora, Hrdlička tomó medidas de cráneo, nariz, mentón y estatura de yaquis, mayos y pimas, y presentó luego los datos obtenidos en un análisis

⁵⁹ *Ibidem*, cap. 1, p. 10 (traducción mía).

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 12-14.

⁶¹ Hrdlička, Aleš, “Notes on the Indians of Sonora, Mexico”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 6, No. 1, enero-marzo 1904, p. 56 (traducción mía).

⁶² Hrdlička, Aleš, “My journeys”, exp. 2.19, caja 162, 1902, *Aleš Hrdlička Papers*, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution (traducción mía).

comparativo de éstas con otras “tribus”, como les llamaba. Además, registró sus observaciones generales sobre el color de piel, cabello, complexión, problemas de natalidad y enfermedades más comunes. Anotó también aspectos relevantes sobre su hábitat, población, arqueología, principales actividades y costumbres.

A diferencia de Lumholtz –y como señalé en las primeras páginas de este trabajo-, Hrdlička calculó a su paso por la Opatería que existían aún entre 500 y 600 “indios puros”, concentrados sobre todo en el valle del río San Miguel, mientras que en otros pueblos, como Opodepe y Arizpe, antiguamente habitados por ópatas, “ahora es difícil encontrar una docena de individuos de sangre pura”. Hrdlička proporciona una descripción muy clara:

Los ópatas solos han alcanzado tal etapa que a la mayor parte de ellos no sólo les disgusta ser llamados indios, sino (al menos a lo largo del Río San Miguel), incluso se esfuerzan en no usar su propia lengua ni nada que los distinga de sus vecinos. Preservan, sin embargo, algunas de sus antiguas ceremonias y danzas. Mandan a sus hijos a la escuela cuando les conviene, y en algunas localidades, como Tuape, se les permite votar.⁶³

Justo al regreso de su exploración, Hrdlička avisó a Lumholtz –que por los mismos días estaba preparando la publicación de sus escritos- sobre sus hallazgos en lo referente a los ópatas que alcanzó a conocer. Es por eso que este último inserta una nota en el prefacio de su obra: “el Dr. Aleš Hrdlička [...] me informa que en su visita a la parte occidental de Sonora encontró aún la lengua ópata hablada al oeste del río Sonora y norte de Ures, esto es, en Tuape”.⁶⁴

Cuatro décadas más tarde, y habiendo leído las obras de Hrdlička y Lumholtz, otro investigador decidió viajar a Sonora para realizar también una temporada de campo. Jean B. Johnson, etnólogo estadounidense, no sólo verificó los resultados obtenidos por sus predecesores con respecto a los ópatas, sino que fue incluso más allá, anunciando, de manera general: “los ópatas [...] han desaparecido completamente hoy en día como entidad étnica y cultural”.⁶⁵

⁶³ *Ibidem.* Y Hrdlička, Aleš, “Notes...”, p. 57 (traducción mía).

⁶⁴ Lumholtz, Carl, *op. cit.*, “Prefacio”, p. xix (traducción mía).

⁶⁵ El reporte de Johnson fue terminado en 1942, pero tuvo que esperar a ser publicado póstumamente por la viuda de Johnson, en 1950. V. “The Opata: An Inland Tribe of Sonora”, en Basil C. Hedrick, J. Charles

En su reporte, Johnson hace un breve resumen de la historia de los ópatas, en el que subraya los cambios que sufrieron a través del tiempo. El autor insiste en la afinidad de los ópatas con los blancos, inclinación por la cual afirma –equivocadamente, como ya vimos– que estos pueblos nunca se rebelaron. Más bien adaptándose a la forma de vida de los europeos, subraya, los ópatas asumieron rápidamente el uso de la vestimenta, armas, herramientas y el idioma mismo de los colonizadores. Cabe señalar que también este investigador recolectó objetos de los que llamaba “modernos descendientes de los ópatas”: cestería, “máscaras de Fariseos” usadas en las ceremonias de los pueblos y utensilios de uso cotidiano.⁶⁶ Hacia el final de su reporte, Johnson concluye:

Está claro que el ritmo del proceso de aculturación fue extremadamente rápido, y se llevó a cabo con poca fricción. Sorprende poco, entonces, que los viajeros al cierre del siglo pasado y principios de éste, tales como Pinart, Lumholtz y Hrdlička, no pudieron encontrar una población y cultura ópata, sino que fueron forzados a admitir que los ópatas eran en todo aspecto indistinguibles de los mexicanos.⁶⁷

Casi quince años después de Johnson, dos estudiantes de la Universidad de Arizona, Roger C. Owen y Thomas B. Hinton, viajaron a Sonora con el fin de estudiar los “remanentes de los ópatas”.⁶⁸ Owen se enfocó en el análisis de un pueblo específico, al que designó con el seudónimo de Marobavi, mientras que Hinton prefirió abarcar un área más

Kelley, y Carroll L. Riley (eds.), *The North Mexican Frontier*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1971, p. 170 (traducción mía).

⁶⁶ El National Museum of the American Indian (NMAI), del Smithsonian Institution, aún guarda en sus catálogos la colección de objetos que logró Johnson, junto con una aún más extensa y variada serie de objetos recogidos por Edward H. Davis, en el pueblo de Tuape, hacia 1922. Dichos objetos, junto con una serie de fotografías, fueron tomados por Davis en su exploración hacia la Isla de Tiburón, realizada para conocer a los seris. La intención de Davis era mucho menos académica y, sin embargo, coincidía con Lumholtz y Hrdlička en su preocupación por conocer algunos elementos de las “tribus primitivas” del noroeste de México. V. Davis, Edward H., “Unfinished book manuscript”, en Charles Russell Quinn y Elena Quinn (eds.), *Edward H. Davis and the Indians of the Southwest United States and Northwest Mexico*, Elena Quinn, Downey, 1965, pp. 141-210.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 192 (traducción mía). Alphonse Louis Pinart fue un lingüista y etnólogo que realizó expediciones por todo el continente y otras partes del mundo, en el último tercio del siglo XIX. Publicó artículos con vocabularios de varias lenguas indígenas, y en otros documentos anotó diversas características antropológicas de muchos de los grupos visitados, entre ellos, los de la región de Sonora.

⁶⁸ Owen, Roger C., “Marobavi: a Study of an Assimilated Group in Northern Sonora”, y Hinton, Thomas B., “A survey of Indian assimilation in Eastern Sonora”, *Anthropological Papers of the University of Arizona*, Tucson, núms. 3 y 4, 1959. Ambos llegaron a ser, cabe señalar, reconocidos etnólogos con investigación minuciosa sobre los grupos indígenas del norte de México.

extensa, la zona noreste del estado. El objetivo central de sus investigaciones era, explícitamente, determinar el grado de asimilación en que se encontraban los ópatas.

En su reporte, Owen anota los rasgos que le parecieron más importantes acerca de las actividades productivas, los lazos familiares, las características culturales con énfasis en la lengua y la religión, así como algunos datos demográficos del pueblo visitado.⁶⁹ Igual que Hinton, había comenzado su estudio, según él mismo confiesa, con la curiosidad de observar lo que subsistía de la etnia ópata y, a manera de justificación inicial, escribe: “por el tiempo en que este proyecto de investigación fue formulado se disponía de muy poco conocimiento con respecto a la región central rural de Sonora, y se creía entonces posible que alguna parte de la cultura ópata podía sobrevivir todavía. Los yaquis del sur [del estado] demostraban que tal supervivencia cultural era posible. Con la estancia en el pueblo rápidamente se hizo evidente que una ‘supervivencia’ como tal no había ocurrido aquí”.⁷⁰ Así que Owen se concentró en el análisis de los pobladores descendientes del que consideraba desaparecido “grupo aborigen”.

Hinton, por su parte, presenta en su reporte una clasificación basada en las formas de identificación empleadas por el común de la gente en aquellos tiempos y, con dichas categorías, intenta el análisis de la composición étnica de los pueblos, valle por valle. Mientras que algunos, con rasgos físicos “caucasoides” eran vistos entre la gente, según el autor, como “blancos”, “mestizos” o “gente de razón”, los demás eran designados como “inditos” o “indios crudos”. Según sus observaciones, el área de Tuape, aquella donde Hrdlička había encontrado “indios puros”, tenía todavía un 30 por ciento de población considerada como *inditos*, y esta categoría refería a “la gente que retiene una apariencia física predominantemente india, especialmente piel oscura, pero que ya no habla lenguas indias y que vive como los mestizos en muchos aspectos”.⁷¹ Un poco más adelante, el autor agrega:

⁶⁹ Por el mapa que inserta, se infiere que “Marobavi” en realidad era Meresichi, en el municipio de Opodepe, al sur de Tuape. Cfr. Owen, Roger C., “Marobavi: a study of an assimilated group...”, *op. cit.*

⁷⁰ *Ibidem*, p. vi (traducción mía).

⁷¹ Curiosamente, los estimados de Hinton no indicaban el número total de la población en el pueblo, pero sí presenta sus cálculos sobre la población de toda la región: “...estimo que los “indios” entre los modernos descendientes de los ópatas van de siete a diez por ciento de la población actual del área, alrededor de 4,000,

pocas *rancherías* y pueblos pequeños, que por alguna razón nunca atrajeron grandes números de *blancos* y *mestizos*, son los actuales *pueblos de puros indios*. En ellos algunos indicios de la cultura ópata fueron retenidos, aunque la lengua desapareció con el tiempo.⁷²

Coincidiendo con Hrdlička, Hinton asegura que los clasificados como *indios*, preferían este término pues “lo encuentran menos ofensivo que la designación indio con sus connotaciones de vivir como un indio”. Y, en seguida, concluye: “la mayoría de los ópatas [...] aparentemente estarían felices de olvidar que son indios. Con esta actitud su desaparición parece asegurada dentro de una generación”.⁷³

Ya había mencionado en páginas anteriores que las descripciones sobre los pueblos ópatas elaboradas por políticos y militares decimonónicos (como Zúñiga, Velasco y Troncoso) fueron reproducidas en algún grado por los antropólogos de la primera mitad del siglo XX. Ahora resulta notorio además que en estos estudios resonaba aún la fe en la ciencia y el progreso propios de la tendencia postdarwiniana de la última parte del siglo XIX, y que, por tanto, sus análisis tienden a reflejar más su propia concepción sobre el mundo que la realidad –histórica, humana- que intentaban abordar.

La dicotomía *primitivo-civilizado* subyacía en los estudios de Lumholtz y Hrdlička tanto como la dualidad entre los *indios puros* y los *mexicanizados*. Asimismo, la idea de que los ópatas se “amalgamaron” por su apego a los “blancos”, fue adoptada por Johnson, Owen y Hinton, aun si con distintos términos: eje de sus interpretaciones, los conceptos de *aculturación* y *asimilación* terminaban por sintetizar la situación de los ópatas entre el Porfiriato y las primeras décadas posteriores a la Revolución.

Común a todos los estudios guiados por tales nociones, una visión lineal de la historia permeaba en la antropología de la primera mitad del siglo XX. A decir verdad, el concepto de aculturación hacía referencia en el fondo al proceso de disolución de las culturas “primitivas” en un grado superior de “civilización”. La asimilación, por su parte, se

de los cuales 500 serían *indios crudos...*”. “A survey of Indian assimilation...”, *op. cit.*, p. 14 (traducción mía).

⁷² *Ibidem*, p. 30 (traducción mía; cursivas en español en el original).

⁷³ *Ibidem*, p. 18.

definía como la condición resultante de dicho proceso. En su repaso teórico en torno a la investigación sobre el cambio cultural, Bartolomé critica: “dentro de este amplio marco los estudios de aculturación reflejan la perspectiva evolucionista de un mundo único en formación”.⁷⁴

La teoría de la aculturación, en todo caso, tendía a subrayar la *desaparición* de los rasgos culturales de una colectividad en un proceso unidireccional por el cual ésta se integraba en la cultura dominante. Como he resumido arriba, desde Lumholtz hasta Hinton insistían por ello en que los ópatas como etnia ya habían dejado de existir –o estaban a punto de hacerlo. La “no sobrevivencia” de su identidad y cultura quedaba demostrada, para ellos, en el hecho de que su lengua, vestido, comportamientos y hasta fisonomía eran ya indistinguibles del resto de la población “mexicana”.

A pesar de que procesos de *extinción* se han dado efectivamente –y por diversos factores- en distintos puntos geográficos a lo largo de la historia, sostengo aquí que la de los ópatas fue más una reformulación que una desaparición como tal. Al menos ya ha quedado claro, en el capítulo precedente, que la reducción demográfica de estos pueblos a lo largo de los siglos no se debió por entero a su eliminación física, sino a complejos modos de transformación cultural.

La idea de aculturación no pretendía describir, en última instancia, simplemente la extinción de un pueblo, sino su incorporación en el marco más amplio definido por la cultura dominante. Pero, como aparecía ya en los presupuestos que orientaban la labor de Lumholtz, esta perspectiva consideraba dicho proceso como *inevitable*: para él, todas las culturas “primitivas”, citaba arriba, terminarían por ser arrastradas por la “civilización” –entendida como la cultura occidental.

Por otra parte, los estudios arriba referidos mantenían un énfasis en la descripción de las características físicas como criterio indispensable para definir el grado de pertenencia a un grupo étnico. No sólo en Hrdlička, para quien la estructura anatómica resultaba esencial dado su campo de estudio, sino la categorización desarrollada por Owen y Hinton también descansaba en una fuerte identificación racial de los llamados “inditos” frente a la

⁷⁴ Bartolomé, Miguel Alberto, “Los procesos de extinción...” *op. cit.*, p. 34.

“gente de razón”. Si bien es cierto que dicha distinción no es exclusiva de estos trabajos sino, al contrario, que proviene del pasado arraigado en la colonización que atravesó el territorio mesoamericano y septentrional, el uso de dichas expresiones como categorías analíticas no hace más que reproducir esa dualidad en el fondo discriminatoria.⁷⁵

Con todo, se hace necesario sortear los límites y contradicciones implícitos en los conceptos de aculturación y asimilación, para rescatar de entre los reportes antropológicos un punto de partida para aproximarse de nuevo a la historia de los ópatas. Rechazar la perspectiva que sustentó ese tipo de investigación, diría el mismo Bartolomé, no invalida en conjunto los análisis y resultados generados a partir de ella: “Aunque no aceptamos el paradigma evolucionista, [...] debemos asumir que si bien hay pueblos “étnicamente exitosos”, otros no han podido resistir una confrontación tan desigual [con la cultura dominante]”.⁷⁶

Así pues, es indispensable reconocer, como se ha hecho desde distintos campos de la investigación social, que el problema central planteado por la teoría de la aculturación fue el de las transformaciones culturales, derivadas de las relaciones interétnicas en un marco de dominación. Aun si en ciertos espacios de la reflexión actual puede parecer obvio el hecho de que “las culturas indígenas precortesianas no son las de nuestros días” – parafraseando a Aguirre Beltrán en su obra clásica-, no está de más insistir en que las identidades y culturas étnicas no sólo han cambiado durante siglos sino que, algunas, han tenido que reconfigurarse a sí mismas para poder persistir.⁷⁷

En este sentido, el tema de la continuidad implica, en grados variables, los de adaptación, apropiación, negociación, imposición y resistencia de las categorías y culturas étnicas. Subyacente a todos ellos, se vuelve indispensable el reconocimiento de un hecho básico en los procesos interculturales: que la transformación no es resultado de la adopción

⁷⁵ “En la mayor parte de las áreas de relación interétnica de México”, lamenta Bartolomé, “sobreviven las bárbaras calificaciones coloniales que designan a los indios como *gente de costumbre* confrontada con la *gente de razón* que serían los mestizos y blancos. Dentro de las propias categorías nativas las relaciones asimétricas se hacen evidentes...”, Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre, gente de razón*, pp. 46-47.

⁷⁶ Bartolomé, Miguel Alberto, “Los procesos de transfiguración y extinción cultural”..., p. 21.

⁷⁷ Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México* (1957), Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 45.

unilateral de la forma de vida que haga una colectividad de otra dominante, sino que se da en la forma de intercambios en múltiples sentidos y dimensiones, a veces incluso contradictorios entre sí.

Lo anterior pone al descubierto el límite de otra de las nociones surgidas en el campo de la teoría de la aculturación: la de *ladinización*. Más comúnmente empleada en la región del sureste mexicano y la América Central, se funda en la categoría “ladino” creada en el contexto de la colonización, que refería en síntesis a los “no indios”, aunque al mismo tiempo tenía un sentido despectivo.⁷⁸ Por *ladinización* se trata de designar el “tránsito” de una cultura india a una no india en un territorio dado, por lo que el término señala más bien una transferencia identitaria en una sola dirección.⁷⁹

Ahora bien, es cierto que hubo trabajos dentro de la propia corriente de la aculturación de los años 1940, que trataron de matizar el concepto, o extender su significado. Bartolomé menciona, por ejemplo, el legado de Elsie Clews Parsons y Julio de la Fuente, como pioneros en tomar en cuenta la reciprocidad –si bien asimétrica, agregaría aquí– como elemento fundamental en todo proceso de cambio sociocultural: observándolos como los procesos relacionales que son, estos autores y sus discípulos hablaron entonces de síncrexis e intercambios orientados a la creación de “una nueva forma social o mezcla”. Cruciales como en verdad fueron, tales contribuciones no escaparon empero del paradigma evolucionista que consideraba a la cultura occidental como el modelo de referencia idealmente asumido.⁸⁰

⁷⁸ Tadashi Obara resume así: “originalmente, la palabra ladino se utilizaba como adjetivo para las personas que hablaban lenguas latinas. Luego, en el primer siglo de la Colonia, la palabra ladino se usaba en dos sentidos principales: (1) bilingüe y (2) sagaz”. Este último sentido, explica Obara, tenía un sentido peyorativo, por el cual se decía que los ladinos eran hábiles para sortear las normas o comportarse de modos “no cristianos”. Sin embargo, “a partir de fines del siglo XVII en las jurisdicciones de la Audiencia de Guatemala, a que pertenecía el territorio del actual estado de Chiapas, se empezó a utilizar para hacer la referencia a las personas que no eran indias ni españolas”, es decir, “españoles, mestizos, mulatos y demás castas”. En la actualidad se sigue usando el término en este último sentido. Obara, Tadashi, *Ladinización sin mestizaje. Historia socio-demográfica del área Chiapaneca, Chiapas. 1748-1813* (Tesis de maestría), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2007. URL: http://www.antroglab.org/obara/to/tesis_m/tesis_m_index.html#Nota.

⁷⁹ Cabe aclarar que la ladinización es empleada para designar tanto el cambio de identidad de una población india a una no india, como he dicho aquí, como el cambio mismo de una población de un territorio específico, a partir de comportamientos demográficos relativos a las tasas de natalidad y mortalidad, o bien a las migraciones. *Ibidem*. V. Bartolomé, Miguel Alberto, “Los procesos de extinción...”, p. 33.

⁸⁰ Cit. por Bartolomé, Miguel Alberto, “Los procesos de extinción...”, p. 31ss.

Derivada de toda esa tradición, Bartolomé ubica a la perspectiva “integracionista”, y dentro de ella el trabajo del propio Aguirre Beltrán. Sobre el presupuesto del mestizaje como componente necesario para la “integración nacional”, se convirtió este autor en promotor ideológico de la creación de una nueva cultura homogénea (“ni india ni europea”), a través de lo que llamaba “aculturación inducida”. No hace falta agregar, entonces, que este tipo de planteamientos respaldaron los proyectos indigenistas de los gobiernos posrevolucionarios.⁸¹

Ruptura con la mirada “colonizadora” que permeaba la teoría de la aculturación como la he presentado hasta ahora, la obra de Guillermo Bonfil Batalla propuso una interpretación diferente sobre la realidad social y cultural en nuestro país. Para él, aquel mestizaje fomentado a modo de discurso teórico y políticas públicas, no había resultado más que en la negación de la cultura india –encarnada en “un conjunto heterogéneo de formas de vida social disímiles y aun contradictorias”. Así, el cambio cultural se da en lo que él llamaba *desindianización*, noción que incluye dentro de sí tanto aspectos materiales de la dominación (como el despojo de tierras y la fundación de ciudades coloniales), como la presión ideológica de la sociedad dominante que logra “quebrar la identidad étnica de la comunidad india”.⁸² La propuesta de Bonfil Batalla planteaba una forma diferente y enriquecedora para abordar la *persistencia* cultural, denunciando la dominación colonial que perdura en el México moderno.

Después de esta somera revisión de los conceptos que han guiado el estudio de las relaciones interétnicas y el cambio sociocultural, sugiero que para entender el caso de los ópatas resulta fundamental tomar en cuenta, entonces: que es necesario comprender tanto el cambio como la persistencia cultural; que fue largo el proceso de su transformación cultural (abarca todo el periodo decimonónico, pero sus raíces están en la previa desintegración de la organización comunal originado con las reformas borbónicas); que dicho proceso fue

⁸¹ Aguirre Beltrán, Gonzalo, *op. cit.*, pp. 40-50; v. Bartolomé, Miguel Alberto, “Los procesos de extinción...”, p. 28ss.

⁸² Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada* (1987), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2001, pp. 73-86.

multidireccional en la relación con los otros grupos de la región; y que abarcó –como el concepto de cultura mismo- las dimensiones económica, política y simbólica de su forma de vida.

Asimismo, se debe anotar –y no está de más insistir en ello: que ni los cambios fueron dirigidos a un estadio “superior” de la civilización, ni la persistencia se dio como resultado de un programa ideológico o intencional; que su historia tiene particularidades afincadas en la geografía (zona minera, propicia para la agricultura, región fronteriza), y en el tipo de colonización heredada de los siglos precedentes, así como en sus características al momento de los primeros contactos con los expedicionarios en el siglo XVI; finalmente, que la transformación se fue dando tanto por los procesos estructurales políticos y económicos como desde “adentro”, desde las alteraciones en las relaciones que daban vida al entramado de la Opatería.

Retomando críticamente los aportes de los antropólogos del siglo XX, y en especial de Darcy Ribeiro, Miguel Alberto Bartolomé llega al concepto de *transfiguración* precisamente en un intento por reformular el problema, alertando sobre las complejidades que definen la realidad histórica. Así, el autor habla de una transformación cultural derivada a la vez de factores externos y de contradicciones internas. Bartolomé rescata la definición de “transfiguración étnica” que acuñó Ribeiro:

el proceso a través del cual las poblaciones nativas, confrontadas con las sociedades nacionales, tratan de mantenerse como entidades étnicas mediante sucesivas alteraciones internas tanto biológicas (mestizajes) como culturales, y en sus formas de relación con la sociedad envolvente. Es decir, que la transfiguración supone la existencia de cambios adaptativos que cambian (*sic*) la fisonomía cultural.⁸³

Esta concepción permite entender como sujetos activos a los pueblos “nativos”, y no como simples receptores de las formas simbólicas dominantes. En efecto, agrega Bartolomé, los estudios de campo han mostrado una gran cantidad de ejemplos sobre apropiación selectiva, reelaboración y resistencia por parte de los pueblos subordinados, tanto como sus influencias en las culturas dominantes. Por otro lado, esta idea de la

⁸³ El trabajo de Ribeiro data de 1970. Bartolomé, Miguel Alberto, “Los procesos de extinción...”, p. 28.

transfiguración contiene dentro de sí las mezclas –que efectivamente se dieron entre los ópatas, los colonos y los pueblos circundantes- y a la vez la cuestión relacional que funciona como soporte del entramado social comunitario.⁸⁴

Cabe llamar la atención al hecho de que la definición de transfiguración originalmente propuesta por Ribeiro afirma que los pueblos buscan perdurar como son, esto es, sin claudicar a su etnicidad. Sin embargo, es posible decir que la transfiguración de los ópatas se dio de tal manera, que los modos de reconocimiento y vinculación con los demás grupos también se vieron trastocados. Tal proceso llevó a los habitantes de la Opatería a ser “indistinguibles” a la mirada de los observadores externos, en el contexto de la sociedad porfiriana y la posrevolucionaria.

Efectivamente, ni indumentaria ni actividades económicas o rutinas lograron percibir los investigadores extranjeros como propios de una cultura ópata entre 1900 y 1955. Además, registraron los que según ellos eran los últimos hablantes de la lengua ópata. Sin embargo, resulta indispensable subrayar lo que surge de sus mismas observaciones: que todavía se preservaban algunos elementos culturales en las comunidades de la sierra, fueran ceremonias y danzas, redes de parentesco, la elaboración de sombreros de palma por las manos de las mujeres. Más aún, sugiero que la propia cultura “mexicana” de la que ellos hablaban, la población campesina y trabajadora “sonorense” al menos de la zona central y noreste, llevaba dentro de sí justamente esos lazos familiares y comunitarios cargados de la experiencia de los ópatas, aun si trastocada por sus relaciones con la sociedad dominante.

De acuerdo con Bonfil Batalla, las distintas formas de vida social en el país “tienen como una de sus causas principales la manera diferente en que cada grupo se ha relacionado históricamente con la civilización mesoamericana” –y septentrional, añadido. Así:

Un norteño difiere de un jarocho y de un oriundo del Bajío en muchos de sus hábitos, sus maneras y sus costumbres (es decir, en diversos aspectos de su cultura); pero tampoco se

⁸⁴ El *mestizaje*, entendido precisamente en el sentido elemental de las mezclas producidas en las relaciones interétnicas a lo largo del tiempo (es decir, por matrimonios entre personas de distintos orígenes étnicos), está entonces incluido en el más amplio concepto de transfiguración.

puede generalizar sobre los norteños, porque la cultura rural de Sonora no es igual a la de Nuevo León [...]. Son resultado de historias distintas que han ido particularizando los espacios del país: formas de ocupación del territorio en las que participaron contingentes de colonos de origen variado [...] que establecieron una relación diferente con la población india que ocupaba cada región antes de la invasión europea.⁸⁵

En este sentido, el entramado particular de relaciones desarrollado a lo largo del siglo XIX en la Opatería, tenía dentro de sí los modos específicos de la relación entre los colonos, misioneros, migrantes de otras regiones, apaches, pimas, seris, yaquis y mayos, con los tegüimas y eudeves; éstos a su vez, se habían forjado a sí mismos como pueblos diferenciados ya en los tiempos anteriores a la conquista. Y todas estas particularidades son las que dieron sostén a la formación cultural de inicios del siglo XX en el mismo territorio: distinta, diría Bonfil, a la de los jarochos; distinta también a la del valle del Yaqui o el desierto de Sonora; diferente, pues, a la de la sociedad allende la frontera con Estados Unidos.

En todo caso, aunque parezca repetitivo, las formaciones culturales no son comprensibles únicamente por “marcadores externos” (rituales, indumentaria, lazos comunitarios, entre otros). Tampoco la transfiguración se puede entender de manera suficiente a partir de criterios específicos impuestos desde afuera, por el investigador social (lengua, tradiciones, rasgos físicos, etc.). Todas estas categorías, como los procesos históricos que en verdad designan, se encuentran ancladas –y así es necesario reconocerlo– en la *experiencia* particular de los pueblos. Es por ello que he introducido, en esta tesis, los signos de la experiencia de los sonorenses respecto a las transformaciones producidas entre los siglos XVI y XIX. Luego, la vivencia y los modos de representarse a sí mismos toda esa carga histórica se encuentran en el interior de la configuración cultural sonorenses a principios del XX.

En el siguiente apartado presentaré los escasos indicios históricos que sirven para ilustrar la experiencia de los pobladores de la Opatería en ese periodo: los modos concretos en que se dio la transfiguración de los ópatas, y la posible imagen que dichos indicios trazan sobre la sociedad naciente.

⁸⁵ Bonfil Batalla, Guillermo, *op. cit.*, pp. 74-75.

4. Huellas dispersas

“En 1884 los soldados vinieron e incendiaron el pueblo de mi madre. Dispararon y mataron a muchas personas, haciendo cosas horribles a las jóvenes que pudieron atrapar. La gente sabía que el gobernador de Sonora no haría nada...” Éste es un fragmento del relato ficticio que escribe Kathleen Alcalá, acerca de su bisabuela, Pastora Curiel Martínez. La autora toma la voz, en primera persona, de la hija de Pastora, Rosaura, a su vez abuela de Alcalá: “Nací en Nogales, Arizona, a donde mi madre y su familia se habían ido a vivir después de que los soldados destruyeron su casa [...]. Mi madre era una india ópata...”⁸⁶

Como ella misma cuenta, Alcalá tenía idea desde hacía mucho tiempo de su ascendencia indígena, pero sólo hasta ser adulta supo, por un pariente, que el nombre de la etnia a la que sus ancestros habían pertenecido era *ópata*. Se dedicó a investigar, por un tiempo, y decidió escribir en forma de novela la que pudo haber sido la vida de su bisabuela.⁸⁷ La historia es sencilla: Pastora vivió entre pimas en asentamientos pobres de Nogales, y ella se volvió niñera en una casa rica, se embarazó de un irlandés, y tuvo una hija que se casó luego con un pastor originario de Chihuahua. Como muestra la autora, el lazo que la unía a la comunidad que había abandonado no fue cortado del todo, pero no tardó en extender también nuevos vínculos en la sociedad fronteriza.

La imagen de Pastora, borrosa e incompleta como está, permite asomarse –al menos a través de la mirada de Alcalá- a uno de los posibles hilos trazados en la historia a la vuelta del siglo XIX. Puede resultar útil el ejercicio de imaginación basado en el relato de una familia de origen ópata y de la manera en que se vio presionada a dejar su tierra, abandonar su lengua y mudarse a Arizona. La destrucción de aldeas en la Opatería por parte del ejército mexicano no está documentada, y por tanto carece de fundamentos históricos; sin embargo, las malas condiciones económicas de los serranos después del proceso de despojo, combinado con la necesidad de mano de obra en el contexto de la revolución industrial y la expansión estadounidense “atrajo” o forzó a familias enteras a migrar hacia el norte. Muchos ópatas pudieron haberse encontrado entre ellos.

⁸⁶ Alcalá, Kathleen, “Vipiniguat-Ru. Great-Grandmother, Deceased”, en *The Desert Remembers My Name. On Family and Writing*, The University of Arizona Press, Tucson, 2007, pp. 32-33 (traducción mía).

⁸⁷ La novela se llama *The Flower in the Skull*, Harcourt Brace & Company, San Diego, 1998.

Samuel Truett ha mostrado cómo la línea que dividía ambos países, a fines del siglo XIX, era tan porosa como inestables sus paisajes: los cruces se daban de manera cotidiana, nuevos poblados aparecían y desaparecían según la fortuna con que corría cada empresa minera, ejércitos y fuerzas improvisadas atravesaban la frontera en ambos sentidos persiguiendo apaches. Grupos sonorenses -¿quizá descendientes de ópatas?- iban y venían en busca de trabajo ligado a la construcción del ferrocarril, la labor en los ranchos o en las ciudades que florecían. El servicio doméstico, desde entonces, fue una de las alternativas más comunes para las mujeres recién llegadas a Arizona desde México.⁸⁸ Los intercambios culturales y los cambios identitarios se daban a menudo, aun si en relaciones asimétricas de poder o, incluso, mediadas por la violencia.⁸⁹

Ya desde la década de 1860, el veterano estadounidense convertido en inversionista, Sylvester Mowry, reportaba que el 94 por ciento de la gente que trabajaba en sus minas provenía de México. “Algunos eran mestizos, otros eran ópatas, yaquis y tohono o’odham”.⁹⁰ El empresario prefería que sus trabajadores vinieran del sur, según cita Truett, porque “la clase baja de mexicanos, con los indios ópatas y yaquis, son dóciles [...] Siempre han sido ‘peones’ por generaciones. Siempre lo serán, pues esa es su condición natural”.⁹¹ Y, con tal justificación ideológica, la mayoría de las compañías norteamericanas les daba salarios más bajos a ellos que a los trabajadores estadounidenses.

En lo que respecta a las luchas contra los apaches, guerreros ópatas se incorporaron a las milicias mexicanas y continuaron combatiendo a las bandas nómadas. Como se sabe, por el Tratado de la Mesilla el ejército estadounidense se comprometió a “pacificar” a los indios que quedaron prácticamente en su territorio, pero al poco tiempo fue evidente que las incursiones no serían aplacadas fácilmente. Por su parte, el gobierno de Sonora publicó, desde 1850, un decreto por el cual se establecía una recompensa a quienes atraparan algún apache: “se les daría una recompensa de ciento cincuenta pesos por cada indio hombre, muerto o vivo, y cien pesos por cada mujer viva [...] se les permitiría además quedarse con

⁸⁸ Curiosamente, en una plática con Roz Spicer, esposa de Edward –autor que he citado repetidamente a lo largo de este trabajo-, Alcalá descubrió que la nana de los Spicer hacia mediados del siglo XX, también tenía orígenes ópatas.

⁸⁹ Truett, Samuel, *Fugitive Landscapes... op. cit., passim*.

⁹⁰ Truett Samuel, *op. cit.*, p. 42. Tohono o’odham es el nombre que asumen los pimas altos o pápagos.

⁹¹ Cit. *ibidem*, p. 43.

los niños de cualquier sexo de menos de catorce años de edad ‘para educarlos en los principios sociales’”.⁹² A decir de Tinker Salas, con esta política el gobierno permitía la formación de contingentes organizados con sus propios recursos: “para el estado diezmado de las fuerzas militares estatales, estas recompensas llegarían a ser el único incentivo. La fuerza militar de Cumpas, por ejemplo, era financiada por el pago de cabelleras y los apaches capturados”.⁹³ La medida tuvo efecto y atrajo a grupos de vecinos de Sonora, Arizona y Chihuahua a la caza de los indios.

Todavía para 1881, al menos, había soldados de origen ópata armados en Bavispe listos para el combate.⁹⁴ Al año siguiente, el gobernador de Sonora firmó un acuerdo por el cual se permitía que las tropas de cualquiera de los dos países atravesaran la frontera si así lo requerían para alguna persecución. Así que hasta los primeros años del siglo XX todavía tropas de ambos países convergieron en la así declarada guerra contra los apaches.

Cargo importante dentro de los ejércitos, la labor de los *scouts* o guías consistía en adelantarse a las tropas y seguir el rastro de los apaches para saber dónde acampaban y en qué condiciones se encontraban. Reuniéndose de nuevo con sus milicias, el *scout* contaba sus hallazgos y suposiciones, de modo que el capitán al mando pudiera preparar un plan de ataque. Así, el dominio del terreno (las montañas y el desierto) era tan indispensable para la misión del *scout* como su conocimiento sobre los propios apaches.

Gracias a la labor historiográfica, se cuenta con la biografía de uno de los *scouts* más famosos y reconocidos que sirvió al ejército de los Estados Unidos: Merejildo Grijalva. Nacido en 1840, Grijalva tuvo un papel importante durante las campañas de los 1860. Conocía muy bien a los indios *chiricahua*, pues había vivido entre ellos desde los nueve hasta los 19 años, edad en que se escapó de su campamento y cuatro años después comenzó a perseguirlos. El esplendor de su carrera se produjo en el periodo que Cochise lideraba a los apaches:

⁹² Tinker Salas, Miguel, *In the Shadow of the Eagles. Sonora and the Transformation of the Border during the Porfiriato*, University of California Press, Berkeley, 1997, p. 63. Más tarde, el gobernador Ignacio Pesqueira subió la recompensa a trescientos pesos.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 65.

Virtualmente cada operación exitosa llevada a cabo en contra de Cochise en el sureste de Arizona en la década de 1860 y principios de los 70 tuvo un común denominador: su guía era Merejildo Grijalva. Sus invaluable servicios fueron reconocidos por cada oficial que dirigía destacamentos dentro del campo contra los rápidos apaches.⁹⁵

Localizado cerca de Banamichi, el pequeño pueblo donde Grijalva nació, de nombre Bacachi, explica el fondo de la historia de este *scout*: con una población dedicada a la agricultura y trabajo en las haciendas cercanas, se encontraba en las orillas del río Sonora y había sido fundado desde el siglo XVII por los misioneros jesuitas. Para fines del XVIII, sin embargo, fue temporalmente abandonado a causa de las incursiones apaches. Los padres de Grijalva eran ópatas y él mismo, de niño, “indudablemente fue testigo de los estragos causados por los apaches, en particular los chiricahuas”, hasta que “su vida tuvo un dramático cambio”: fue capturado en 1849 por las bandas que asaltaron su pueblo y se lo llevaron a él, a su hermano y a su madre.⁹⁶

La figura de Merejildo Grijalva ilustra el significado de la relación que, desde hacía más de cien años, y por casi cien años más, supuso la guerra contra los apaches. El secuestro de mujeres y niños en los enfrentamientos entre ellos y los ópatas –los mexicanos y los estadounidenses después- dio lugar a este tipo de experiencias: aunque individuales, se reprodujeron de distintos modos y llegaron a cobrar un sentido propio en la vida de frontera. Su historia, sin embargo, no puede ser tomada como representativa del destino de los ópatas en el periodo decimonónico, como tampoco podríamos tomar a Pastora Curiel Martínez para explicar de manera suficiente la transfiguración cultural de que he hablado en esta tesis. ¿Y si, en realidad, la mayor parte de los habitantes de la Opatería permanecieron en ese territorio? ¿Cómo habrían sido sus historias? ¿Qué rasgos de su cultura persistieron?

⁹⁵ Sweeney, Edwin R., *Merejildo Grijalva. Apache Captive. Army Scout*, Texas Western Press-The University of Texas at El Paso, 1992, p. 1 (traducción mía).

⁹⁶ Tras el asalto a Bacachi, llegaron fuerzas armadas desde Aconchi y Huepac y descubrieron la escena: “los edificios estaban todavía ardiendo y los cadáveres estaban regados por los alrededores de todo el lugar. Después de enterrar los cuerpos, siguieron sin mucho esfuerzo el rastro [de los apaches] hasta Sinoquipe y a las montañas hasta que decidieron regresar. Los apaches estaban fuera de su alcance; Merejildo Grijalva comenzaba una nueva vida”. *Ibidem*, p. 6 (traducción mía).



Pastora Curiel Martínez

Foto proporcionada por Kathleen Alcalá en <http://mx.groups.yahoo.com/group/opatasunidos/>



Merejildo Grijalva

Fuente: Sweeney, Edwin R., *Merejildo Grijalva. Apache Captive. Army Scout*, The University of Texas at El Paso, 1992

Delfina Atondo tenía 64 años de edad en 1902, cuando Aleš Hrdlička la encontró en el pueblo donde vivía: Tuape. Había tenido trece embarazos, cuatro de los cuales fueron fallidos, y dos de sus hijos ya habían muerto para cuando el antropólogo la conoció. Su primer hijo nació cuando ella llegó a los 26 años, edad poco común entre las mujeres de su pueblo que normalmente tenían hijos desde los 15 años –o incluso más jóvenes. Como la mayoría de ellas, Delfina vestía faldas y camisas de manta y se cubría la cabeza con sarapes de lana o algodón. Habitaba una casa de adobe, que probablemente contaba con un *huuki* similar a aquéllos que se construían desde el siglo XVI para mantener la humedad y facilitar el tejido de la palma.⁹⁷

⁹⁷ Hrdlička, Aleš, “Notes on the Indians...”, *passim*. V. Hinton, Thomas, *op. cit.*, *passim*.



Delfina Atondo

Foto: Edward H. Davis, 1922

(National Museum of American Indian, Smithsonian Institution)

La principal ocupación en Tuape y los pueblos cercanos del valle de San Miguel, era la agricultura, que los hombres llevaban a cabo en sus parcelas. Sus principales cultivos: maíz, frijoles y chile. También pescaban en los ríos, y algunos trabajaban como empleados en los ranchos cercanos. Los ancianos aún conocían y hablaban la lengua ópata, según reporta Hrdlička, pero la mayoría de los jóvenes prefería usar el castellano. Durante las fiestas, hombres y mujeres tomaban tesvino, especie de mezcal hecho a base de maíz fermentado en depósitos al ras de la tierra.

Sus celebraciones combinaban la religiosidad católica con rituales locales. La fiesta del Taguaro, por ejemplo, se realizaba el primer lunes después de la Pascua. El “Taguaro” era la representación de la divinidad que ayudó –se decía- a algunas mujeres ópatas a enfrentar a una banda de apaches que asaltó en otro tiempo el poblado mientras los hombres estaban fuera. En la ceremonia, describe Hrdlička:

Una figura de paja es hecha en representación del Taguaro, y es colocada durante la noche previa a la ceremonia en lo alto de la torre de la iglesia. A la siguiente mañana, una banda de ópatas disfrazados para representar a los apaches, con las caras y cuerpos pintados y armados con arcos, flechas y pistolas, procedían desde una cierta distancia más allá de la aldea simulando que el enemigo se aproximaba. Pasan sin ser notados hasta cerca de la iglesia, donde de repente empiezan a gritar y disparar al palo del que cuelga la figura, tratando de derribarlo. Eventualmente lo logran, y cuando la imagen cae, ellos se abalanzan

y bailan sobre ella por el pueblo, cargándola. Pero cuando llegan a la plaza, son confrontados por las mujeres [... quienes] les echan cenizas para cegarlos y confundirlos [...], tomándolos como prisioneros. A veces media docena de mujeres toman como incauto a un “apache” y lo llevan a la fuerza. Finalmente, los “hombres del pueblo” llegan y todo el bando invasor se dispersa o es capturado, dejando segura la imagen del Taguaro.⁹⁸

Al año siguiente, concluye el antropólogo, se invertían los papeles, de modo que, quienes habían representado a los apaches, tomaban ahora el lugar de los “hombres del pueblo”. El Taguaro se llevaba a cabo en todos los pueblos a lo largo del río San Miguel, según anotó finalmente Hrdlička. Otras danzas eran las de los fariseos, en Semana Santa, y el dagüinemaca. Como mencioné en páginas anteriores, hacia 1955, Hinton visitó Tuape y estimó que el 30% de su población estaba compuesta por descendientes de ópatas.

“Los caminos entre la ciudad y el campo”, interpreta Truett, “estaban en constante movimiento, y la movilidad con frecuencia reflejaba los buenos tiempos”.⁹⁹ El autor se refiere a otro pueblo del mismo valle de San Miguel, Huépac, y a los caminos que unían éste y los campos cercanos con Cananea y Nacozari. Según el investigador Leslie Hewes, que visitó Huépac en 1935, un buen número de trabajadores en esas minas eran originarios de ese pueblo, al que regresaban cada vez que el trabajo escaseaba.¹⁰⁰ Por el contrario, cuando las cosas iban bien, los caminos se llenaban de carne, queso y productos agrícolas enviados al norte para alimentar a los mineros.

El municipio de Huépac, según asienta Hewes, estaba habitado por 1,136 personas. La cabecera, por 761. El censo de 1930 los registraba como “mexicanos” o “mestizos”, aunque para el investigador todos tenían ascendencia india. Lo sobresaliente, en cualquier caso, es que había lazos familiares que mantenían unidos a Huépac con Cananea y Nacozari: “los hijos de los campesinos consumían los frutos de las tierras de sus familias como trabajadores industriales, mientras mandaban sus salarios al sur para ayudar a mantener a la otra mitad de la comunidad regional”.¹⁰¹

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 76-77 (traducción mía).

⁹⁹ Truett, Samuel, *op. cit.*, pp. 116-117 (traducción mía).

¹⁰⁰ Hewes, Leslie, “Huepac: An Agricultural Village of Sonora, Mexico”, *Economic Geography*, vol. 11, núm. 3, julio 1935, pp. 284-292.

¹⁰¹ Truett, Samuel, *op. cit.*, p. 117.

En coherencia con lo expuesto sobre Tuape, Huépac y la región fronteriza, Meresichi, otro poblado del río San Miguel, contaba con 312 habitantes hacia 1955, que sólo hablaban castellano aunque sus padres sí habían empleado la lengua ópata. Muchos de ellos habían pasado temporadas de trabajo en Estados Unidos, mientras las familias permanecían trabajando en sus parcelas. Los cultivos, la cría de ganado (animales de subsistencia), el trabajo asalariado y la fabricación de mezcal eran las principales actividades de los pobladores. La caza y la recolección, practicadas con mucho menor regularidad, agregaban algunos elementos a la dieta normal (carne de conejo y algunas raíces, sobre todo).¹⁰²

En Meresichi había, para el tiempo que Owen realizó sus investigaciones, “extremos de riqueza y extremos de pobreza”. Las dos familias ricas –compuestas por “blancos”- eran propietarias de tiendas, maquinaria y tierras, y las más pobres –consideradas por el antropólogo como “indias”- dependían del trabajo asalariado para su sostén.¹⁰³ Varias de las familias estaban emparentadas entre sí, ocho de ellas eran mantenidas por madres solteras. Al menos dos familias en el pueblo eran producto del “segundo matrimonio” del hombre. Algunos en Meresichi tenían, además, familiares en pueblos cercanos del valle de San Miguel.

Las celebraciones religiosas más importantes de Meresichi eran, por ese mismo tiempo, la fiesta de San Isidro Labrador, y los actos de Semana Santa con los fariseos y los pastores:

Los *fariseos* son un grupo de jóvenes que representan las fuerzas del mal durante la última parte de Cuaresma, particularmente durante los últimos días de Semana Santa. Este grupo está directamente bajo el control de uno a cuatro capitanes nombrados por las *cantoras* [un grupo de mujeres al servicio de las actividades religiosas]. El grupo total consiste en diez a veinte hombres en su juventud. Todos usan disfraces hechos a mano y máscaras, excepto el capitán, y durante la representación, los *fariseos* tienen prohibido hablar [...] Crean

¹⁰² Owen, Roger C., *op. cit.*, *passim*.

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 33-41.

disturbios alrededor del pueblo persiguiendo a los niños, caballos y perros, y molestando en general a los feligreses.¹⁰⁴

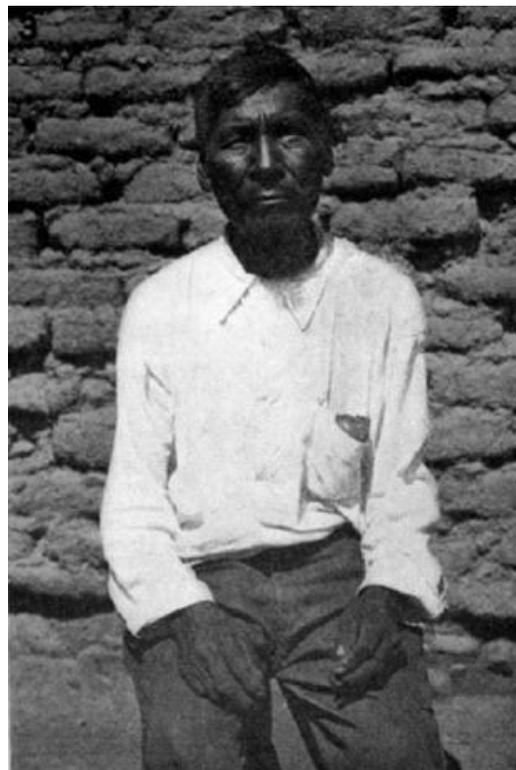
Al final, describe Owen, durante el luto del sábado santo los “fariseos” eran azotados, como símbolo de que los cristianos que sirvieran a las fuerzas del mal serían castigados. Según infiere el mismo autor, el Taguaro también era celebrado en Meresichi, pero no pudo ser testigo del acto. Por otro lado, hacia 1953 un grupo de misioneros protestantes llegó al poblado y, poco a poco, fue bien acogido por la gente, quienes los recibían una vez al mes.

Hasta aquí los elementos que se pueden extraer de los estudios publicados a la fecha sobre los habitantes de la Opatería en el cambio de siglo, entre el Porfiriato y las primeras décadas del XX. Si bien las imágenes son nebulosas, tanto como opaca resulta la realidad social misma, he tratado de delinear así los modos de comportamiento y las formas de relación que, en movimiento, indican la experiencia de sujetos activos, hombres y mujeres, pobladores de la frontera y de las serranías de Sonora. Signos de la transfiguración, se pueden leer también, he dicho, como señales de una persistencia cultural aunque cada vez más difícil de rastrear: la persistencia de los ópatas.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 48ss (traducción mía).



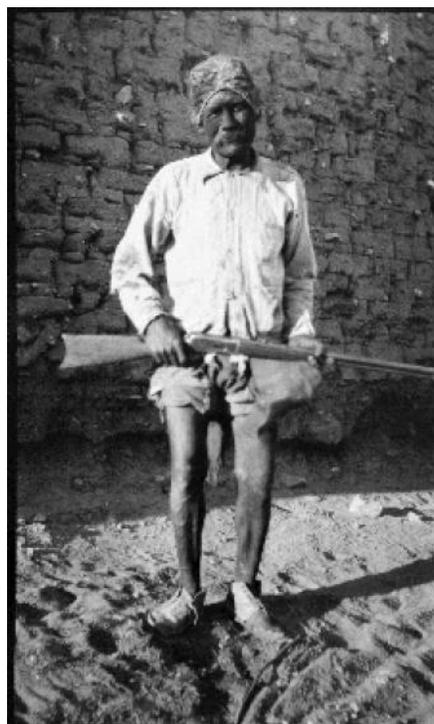
Arriba: “Jóvenes ópatas”
Abajo: “Anciana ópata” y “Tipo de hombre ópata, Valle de San Miguel, Sonora”
Fotos: Aleš Hrdlička, 1902
National Anthropological Archives, Smithsonian Institution





Máscara de fariseo

Jean B. Johnson, recolectado en Tonichi, Sonora,
National Museum of the American Indian, Smithsonian Institution



**“Hombre (Luis Estrada) representando un jefe apache,
en las ceremonias de Pascua”**

Foto: Edward H. Davis, Opodepe, 1922
National Museum of the American Indian, Smithsonian Institution



“Ceremonia de Pascua”

Foto: Edward H. Davis, Opodepe, 1922

National Museum of the American Indian, Smithsonian Institution



Sombrero de palma y teguas, recolectadas por Edward H. Davis, Opodepe, 1922

National Museum of the American Indian, Smithsonian Institution



“Niña ópata”

Foto: Edward H. Davis, Pueblo Viejo, río San Miguel, 1922
National Museum of the American Indian, Smithsonian Institution

CONCLUSIÓN

Investigar por indicios, como propone el historiador Carlo Ginzburg, supone dirigir la mirada hacia los gestos más mínimos, las señales entreabiertas, los guiños que han permanecido, aun si de manera involuntaria, en los múltiples registros y documentos, en la realidad misma. Realizar así una investigación requiere leer entrelíneas, entender como pistas lo que de otro modo sería pasado por alto, aferrarse a esas pistas encontradas para construir una respuesta verídica a las preguntas que motivan y orientan la empresa entera que implica un rastreo como tal: “partir de detalles aparentemente marginales para ser capaces de captar el sentido global de una realidad, que se hallaba encubierta”, resume el autor.¹ En el fondo, se trata de poner en práctica la ancestral habilidad del cazador que reconoce a su presa en las huellas que, sin quererlo, ha dejado el animal en el fango: “alguien pasó por allí”, afirma Ginzburg, sería la forma más simple de la narración producida por el cazador en el desciframiento de los rastros.²

En este trabajo he presentado los aspectos fundamentales de la historia de los pueblos ópatas, según se ha podido reconstruir a partir de las fuentes disponibles. En realidad, he intentado resumir un proceso de muy larga duración, aquél por el cual los habitantes de la sierra sonorenses –que en el contexto de la colonización dieron forma a un entramado social particular, el de la Opatería-, se vieron inmersos hacia el siglo XIX en un profundo cambio cultural mediado por el desmantelamiento de su organización política, económica y militar dado en la transición del régimen Borbón a la República independiente.

De este modo, la primera parte de la historia aquí relatada, de los 1500 a los 1700, es la de unos pueblos que se transformaron a sí mismos, para seguir existiendo aun en el marco general de dominación que supuso el imperio español. Se trató, como he mostrado, de una experiencia particular sobre los múltiples cambios venidos con el establecimiento de

¹ Ginzburg, Carlo, “Reflexiones sobre una hipótesis: el paradigma indiciario, veinticinco años después”, *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 7, México, septiembre 2006-febrero 2007, p. 12.

² Ginzburg, Carlo, “Huellas. Raíces de un paradigma indiciario” en *Tentativas*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2003, p. 108.

los europeos en América, distinta pues a la que tuvieron los mesoamericanos en el altiplano central de la Nueva España y diferente, incluso, a la de los pueblos que vivían en las cercanías (yaquis, mayos, pimas). De dicho proceso, he expuesto, resultó una configuración particular, la de la *nación ópata*, ligada a la categoría de *hijos de campana* que resultó del orden misional con los jesuitas.

He mostrado igualmente que la experiencia histórica de los tegüimas y eudeves no desembocó en una extinción y que, en todo caso, para comprender dicha experiencia es necesario ir más allá del reconocimiento de las mezclas dadas entre estos pueblos y los distintos grupos de migrantes en la región. Si bien el mestizaje, así definido, se produjo en efecto a lo largo de los siglos, la explicación sobre la acelerada reducción demográfica de los ópatas, así como del declive de su presencia como nación en la sociedad decimonónica se encuentra más bien en los modos de relación, conflicto y negociación derivados de las reformas borbónicas, el despliegue del capitalismo y la formación del Estado. La transformación cultural ha sido, en esa experiencia, la clave presentada para entender lo que otros autores vieron simplemente como una “aculturación” o “asimilación” –conceptos que también he criticado aquí.

A pesar de todos los cambios descritos en las páginas anteriores, generados históricamente no sólo debido a las presiones provenientes de los procesos estructurales que afectaron a la Opatería, sino también de las contradicciones y resistencias dadas en su interior –por las tensiones entre el sistema misional y el civil-, he querido plantear un problema específico acerca de la experiencia de los ópatas en el siglo XIX: el de su persistencia. El concepto, aun inacabado, que he propuesto para interpretarla, el de *transfiguración cultural*, pretende explicar un proceso largo, activo, multidireccional, sutil e incluso contradictorio por el que los ópatas buscaron –aunque no de manera intencional ni programada- reproducir los lazos comunitarios que dieron forma y sentido a su existencia.

Mi doble propósito entonces, apuntado desde el inicio, consistía en formular un problema, el de la persistencia cultural, y plantear un concepto, el de la transfiguración, para tratar de comprenderlo en su irremediable relación con el cambio y la negociación. El de los ópatas resulta un caso “extremo”: obliga a preguntarse por la continuidad ante las

más evidentes señales de la desaparición. De esta tesis se desprenden algunas preguntas, que han quedado abiertas: ¿cómo habrán sido las historias de quienes permanecieron en las serranías, entre el porfiriato y las primeras décadas del siglo XX? ¿Qué es, en verdad, lo que permanece?

He tratado de recuperar, en las últimas páginas de este trabajo, las señales de los ópatas que en ese periodo registraron observadores extranjeros, como vestigios de biografías, imágenes, tradiciones, modos de vida, formas de ver y estar en el mundo. Es necesario insistir, sin embargo, en que todavía hace falta elaborar una investigación que se aproxime más a los hilos que entretejieron el entramado particular de principios del siglo XX, continuar la labor de rastrear pistas, indagar en los archivos locales, buscar en los relatos periodísticos: retomar el concepto de transfiguración en forma de hipótesis y comenzar un nuevo trabajo. Subyacente a tal propuesta, queda formulada entonces la pregunta sobre la pertinencia misma de dicho concepto en el estudio sobre las relaciones interculturales en las ciencias sociales.

Estudiar a los ópatas, hoy en día, más de medio siglo después de que –por ejemplo– el antropólogo Jean B. Johnson declarara su extinción, se vuelve crucial entonces para comprender ese proceso aquí apenas delineado y, en todo caso, para continuar la investigación que sobre la dominación y la resistencia en México han llevado a cabo los historiadores. Aún más, emprender trabajos como el que propongo aquí, permitiría reanimar la profunda y necesaria reflexión –inaugurada ya desde hace décadas– sobre la tenaz persistencia de las formas simbólicas y materiales provenientes de los distintos pueblos y etnias en nuestro país: los modos, más o menos silenciosos, en que ellas se expresan desde el interior de la sociedad contemporánea.

Pero no sólo eso: la huella de los ópatas es aún visible y, si se quiere, “olfateable”, en la Sonora actual. Señales de la cultura material perduran: de los nombres en lengua tegüüima que designan los poblados de la sierra, a las mantas, teguas y sombreros de palma; desde las tradiciones de Semana Santa hasta los cuentos y leyendas que todavía se pueden recuperar de la memoria colectiva. Comida y bebida, apellidos, objetos y colores. Indicios

de que “alguien pasó por ahí”, se pueden rescatar de la vida cotidiana en las ciudades y poblados del norte sonoreense.

De hecho, no son pocos los que se asumen, en nuestros días, como descendientes de los ópatas, que tratan de recuperar su herencia, y que se reapropian de la identidad. En tiempos recientes, el cronista, profesor y artista originario de Arivechi, Manuel García Madrid, publicó por ejemplo varias obras que reúnen narraciones sobre sus ancestros: “prosario de la Opatería”, les llamó.³ Por su parte, un grupo de artistas mexicanos y norteamericanos han decidido fundar el Centro Artístico y Cultural Huachinera, que incluirá un “espacio dedicado a la historia de la región, sobre todo de la cultura ópata”.⁴ En internet, un sitio *web* ha aparecido como medio de difusión y comunicación, “para estudiar y discutir nuestra historia, las leyendas, las tradiciones, los dialectos, nuestros antepasados, y los temas de actualidad en Opatería”.⁵

El recuerdo de los abuelos, aquellos que vivieron a fines del periodo decimonónico o sobrepasaron la época de la Revolución, sigue vivo entre no pocos sonorenses. Vínculos familiares unen a los habitantes de los pueblos serranos con los de la ciudad o sus descendientes que trabajan en Estados Unidos. El movimiento pervive, aunque con dificultades crecientes, como rasgo cotidiano de la sociedad fronteriza. El mismo término *ópata* va reactualizando su significado, expresando lazos particulares entre no pocos habitantes de Sonora, su territorio y su historia.

¿Dónde están los que ya no están? Parecería que el objeto de investigación que estoy proponiendo aquí es inasible, casi etéreo. Sucede que la *experiencia* acumulada es, en última instancia, inmaterial, y sólo el investigador “con olfato entrenado” ha de reconstruir las relaciones que dan sentido a esta incompleta búsqueda de los pueblos ópatas. Y, sin embargo, diversos rasgos materiales subsisten y pueden ser explorados, en todo caso, para

³ V. por ejemplo, García Madrid, Manuel, *Bacacusia o La Flauta Nómada. Prosario de la Opatería*, Garabatos, Hermosillo, 2003 y *El señor del palofierro. Elementos para la conformación de una posible historia de la Cultura Ópata*, Garabatos, Hermosillo, 2008.

⁴ *El Imparcial*, Hermosillo, 3 de marzo de 2006, cit. por Enríquez Licón, Dora Elvia, “Reflexiones en torno al proceso de extinción de los ópatas”, ponencia presentada en el VI Foro *Las Misiones en el Noroeste*, Hermosillo, noviembre de 2008.

⁵ <http://mx.groups.yahoo.com/group/opatasunidos/>

comprender a éstos que, más bien, son los sujetos de una historia aún no contada. “Aún están entre nosotros”, cree García Madrid.⁶ ¿Podrá ser su presencia descifrada a partir de la ausencia? Vale la pena intentar interpretar los indicios, dicho a la manera de Ginzburg, para que los indicios hablen al discurso coherente de la razón.

⁶ García Madrid, Manuel, *El señor del palofierro...*, p. 41.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

“La tribu Ópata se dirige al presidente a presentarle sus agravios (27 de julio, 1836)”. Archivo General de la Nación (AGN), México, Gobernación, 1837, s/c, Vol. 241/1, exp. 33, fs. 1-11.

Informe del gobernador de Sonora enviado al Srío. de Estado y del Despacho de Relaciones el 4 de junio de 1836, AGN, México, Gobernación, s/s, 1836, vol. 237, exp. 1, fs. 1-13.

Informe del gobernador de Sonora al Secretario de Estado y del Despacho de lo Interior del 7 de marzo de 1837, AGN, México, Gobernación, s/c, 1837, vol. 241/1, exp. 35, fs. 1-5.

Gibbs, George, *Historical and Linguistic notes*, Manuscript 1868, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, Washington DC.

Hrdlička, Aleš, “My journeys”, exp. 2.19, caja 162, 1902, *Aleš Hrdlička Papers*, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, Washington DC.

Fuentes secundarias

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México* (1957), Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Alcalá, Kathleen, *The Flower in the Skull*, Harcourt Brace & Company, San Diego, 1998.

-----, “Vipiniguat-Ru. Great-Grandmother, Deceased”, en *The Desert Remembers My Name. On Family and Writing*, The University of Arizona Press, Tucson, 2007, pp. 32-44.

Almada, Ignacio, *Breve historia de Sonora*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Barabas, *La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca: chochos, chontales, ixcatecos y zoques*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca, 1996.

Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, México, 3ª ed., 2006.

Bloch, Marc, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada* [1987], Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2001.

Dávila, F.T., *Sonora. Histórico y descriptivo*, Tipografía de R. Bernal, Nogales, Az., 1894.

Davis, Edward H., "Unfinished book manuscript", en Charles Russell Quinn y Elena Quinn (eds.), *Edward H. Davis and the Indians of the Southwest United States and Northwest Mexico*, Elena Quinn, Downey, 1965, pp. 141-210.

Dirst, Victoria Ann, *A Prehistoric Frontier in Sonora* [tesis de doctorado], University of Arizona, Tucson, 1979.

Dussel, Enrique, *El encubrimiento del indio. 1492 Hacia el origen del mito de la modernidad*, Cambio XXI-Colegio de Ciencias Políticas y Administración Pública, México, 1994.

Echeverría, Bolívar, "El *ethos* barroco", en Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, Universidad Nacional Autónoma de México-El Equilibrista, México, 1994, pp. 13-31.

-----, "La identidad evanescente", en *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM-El Equilibrista, México, 1995, pp. 55-74.

Enríquez Licón, Dora Elvia, "Reflexiones en torno al proceso de extinción de los ópatas", ponencia presentada en el VI Foro *Las Misiones en el Noroeste*, Hermosillo, noviembre de 2008.

Escudero, José Agustín de, *Noticias estadísticas de Sonora y Sinaloa, compiladas y amplificadas para la Comisión de estadística militar*, Tipografía de R. Rafael, México, 1849.

Florescano, Enrique y Margarita Menegus, "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)", en *Historia General de México*, El Colegio de México, México, 2000, pp. 235-305.

Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Taurus, México, 2002.

Forbes, Jack D., "Historical Survey of the Indians of Sonora, 1821-1910", *Ethnohistory*, vol. 4, núm. 4, otoño 1957, pp. 335-368.

Galaviz de Capdevielle, Ma. Elena, *Rebeliones indígenas en el norte del Reino de la Nueva España (siglos XVI y XVII)*, Campesina, México, 1967.

García Madrid, Manuel, *Bacacusia o La Flauta Nómada. Prosario de la Opatería*, Garabatos, Hermosillo, 2003.

-----, *El señor del palofierro. Elementos para la conformación de una posible historia de la Cultura Ópata*, Garabatos, Hermosillo, 2008.

García Martínez, Bernardo, "La creación de Nueva España", en *Historia General de México*, El Colegio de México, México, 4ª reimp., 2002, pp. 273-281.

Gerhard, Peter, *La frontera norte de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.

Gilly, Adolfo, “Historias desde adentro: La tenaz persistencia de los tiempos”, prólogo a Hylton, Forrest y Thomson, Sinclair, *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, Muela del Diablo, La Paz, 2003, pp. 18-38.

-----, *Historia a contrapelo. Una constelación*, Era, México, 2006.

Ginzburg, Carlo, “Huellas. Raíces de un paradigma indiciario”, en *Tentativas*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2003, pp. 93-155.

-----, “Reflexiones sobre una hipótesis: el paradigma indiciario, veinticinco años después”, *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 7, México, septiembre 2006-febrero 2007, pp. 7-16.

González Rodríguez, Luis, “Siglo XVI: Primeros contactos en el occidente y noroeste novohispano”, en Joëlle Rostkowski y Sylvie Devers (coords.), *Destinos cruzados. Cinco siglos de encuentros con los amerindios*, Siglo XXI, México, 1996, pp. 116-129.

Gruzinski, Serge, “Los indios de México frente a la conquista española: del caos a los primeros mestizajes”, en Rostkowski, Joëlle y Devers, Sylvie (coords.), *Destinos cruzados. Cinco siglos de encuentros amerindios*, Siglo XXI, México, 1996, pp. 46-61.

Guha, Ranahit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Crítica, Barcelona, 2002.

Gutiérrez, Ramón, *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford University Press, Stanford, 1991.

Gutiérrez Ruelas, Ulises (corresp.), “Los ópata de Sonora, a punto de extinguirse”, en *La Jornada*, 12 junio de 2008, URL: www.jornada.unam.mx/2008/06/12/index.php?section=estados&article=039n1est

Hardy, R.W.H., *Travels in the Interior of Mexico, in 1825, 1826, 1827& 1828*, Henry Colburn and Richard Bentley, Londres, 1829.

Harvey, David, “El ‘nuevo’ imperialismo”, en *Socialist Register*, 2004, pp. 99-129.

Hausberger, Bernd, “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 17, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, pp. 63-106.

Hernández, Fortunato, *Las Razas Indígenas de Sonora y la Guerra del Yaqui*, México, 1902.

Hewes, Leslie, “Huepac: An Agricultural Village of Sonora, Mexico”, *Economic Geography*, vol. 11, núm. 3, julio 1935, pp. 284-292.

Hinton, Thomas B., “A Survey of Indian Assimilation in Eastern Sonora”, *Anthropological Papers of the University of Arizona*, Tucson, núm. 4, 1959.

Hrdlička, Aleš, “Notes on the Indians of Sonora, Mexico”, *American Anthropologist*, New Series, vol. 6, núm. 1, enero-marzo 1904, pp. 51-89.

Hu-de-Hart, Evelyn, "Rebelión campesina en el noroeste: los indios yaquis de Sonora, 1740-1976", en Friedrich Katz, *Revuelta, rebelión y revolución*, Era, México, 1988, pp. 135-163.

Jerónimo Romero, Saúl, *De las misiones a los ranchos y haciendas. La privatización de la tenencia de la tierra en Sonora 1740-1860*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1995(?).

Johnson, Jean B., "The Opata: An Inland Tribe of Sonora" (1942), en Basil C. Hedrick, J. Charles Kelley, y Carroll L. Riley (eds.), *The North Mexican Frontier*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1971, pp. 169-199.

Kamen, Henry, *Empire. How Spain Became a World Power 1492-1763*, Perennial, New York, 2004.

Liss, Peggy K., *Orígenes de la nacionalidad mexicana, 1521-1556. La formación de una nueva sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

Lumholtz, Carl, "Preface", *Unknown Mexico. A Record of Five Years' Exploration Among the Tribes of the Western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and Among the Tarascos of Michoacan*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1902, vol. 1.

Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política* (1867), tomo I, cap. XXIV, Fondo de Cultura Económica, México, trad. Wenceslao Roces, 3ª ed., 3ª reimp., 2006.

Medina Bustos, José Marcos, "Vecinos, indios, vagos y sirvientes: avatares de la ciudadanía en Sonora durante la primera mitad del siglo XIX", *Región y Sociedad*, vol. XIV, núm. 25, 2002, pp. 109-152.

-----, "El primer momento de la crisis monárquica en la Intendencia de Arizpe. 1808-1812", texto presentado en el Congreso Internacional *Dos siglos de revoluciones en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

Mirafuentes Galván, José Luis, "Agustín Ascuhul, el profeta de Moctezuma. Milenarismo y aculturación en Sonora (Guaymas, 1737)", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 12, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, enero 1992, pp. 123-141.

-----, Mirafuentes Galván, José Luis, "Las tropas de indios auxiliares: conquista, contrainsurgencia y rebelión en Sonora", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 13, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, enero 1993, pp. 93-114.

-----, "Estructuras de poder político, fuerzas sociales y rebeliones indígenas en Sonora (siglo XVIII)", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 14, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, enero 1994, pp. 117-143.

-----, "Los maleficios de Don Marcos Humuta. Orden y conflicto en una comunidad ópata de Sonora (Bacerac, 1704)", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 25, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, julio-diciembre 2001, pp. 117-154.

-----, “Tradición y cambio sociocultural. Los indios del noroeste de México ante el dominio español. Siglo XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 35, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, julio 2006, pp. 71-115.

Montané Martí, Julio César, “En torno a la expulsión de los jesuitas de Sonora”, en Aarón Grageda Bustamante (coord.), *Seis expulsiones y un adiós. Despojos y exclusiones en Sonora*, Universidad de Sonora-Plaza y Valdés, México, 2003, pp. 19-52.

Montemayor, Carlos, *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*, Debolsillo, México, 2008.

Nentuig, Juan, *El rudo ensayo: descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1993; consultado en su versión digital: <http://southwest.library.arizona.edu/rudo/>

Obara, Tadashi, *Ladinización sin mestizaje. Historia socio-demográfica del área Chiapaneca, Chiapas. 1748-1813* (Tesis de maestría), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2007. URL: http://www.antroglob.org/obara/to/tesis_m/tesis_m_index.html#Nota.

Orozco y Berra, Manuel, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante [1864], México, consultado en edición digital: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/ecm/12048175338089301865624/p0000001.htm#I_10_

Ortega Noriega, Sergio, *Un ensayo de historia regional. El Noroeste de México 1530-1880*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993.

-----, *Breve historia de Sinaloa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

Osante, Patricia, “Presencia misional en Nuevo Santander en la segunda mitad del siglo XVIII. Memoria de un infortunio”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 17, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, pp. 107-135.

Owen, Roger C., “Marobavi: a Study of an Assimilated Group in Northern Sonora”, *Anthropological Papers of the University of Arizona*, Tucson, núm. 3, 1959.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1972.

Pérez Montesinos, Fernando y Rodríguez Palacios, Georgina *La comunidad imaginada como nación mexicana: lenguaje, comunicación y formación de un marco discursivo común entre gobernantes y gobernados. Una lectura de tres textos de comunidades rurales en las décadas de 1830 y 1840* (tesis de Licenciatura), Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.

Quijano, Mónica, “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano”, en Antonio Annino y François-Xavier Guerra, *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 287-315.

Radding, Cynthia, “De los orígenes a la intervención francesa”, en Cynthia Radding de Murrieta y Juan José Gracida Romo, *Sonora. Una historia compartida*, Gobierno del Estado de Sonora-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1989.

-----, “Gitanos y campesinos: Los pueblos serranos de la provincia de Sonora 1740-1800”, en *XIV Simposio de Historia y Antropología de Sonora. Memoria*, vol. 1, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad de Sonora, Hermosillo, 1990, pp. 129-156.

-----, “Población, tierra y la persistencia de comunidad en la provincia de Sonora, 1750-1800”, *Historia Mexicana*, vol. 41, núm. 4, El Colegio de México, abril-junio 1992, pp. 551-577.

-----, “Etnia, tierra y Estado”, en Antonio Escobar O. (coord.), *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-CIESAS, México, 1993, pp. 267-292.

-----, *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o'odham y tegüüma de Sonora, 1530-1840*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista, México, 1995.

-----, *Wandering Peoples. Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850*, Duke University Press, Durham, 1997.

-----, *Landscapes of Power and Identity. Comparative Histories in the Sonoran Desert and the Forests of Amazonia from Colony to Republic*, Duke University Press, Durham, 2005.

Reff, Daniel, “Old World Diseases and the Dynamics of Indian and Jesuit Relations in Northwestern New Spain, 1520-1660”, en N. Ross Crumrine y Phil C. Weigand (eds.), *Ejidos and Regions of Refuge in Northwestern Mexico*, The University of Arizona Press, Tucson, 1987.

-----, *Disease, Depopulation, and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1991.

Río, Ignacio del, *La aplicación regional de las Reformas Borbónicas en Nueva España. Sonora y Sinaloa, 1768-1787*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995.

Roseberry, William, “Hegemonía y lenguaje contencioso”, en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado - La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, México, Era, 2002, pp. 213-226.

Roux, Rhina, *El Príncipe Mexicano. Subalternidad, Historia y Estado*, Era, México, 2005.

-----, “Marx y la cuestión del despojo. Claves teóricas para iluminar un cambio de época”, *Herramienta*, núm. 38, <http://www.herramienta.com.ar/revista-impres/revista-herramienta-n-38>

Sauer, Carl, *The road to Cibola*, University of California Press, Berkeley, 1932.

Sauer, Carl Ortwin, *Aboriginal Population of Northwestern Mexico*, University of California Press, Berkeley, 1935.

Spicer, Edward H., *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960* [1962], University of Arizona Press, Tucson, 1989.

Stern, Steve, “La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del Estado, siglos XVI a XX”, en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, CIESAS-INI-Porrúa, México, 2000, pp. 73-91.

Stevens, Robert C., “Mexico’s forgotten frontier: a history of Sonora, 1821-1846” (tesis de doctorado), University Microfilms International, Michigan, USA, 1989.

Sweeney, Edwin R., *Merejildo Grijalva. Apache Captive. Army Scout*, Texas Western Press-The University of Texas at El Paso, 1992.

Thompson, Edward P., “La lógica de la historia”, en *Miseria de la teoría*, Crítica, Barcelona, 1981, pp. 65-85.

-----, “El entramado hereditario”, en *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1984, pp. 135-237.

-----, “Folclor, antropología e historia social”, en *Historia social y antropología*, Instituto Mora, México, 1997, pp. 55-82.

Tinker Salas, Miguel, *In the Shadow of the Eagles. Sonora and the Transformation of the Border during the Porfiriato*, University of California Press, Berkeley, 1997.

Trejo, Zulema, “Participación de yaquis y ópatas en las pugnas faccionales sonorenses (1846-1867)”, texto presentado en el Congreso Internacional *Dos siglos de revoluciones en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

Troncoso, Francisco P., *Las guerras con las tribus yaqui y mayo del Estado de Sonora* (1905), Instituto Nacional Indigenista, México, 1977.

Truett, Samuel, *Fugitive Landscapes: The Forgotten History of the U.S.-Mexico Borderlands*, Yale University Press, New Haven, 2006.

Tutino, John, *Making a New World; Forging Atlantic Capitalism in the Bajío and Spanish North America* (manuscrito en proceso de publicación por Duke University Press).

Valdez Aguilar, Rafael, “Cabeza de Vaca”, *Relatos e historias en México*, año 1, núm. 12, agosto 2009, pp. 35-40.

Velasco, José Francisco, *Noticias estadísticas del estado de Sonora* [1850], Gobierno del estado de Sonora, Hermosillo, 1985.

Zúñiga, Ignacio, *Rápida Ojeada al Estado de Sonora* (1835), Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1985.