



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
LETRAS**

Colegio de Historia

El Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata de Natal Lombardo: Una fuente para el estudio histórico de la Opatería en el siglo XVII.

TESIS

Que para obtener el título de

Licenciado en Historia

P R E S E N T A

Guillermo Gabriel González Kaiser

ASESORA DE TESIS

Dra. Noemí Cruz Cortés



Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 2018



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

Cuando en 1992 recibí la carta de aceptación para ingresar al CCH plantel sur junto con la invitación para incorporarme al Programa de Estímulos y Apoyos de Estudiantes Sobresalientes de la UNAM debido a que obtuve una de las calificaciones más altas en el examen de selección, nunca me imaginé que estaría cinco años después preparando mis últimas materias para concluir mi bachillerato y entrar en la Facultad de Filosofía y Letras, en un catre de la 1ra compañía del SMN en las instalaciones del 2do Batallón de infantería dentro del Colegio Militar de Tlalpan, con las luces apagadas, con una lámpara debajo de las sábanas tras jornadas agotadoras de intenso entrenamiento físico y acuartelado durante 6 días a la semana.

Cuando por fin pude estar en las aulas de la Facultad pasó el evento desafortunado de la huelga de 1999. En esos momentos tomé la determinación, poco razonada sin duda, de casarme por lo que cuando las instalaciones universitarias fueron recuperadas en febrero del 2000 -irónicamente una semana antes de mi boda- supe que titularme sería muy complicado. Mentiría si no menciono que mi primera esposa me ayudó en la medida de sus posibilidades y ambos pudimos avanzar un poco más la carrera, pero la realidad era que las prioridades habían cambiado y el mundo laboral no ofrecía posibilidades de cursar las materias obligatorias faltantes, así que para 2005 el sueño fue enterrado en el olvido.

Diez años después gracias en primer lugar a Dios que *alineó los planetas* y a mi actual esposa Flor María de Lourdes que me motivó a regresar a la Facultad y terminar la carrera apoyándome moral y económicamente, fue posible retomar el camino académico e intentar alcanzar el viejo sueño que se me antojaba aún muy lejano. A este proyecto se sumó mi madre Socorro Kaiser Durán que me apoyó también económica y anímicamente; mi padre Guillermo González Escalante que me dejó quedarme en su casa los días de clases ya que yo vivo en Huehuetoca, su sala se convirtió en mi segundo hogar; mi hermana Claudia que me daba de comer y además me prestaba ropa y cobijas; mi hermano Cristhian que me prestó una lap top y que me llevó al Campus de CU en su carro en varias ocasiones y mi hermana Paty que desde Morelia me echaba porras, no olvido que ella y su marido me prestaron el estudio de su casa donde me encerraba a escribir por largas horas cada vez que tenía la oportunidad cuando acompañé a mi madre a visitarlos.

También estoy agradecido a la UNAM por darme la oportunidad de ingresar y concluir con todo tipo de apoyos y facilidades. En este aspecto agradezco a los profesores que se tomaron el tiempo de enseñarme y transmitir no solo su conocimiento sino también, cada uno a su manera, la pasión que tienen por la historia. La lista sería demasiado extensa si los mencionara a todos pero de manera especial recuerdo a Guadalupe Curiel Defossé de Metodología y Técnica de la Investigación Histórica; Patricia Escandón Bolaños de Iniciación a la Investigación Histórica; Ricardo Gamboa Ramírez de Revoluciones Burguesas; Alfredo López Austin de Mesoamérica; María del Carmen Luna Moreno y Javier Rico Moreno de Historiografía de México; Evelia Trejo Estrada de Historiografía General; Antonio Rubial García de Arte Colonial; Andrea Sánchez Quintanar de Didáctica de la Historia; Josefina Mac Gregor de Revolución Mexicana; Rosa María Martínez Ascobereta de Curso Monográfico de Historia Comparada de Religiones; Ana Rosa Sánchez Argüello de Historia de Estados Unidos; Blas Román Castellón Huerta de Arte Prehispánico; María Cristina Gómez Álvarez de Guerra de Independencia; Eduardo Pérez Torres de Geografía e Historia; Rebeca Villalobos Álvarez de Teoría de la Historia y Noemí Cruz Cortés de Análisis y crítica de fuentes indígenas coloniales y Cultura Maya quien además es mi asesora en el presente trabajo, sin su apoyo, consejos, correcciones e infinita paciencia el presente trabajo no hubiera sido posible o al menos no con el grado de satisfacción que ha alcanzado. Igualmente mi gratitud a las enriquecedoras observaciones de los doctores Gerardo Bustos Trejo, Tomás Francisco Marcelo Ramírez, Clementina Lisi Battcock y la licenciada Elena Anzures Medina que fungieron como sinodales del presente trabajo.

Finalmente, no puedo dejar de mencionar que durante la realización de esta investigación me di cuenta de la importancia del trabajo previo realizado por las personas que nos antecedieron por lo cual también les estoy profundamente agradecido por las *luces* y guías que significaron. Gracias a su trabajo previo es que los historiadores de ahora tenemos un poco más fácil nuestra labor, a ellos todo el reconocimiento.

Índice

Introducción	1
<i>El Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata y su autor</i>	3
Sobre el trabajo de investigación para la elaboración de la presente tesis	17
Capítulo I. Breve historia del pueblo ópata (c. 1000-1650)	22
1.1. Periodo prehispánico (c. 1000-1536)	26
1.2. Las exploraciones españolas del siglo XVI (1536-1565)	28
1.3. Experiencia misional en la guerra chichimeca (1550-1600)	34
1.4. Aspectos generales de la llegada de los jesuitas en el noroeste (1591-1650)	36
Capítulo II. La vida cotidiana en las comunidades ópatas durante el siglo XVII	44
2.1 Espacio geográfico de la Opatería	45
2.1.1. <i>Orografía e hidrografía</i>	47
2.2. Actividades económicas	51
2.2.1. <i>Agricultura</i>	51
2.2.2. <i>Caza y recolección</i>	57
2.2.3. <i>Alimentación</i>	61
2.2.4. <i>Comercio</i>	64
2.2.5. <i>Textil</i>	71
2.3. Religión	76
2.4. Organización social	91
2.4.1. <i>La organización política y familiar</i>	92
2.4.2. <i>Los hombres</i>	103
2.4.3. <i>Los niños</i>	107
2.4.4. <i>Las mujeres</i>	110

2.5. Enfermedades	114
2.6. Construcciones	118
2.7. Guerra	121
2.8. Otros	128
Conclusiones	136
Bibliografía consultada	142
Índice de imágenes, cuadros y mapas	148

Ubicación histórica de los ópatas

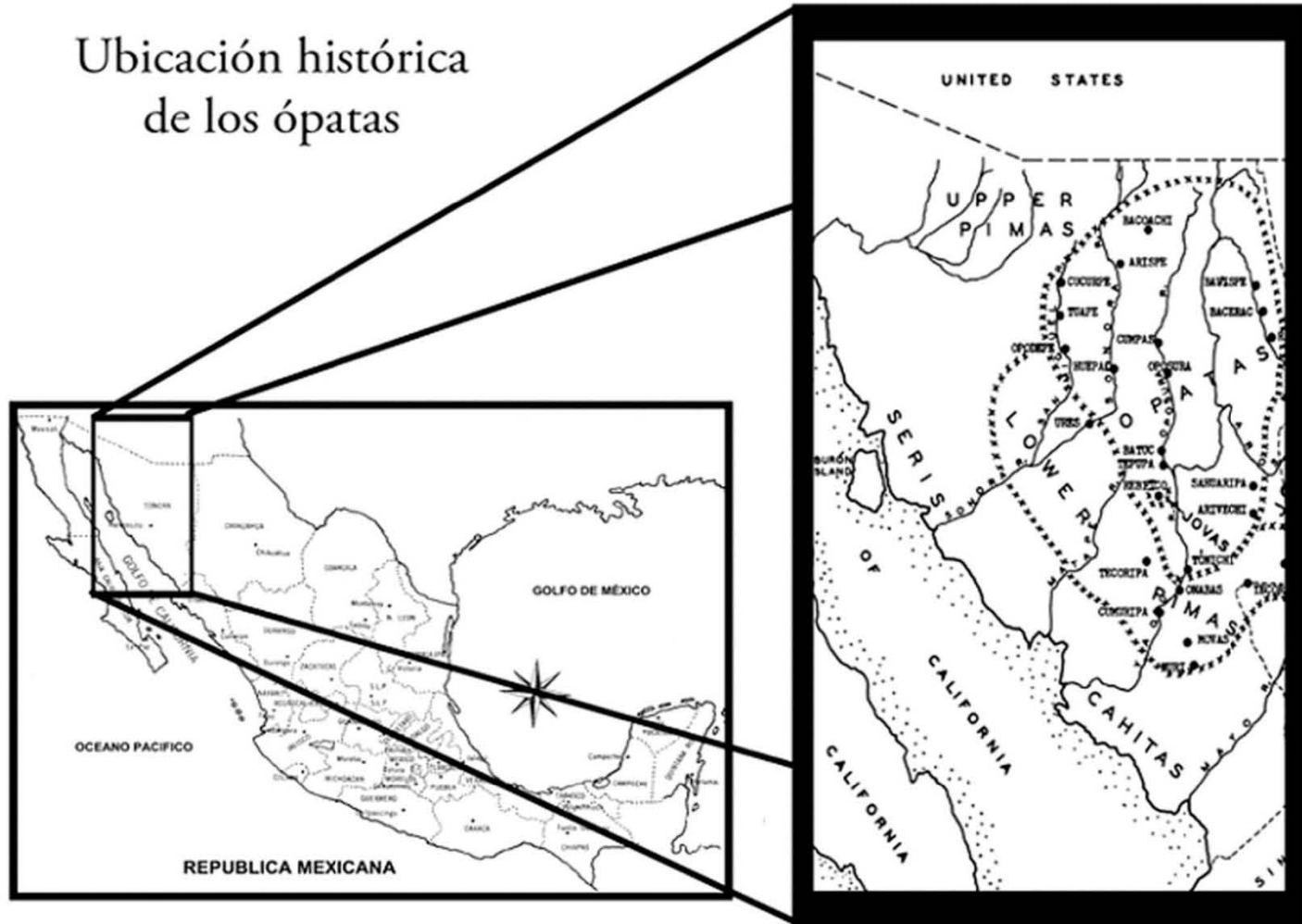


Figura 1. La Opataría está localizada geográficamente en el noroeste de México en el actual estado de Sonora cerca de los límites con Chihuahua y los Estados Unidos. Fuente: Adaptación del mapa de Thomas B. Hinton en *A Survey of Indian Assimilation in Eastern Sonora*, p. 2

Introducción

El historiador no debe dedicarse únicamente a los personajes sobresalientes, a los grandes acontecimientos o a los procesos relevantes sino también a los sucesos aparentemente pequeños y lentos, no únicamente a lo notorio sino también a lo discreto. Pilar Gonzalbo habla de que “las prácticas rutinarias del acontecer diario son tan obvias y evidentes que no se les presta atención, no las describen explícitamente los documentos e incluso parece que en nuestra propia vida no las vemos ni las conocemos. Su aparente irrelevancia las torna invisibles.”¹ Son precisamente de este tipo de prácticas o sus vestigios de los que más se advierte en el *Arte de la lengua tegüüma, vulgarmente llamado ópata* de Natal Lombardo. Este texto será objeto de estudio del presente trabajo y por tanto será su fuente principal.

Ciertamente el *Arte de la lengua tegüüma, vulgarmente llamado ópata* trata de la gramática del idioma ópata con sus respectivas estructuras y traducciones al español pero adicionalmente Lombardo ejemplificó extensamente su obra logrando al final una descripción muy completa.² En este sentido, no es solamente una explicación de la lengua ópata y su correspondencia con el castellano sino que a través de este libro también es posible obtener información de su referente. Es una fuente de información que coincide y concuerda con una realidad indígena en un tiempo y lugar determinados debido a que el origen del documento está en el trabajo de campo de los misioneros, es decir, en el entorno de los valles centrales de Sonora durante el siglo XVII.

Es la constancia del contacto e intercambio directo, que de manera cotidiana se estaba gestando en el día a día de estas comunidades al interior de las mismas y en relación con los europeos.³ Ambos elementos -nativos y europeos- eran co-partícipes de un nuevo contexto histórico-cultural que ahora los estaba subsumiendo.⁴ Es un documento con fines

¹ Pilar Gonzalbo, Introducción a Pablo Escalante (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, Tomo I, México, el Colegio México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 12.

² José Moreno, “Prólogo” en Natal Lombardo, *El arte de la lengua tegüüma, vulgarmente llamada ópata*, Pref., transcripción y notas Ignacio Guzmán, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 6.

³ Gonzalbo, *op. cit.*, p. 11.

⁴ *Ibíd.*, p. 24.

eminentemente lingüísticos pero esto no lo limita exclusivamente a este campo, es también una ventana que permite observar a lo cotidiano del pueblo ópata en la época en que el arte de la lengua ópata fue escrito. Acertadamente refiere el geógrafo Campbell Pennington sobre sus investigaciones de las culturas y lenguas en Sonora a través de textos de estas características:

Los datos encontrados dentro de las gramáticas y los vocabularios han hecho posible la indicación de muchos datos con respecto a la edad y origen de muchas cosas pertenecientes a la cultura material de los aborígenes [...] De mucha importancia es el hecho de que las gramáticas y los vocabularios ofrecen información pertinente a la vida de día en día sobre de esta gente que hace mucho tiempo se fue del paisaje.⁵

Estos documentos dan testimonios presenciales que reportan, aún de manera involuntaria o indirecta, una serie de datos de carácter histórico.

El objeto del presente trabajo es darle al documento de Lombardo un uso de estas características y demostrar que no sólo las crónicas o los reportes de los europeos pueden ser fuentes para un estudio histórico de este pueblo durante el siglo XVII y principios del siglo XVIII pues de hecho son escasos ambos recursos. Utilizar este arte de la lengua ópata con fines de reconstrucción histórica es factible ya que el lenguaje mismo es polisémico. Eso quiere decir que puede tener condiciones de posibilidad para diferentes interpretaciones.

La presente investigación e interpretación histórica se referirán exclusivamente al territorio ocupado por los ópatas en el centro de Sonora desde la llegada de los jesuitas a principios del siglo XVII hasta la primera parte del siglo XVIII. Por tanto, los datos, mapas así como la distribución étnica y lingüística no tienen una necesaria relación directa con los datos publicados para los ópatas de los siglos XIX y XX, los cuales se utilizarán solo como referencia.

⁵ Campbell Pennington, *Ópata-Spanish Dictionary* (1984), Digitalizado por William E. Doolittle, 2010, p. 4. www.la.utexas.edu/opata-spanish (consultado 28 de octubre de 2017).

El Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata y su autor

Natal Lombardo nació en Tropea, Calabria (Italia) en 1647. En 1663 entró como novicio a la Compañía de Jesús. Después de concluir su periodo de noviciado e incorporarse formalmente a la orden se embarcó para la Nueva España en 1675, tenía entonces 28 años. Sería encomendado al noroeste del virreinato en el actual estado de Sonora a la misión de Arivechi en el valle del río Sahuaripa.⁶ Tendría además asignadas las misiones de Ónapa y Bacanora en el sureste de la Opatería cerca de los pueblos tarahumaras (Figura 10). Pertenece a la tercera generación de misioneros jesuitas en esas tierras. Pronto fomentó que los indios de sus misiones formaran pequeños ejércitos para poder defenderse de ataques externos y abogó por la paz de la región del sureste durante las revueltas de final del siglo XVII.⁷

Trabajó casi 30 años entre los ópatas⁸ lo que le permitió elaborar un vocabulario pero no se conformó con esto como él mismo apuntó: “Habiendo concluido los años pasados con el vocabulario de esta lengua, considerando después que la copia de vocablos no es bastante para hablar sin los preceptos de la gramática, determiné tomar otro mayor trabajo en formar un arte para qué, según él, se forme la oración según el lenguaje de esta nación.”⁹ De sus dos escritos fue este segundo texto el que imprimió en 1702 bajo el título de *Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamado ópata* (Figura 2) mientras que el vocabulario desgraciadamente se perdió. Respecto a esto último, José Mariano Beristáin y Martín de Souza publicó entre 1816 y 1821 su *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional* en donde dice: “LOMBARDO (P. NATAL) italiano, religioso de la compañía de Jesús de la provincia de México, misionero treinta años en la Sonora. Dio á luz "Arte de la Lengua Tequima, vulgarmente llamada Ópata" Imp. en México por Miguel Ribera, 1702.

⁶ Es importante mencionar que en la serranía de Sonora, cuando se utiliza el término de *valle* no se refiere únicamente al drenaje de una corriente de agua, “sino a un tramo de tierras bajas continuo y bien marcado.” Así por ejemplo, los valles de Sonora y de Arispe son diferentes a pesar de que ambos sean regados por un mismo río. Carl Sauer, *Aztatlán: frontera prehispánica mesoamericana en la costa del pacífico*, trad. Ignacio Betancourt, México, Siglo XXI, 1998, pp. 285, 294.

⁷ Moreno, “Prólogo” en Lombardo, *op. cit.*, p. 20.

⁸ Decorme dice que Lombardo estuvo 30 años en Sonora aunque lo más preciso sería decir que estuvo al menos 27 años si se toman como referencia las fechas en que llegó a la Nueva España y la impresión de su gramática. Gerardo Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767 (Compendio Histórico)*, Tomo II, México, Antigua Librería de Robredo de José Porrúa e Hijos, p. 360.

⁹ Lombardo, *op. cit.*, p. 43.

4,— "Vocabulario de la misma y Pláticas doctrinales en ella." Imp. allí mismo."¹⁰ Aparte de esta noticia nada más se sabe. Lombardo murió en 1704 a los 57 años de edad.¹¹

La estructura del documento como la mayoría de los escritos gramaticales españoles de la época está influenciado por Elio Antonio de Nebrija, particularmente por dos obras suyas: *Introductiones latinae* de 1486 y *Gramática de la lengua castellana* de 1492.¹²

El doctor en lingüística José Moreno de Alba, con base a un análisis comparativo de la estructura y los contenidos determinó que Lombardo tomó como modelo para la estructura de su arte de lengua ópata a *Introductiones latinae* (Figura 3). Los dos primeros libros de ambas obras corresponden en cuanto a sus contenidos (nombres y verbos); el tercer libro del documento de Lombardo se dedica específicamente al verbo pasivo pero el cuarto libro corresponde al tercero y el cuarto de la mencionada obra de Nebrija; El quinto libro de Lombardo trata de temas que Nebrija trabaja en su respectivo cuarto libro. En cuanto a *Gramática de la lengua castellana* que trata en su primer libro la ortografía y el tercero es de dicción Lombardo lo hace en la introducción.¹³

En relación con el año de redacción del *Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamado ópata* Lombardo escribió en la introducción que era el resultado de 22 años de trabajo.¹⁴ Si se le suman estos años a 1675 que fue cuando llegó al noroeste entonces es muy posible que el documento estuviera terminado cerca de 1698. Se imprimió en 1702 en la ciudad de México por Miguel de Ribera. Actualmente hay cuatro ejemplares impresos localizados y un manuscrito, este último es muy posible que fuera el que sirvió para la publicación de la obra.

¹⁰ José Beristáin, *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*, Tomo II, Amecameca, publicado por el presbítero Fortino Hipolito Vera, 1883, pp. 176-177.

¹¹ Moreno, "Prólogo" en Lombardo, *op. cit.*, p. 21.

¹² Elio Antonio de Nebrija (1441-1522) nació en Sevilla, es reconocido por escribir la primera gramática de la lengua castellana.

¹³ Moreno, "Prólogo" en Lombardo, *op. cit.*, pp. 21-22.

¹⁴ Lombardo, *op. cit.*, p. 43.

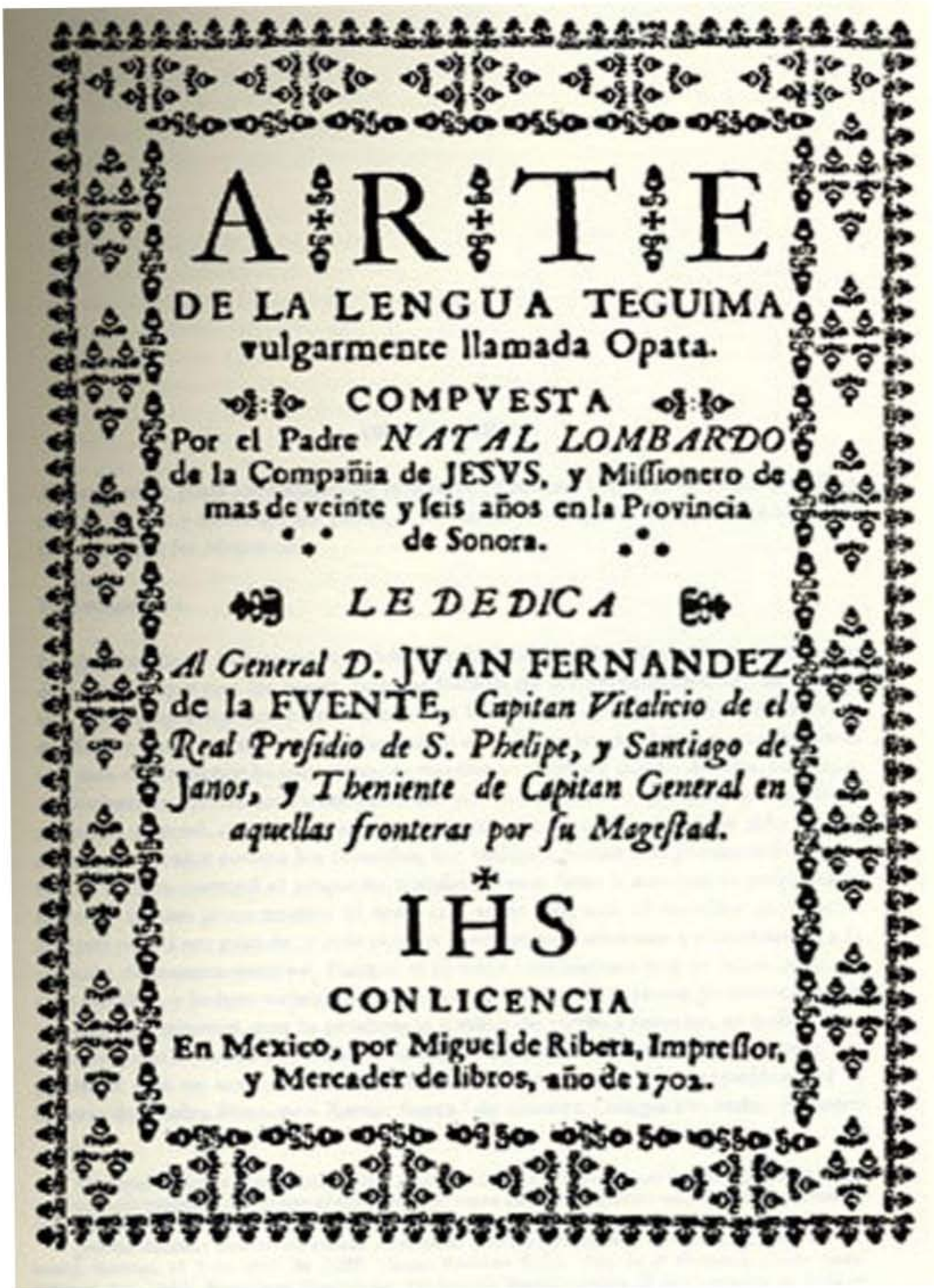


Figura 2. Portada del *Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamado ópata*.

Fuente: *El arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamado ópata, compuesta por el padre Natal Lombardo*, p. 34.

Durante el periodo virreinal estuvieron en los archivos jesuitas pero tras su expulsión a finales del siglo XVIII su rastro es incierto. En el siglo XIX José Fernández Ramírez (1804-1871) tenía el manuscrito y uno de los cuatro impresos, según Jane Rosenthal posiblemente los adquirió cuando se desmanteló la biblioteca del convento franciscano de la capital del país durante el gobierno de Ignacio Comonfort (1855-1857).¹⁵ Al morir José Fernández Ramírez, su familia vendió los libros de su biblioteca a Alfredo Chavero (1841-1906) quien a su vez se los dio a Manuel Fernández del Castillo (1870-1914). Hacia 1880 este los traspasó a los libreros de Puttick & Simpson quienes los subastaron en Londres. El nuevo dueño de los artes de lenguas de Lombardo (un impreso y un manuscrito) sería ahora el librero Bernard Quaritch (1819-1899) el cual los separaría para revenderlos. El manuscrito lo compró James C. Pilling (1846-1895) y a su muerte pasó al coleccionista Edward A. Ayer (1841-1927). Este último donó su acervo a la Biblioteca Newberry de Chicago antes de su muerte. En 1984 Campbell Pennington (1918-2015) se basó en el manuscrito y en una de las versiones impresas sobrevivientes para publicar su *Ópata-Spanish Dictionary*. La versión impresa Bernard Quaritch se la dio al conde escocés de Crawford-Balcarres. Décadas después de su muerte sus sucesores lo donaron a la Biblioteca Nacional de Escocia. Otro volumen impreso fue depositado en la Biblioteca pública del Estado de Jalisco. Francisco Pimentel (1832-1893) se basó en él para elaborar una reconstrucción del vocabulario perdido de Natal Lombardo al cual llamó *Vocabulario manual de la lengua ópata*.¹⁶ Era esta obra a su vez parte de otra más monumental llamada *Cuadro comparativo de las Lenguas indígenas de México o Tratado de Filología mexicana* que empezó a publicar en partes entre 1862 y 1865.¹⁷ En 2009 el Instituto Nacional de Antropología e Historia publicó una versión trabajada por el lingüista Ignacio Guzmán Betancourt (1948-2003) en donde se cotejaron la versión manuscrita que se encuentra en Chicago con el ejemplar impreso en Guadalajara.¹⁸ Los otros dos volúmenes impresos se encuentran

¹⁵ Jane M. Rosenthal, "Natal Lombardo, Jesuit Missionary and Linguist of Sonora", ponencia presentada en el Congreso Internacional de Americanistas, Nueva Orleans, julio de 1991.

¹⁶ Ignacio Guzmán, "Prefacio" en Lombardo, *op. cit.*, p. 17.

¹⁷ Francisco Sosa, "Prologo" en Pimentel, Francisco, *Obras completas de Francisco Pimentel*, comp.: Jacinto y Fernando Pimentel, Tomo I, México, Tipografía Económica, 1903, pp. XV, XVII.

¹⁸ La versión publicada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia es la que he utilizado en la presente investigación.

actualmente en la Biblioteca Nacional de México, la Universidad de California en Berkeley y en la Biblioteca pública del Estado de Jalisco.¹⁹

Influencia de la obras de Elio Antonio de Nebrija en el <i>Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamado ópata</i> de Natal Lombardo			
Año	1492	1486	1704
Autor	Elio Antonio de Nebrija	Elio Antonio de Nebrija	Natal Lombardo
Obra	<i>Gramática de la lengua castellana</i>	<i>Introductiones latinae</i>	<i>El arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata</i>
Estructura			
Libro 1	Ortografía	Flexión de los nombres, verbos y pronombres. Declinaciones y conjugaciones	Nombres
Libro 2	Prosodia y sílaba	Flexión de los nombres, verbos y pronombres. Declinaciones y conjugaciones	Verbos y explicación de sus tiempos
Libro 3	Etimología y dicción	Partes de la oración (nombre, pronombre, verbo, participio, preposición, adverbio, interjección y conjunción). Además de sus construcciones (sintaxis)	Verbo pasivo
Libro 4	Sintaxis y orden de las 10 partes de la oración	Partes de la oración (nombre, pronombre, verbo, participio, preposición, adverbio, interjección y conjunción). Además de sus construcciones (sintaxis)	Orden de las 9 partes de la oración
Libro 5	Introducciones a la lengua castellana	Sílabas, métrica, figuras poéticas y ortografía	Las partículas que se ofrecen en el modo de hablar y explicación de algunos verbos
Libro 6	No tiene 6to libro	Sílabas, métrica, figuras poéticas y ortografía	No tiene 6to libro

Figura 3. Cuadro comparativo elaborado por Guillermo González en donde se pueden observar las similitudes entre las obras de Antonio Nebrija y Lombardo. Fuente: *El arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamado ópata, compuesta por el padre Natal Lombardo*, p. 22.

¹⁹ Moreno, "Prólogo" en Lombardo, *op. cit.*, p. 21.

La importancia del *Arte de la lengua tegüima*, vulgarmente llamado *ópata* como fuente histórica se deduce al revisar brevemente las otras posibles opciones. Empezando por la misma lengua nativa de la cual no se han encontrado a la fecha registros o vestigios de una escritura o pintura de origen ópata durante el periodo precolombino.²⁰ Por lo tanto, lo que se sabe de sus habitantes durante el periodo virreinal es a través de fuentes europeas: 1) exploradores o gobernadores españoles y 2) misioneros jesuitas.²¹ Ante esta situación, la manera de conocer a los ópatas es necesariamente indirecta, a través de la visión del europeo.²²

1) Dentro de las fuentes españolas existen los diarios y crónicas de exploradores como Alvar Núñez Cabeza de Vaca, Marcos de Niza, Pedro de Castañeda o Baltasar de Obregón pero se refieren al siglo XVI por lo que solo sirven como antecedente del periodo en que Lombardo escribe mientras que los archivos locales de las autoridades coloniales en general están incompletos, dañados, destruidos o simplemente aportan poca información complementaria de esta región y particularmente referente al siglo XVII.²³ En este punto hay que considerar que la administración colonial tardó en establecer un gobierno efectivo en la zona. Las primeras alcaldías mayores de San Juan Bautista en 1656 y la de San Idelfonso de Ostimuri en 1676 dependían de una autoridad muy lejana en el reino de Nueva Vizcaya en Parral por lo que comúnmente lo que sucedía para efectos prácticos era una especie de co-gobierno con los jesuitas. No sería hasta 1729 que se crearía una provincia independiente del mencionado reino para la mejor administración de estos lejanos territorios y hasta 1732 se creó el gobierno de Sonora y Sinaloa.²⁴

²⁰ Georgina Rodríguez, "Tras las huellas de los ópatas. Experiencia, dominación y trasfiguración cultural", Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, 2010, p. 38.

²¹ Cynthia Radding, *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o'odham y tegüima de Sonora, 1530-1840*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Instituto Nacional Indigenista, 1995, p. 16.

²² A las dos anteriores se les podrían sumar actualmente las investigaciones arqueológicas y etnográficas.

²³ Luis Navarro, *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*, Sevilla, Escuela de estudios Hispano-Americanos en Sevilla, 1967, p. 6.

²⁴ Radding, *Sonora una historia compartida*, México, Gobierno del estado de Sonora: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1989, p. 17 e Ignacio Almada, *et al.*, "Hacia una nueva interpretación del régimen colonial en Sonora. Descubriendo a los indios y redimensionando a los misioneros, 1681-1821", en *Región y Sociedad*, vol. XIX, 2007, pp. 239-240.

Por lo anterior no es extraño que exista poca información sobre la región en los registros virreinales. El historiador español Luis Navarro al investigar en los archivos de Guadalajara, Archivo General de la Nación en México y el Archivo General de Indias en Sevilla para su libro *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII* llegó a la siguiente conclusión:

¿Qué asuntos con ellas relacionados podían llegar a conocimiento de los supremos organismos de la administración central de las Indias? ¿Qué problemas podían en ellas sucitarse de tal importancia que rebasaran la competencia de las autoridades escalonadas [...]? A bulto podríamos asegurar que ninguno, y la seguridad con que emitiésemos este aserto no se vería turbada, sino todo lo contrario, cuando descubriésemos que sólo en un legajo de los 37,000 [...] catalogados del Archivo de Indias figuran los nombres de Sonora y Sinaloa.²⁵

2) Las fuentes jesuitas se pueden subdividir en: a) los reportes, diarios o crónicas y b) textos sobre temas específicos como herbolaria, geografía, fauna, paisajes, vocabularios, artes de lenguas, catequismos etcétera. Dentro de la primera categoría estaría *Páginas para la Historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe* de 1645 del misionero Andrés Pérez de Ribas. Para escribir su obra se basó en su experiencia personal y en la información que aportaban otros misioneros en las cartas *annuas*. Se retiró del noroeste en 1620 cuando los jesuitas apenas estaban empezando los primeros avances al centro de Sonora entrando en contacto con los ópatas.²⁶ Por esta razón este documento es una fuente fundamental para la historia de los pueblos del norte de Sinaloa y parte del sur de Sonora pero da muchos menos detalles para el periodo de las misiones en el centro de Sonora en el resto del siglo XVII y por desgracia no existe una obra equivalente para cubrir dicha etapa con mayor precisión. Por lo anterior, la obra de Pérez de Ribas, aunque escasa y general en noticias en lo referente a los ópatas es útil para tener al menos un bosquejo histórico que abarca hasta aproximadamente 1640, momento en que los misioneros estaban ya en el valle de Sonora.

Esta falta de información sobre los ópatas durante el siglo XVII por parte de las fuentes españolas y jesuitas es evidente pues los datos sobre esta región son, en términos de

²⁵ Navarro, *op. cit.*, pp. 7-8.

²⁶ Sauer, *op. cit.*, p. 140.

Navarro “bastante parcos”.²⁷ En su argumentación sobre los motivos para su investigación que lo llevó a la publicación de *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII* escribe:

Lo único que condicionó la elección del tema fue nuestro previo contacto con la historia del norte de la Nueva España en los siglos XVIII y XIX, de cuyo estudio había quedado la lógica curiosidad de sondear las etapas anteriores de la vida de aquellos países y el anhelo no disimulado de contribuir a salvar el enorme vacío de los actuales conocimientos sobre su historia desde su fundación hasta aproximadamente 1750 [...] En efecto, causa asombro advertir que hasta hoy muy poco se ha escrito sobre el tema propuesto por nosotros, y la ignorancia general sobre el pasado de Sonora y Sinaloa es tal que las historias de estos Estados, en las obras de Mena Castillo, Buelna y otros se pasa habitualmente, con naturalidad incluso, y sin el menor recelo, de la fundación de las villas de Culiacán y Sinaloa a la expulsión de los jesuitas, del virrey Montesclaros a su lejano sucesor el marqués de Croix, de Nuño Beltrán de Guzmán y Francisco de Ibarra al visitador José de Gálvez, en suma: de 1530 ó 1564 a 1767.²⁸

Ante esta dificultad, académicos de diferentes disciplinas como la antropología, arqueología, etnohistoria, sociología y geografía han abordado la cuestión desde diferentes ángulos y perspectivas. Por la propia naturaleza del material disponible, o más correctamente, por la falta de una mayor cantidad de registros contemporáneos a este periodo los historiadores también necesitan considerar fuentes alternativas. La opción puede ser otro tipo de escritos de los jesuitas que no sean reportes o crónicas y es donde entrarían los que he clasificado anteriormente como textos sobre temas específicos y en esta categoría incluyó a los tratados relacionados con el estudio de la lengua.

Las diversas motivaciones para escribir vocabularios o artes de lenguas las divido en dos, las prácticas y las académicas. Entre las prácticas se pueden mencionar el agilizar la labor evangelizadora y dotarse de recursos que garantizaran la sobrevivencia de los misioneros y entre las académicas hay que considerar que no todos los jesuitas tuvieron la necesidad, capacidad, facilidad o curiosidad como para hacer de las lenguas nativas su objeto de estudio. Considerando que todas o la mayoría de las razones (prácticas y académicas) estarían presentes en un mayor o menor grado en cada uno de este tipo de documentos, se podría decir que el móvil para resolver el problema de la comunicación con los indígenas de una manera rápida y eficaz estaría más presente en los jesuitas que

²⁷ Navarro, *op. cit.*, p. 3.

²⁸ *Ibíd.*, p. 4.

elaboraron vocabularios y diccionarios²⁹ mientras que la cuestión académica estaría más presente en obras algo más complejas como gramáticas que requerían un trabajo más especializado. De esta última clase de documentos es precisamente el *Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata* que además tiene un elemento más que refuerza esta condición: fue impreso en la ciudad de México, esto desde luego no significa que no pudiera ser utilizado por los siguientes misioneros en la Opatería, al contrario, facilitaría precisamente esto pero también implica que adicionalmente era un conocimiento que no solo se quería utilizar en las misiones sino que se podría además preservar y difundir más allá de dicho ámbito.

A los jesuitas no los motivaba un desinteresado deseo de conocer y conservar una cultura diferente a la suya, lo cual no era un impedimento para que en el proceso pudieran desarrollar alguna clase de empatía, pero lo fundamental era conocer las palabras claves que sirvieran para sus propósitos concretos. Los misioneros escribieron gramáticas, diccionarios y vocabularios para los numerosos idiomas indígenas que se propusieron dominar.³⁰ Este objetivo determinó en gran medida lo que querían saber específicamente del idioma en cuestión, solo así se entiende una mayor insistencia en ciertos temas y la parcial o total omisión de otros. Sus intereses se plasmaban en lo que preguntaban y por tanto en la información que obtenían.

El objetivo primario era tratar la problemática de las lenguas locales en el noroeste, el cual fue complicado precisamente por su diversidad. Desde la llegada de los primeros españoles a la serranía sonorensis en el siglo XVI supieron que sería difícil comunicarse con los diferentes pueblos nativos, a este respecto Cabeza de Vaca comentó en *Naufragios*:

Pasamos por gran número y diversidades de lenguas; con todas ellas Dios nuestro Señor nos favoreció, porque siempre nos entendieron y les entendimos. Y así, preguntábamos y respondían por señas, como si ellos hablaran nuestra lengua

²⁹ Moisés Ramírez Mendivil, "La normalización clausular en la lengua tegüima u ópatas", Tesis de Maestría en lingüística, Universidad de Sonora, División de Humanidades y Bellas Artes, 2010, pp. 24-25.

³⁰ Jeffrey Klaiber, *Los Jesuitas en América Latina, 1549-2000: 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético*, Lima, Fondo Editorial Universidad Antonio Ruíz de Montoya, 2007, p. 115.

y nosotros la suya; porque, aunque sabíamos seis lenguas, no nos podíamos en todas partes aprovechar de ellas, porque hallamos más de mil diferencias.³¹

Es complicado hablar de un mapa lingüístico del noroeste de México hacia el último cuarto del siglo XVII, que es cuando Lombardo estaba en la región. Los reales de minas –aunque escasos comparados con los que había en Chihuahua o Durango– alteraron la distribución de la población debido al repartimiento primero y luego por el trabajo libre y la atracción comercial. También hay que señalar que muchos de los pueblos de esta región mantenían para este momento las migraciones en ciertas temporadas por lo que los límites lingüísticos no eran fijos. Por último, las misiones también contribuyeron a alterar el panorama lingüístico pues los “clanes” o “tribus” fueron absorbidos o asimilados por otros al concentrarlos en determinados pueblos.³²

No existía una lengua generalmente aceptada en la región por lo que Lombardo, como los otros misioneros que le antecedieron, tuvo que aprender no solo las lenguas locales sino también las costumbres de los nativos. Fue un trabajo de campo largo y complicado, en un informe en 1744 de un visitador mostraba la dificultad y la necesidad del conocimiento de la lengua nativa 40 años después de Lombardo y un siglo después de iniciada la evangelización en Sonora lo que muestra como la problemática se mantenía presente:

Hállase en Mobas el P. Buenaventura de Echeverría, como ya noticé. No me consta que sepa o no sepa aquella lengua [pima]; pero me inclino a que no la sepa[...] En Onabas, el P. Juan Antonio Arze es aplicado en la enseñanza de los hijos; aunque tarda en saber la lengua pima [...] En Aribechi y, juntamente la otra misión contigua de Onapa, el P. Joseph Roldán sabe la lengua [ópata] [...] El P. Christóval Lauria en Saguaripa y juntamente en la misión contigua de Teópari sabe la lengua [ópata] [...] El P. Guillermo Borio, en la misión de Bacadéguachi, aún no puede saber la lengua [hore] [...] En Tubutama, el P. Jacobo Sedelmayr sabe la lengua [pima] y tienen hechos repetidos vocabularios [...] El padre visitador Juan Baptista Duquesney, en Anchi (en la qual misión sucedió al padre Echagoyan), todavía no sabe la lengua [ópata].³³

Por otro lado, la diversidad lingüística tenía sus ventajas para los jesuitas al momento de clasificar a los pueblos o naciones con base precisamente en las diferencias

³¹ Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufrajos*, Editado por elaleph.com, 2000, pp. 94-95. <http://www.sisabianovenia.com/LoLeido/NoFiccion/CabezadeVacaNaufrajos.pdf> (consultado 13 de enero de 2017).

³² Sauer, *op. cit.*, p. 97.

³³ Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga (Eds.), *El Noroeste de México documentos sobre las misiones jesuitas, 1600-1769*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, pp. 197-206.

idiomáticas.³⁴ Por ejemplo, los límites geográficos entre pimas y ópatas se conocen gracias a los documentos jesuitas como el reporte de 1678 del visitador Juan Ortiz de Zapata en donde ubicaba los lindes de las naciones indígenas en función de los nombres de las comunidades.³⁵

Una de las ventajas de escribir tanto vocabularios como artes de lenguas era que estos documentos podían ayudar no solo a los misioneros que los elaboraban sino que también a otros jesuitas contemporáneos o que llegaran a la región después,³⁶ a este respecto dice Pérez de Ribas:

[...] nuestros padres han vencido con grandes merecimientos esa dificultad de lenguas, no sólo para declarar los altos misterios de nuestra santa fe, sino también han allanado el paso a la predicación de los que entran de nuevo a ser ministros de doctrina en estas misiones, componiendo artes y vocabularios y varias pláticas y tratados que oyen [...].³⁷

De acuerdo a Pérez de Ribas estos documentos que empezaron a elaborarse desde los tiempos de los primeros misioneros pasaban con el tiempo a los jesuitas que iban llegando posteriormente a la región. Los nuevos, como el caso de Lombardo, podrían modificarlos agregándoles o quitándoles elementos conforme el tiempo pasaba para adecuarlos a su experiencia personal y entorno o bien utilizarlos de apoyo en la elaboración de sus propios textos. Este último es posiblemente el caso del *Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata*.

Hablar de las fuentes en las que se basó Lombardo para escribir su arte de lengua nos remite a mencionar a los jesuitas de lo precedieron. En el caso específico de la lengua ópata se cuenta solo con las referencias sobre Martín Azpilcueta (1564-1637)³⁸ que escribió un

³⁴ Edward Spicer, *Cycles of conquest: The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, Tucson, University of Arizona, 1962, pp. 91-92.

³⁵ Sauer, *op. cit.*, p. 142.

³⁶ Ramírez Mendivil, *op. cit.*, p. 28.

³⁷ Andrés Pérez de Ribas, *Páginas para la Historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Tomo III, México, Layac, 1944, pp. 284-285.

³⁸ Hay al menos dos versiones sobre el lugar de nacimiento de Azpilcueta, una en 1594 en Monreal, (Navarra) y otra dice que "por los años de 1496" en Pamplona (También en Navarra). A los 11 años estudió gramática con los jesuitas en Pamplona hasta los 16 años. Entró a la Compañía para estudios mayores hasta 1614. En 1616 se dirigió a la Nueva España donde continuó su noviciado en Tepozotlán. En 1617 fue enviado a Michoacán en donde aprendió el tarasco. Entre 1621 y 1625 estuvo en las misiones de los yaquis. En 1630 entró a la región de los aibinos y batucos. Su muerte aconteció entre 1636 y 1637. Francisco Zambrano,

libro llamado *Arte o Vocabulario de la lengua ópata o tequina*, el cual se considera la base para todo trabajo posterior sobre dicha lengua.³⁹ Dicho documento, actualmente perdido, no fue impreso y se mantuvo circulando en la región de forma manuscrita. El historiador jesuita Gerardo Decorme afirma que “la lengua Opata tuvo por gramático a su primer misionero P. Martín de Azpilcueta, de quien dice el O. Rivas aprendieron todos los demás que trabajaron en Sonora.”⁴⁰ Su teoría se basa fundamentalmente en un documento de Pérez de Ribas recuperado e impreso en 1896 en dos volúmenes bajo el título de *Crónica e historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*.⁴¹

Puede haber ecos de esta situación en lo que escribió Horacio Police en el parecer que está en la impresión original de la obra de de nuestro autor en 1702: “pues siempre ha habido noticia y ejercicio de la lengua en los ministros, y las oraciones estaban trasladadas en dicha lengua, no obstante le faltaba la claridad y entereza debida.”⁴² Tanto Decorme como Wilfrido Llanes son de los que han sostenido la relación entre las obras de Azpilcueta y Lombardo.⁴³ Si fue el mencionado misionero la fuente o alguna que se derivó de su obra en la que se apoyó directamente Lombardo no se sabe con certeza.

Otra de sus fuentes eran desde luego los propios indígenas como Lombardo mismo lo testifica en la introducción de su libro: “Por ser su lengua extraordinaria y tener tanta variedad de modos en su hablar, más procuraré facilitarla lo más que pudiere, por el

Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México, Tomo III, México, Buena Prensa, 1963, pp. 794-813.

³⁹ Decorme, *op. cit.*, p. 360; Spicer, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁰ Decorme, *op. cit.*, p. 474.

⁴¹ Decorme consultó dicho documento y menciona que la información sobre la vida de Azpilcueta está en el Tomo II en la página 498. Un extracto de dicho documento en donde Pérez de Ribas conservó una *Relación* de Lorenzo Cárdenas (jesuita compañero de Azpilcueta en las misiones del noroeste) y recuperado a su vez en la obra de Francisco Zambrano dice textualmente: “[...] ya que el P. Martín era nuestro maestro, y él hizo el arte, vocabulario, catecismo, y traducido toda la doctrina cristiana en esta nueva lengua; y todo cuanto hay escrito en ella, se debe a la industria y trabajos del buen padre, sin haber tenido él otros papeles, ni otro maestro más que un indio intérprete.” Zambrano, *op. cit.*, Tomo III, p. 803.

⁴² Horacio Police, “Parecer” en Lombardo, *op. cit.*, pp. 38-39.

⁴³ Decorme, *op. cit.*, pp. 360, 474 y Wilfrido Llanes, “Reseña de El arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata, compuesta por el padre Natal Lombardo” en *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 2009, <http://corpusarchivos.revues.org/864> (consultado 27 de mayo de 2016).

cuidado que he tenido en más de veintidós años que vivo entre ellos, atendiendo con mucho ahínco al modo de pronunciar de los naturales [...]”.⁴⁴

Dentro del *Arte de la lengua tegüima*, vulgarmente llamada ópata hay que considerar tres aspectos fundamentales:

1) Los misioneros jesuitas anteriores a Lombardo que querían saber ciertas cosas muy concretas, por lo que mucha información se perdió al ser omitida cuando elaboraron sus primeros vocabularios y gramáticas.

2) Los indígenas que contestaron o respondieron a los misioneros. Aquí hay que cuestionar hasta qué punto dijeron lo que se les pedía, partiendo de que respondieron lo que entendieron que se les pedía o lo que les convenía contestar. Se debe de considerar que muchos de los entrevistados serían indígenas comunes, pero otros muy posiblemente pertenecían a una cierta jerarquía.⁴⁵ Los nativos en ocasiones decidieron, de acuerdo con sus propios intereses, qué información dar y cuál omitir o manipular. Esto es importante porque muestra que los grupos indígenas no colaboraban simplemente con el nuevo sistema europeo. De hecho, no podía haber una homologación de dicho sistema, pues todo el continente presentaba condiciones particulares que obligaban a su vez a los españoles y misioneros a adaptarse en cada caso. Estas condiciones específicas ofrecerían la posibilidad para que los ópatas desarrollaran lo que Steve Stern llama “adaptación-en-resistencia”, es decir, que los indígenas tenían cierto margen para negociar su incorporación en el modelo europeo y que el proceso de asimilación cultural operaba en ambos sentidos.⁴⁶ De este punto se desprende que si bien este tipo de textos contenían la visión de los misioneros, inevitablemente conservaron en una cierta medida la de los indígenas.

3) Después estos documentos pasaban a los nuevos misioneros siendo muy posiblemente el caso de Lombardo tras su arribo a Arivechi. Con el paso del tiempo bien pudo escribir el suyo propio adaptándose a las necesidades concretas a las que se enfrentó, lo que conlleva la posibilidad de que en el proceso se perdiera en parte la información consignada por sus predecesores pero igualmente que se enriqueciera con otras adiciones.

⁴⁴ Lombardo, *op. cit.*, p. 43.

⁴⁵ Alejandro Gallego, *Táctica misionera*, Madrid, Morata, 1963, pp. 106-108.

⁴⁶ *Vid supra.*, p. 146.

Eran este tipo de documentos *vivos* en el sentido de que constantemente podían ser reactualizados.

El libro de Lombardo es una aproximación a la realidad ópata donde la voz de los indígenas no deja de estar presente. Fueron los ópatas quienes contestaron a los misioneros, eran los jesuitas los que hacían las preguntas según sus particulares intereses pero los indígenas no permanecieron pasivos pues ellos decidían qué y cómo contestar de tal suerte que la información que tenemos es escrita por un europeo pero con datos aportados por nativos y sus propios intereses. Los indígenas, aunque algo más sutiles, permean el documento.

El *Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamado ópata* es también un texto único “si se considera que el ópata es una lengua extinguida hace tiempo, que la única fuente para su conocimiento es el *Arte* de Lombardo y que son muy pocas y breves las descripciones modernas que proceden, necesariamente, de la interpretación de esta obra.”⁴⁷ No es que sea el único que se escribió en el siglo XVII pero es el único que al menos hasta el momento se conserva. A este respecto Ignacio Guzmán escribió:

Muy escasas son, en efecto, las obras lingüísticas redactadas en el periodo colonial que conocemos sobre idiomas de esta vasta región [...] Si quisiéramos explicar el por qué de la escasez actual de testimonios sobre dicha actividad, tendríamos que considerar varias circunstancias [...] En primer lugar, hay que tomar en cuenta que la gran mayoría de los trabajos lingüísticos efectuados por los jesuitas sobre lenguas del noroeste no se dieron a la imprenta, sino que por lo común circulaban en forma manuscrita [...] En segundo lugar, podemos atribuir la escasez actual de testimonios concretos sobre la producción lingüística de los jesuitas novohispanos a un ostensible e inexplicable descuido de la orden en propiciar la edición de esta clase de trabajos.⁴⁸

Otra de las razones de esta lamentable pérdida es que los religiosos no tuvieron la oportunidad de reaccionar para asegurar la preservación de estos y otros documentos ante su sorpresiva y rápida expulsión en 1767. Por lo que todos sus bienes, incluidos sus documentos, fueron incautados y muchos se perdieron en los traslados o en lugares en donde no serían convenientemente conservados.⁴⁹

⁴⁷ Moreno, “Prólogo” en Lombardo, *op. cit.*, p. 28. *Vid.*, p. 147.

⁴⁸ Guzmán, “Prefacio” en Lombardo, *op. cit.*, pp. 11-12.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 13.

Carlos III no solo ordenó la expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios bajo dominio español sino también la enajenación de sus bienes incluyendo libros y otros documentos. En las instrucciones que se les daban a las autoridades civiles de la Nueva España se especificaba:

Os revisto de toda mi autoridad, y de todo mi real poder, para que inmediatamente os dirijáis a mano armada a casas de los jesuitas. Os apoderaréis de todas sus personas [...] En el momento de la ejecución haréis sellen los archivos de las casas y los papeles de los individuos. Sin permitir a ninguno otra cosa que sus libros de rezo y la ropa absolutamente indispensables para la travesía [...].⁵⁰

De esta manera muchos artes de lenguas y vocabularios entre otros tipos de escritos jesuitas que no fueron impresos -como fue el caso del *Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata* de Lombardo- y que eran verdaderos testimonios de los lugares en donde los misioneros estuvieron y que actualmente se les pudieran considerar como auténticas ventanas a lo cotidiano de esas comunidades y de su entorno, lamentablemente se perdieron.⁵¹

Sobre el trabajo de investigación para la elaboración de la presente tesis

El título de este trabajo menciona el siglo XVII aunque más preciso sería decir que el periodo a tratar no empezó en 1600 sino propiamente en 1620 cuando los misioneros tuvieron los primeros contactos con los grupos ópatas, terminando cuando la obra de Lombardo fue impresa a principios del siglo XVIII, en 1702.

Los reportes de los jesuitas hablan de la rapidez con que este pueblo se adaptó al modelo cristiano.⁵² Lombardo llegó en 1675, momento en que empezó su aprendizaje del

⁵⁰ Cristina Aguirre, *La expulsión de los jesuitas y la ocupación de sus bienes*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 1999, pp. 11, 117-118.

⁵¹ Además del mencionado *arte de lengua* de Lombardo, se conservaron también otros similares pertenecientes a idiomas de los pueblos vecinos a los ópatas como el *Arte de la lengua névome, que se dice pima, propia de Sonora, con la Doctrina christiana y Confesionario añadidos* de Francisco Kino; *Arte y vocabulario de la lengua dohema, heve, o eudeva* y el *Vocabulario en la lengua névome*. Los dos últimos el autor es anónimo aunque Pennington, que se dedicó a estudiar las culturas y lenguas de Sonora, considera que la tutoría podría ser del jesuita Baltasar de Loaisa (1608-1672) quien estuvo en Onavas. Pennington, *op. cit.*, pp. 2-3.

⁵² Pérez de Ribas, *Páginas para la Historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Tomo I, *op. cit.*, pp. 164, 174-176.

ópata para lo cual debieron de ser útiles los manuscritos de sus antecesores, de Azpilcueta o algún otro, a lo cual agregó su propia capacidad para relacionarse y aprender directamente de los indígenas.

Las tradiciones y costumbres cambian muy lentamente por lo que es lícito suponer que el documento de Lombardo contiene prácticas que permanecían posiblemente desde el tiempo de la implantación misma de las misiones, por ejemplo las ceremonias con bailes propiciatorios de las lluvias o la estructura familiar de los indígenas, ambos casos que permanecieron con pocos cambios tras casi 80 años de haber sido evangelizados. En la época de la llegada de Lombardo aún vivirían ópatas de 30 años atrás, serían ahora los viejos que se encargarían de enseñar sus costumbres a los jóvenes. Esta nueva generación de la segunda parte del siglo XVII ya no distinguía entre lo prehispánico y lo cristiano, entre lo propio y lo ajeno, simplemente ambas cosas le serían propias. Por tanto, es cierto que el arte de lengua se publicó en 1702 pero es el reflejo del trabajo anterior, tanto de Lombardo como de otros jesuitas además de que contiene información obtenida directamente de los ópatas por lo que muestra elementos de prueba de la cotidianidad de este pueblo durante el siglo XVII.

Efectivamente, el documento de Lombardo contiene palabras que son referencias directas sobre la vida cotidiana de estas comunidades en un lugar y momento determinados. Esto realza su importancia como fuente pero a la vez plantea el problema de su tratamiento. Muchas palabras son para nombrar cosas generales como por ejemplo “árbol” pero también las hay para nombrar a una serie de árboles específicos como “cedro”, “pino”, “nogal”, etcétera. Si existen estas palabras es porque evidentemente existían también sus referentes con lo cual se podría hacer una recreación de la flora de la región durante el siglo XVII.

Agrupé palabras bajo un criterio temático, todas las que aludían a un verbo y su grupo o campo semántico relacionado fueron concentradas en una determinada categoría. Al final se pudieron identificar muchos campos semánticos: síntomas de enfermedades, medio ambiente, apariencia física, concepción o medición del tiempo, flora, fauna, relaciones de parentesco, distancias, agricultura, caza, recolección, géneros, textiles, comercio, sistema

numérico, deformaciones físicas y alimentación entre otras.⁵³ De esta manera el arte de Lombardo mostró su potencial como fuente histórica pues todas las categorías mostraron relaciones entre sí y ofrecen un panorama mucho más completo y general de esta comunidad que el simple significado de palabras aisladas.

También cada grupo puede ser tratado de manera relativamente independiente, las investigaciones en este último caso no solo serían de interés histórico pues pueden ser abarcadas desde diversas disciplinas como la arqueología, antropología, etnografía, lingüística, climatología, astronomía, psicología, sociología, geografía, filosofía etcétera.

La información obtenida en este trabajo refleja la cotidianidad de estas comunidades, entendiendo este concepto como lo describe Gonzalbo:

Son necesariamente cotidianas las actividades que responden a necesidades fisiológicas y psicológicas, que han de cubrirse con determinada frecuencia: comer, dormir, asearse, vestirse, ejercer la sexualidad, cuidarse en la enfermedad [...] Por eso se integran a la historia de la vida cotidiana los estudios sobre la cultura material (casa, vestido y alimento), la sexualidad, la enfermedad y la muerte [...] Pero ya que los individuos no viven en laboratorios de la conducta, ni siquiera en condiciones homogéneas o similares, la satisfacción de estas necesidades depende de fuerzas naturales como el clima, las estaciones del año, el paso del día a la noche, las edades del hombre, la situación geográfica y el ambiente físico natural.⁵⁴

En resumen, que el documento de Lombardo en un principio hable o se refiera a temas de lingüística no significa que no tenga condiciones para ser interpretado desde una perspectiva historiográfica, pues esto depende básicamente no de la intención del escritor original sino de la naturaleza misma del texto y del enfoque de quien lo lee y lo interpreta al reactualizarlo, desde su propio horizonte y lugar social.

Para entender mejor la idea de la reactualización se puede leer a Gadamer cuando habla de las obras de arte y su lenguaje:

La obra de arte que ha salido bien “permanece” [...] Pero ello no significa que al mostrarla haya una intención de recordar, como ocurre con el auténtico documento. Al mostrarla no quiere invocar algo que fue [...] para conservarse

⁵³ Con la excepción de una serie de frases o verbos que aluden a las más variadas descripciones o actividades y que por ser demasiado generales en el presente trabajo no fueron categorizadas. Un ejemplo serían las que se usaban para afirmar, negar y preguntar o relacionadas a las emociones tales como enojo o tristeza.

⁵⁴ Gonzalbo, *op. cit.*, p. 12.

depende, necesariamente de asentimiento del gusto [...] Pero precisamente esta dependencia necesaria de una voluntad de conservarla dice que la obra de arte se transmite en el mismo sentido que la tradición de nuestras fuentes literarias [...] el lenguaje de la obra de arte, por el cual ella es conservada y transmitida, es el lenguaje que guía a la obra de arte misma [...] ella le dice algo a cada uno, como si lo dijera expresamente a él, como algo presente y simultáneo. Se plantea así la tarea de entender el sentido de lo que dice y hácerselo comprensible a sí y a los otros.⁵⁵

Cada documento tiene una cierta capacidad de ser interpretado o entendido de acuerdo con el lector y una serie de factores que conforman su horizonte histórico-cultural. Es la capacidad de establecer un diálogo entre la obra y el lector en donde la intención inicial del autor original puede no estar presente permitiendo entonces abordar el texto desde un punto de partida diferente. En el caso de esta investigación se utilizaron como apoyo fuentes primarias publicadas y fuentes contemporáneas, así como investigaciones recientes.

Gracias a este diálogo con el documento los datos obtenidos deben ser cotejados con otras fuentes contemporáneas en la medida de lo posible. Al compararlos se notara si las informaciones y conclusiones coinciden dándole así un mayor peso y “veracidad” a la interpretación que en este trabajo se pretende. El análisis estructural facilita los nuevos datos que son los que se contrastaran con otras fuentes ya sean contemporáneas al documento o producto de investigaciones posteriores. Por ejemplo, las investigaciones de los antropólogos Ralph Beals en *The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750* y del geógrafo Carl O. Sauer en *The Road to Cibola* han aportado valiosos datos etnohistóricos por medio de la comparación de los testimonios materiales con los escritos de la época del primer contacto.⁵⁶ Por este método trataron de reconstruir a las sociedades indígenas antes del contacto y durante el virreinato.⁵⁷

⁵⁵ Hans-Georg Gadamer, *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos: Alianza, 2006, p. 59.

⁵⁶ Por medio de la consulta de lo que otras disciplinas han realizado sobre el mismo tema, se obtiene valiosa información y posibles líneas de investigación. Por ejemplo, Daniel Reff considera *Cycles of conquest* del antropólogo Edward H. Spicer como el mejor en la aplicación del método etnohistórico ya que su investigación permite estudiar y revalorar a los pueblos del noroeste de México con sus asentamientos permanentes, agricultura extensiva, artesanía, economía y desarrollo sociopolítico. Daniel Reff, *Disease, depopulation, and culture change in northwestern new Spain, 1518-1764*, Salt Lake City, University of Utah, 1991, p. 13.

⁵⁷ Radding, *Entre el desierto y la sierra*, op. cit., p. 17.

Principales asentamientos ópatas durante los siglos XVI y XVII

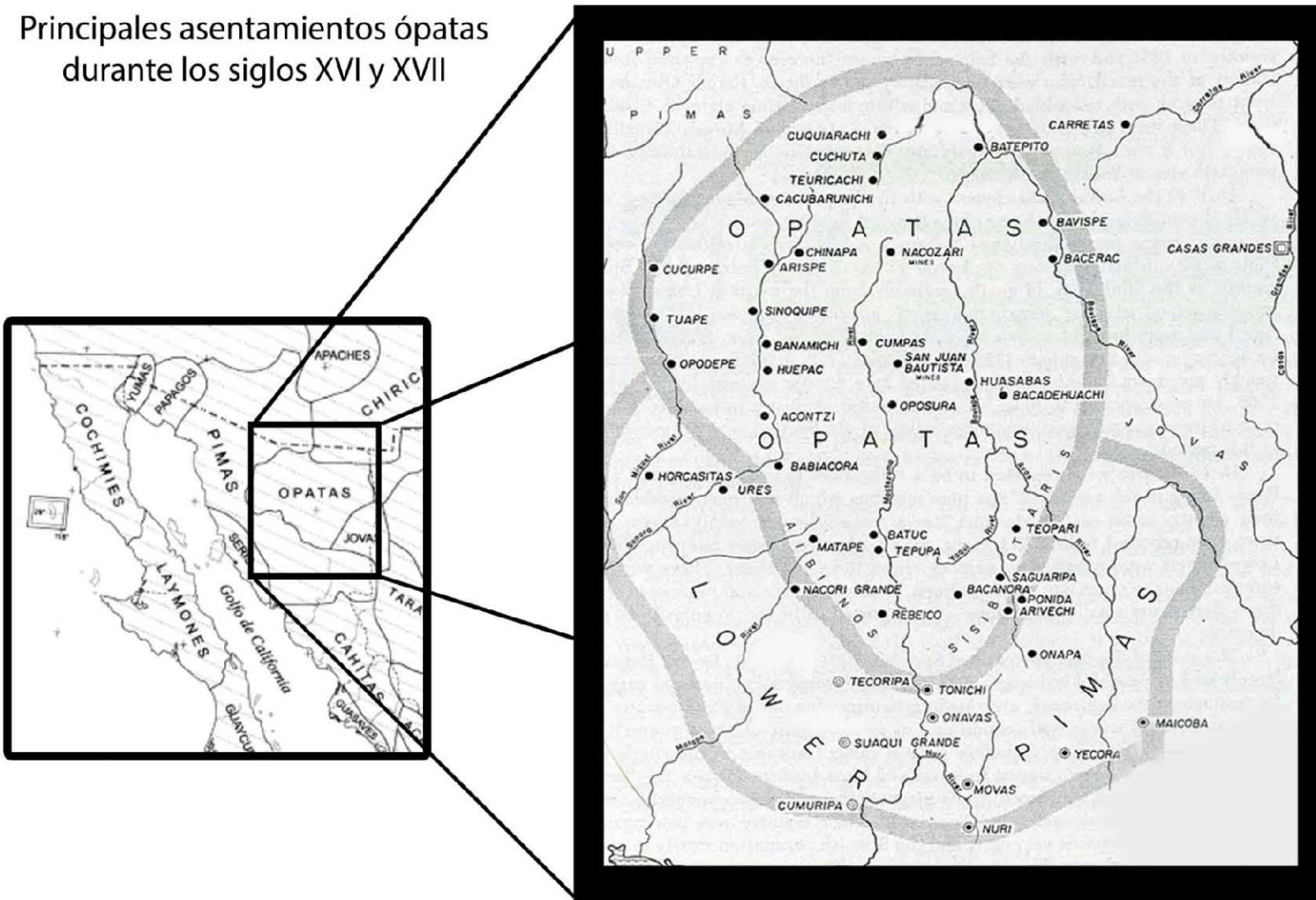


Figura 4. Ubicación de los principales pueblos ópatas al momento de los primeros contactos con exploradores españoles y misioneros jesuitas. Fuente: Edward H. Spicer, *Cycles of conquest*, p. 90 y *Áurea Commons*, Cartografía .de las divisiones territoriales de México, 1519-2000, p. 21

Capítulo I. Breve historia del pueblo ópata (c. 1000-1650)

La Opataría está insertada en un paso natural por lo que esta región formó parte de un corredor precolombino muy importante. Los grupos que se fueron asentando en esta zona estuvieron permanentemente en contacto con pueblos del norte, sur y este. Las rutas prehispánicas tendían a seguir ríos o al menos dependían de suficiencia de agua y alimento para el camino. El investigador norteamericano Stanley H. Ross plantea las posibles vertientes de las rutas: la principal sería cruzando por el paso entre Jalisco y Nayarit para después transitar por la costa de Sinaloa y posteriormente torcer al norte por los serpenteantes valles de Sonora y faldas de la sierra madre occidental hacia Arizona. Otra posible ruta se localiza por las faldas orientales de la sierra madre, es decir, por el lado de Chihuahua, asimismo habría rutas secundarias como las que conectaban a Paquimé con Sonora o Arizona con el Mississippi.¹ El medio geográfico determinó en el pasado prehispánico los caminos por los que los pueblos se comunicaban, peleaban o comerciaban y serían las mismas rutas que utilizarían posteriormente los exploradores españoles y misioneros.

Los pueblos de Sonora² están relacionados con cuatro antecedentes culturales bien definidos:

-1) *Huatabampo*. Entre 700-1000 d.C. en los ríos Mayo y Fuerte. Cultivaban maíz, frijol y se dedicaban a la pesca. Es posible que mantuvieran intercambios con grupos de

¹ Stanley Ross, "Rutas de tráfico prehistórico entre Mesoamérica y el suroeste americano: Una valoración tentativa" en *Clio*, Num. 16, enero-abril 1996, pp. 32, 34.

² Aquí es pertinente aclarar que cuando los textos coloniales utilizan los términos *sonoras* o *sonorenses* no se refieren a grupos homogéneos o a habitantes de lo que actualmente se entiende como estado de Sonora. Por lo que se entendería como una generalidad que aplica a los diferentes pueblos de la región que estaban concentrados en misiones ya sean ópatas, yaquis, pimas, eudeves, mayos etcétera. Radding, *Pueblos de frontera: colonización, grupos étnicos y espacios ecológicos en el noroeste de México, 1700-1850*, trad. Arturo Valencia Ramos, Hermosillo, El Colegio de Sonora: Instituto Sonorense de Cultura: Universidad de Sonora, 2015, p. 10.

Sinaloa y el área de Paquimé. Parece ser que estas comunidades ya no existían al llegar los grupos cáhtas.

-2) *Cunca'ac* (seri). Se extendía desde Puerto Lobos hasta Guaymas y mantuvo una continuidad a partir del siglo VIII d.C. durante los siguientes diez siglos. Eran pueblos nómadas que construían campamentos móviles, vivían de la caza, recolección y pesca.

-3) *Trincheras*. Está relacionada directamente a la zona serrana y se ubica en la Pimería Alta (en los desagües de los ríos Altar, Magdalena, Concepción y zonas del río San Miguel). Su desarrollo es paralelo a la cultura hohokam en Arizona. Los pimas y papagos probablemente sean descendientes de los hohokam aunque no replicaron los sistemas sociales integrados y los asentamientos alineados característicos de éstos adoptando en cambio la forma de rancherías autónomas. Eran agricultores y construyeron casas semienterradas. Durante la declinación del periodo hohokam (1375-1450 d.C.) esta cultura se vio envuelta en constantes luchas por los valles y sus recursos, probablemente por un incremento poblacional en la región. El periodo de tensiones está confirmado por sus construcciones defensivas (trincheras y fortificaciones con terrazas de piedras) en las simas de las colinas.³

-4) *Cultura de Sonora*. Se refiere a una amplia área que va desde el valle de San Miguel al valle de Bavispe cruzando tierras tributarias de los ríos Yaqui y Mayo. Su registro más antiguo es de cerca del año 1000 d.C. con construcciones de casas bajas sobre las tierras aluviales las cuales fueron hechas con barro y piedra. Tenían indicios de una incipiente urbanización que se nota en alineamientos múltiples de cimientos. Su contacto comercial principal era Paquimé. Esta ciudad extendía su influencia a centros más pequeños, algunos de los cuales estaban en la Opataría. Hay investigadores como Cynthia Radding que identifican a uno de esos centros pequeños como grupos ópatas o bien sus antepasados inmediatos.⁴

³ Radding menciona que los arqueólogos no se ponen de acuerdo en cuanto a si eran verdaderamente fortificaciones o sitios ceremoniales. Aunque lo anterior no desacredita las teorías que sugieren que previo a la llegada de los españoles existían tensiones y luchas por el control de los recursos y las redes comerciales. Radding, *Landscapes of power and identity. Comparative Histories in the Sonoran desert and the forest of Amazonia from colony to republic*, Carolina del Norte, Duke University, 2005, p. 29.

⁴ Radding, *Pueblos de frontera, op. cit.*, pp. 54-56.

FAMILIA LINGÜÍSTICA	AGRUPACIÓN LINGÜÍSTICA	Grupo	SUB GRUPO	TIPO	LENGUA	VARIANTE LINGÜÍSTICA			
Yuto-Azteca	Sonorense	Tepimano			Pima Alto	Gieño			
						Papago			
						Sobaipuri (+)			
						Hmeri (+)			
					Cocomacagua (+)				
					Pima Bajo	Ure (+)			
						Nevome (+)			
					Tepehuano	Tepecano (+)			
						Colotlán (+)			
		Vigitega (+)							
		Taracahita	Opatano				Ópata (+)		
							Eudeve (+)		
							Jova (+) ?		
			Tarahumarano					Tarahumara	
								Guarlio	Chinipa (+)
									Guazaoar (+)
			Témori (+)						
			A					Yaqui	
								Mayo	
								Tehueco (+)	
								Sinaloa (+)	
								Zuaque (+)	
								B	
			Conicuri (+)						
	Bacírua (+)								
	Macoyauí (+)								
	C					Comanito (+)			
						Mocorito (+)			
						Tahue (+)			
						Acaxee			
Tubar (+)									
Otras									
No clasificadas						Ocoroni (+)			
						Concho (+)			
						Toboso (+)			
(+) Lengua extinta									

Tabla I. Cuadro de las lenguas indígenas en el siglo XVI de acuerdo con las últimas investigaciones lingüísticas.

Fuente: José Luis Moctezuma Zamarrón, *Los pueblos indígenas del Noroeste* p. 29.⁵

⁵ Las categorías se explican de la manera siguiente: 1) La Familia Lingüística es el grupo más incluyente y se define como un conjunto de lenguas cuyas semejanzas de sus estructurales lingüísticas se deben a un origen histórico en común; 2) Agrupación Lingüística es el conjunto de variantes lingüísticas comprendidas bajo el nombre dado tradicionalmente a un pueblo indígena; 3) Lengua o Idioma es intermedia entre Agrupación

Sobre el tema de las lenguas de la región en general y del ópata en particular, un breve recorrido histórico revela que en Sonora se identificaron al momento de la llegada de los primeros exploradores y misioneros españoles en el Siglo XVI, al menos habían seis lenguas principales y que eran incomprensibles entre sí: tarahumara, concho, ópata, pima, cáhita y seri. Además había una serie de variantes lingüísticas con la misma característica.⁶ Con el tiempo los misioneros y los lingüistas descubrieron que muchas de las lenguas sí estaban relacionadas entre ellas.⁷ En el siglo XIX se empezaron a establecer relaciones sistemáticas y los primeros intentos por organizarlas por familias. En la misma época en que Francisco Pimentel estaba trabajando perfeccionando su *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México o Tratado de filología mexicana*, Manuel Orozco y Berra publicó su *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México* en donde decía que la lengua ópata también era conocida como ure, ore, tegüima y sonora.⁸

Los estudios lingüísticos más recientes permiten ubicar a la lengua ópata dentro de la familia Uto-Azteca o Uto-Nahua también conocida como Yuto-Azteca; en la rama Sonorense; en el grupo Tarahaita; en el sub grupo Opatano (Tabla I).⁹

Lingüística y Variante Lingüística y se define como un sistema de comunicación mediante el cual dos o más individuos se comunican; 4) La Variante Lingüística es la categoría con mayor grado de detalle y en ella cabrían los llamados dialectos y sub dialectos. José Luis Moctezuma utiliza algunas categorías más para precisar aún más su cuadro tales como Grupo, Subgrupo y Tipo. El autor utilizó la categoría de Dialecto pero en el presente trabajo se sustituyó por Variante lingüística para estar acorde con la nomenclatura más reciente. Diario Oficial de la Federación de México (2008, 14 enero). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones*. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. www.dof.gob.mx > nota_to_doc (Consultado 30 de noviembre 2017).

⁶Edward Spicer, *Cycles of conquest: The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, Tucson, University of Arizona, 1962, p. 10.

⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁸ Orozco y Berra la consideró como una de las ramas principales de la familia ópata-tarahumara-pima. Basándose a su vez en las investigaciones de Pimentel escribió que los ópatas se dividen en: a) ópatas tegüis de los pueblos de Opodepe, Terapa, Cucurpe, Alamos y Batuco; b) ópatas tegüimas de Sinoquipe, Banamichi, Huepaca, Babiscora, Chinapa, Bacuachi, Cuquiarachi, Cumpas y Aconchi (Arivechi) y c) ópatas Cogüinaschis de Tonoche, Matape, Oputo, Oposura, Guasavas, Bacadeguachi, Nacori y Mochopa. Manuel Orozco y Berra, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, México, Imprenta de J. M. Andrade y F Escalante, 1864, pp. 343-344.

⁹ José Luis Moctezuma Zamarrón, *Los pueblos indígenas del Noroeste. Atlas etnográfico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: Instituto Sonorense de Cultura: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2013, p. 29.

1.1. Periodo prehispánico (c. 1000-1536)

Entre los siglos XII-XV d.C., Paquimé¹⁰ era el principal centro urbano del noroeste y había formado una red comercial que se extendía hacia el oeste hasta la costa de Sonora y hacia el noroeste en dirección de Nuevo México con los pueblos anazasi mientras que rumbo al sur conectaba con los principales centros mesoamericanos de la época¹¹ Comerciaaba con turquesas, objetos de cobre, pieles de bisonte mientras que de los pueblos serranos, entre los que estarían los ópatas, ofrecerían excedentes de alimentos, mantas de algodón y “esclavos”.¹²

La serranía sonorenses era un puente natural en esta red comercial¹³ y provocó que los grupos ópatas o sus inmediatos antecesores empezaran a fortalecerse empezando un periodo de expansión. Gracias a esto pudieron tener acceso a la costa en la zona de Guaymas y proveer conchas a los grupos de élite de Paquimé. Es posible que existiera una especie de alianza entre ambos pueblos o que los ópatas fueran alguna especie de *satélite* de Paquimé.¹⁴ Radding dice que cuando esta ciudad fue abandonada en 1490 algunos de sus habitantes emigraron al oeste de la sierra Madre Occidental estableciendo nuevos poblados o bien encabezando a algunos pre-existentes y que los ópatas bien podrían ser sus descendientes.¹⁵

¹⁰ También conocida como Casas Grandes, esta localizada en Chihuahua.

¹¹ Radding, *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o'odham y tegüíma de Sonora, 1530-1840*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Instituto Nacional Indigenista, 1995, p. 24; Manuel Robles, “Prólogo” en Andrés Pérez de Ribas, *Páginas para la historia de Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe*, Tomo I, Hermosillo, Gobierno de Sonora, 1985, p. 9 y Daniel Reff, *Disease, Depopulation, and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*, Salt Lake City, University of Utah, 1991, p. 54.

¹² Radding, *Entre el desierto y la sierra*, op. cit., p. 24.

¹³ *Ídem*.

¹⁴ Al parecer Paquimé apoyaba o patrocinaba a los ópatas en su expansión en el bajo río Yaqui y en el valle de San Miguel para acceder a los lugares donde se producían conchas. Reff, op. cit., p. 65.

¹⁵ Esta es una teoría que comparten investigadores como Carroll L. Riley en *The frontier people: The Greater Southwest in the Protohistoric Period*, el antropólogo y etnohistoriador Daniel Reff en *Disease, Depopulation, and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*, los arqueólogos Beatriz Braniff en *La frontera protohistórica pima-ópata en Sonora, México. Propositiones arqueológicas preliminares* y Charles Di Peso en *Casas Grandes: A Fallen Trading Center of the Gran Chichimeca*. Uno de los argumentos es las diferencias lingüísticas de los ópatas con sus vecinos los pimas. En efecto, este pueblo es un enclave en el centro de Sonora que esta rodeado por tres lados por pueblos de origen pima lo que refuerza la hipótesis de que eran un pueblo relativamente nuevo en la región. Radding, *Pueblos de frontera*, op. cit., pp. 56-57 y Radding, *Landscapes of power and identity*, op. cit., p. 22.

Otra teoría defendida por el antropólogo Daniel Reff sostiene que gracias a las investigaciones arqueológicas se sabe que la caída de Paquimé se dio tras un periodo de unos 80 años de decadencia. Entre 1260 y 1340 d. C., en la llamada “fase Diablo” decayó el mercado de objetos ceremoniales y de lujo mientras que muchas partes de la ciudad se convertían en “barrios marginales”. El comercio empezó a verse afectado porque muchos de los productos manufacturados ya eran también fabricados por pueblos al oeste de sus fronteras por lo que mucha de esta mercancía de exportación se fue quedando en los almacenes de la ciudad. Reff cree entonces que Paquimé bien pudo colapsar no tanto por invasiones de otros pueblos o el cambio climático sino por su incapacidad para contrarrestar la competencia comercial de sus competidores.¹⁶ Lo anterior implicaría que los ópatas pudieron beneficiarse por su relación con Paquimé pero que en algún momento pudieron también convertirse en una competencia directa y aceleraron así la caída de dicha ciudad.

Sean los ópatas descendientes o solo aliados comerciales de esta ciudad lo que sí es evidente es la influencia de Paquimé en este pueblo sonorenses,¹⁷ “lo que sugiere que Paquimé desempeñó un papel dinámico en el crecimiento y desarrollo de la sociedad ópata”.¹⁸ Tras la decadencia de Paquimé y la cultura hohokam, los pueblos serranos de Sonora entraron en una nueva fase de luchas territoriales de lo cual hay posible testimonio en los anteriormente mencionados asentamientos fortificados de Trincheras.¹⁹ En los momentos de las primeras exploraciones europeas a mediados del siglo XVI y aún en los primeros contactos con los misioneros a principios del siglo XVII, esta tensión regional se mantenía latente.

Debido a las características de la región, los ópatas, eudeves y pimas se organizaban en bandas y mantenían aldeas compactas en valles para tener acceso a tierra fértil para cultivar pero también tenían rancherías móviles estacionales que les garantizaban espacios en el

¹⁶ Reff, *op. cit.*, p. 55.

¹⁷ Reff dice que “más del 90 por ciento de la cerámica importada recuperada en el Valle de Sonora, así como la mayoría de otros artículos comerciales como la cáscara y el cobre fueron producidos en Paquimé.” De la misma manera, las investigaciones de los arqueólogos en los ríos Moctezuma, Sahuaripa, Bavispe y Fronteras descubrieron grandes depósitos de cerámica policromada proveniente de Casas Grandes. *Ibid.*, p. 56.

¹⁸ *Ídem.*

¹⁹ Radding, *Pueblos de frontera, op. cit.*, p. 57.

monte para cazar y recolectar. Esta constante migración cíclica hacia las áreas de caza y recolección producía los lógicos choques con los demás grupos.²⁰ Debido a esta combinación de sedentarismo-nomadismo se podría decir que eran una especie de pueblos *híbridos*, un punto medio entre los predominantemente nómadas de la Gran Chichimeca o de las grandes planicies de Norteamérica y los predominantemente sedentarios de Mesoamérica.²¹

Los restos arqueológicos y las tempranas evidencias históricas indican que el somontano al oriente del desierto de Sonora albergaba a comunidades asentadas, algunas con obras de riego y casas permanentes de adobe y piedra, rodeadas por rancherías de horticultores-cazadores-recolectores que se mudaban de lugar de acuerdo con los recursos disponibles en diferentes etapas del año.²²

En conclusión, se puede caracterizar a los ópatas por cuatro elementos principales al momento del contacto con los españoles y jesuitas: 1) tenían poblaciones bien asentadas, compactadas y organizadas a la vez que rancherías esparcidas; 2) mantenían a su población en constantes movimientos oscilando entre diferentes asentamientos dependiendo de la época del año y de la actividad a realizar; 3) ejercían principalmente la agricultura y horticultura complementándolas con pesca, caza y recolección, y 4) los diferentes grupos interactuaban en constantes alianzas o guerras locales al tiempo que eran parte de una serie de redes comerciales.²³

1.2. Las exploraciones españolas del siglo XVI (1536-1565)

En 1527 de Cuba salió una expedición de 600 hombres a cargo de Pánfilo de Narváez hacia Florida. La empresa fracasó y tras un naufragio, los sobrevivientes fueron muriendo por diferentes causas: a manos de los indígenas, enfermedades, heridas o por animales del lugar. Al final solo cuatro quedaron de esa malograda expedición, se llamaban Alvar Núñez

²⁰ Radding, *Entre el desierto y la sierra, op. cit.*, pp. 21-23.

²¹ Radding, *Pueblos de frontera, op. cit.*, p. 23 y Radding, *Entre el desierto y la sierra, op. cit.*, p. 24.

²² Radding, "Población, tierra y la persistencia de comunidad en la provincia de Sonora. 1750-1800" en *Historia mexicana*, Vol. 41, Núm. 4, 1992, pp. 553-554.

²³ Radding, *Landscapes of power and identity, op. cit.*, p. 22.

Cabeza de Vaca, Andrés Dorantes, Bernardino del Castillo Maldonado y el esclavo negro Estebanico.²⁴

El informe que dieron posteriormente de sus experiencias es muy importante pues es el primero sobre estas regiones²⁵ (Figura 5) Vagaron por el norte y hacia 1535 arribaron a la región donde confluye el río Grande con el río Conchos. En esta región supieron por los nativos de un país al oeste del que conseguían maíz por medio de trueques y lo traían de la región que estaba en la dirección de la puesta del sol. De inmediato partieron en busca del *país del maíz* hacia el oeste, a la sierra sonorensis, hacia los ópatas.²⁶ La descripción más antigua conocida que se tiene de la Opatería proviene, como era de esperar, de estos europeos que fueron los primeros en cruzar esta región. Cabeza de Vaca escribió:

Acabadas estas jornadas, hallamos casas de asiento, adonde había mucho maíz allagado, y de ello y de su harina nos dieron mucha cantidad, y de calabazas y frijoles y mantas de algodón [...] siempre hallamos casas de asiento, y mucho mantenimiento de maíz, y frijoles, y dábannos muchos venados y muchas mantas de algodón [...].²⁷

Los españoles habían llegado a la Opatería y continuaron su recorrido bajando por los valles de Sonora y de Mátape-Batuco, a este trayecto Cabeza de Vaca lo llamó *el camino del maíz* debido a que por donde pasaban les daban regalos de maíz, calabazas, frijoles, mantas de algodón, corazones de venado, turquesas y corales.²⁸ Pronto tuvieron noticias de los españoles por lo que avanzaron hacia el sur hasta encontraron un campamento de esclavos a cargo de Diego de Alcaraz cerca de Sinaloa o de Ocoroni.²⁹

²⁴ Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios*, Editado por elaleph.com, 2000, pp. 114-115. <http://www.sisabianovenia.com/LoLeido/NoFiccion/CabezadeVacaNaufragios.pdf> (consultado 13 de enero de 2017); Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra-Firme del mar océano*, Vol. III, Madrid, La Real Academia de la Historia, 1853, p. 618 y Andrés Pérez de Ribas, *Páginas para la Historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Tomo I, México, Layac, 1944, p. 147.

²⁵ Reff, *op. cit.*, p. 44.

²⁶ Núñez Cabeza de Vaca, *op. cit.*, p. 91.

²⁷ *Ibid.*, p. 93.

²⁸ *Ibid.*, pp. 93-94.

²⁹ *Ibid.*, pp. 96-100.



.Figura 5. En el mapa se muestran diversas exploraciones entre 1523 y 1543 destacando el viaje de Cabeza de Vaca

.Fuente: David J. Weber, La frontera española en América del norte, p. 100

Las consecuencias de esta inesperada expedición fueron múltiples: las noticias sobre las grandes poblaciones con casas grandes del norte de donde se traía la turquesa reavivó el mito de Cibola. Sus informes dieron fe de una extensión enorme de tierra en el septentrión, estableció una ruta de avance y dio a conocer la existencia de comunidades indígenas complejas en el norte cercano.

En 1539 realizó una expedición el fraile franciscano Marcos de Niza por indicaciones del virrey Antonio de Mendoza para verificar los reportes de Cabeza de Vaca y sus compañeros. Esta expedición aportaría más información sobre el noroeste de Sonora y la región de Cibola conocida también como provincia zuñi.³⁰ Al parecer Niza llegó al valle de Sonora que lo describe como “bastante poblado por gente mejor vestida que las que había visto antes.” Posteriormente agrega:

Y así me volví a proseguir mi camino, y fui por aquel valle cinco días, el cual está tan poblado de gente lucida y tan abastado de comida que basta para dar de comer en él a más de trescientos de caballo; riégase todo y es como un vergel, están los barrios a media legua y a cada cuarto de legua [...].³¹

Con la información aportada por Cabeza de Vaca y Niza en 1540 Francisco Vázquez de Coronado organizó en Compostela una gran expedición hacia el norte.³² Cruzó de la cuenca de Ures a la cuenca de Sonora hasta el valle de Suya en los confines norteños de la Opatería.³³ Avanzó después hasta las tierras de los zuñis, en donde en lugar de la mítica Cibola encontró un modesto poblado de departamentos hechos de adobe que tenían varios pisos (Figura 6), los nativos no portaban oro, plata o gemas.³⁴

La expedición fue un fracaso desde el punto de vista de sus objetivos de encontrar riquezas pero fue muy fructífera en términos de información histórica y etnográfica.³⁵ Tras el desengaño español por los resultados de esta expedición además de la guerra de Mixtón

³⁰ Reff, *op. cit.*, p. 69; Georgina Rodríguez, “Tras las huellas de los ópatas. Experiencia, dominación y trasfiguración cultural”, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, 2010, pp. 26-27.

³¹ Marcos de Niza, *Las siete ciudades*, Sevilla, Archivo de Indias, 1539, p. 339-340. <http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx> (consultado el 25 de junio de 2017).

³² Pedro de Castañeda, *Relación de la jornada de Cibola*, Chicago, R.R. Donnelley & Sons Company, 2002, pp. 40-42.

³³ Carl Sauer, *Aztatlán: frontera prehispánica mesoamericana en la costa del pacífico*, trad. Ignacio Betancourt, México, Siglo XXI, 1998, p. 285.

³⁴ Castañeda, *op. cit.*, pp. 74-76.

³⁵ Reff, *op. cit.*, p. 84.

en Nueva Galicia³⁶ y el descubrimiento de yacimientos de plata en Zacatecas, todo en un lapso de solo cinco años (1541-1546), el interés de los ibéricos por el noroeste decayó.³⁷



Figura 6. El Cíbola que encontró Coronado, posiblemente Hawikuh
Fuente: David J. Weber, *La frontera española en América del norte*, p. 34.

No sería hasta 1562 que Francisco de Ibarra, gobernador y capitán general de la recién formada provincia de Nueva Vizcaya, empezó a preparar una nueva expedición al noroeste³⁸ para el año siguiente (Figura 7).³⁹ Los detalles de esta expedición se deben a la crónica de Baltasar de Obregón llamada *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*⁴⁰ y Antonio Ruiz que escribió la *Relación de la conquista de Sinaloa*.⁴¹

³⁶ *Ídem*.

³⁷ Sauer, *op. cit.*, p. 289 y Reff, *op. cit.*, pp. 84-85.

³⁸ Dentro de los objetivos, además de seguir los pasos de Coronado y Cabeza de Vaca rumbo a Cíbola, Manuel Robles menciona que había unos muy concretos: encontrar yacimientos para establecer minas y lugares adecuados para fundar pueblos permanentes. Robles, "Prólogo" en Pérez de Ribas, *Páginas para la historia de Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe*, *op. cit.*, p.

³⁹ Reff, *op. cit.*, p. 85.

⁴⁰ Al parecer era un documento para la Corona con el fin de hacer una petición de reconocimiento de derechos o lograr una comisión para una expedición a Nuevo México, esto se deduce de la carta que le escribe al rey Felipe II. Hay muchos errores e incongruencias debidas posiblemente a la mala memoria del autor en opinión de Sauer ya que se escribió hacia 1684, aunque dice que es muy útil para la reconstrucción de la ruta de la expedición de Ibarra. Baltasar Obregón, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos*

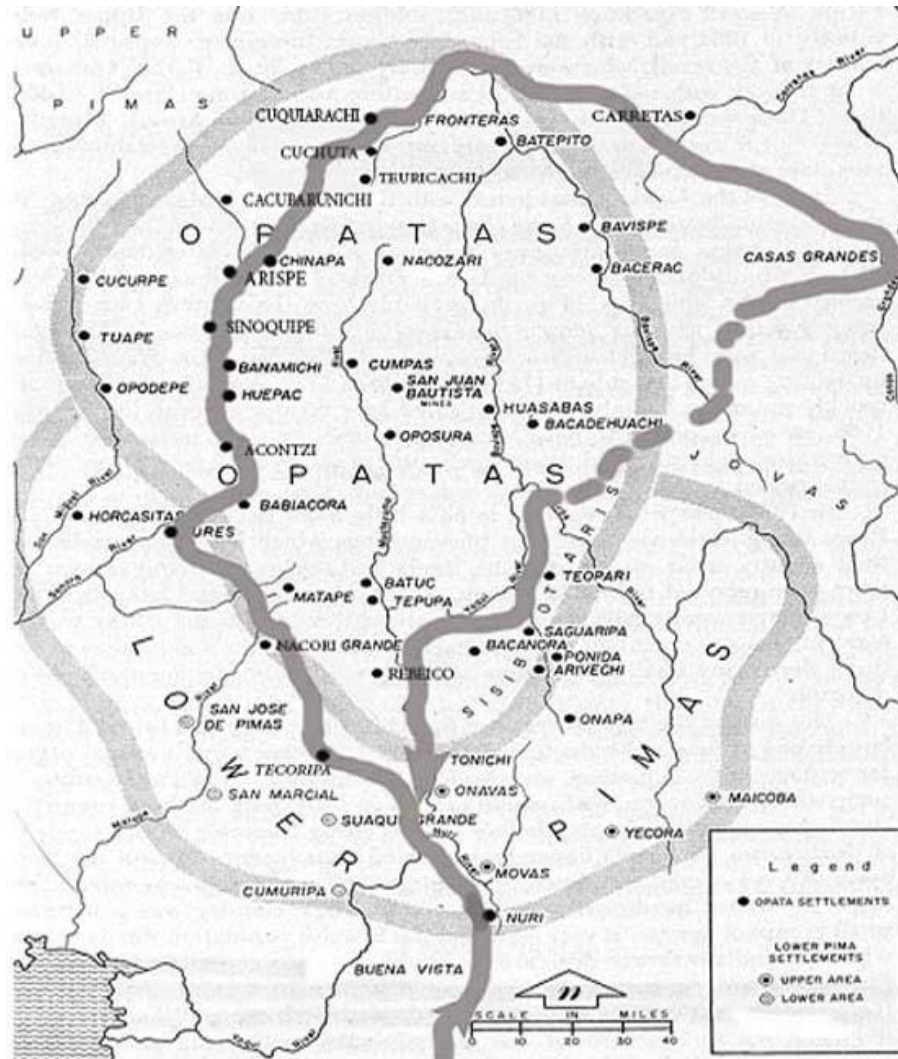


Figura 7. Expedición de Francisco de Ibarra en la Opatería llegando a las ruinas de Casas Grandes (1564-1565)
Fuente: Mapa modificado de Edward H. Spicer, *Cycles of conquest*, p. 90.

Obregón describe a los asentamientos ópatas en el valle de Señora (Sonora): “Desde la cual se divisaron dos hermosos valles de cinco y seis leguas, en los cuales cruzaban muchos arroyos floridos y galanes y fértiles llanadas pobladas de sementeras.”⁴² Después llegaron hasta las tierras de la “gente vaquera”, esto sería en los límites septentrionales de la Opatería.⁴³ En su trayecto tuvieron un encuentro armado contra los ópatas de Cuquírachic cerca de la sierra de Los Ajos después de pasar por Bacoachi y el paso del de

de la Nueva España, México, Edición de Mariano Cuevas: Secretaria de Educación Pública, 1924, p. XXIII-XXIV.

⁴¹ Sauer, *op. cit.*, pp. 289-290.

⁴² Obregón, *op. cit.*, o. 147 y Sauer, *op. cit.*, pp. 292-293.

⁴³ Obregón, *op. cit.*, p. 176.

Bavispe.⁴⁴ Ibarra avanzó hasta Paquimé, ciudad ya en ruinas.⁴⁵ De regreso, evitaron volver a pasar por Cuquiérachic cerca, seguramente para evitarse problemas con sus aguerridos nativos, por lo que cruzaron la sierra Madre Occidental más al sur.

1.3. Experiencia misional en la guerra chichimeca (1550-1600)

Entre 1543 y 1546, durante una campaña contra un alzamiento de indígenas en Nueva Galicia se descubrieron las primeras minas de plata en Zacatecas. En 1554 el virrey Luis de Velasco autorizó una serie de empresas en el lugar y más al norte en busca de nuevos yacimientos de oro y plata. El interés se centró en avanzar la frontera norte expandiendo la parte central de la recién creada provincia de Nueva Vizcaya.⁴⁶ Los pobladores de estas regiones eran grupos indígenas nómadas llamados genéricamente *chichimecas*.⁴⁷ Pedro de Ahumada en su reporte al virrey en 1562, los describe como guerreros temibles, salvajes y extremadamente violentos proponiendo iniciar una guerra “a sangre y fuego para someter, escarmentar o aún para acabar con esos indios chichimecas.”⁴⁸

Como se vería después, esta estrategia, que resultaba ideal contra pueblos asentados con una organización más compleja, resultaba completamente inadecuada contra los grupos nómadas de la región que no tenían un lugar fijo de residencia ni concentración de poder político. Pronto se aprovecharon de lo que los mismos españoles traían para sus poblaciones atacando las caravanas así como a las mismas poblaciones de manera que eran los españoles ahora sus principales proveedores de comida, herramientas, ganado, caballos, mujeres y niños.⁴⁹

Todo esto generó gastos para la Corona y dificultó la labor minera por lo que se volvió evidente que se requería una solución diferente. Uno de los primeros antecedentes surgió con Jacinto de San Francisco, quien proponía una solución alternativa:

⁴⁴ Sauer, *op. cit.*, p. 301.

⁴⁵ Obregón, *op. cit.*, pp. 184-185 y Reff, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁶ Reff, *op. cit.*, p. 85; Esteban Palomera, *Fray diego Valdés, O.F.M. Evangelizador humanista de la Nueva España. El hombre, su época y su obra*, México, Universidad Iberoamericana, 1988, p. 102; Rodríguez, “Tras las huellas de los ópatas”, *op. cit.*, p. 28; Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, p. 60 y Radding, *Entre el desierto y la sierra*, *op. cit.*, p. 53.

⁴⁷ Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁸ Palomera, *op. cit.*, p. 105.

⁴⁹ Georgina Rodríguez, “Tras las huellas de los ópatas”, *op. cit.*, 2010, pp. 28-29 y Spicer, *op. cit.*, p. 9.

Concluyo y digo, que para conseguir el fin que arriba digo conviene que por ninguna vía V.M. permita que se haga la guerra a estos naturales, porque no se escandalicen, sino que antes entiendan que de lo pasado ha pesado y pesa a V.M., y para atraer a todo este mundo de paz y en conocimiento de Nuestro Señor y al servicio de V.M., envíe a ello un buen capitán, temeroso de Dios, y persona ya conocida y experimentada [...].⁵⁰

Con el tiempo las fundaciones franciscanas fueron eventualmente atrayendo a más y más indígenas que de esta manera podían ser bautizados y “pacificados”.⁵¹ Aquí está el antecedente directo de lo que sería después la política española en el noroeste (Figura 8). Para continuar con esta idea se requerían misioneros y los franciscanos estaban teniendo algunos problemas por lo que el virrey Luis de Velasco propuso traer a jesuitas *lenguas*, es decir, religiosos especializados en aprender las lenguas nativas.⁵²



Figura 8. Grabado donde se ve a Fray Diego Valadés predicando a los chichimecas, la experiencia misionera de los franciscanos serviría mucho a los jesuitas en el lejano septentrión. Fuente: Esteban J. Palomera, *O.F.M. Evangelizador humanista de la Nueva España*, p. 117.

⁵⁰ Jacinto de San Francisco, “Carta de Fr Jacinto de San Francisco al rey Felipe II” en Joaquín García Icazbalceta (comp.), *Documentos para la Historia de México*, Tomo II, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889, p. 244.

⁵¹ Palomera, *op. cit.*, p. 110.

⁵² Philip Powell, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica: Secretaría de Educación Pública, 1984, p. 201.

La experiencia ahora estaba lista para ser *exportada* hacia las lejanas tierras del noroeste. El historiador norteamericano Philip Wayne Powell concluye que ambos eventos eran parte de un mismo proceso:

Para mediados de la administración del Conde de Monterrey (esto es, el fin de siglo XVI), podía considerarse completa la pacificación de las tribus de lo que originalmente fue el Gran Chichimeca [...] En el país de Sinaloa, más allá de las sierras occidentales, había una gran amenaza india: la milicia estaba siendo reforzada para combinarse con un redoblado avance de los jesuitas [...] De la experiencia de esta pacificación brotó el sistema de misiones que tan bien había de servir a España en su ulterior expansión por el continente americano.⁵³

La nueva estrategia de la Corona para conquistar Sonora y sus recursos se perfiló con total claridad con el financiamiento de las próximas misiones:

Las misiones no servían sólo para cristianizar la frontera, también eran las herramientas de que se valía la Corona para extender el imperio. La Corona encontraba una serie de ventajas al enviar misioneros a la frontera en vez de soldados: además de resultar más económico, generalmente los misioneros recibían menos ataques que los soldados, por lo que eran enviados como emisarios de paz a explorar nuevos territorios.⁵⁴

De esta manera los jesuitas se convertirían en la avanzada de España en las lejanas tierras de noroeste, una conquista pacífica y generalmente incruenta que estaba por comenzar.

1.4. Aspectos generales de la llegada de los jesuitas en el noroeste (1591-1650)

La Corona eligió a los jesuitas para la evangelización del noroeste fundamentalmente por el perfil de su formación académica y por su gran capacidad de adaptación a diferentes condiciones geográficas, sociales y culturales.⁵⁵ La elección no podía ser más acertada, la

⁵³ *Ibíd.*, pp. 211, 213.

⁵⁴ Belén Navajas, "El padre Kino y la Pimería. Aculturación y expansión en la frontera norte de Nueva España", Tesis de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Geografía e Historia, Madrid 2009, p. 54.

⁵⁵ Rafael Ortega Sinaloa, "Crónica de la avanzada jesuítica en la Tarahumara" en *Misiones en el Noroeste de México*. Fondo de Cultura Económica del Noroeste, México, 2004, p. 164.

Compañía de Jesús tenía una innata inclinación a la enseñanza y por ende eran idóneos para la evangelización del noroeste.⁵⁶

Un área donde era necesario destacar –además de la lingüística- era en la cartografía pues para los misioneros la elaboración y lectura de mapas era indispensable para marcar las poblaciones y los caminos que llevaban de una misión a otra y evitar perderse por lugares agrestes o áridos. Los mapas eran también una forma de ilustrar sus reportes.⁵⁷

Los jesuitas apoyaron a los franciscanos en la Gran Chichimeca por lo que pudieron adaptar e implementar esta experiencia en Sonora.⁵⁸ En 1589 el gobernador de Nueva Vizcaya Rodrigo del Río Loza solicitó al virrey religiosos para evangelizar y someter a los indígenas del norte de Culiacán. Para 1591 llegaron a la provincia Martín Pérez y Gonzalo Tapia, los primeros misioneros jesuitas de la región.⁵⁹ Desde su llegada virtualmente establecieron un monopolio de evangelización en Sinaloa y Sonora.⁶⁰

Tras trabajar por tres décadas afianzándose en el norte de Sinaloa y sur de Sonora empezaron a avanzar más al norte. En 1620 están reportados los primeros contactos de los jesuitas con los pueblos ópatas en las cartas *annuas*.⁶¹ Se menciona la visita de un cacique del valle de Sahuaripa que se llamaba Sisibotari y que solicitó un misionero para su pueblo. En respuesta Pedro Méndez fue a visitar sus tierras y aunque le urgían a construir una iglesia, tardarían seis años más en tener un misionero permanente.⁶²

Al contacto con los jesuitas, la Opataría abarcaba los valles de Bavispe, Fronteras, Oposura, Sonora y la parte media del río San Miguel. Tenían disputas fronterizas al este

⁵⁶ Domingo Ledezma y Luis Millones, *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Madrid, Iberoamericana, 2005, p. 9.

⁵⁷ Andrea Ramírez Acosta, “La administración de las temporalidades en las misiones de la provincia jesuita de Sinaloa, 1591-1767 (agricultura, ganadería y sínodos)”, Tesis de Maestría en Historia, Universidad Autónoma de Sinaloa, Facultad de Historia, 2009, p. 19-20.

⁵⁸ Powell, *op. cit.*, p. 217.

⁵⁹ Radding, *Entre el desierto y la sierra, op. cit.*, p. 59; Radding, *Pueblos de frontera, op. cit.*, p. 62; Robles, “Prólogo” en Pérez de Ribas, *Páginas para la historia de Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe, op. cit.*, pp. 11-12 y Rodríguez, “Tras las huellas de los ópatas”, *op. cit.*, p. 32.

⁶⁰ Reff, *op. cit.*, p.7.

⁶¹ Las cartas *annuas* eran informes regulares para el General de la orden en Roma que los Provinciales hacían basándose a su vez en los reportes que les hacían los misioneros de manera directa, por correspondencia o por medio de los Visitadores.

⁶² Pérez de Ribas, *Páginas para la Historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Tomo III, *op. cit.*, p. 173.

con los jovas y otros grupos nómadas en la sierra Madre Occidental; al norte, sur y oeste disputaban con los grupos pimas y cáhtas. Dentro de esta región en el sureste y noroeste estaban también los eudeves, los cuales eran similares a lo ópatas en su cultura y economía pero diferentes en lengua, con el tiempo serían asimilados.⁶³

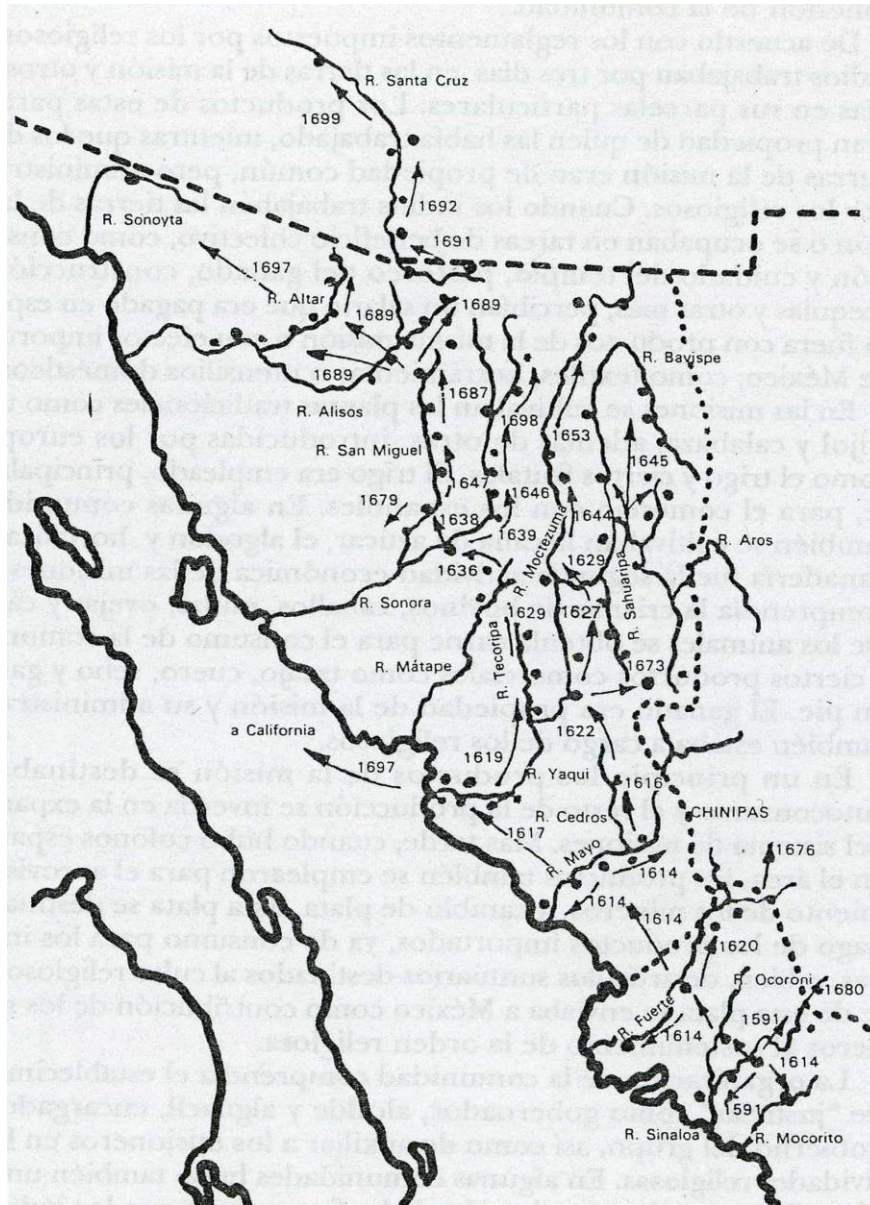


Figura 9. Se observa claramente que el avance jesuita en Sonora durante el siglo XVII fue siguiendo los caminos marcados por los ríos sonorenses. Fuente: Sergio Ortega, *Un ensayo de Historia regional. El noroeste de México 1530-1880*, p. 9.

⁶³ Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, p. 51 y Rodríguez, "No somos extintos", Apuntes para un estudio sociológico sobre los pueblos de ópatas", conferencia presentada en XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2009, p. 2.

Los senderos que utilizaron para trasladarse fueron basicamente “los escasos ríos como rutas naturales de penetración, tal como habían venido funcionando desde épocas prehispánicas” (Figura 9).⁶⁴ Estos seguirían siendo los caminos que conectarían a toda la provincia durante el virreinato como lo testifica Ignaz Pfefferkorn en 1794:

En algunos lugares hay sierras con derivaciones que se extienden por cuatro o cinco leguas y entre ellas valles largos, angostos y profundos. Los ríos corren por estos valles y barrancas y por lo general los caminos son los propios ríos. De acuerdo con la distancia que separa a los cerros el camino puede ser lo suficientemente ancho para permitirle a uno caminar en parte por el agua o cruzar el río y seguir el camino en la otra orilla. En la región donde estaba mi misión hay este tipo de valles angostos con sus incómodos caminos, uno corre de Cucurpe a Saracachi y el otro al sur hasta Tuape.⁶⁵

En 1622 Francisco Olimaño entró en las tierras de los aibinos⁶⁶ partiendo de la misión en territorio pima de Cumuripa.⁶⁷ Posteriormente visitó a los poblados de Toapa y Mátape, los tres en el valle de Mátape.⁶⁸ En 1623 se extendieron los misioneros por las cuencas de Oputo y Bacadéguchi.⁶⁹ Tomás Basilio y Francisco Olimaño llegaron a los pueblos de Mátape, Teopa y Aybine bautizando a seis adultos enfermos y 402 niños.⁷⁰ El sistema de misiones tenían una cabecera que a su vez tenía nexos con varios pueblos de visita

⁶⁴ Robles, “Prólogo” en Pérez de Ribas, *Páginas para la historia de Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe*, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁵ Ignaz Pfefferkorn, *Descripción de la provincia de Sonora*, trad. Armando Hopkins, México, Cien de México, 2008, p. 37.

⁶⁶ Al principio los pueblos eran nombrados por los jesuitas de manera relativamente aleatoria conforme los misioneros iban conociendo a las diferentes comunidades y básicamente utilizaban los lenguajes locales o el nombre de algún cacique. En cuanto al nombre de los habitantes la Opatería la teoría más aceptada es que cuando llegaron con los pimas al parecer estos les dijeron que sus vecinos eran *ópatas*. La palabra deriva del pima *obagg`ata* [tener enemigo]. Era entonces no un nombre como tal sino una designación de función pues efectivamente al ser vecinos eran sus rivales y enemigos. Por lo tanto con el tiempo a todo este conjunto de pueblos se les empezó a llamar así (aunque en el proceso también se les llamó heves, hegues, oves y ores hasta que finalmente se les denominó genéricamente como *ópatas*). Sin embargo, los *ópatas* se llamaban a sí mismos *heves* o *tegüimas*. Por, otro lado, el lingüista Moisés Ramírez ha encontrado elementos para pensar que la palabra *ópata* pudiera ser de origen *tegüima* y no pima. Se basa en que Lombardo registró oraciones que contienen la palabra *op(p)a* [enemigo] que tiene una gran similitud con *ópata*. Spicer, *op. cit.*, p. 91; Radding, *Entre el desierto y la sierra*, *op. cit.*, p. 40 y Ramírez Mendivil, “La normalización clausular en la lengua *tegüima* u *ópatas*”, Tesis de Maestría en lingüística, Universidad de Sonora, División de Humanidades y Bellas Artes, 2010, p. 13.

⁶⁷ Pérez de Ribas, *Páginas para la Historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Tomo III, *op. cit.*, p. 166.

⁶⁸ Sauer, *op. cit.*, p. 143.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 234.

⁷⁰ Reff, *op. cit.*, p. 165.

cercanos, en esto los jesuitas también se aprovecharon del carácter local, y muchas veces familiar, de la organización política de las comunidades de la sierra.⁷¹

En 1623 Diego Vanderzipe fue asignado a trabajar con los pimas y pronto inició la construcción de iglesias en Onavas y Movas.⁷² En 1627 Pedro Méndez empezó a hacer lo propio en Saguaripa, Arivechi y Bacanora.⁷³ Es un momento importante porque esta es la zona en donde unos 50 años después Natal Lombardo estaría trabajando con los indígenas y sería el marco para su vocabulario y su gramática.

En 1636 Martín Azpilcueta estaba en Batuc para pasar posteriormente al valle de San Miguel.⁷⁴ En 1639 Bartolomé Castaño y Pedro Pantoja habían establecido misiones en Babiácora, Acontzi, Banámichi y Sinoquipe en el valle del río Sonora.⁷⁵ Ese mismo año en Mátape se estableció una escuela en donde se adoctrinaba a los indígenas además de tener misiones en Opodepe y Cucurpe en el Río San Miguel.⁷⁶ En un periodo relativamente corto de 25 años los jesuitas establecieron un sólido sistema de misiones en la Opatería.

Cuando los jesuitas entraron en contacto con los ópatas del centro de Sonora se dieron cuenta pronto de que eran un pueblo diferente a los pueblos vecinos.⁷⁷ No parecían ser una

⁷¹ Radding, *Entre el desierto y la sierra*, op. cit., p. 64.

⁷² En 1626 el gobernador Pedro Perea apresó a varios nébomes ante el rumor de un levantamiento. Los nébomes reaccionaron atacando con una flecha envenenada a Diego Vanderzipe y quemando su casa en Movas, nunca se recuperaría del todo por esta herida. Spicer, op. cit., p. 88.

⁷³ Pérez de Ribas, *Páginas para la Historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Tomo III, op. cit., p. 166.

⁷⁴ Spicer, op. cit., p. 94.

⁷⁵ Pérez de Ribas, *Páginas para la Historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Tomo III, op. cit., pp. 186-187.

⁷⁶ Spicer, op. cit., p. 94.

⁷⁷ Aquí hay que precisar que en 1645 Pérez de Ribas escribió: "Cuando llamo naciones las que pueblan esta provincia, no es mi intento dar a entender, que son tan populosas como las de Europa; y en ellas decimos la Nación Española, Italiana, etc., porque no tienen comparación con ellas. Pero llámolas naciones diferentes, porque aunque no son tan populosas, pero están divididas en trato de unas con otras: unas veces en lenguas totalmente diferentes, aunque también sucede ser una lengua, y con todo estar desunidas y encontradas; y en lo que todas ellas están divididas y opuestas, es en continuas guerras que entre sí traían, matándose los unos a los otros." Pérez de Ribas, *Páginas para la Historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Tomo I, op. cit., p. 126. Radding dice que nación o pueblo en este contexto serían equivalente a "un conjunto de comunidades que compartían el mismo idioma y ocupaban un territorio definido". Radding, *Entre el desierto y la sierra*, op. cit., pp. 14-16.

sola unidad tribal a la manera de los mayos o los yaquis y sin embargo mostraban un comportamiento y creencias bastante uniformes.⁷⁸

Para concluir esta apartado hay que mencionar que el sistema de misiones era a su vez una forma de avanzada del imperio español, su objetivo era incorporar a los indígenas de manera incruenta. El objetivo no era solo espiritual pues la conversión al catolicismo implicaba reconocer a dos potestades: la divina, representada por la iglesia y la terrestre, personificada en el rey de España y representada por sus enviados al continente americano. El proyecto tenía como meta una profunda transformación cultural y social de las comunidades indígenas. Se les concentró en misiones para evangelizarlos mejor pero también para controlarlos más eficientemente y poder sistematizar su explotación económica.⁷⁹

Una de las finalidades de este plan era la conquista a un bajo costo como un primer paso para la explotación de los recursos naturales (principalmente mineros) y humanos de la región en beneficio de los españoles, pero tuvo un fracaso relativo porque en el fondo había diferencias entre el proyecto jesuita, la realidad de la convivencia con los indígenas y los intereses de los colonos españoles. Hausberger describe claramente estas inconsistencias:

[...] ideas erróneas de los jesuitas sobre la naturaleza humana, sobre el funcionamiento de culturas y sobre las posibilidades de realizar un cambio cultural planeado; profundas divergencias sobre el significado de la misión entre los misioneros y los colonos españoles, quienes aprobaban el programa misional sólo en la medida en que preparara a los indígenas para aceptar su papel de mano de obra y productores agrícolas explotados; la ambigua posición del Estado, que quería ser el intermediario entre las dos partes defendiendo el sistema misional pero sin quitarles a los colonos todas las posibilidades de aprovecharse de sus habitantes.⁸⁰

El gobierno virreinal pretendía mantener comunidades indígenas estables en el noroeste y lograr un desarrollo de la economía para obtener las riquezas que el rey

⁷⁸ Spicer, *op. cit.*, p. 91.

⁷⁹ Bernd Hausberger, "La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano" en *Estudios de Historia Novohispana*, 17, 1997, pp. 64-65.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 65-66.

reclamaba, ambos puntos difíciles de conciliar. Esta situación provocaría constantes tensiones entre la Corona, los colonos, los misioneros y los indígenas.⁸¹

Sin embargo, tal vez una de las consecuencias benéficas de esta situación fue que le permitió a diferentes grupos de naturales tener un margen de maniobra para defender sus propios intereses. En este contexto, los grupos ópatas se mostrarían como unos negociadores muy hábiles. Esta era la situación cuando Natal Lombardo llegó al sur de la Opatería.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 66.

Las misiones de Natal Lombardo: Arivechi, Bacanora y Onapa

43

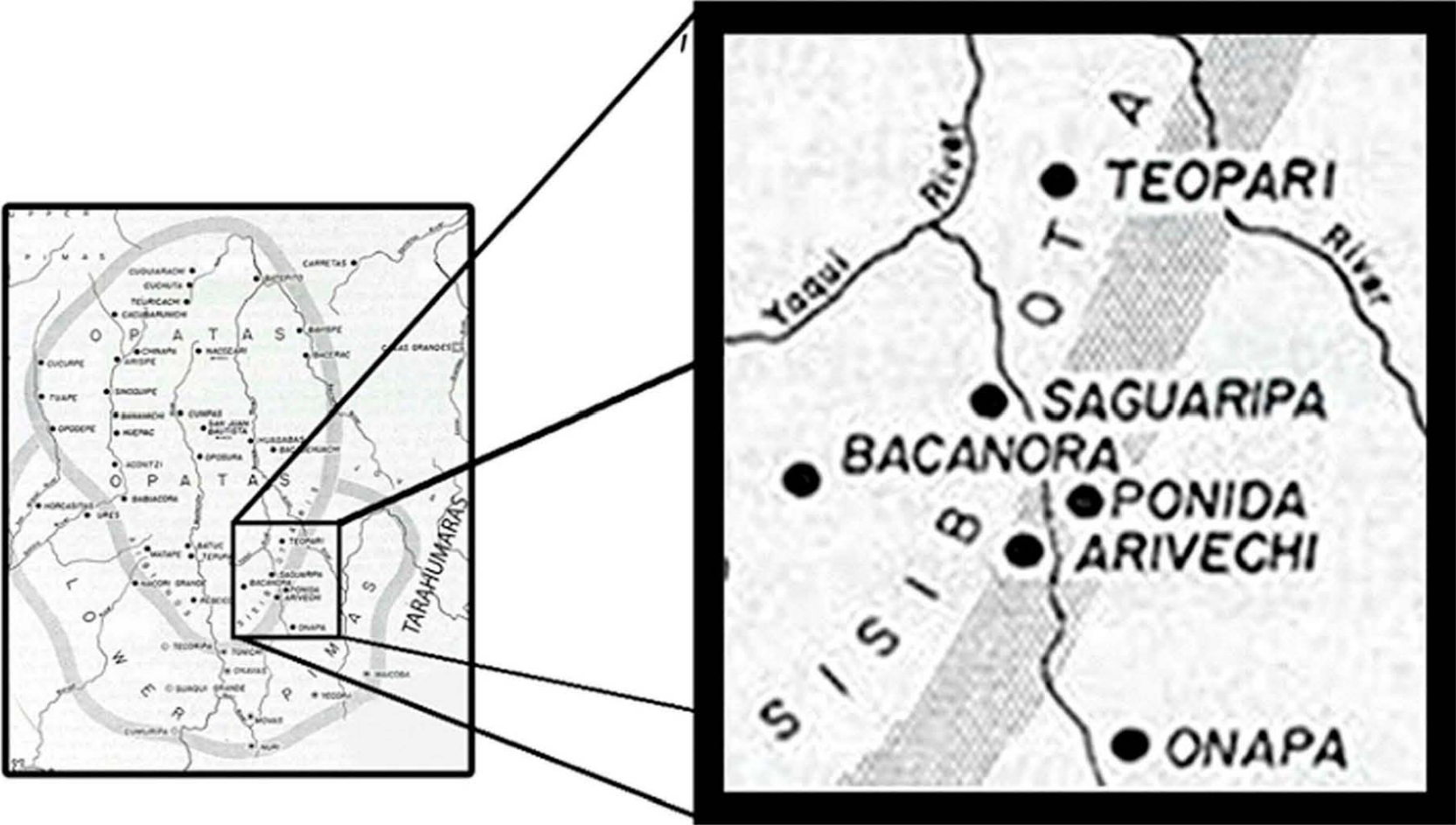


Figura 10. La región en donde Lombardo ejerció su ministerio fue en el sureste de la Opataría en los límites con los pimas bajos y muy cerca de los inquietos pueblos tarahumaras. Fuente: Edward H. Spicer, Cycles of conquest, p. 90

Capítulo II. La vida cotidiana en las comunidades ópatas durante el siglo XVII

¿Qué es la vida cotidiana? La palabra cotidiano significa lo que se hace o se repite cada día, es un quehacer habitual o usual. Es la vida del día a día al interior de una comunidad.¹ Su importancia es caracterizada perfectamente por la historiadora Pilar Gonzalbo: “[...] pese a que parecería irrelevante por su misma espontánea repetición, lo cotidiano es precisamente lo que define con mayor precisión un modo de vida, una actitud ante los acontecimientos y una práctica de costumbres [...]”.²

Lo cotidiano es la manera en que las comunidades establecen patrones de comportamiento que les permitan resolver una serie de problemas garantizando o ayudando a su supervivencia e identidad como grupo.³ Estas repeticiones se vuelven comúnmente en tradición precisamente por este continuo secundar y proporcionan algún tipo de orden a la sociedad, se vuelven su constante.⁴ La reproducción constante de estas prácticas permite un sentido de identidad:

Las prácticas rutinarias del acontecer diario son tan obvias y evidentes que no se les presta atención, no las describen explícitamente los documentos [...] Son necesariamente cotidianas las actividades que responden a necesidades fisiológicas y psicológicas, que han de cubrirse con determinada frecuencia: comer, dormir, asearse, vestirse, ejercer la sexualidad, cuidarse en la enfermedad [...] Por eso se integran a la historia de la vida cotidiana los estudios sobre la cultura material (casa, vestido y alimento), la sexualidad, la enfermedad y la muerte.⁵

Al tratarse de elementos tradicionales cambian lentamente. No son de corta duración como podrían ser los acontecimientos descritos en la mayoría de las fuentes sobre batallas o personajes de renombre, al contrario, en la cotidianidad pareciera que el individuo se diluye

¹ Pilar Gonzalbo, Introducción a Pablo Escalante (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, Tomo I, México, el Colegio México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 11.

² *Ídem.*

³ *Ibíd.*, p. 12.

⁴ *Ibíd.*, p. 11.

⁵ *Ibíd.*, p. 12.

en la comunidad. Se rescatan acciones generales, no se habla de nadie en particular, todo cambia sin prisas, lo cotidiano fluye lentamente.

Gonzalbo coloca a “lo cotidiano por contraposición a lo excepcional, a lo notorio, a lo memorable”.⁶ La cotidianidad aporta información sobre la articulación social de una comunidad ya que “los seres humanos se relacionan con su propia familia, con los vecinos, los paisanos, los miembros de la misma comunidad, corporación, confesión religiosa, oficio o profesión, y con quienes tienen sus mismos intereses, diversiones y responsabilidades.”⁷

Estas son algunas de las razones por las cuales el *Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamado ópata* es tan importante: aporta una gran cantidad de elementos para identificar cosas que se hacían en un momento determinado de manera repetitiva y cotidiana en una comunidad específica –el pueblo ópata– elementos que tienen un gran valor y utilidad histórica.

2.1 Espacio geográfico de la Opatería

Respecto a la descripción política de la región hay que empezar por aclarar que no es correcto hablar aquí de Sinaloa o Sonora propiamente como lo plantea acertadamente Luis Navarro: “Es verdaderamente inexacto utilizar los términos de *Sonora* y *Sinaloa* para designar la región costera del Pacífico comprendida entre los ríos de las Cañas y Colorado, y entre las cimas de la Sierra Madre y el océano, si este concepto geográfico ha de insertarse en la realidad histórica del siglo XVII.”⁸ Esto es cierto pues en esa misma lógica se tendría también que hablar de provincias como Ostimuri, Culiacán, Copala o Chiametla.⁹ Sin embargo, en el desarrollo de mi trabajo se usarán los nombres modernos (Sonora,

⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁸ Luis Navarro, *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*, Sevilla, Escuela de estudios Hispano-Americanos en Sevilla, 1967, p. 1.

⁹ A principios del siglo XVII en la costa noroccidental de la Nueva España sólo existían tres provincias: Culiacán, Sinaloa y Chiametla. Chiametla se transformó después en la provincia de Copala. En el norte debido a la expansión durante este siglo nacieron las provincias de Sonora y Ostimuri, la última sólo duraría unos 30 años. Este territorio solamente fue unificado administrativa y políticamente hasta 1733 como la gobernación de Sonora y Sinaloa. Después se transformó en la Intendencia de Arizpe aunque esta denominación duró apenas 33 años (1787-1821) y paso a llamarse desde entonces “Estado de Occidente”. *Ibid.*, pp. 1-2.

Sinaloa, Chihuahua, Arizona etcétera.) para una mayor comprensión del espacio donde sucedieron las cosas que se describirán.

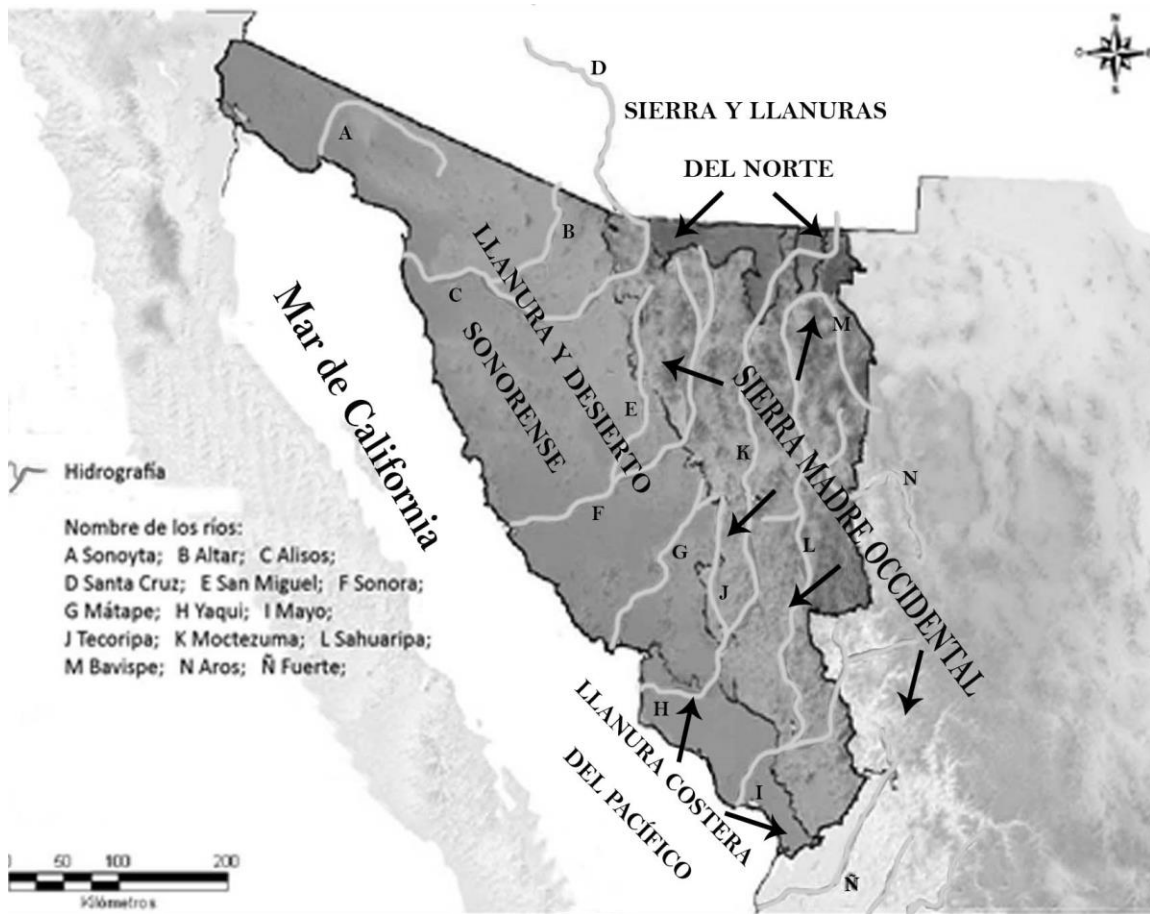


Figura 11. Regiones de Sonora: el suroeste con una franja costera con abundante vegetación, el oeste con un extenso desierto y el este con estrechos valles regados por ríos en medio de la serranía. Fuente: Mapa elaborado por Guillermo González.

Una parte importante del noroeste de la Nueva España es el espacio que ocupa el actual estado de Sonora,¹⁰ el cual se subdivide en diferentes regiones naturales. En el nortenoeste es desértico y con sierras en donde se desarrollaron en tiempos antiguos los llamados grupos de *trinchera*; en la costa central y del golfo es desierta o semiárida es donde se establecieron los seris; los valles y planicies del sur donde se ubicaron los yaquis

¹⁰ El nombre de Sonora (que por ejemplo exploradores como Obregón lo escribieron como Señora) al parecer deriva de la palabra *sonot* o *sonota* que según el texto llamado *Estado de la provincia de Sonora* atribuido al padre Cristóbal de Cañas en donde indígenas viejos le comentaron que el nombre derivaba “de un ojo de agua cenagoso que está a media legua del pueblo de Güépaca”. Cerca de ahí se construían casas con cañas y hojas de maíz que en su lengua se decía *sonot* [en el recto] y *sonota* [en el oblicuo]. Cristóbal de Cañas, “Estado de la provincia de Sonora” en Luis González (comp.), *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, p. 289.

y mayos; finalmente la serranía con los diferentes grupos ópatas, eudeves y pimas (Figura 11).¹¹

El jesuita Cristóbal de Cañas en 1730 en un reporte describe la región como ubicada en el norte de la Nueva España entre 28 y 33 grados en la altura septentrional y entre 248 a 255 de latitud meridional. Su cuadro de los límites es muy similar a la que Ignaz Pfefferkorn escribe en su libro *Descripción de la provincia de Sonora* en 1794: Con lindes al este con la Sierra de la Tarahumara, al oeste con el Mar de California o golfo y por tanto directamente opuesta a la península de California, al sur con la provincia de Sinaloa a la altura del río Yaqui aproximadamente y al norte con las provincias de Nuevo México.¹²

2.1.1. Orografía e hidrografía

Para tener una noción del paisaje de la región en el siglo XVI contamos con los reportes de los exploradores españoles donde describen las cordilleras, los valles y las dificultades climáticas a las que se enfrentaron.¹³ Para los siglos XVII y XVIII existen los testimonios de los jesuitas, por ejemplo continuando con el informe de Cañas este escribe:

El temperamento de esta provincia es benigno y así como los veranos y otoños es apacible, suele ser en los inviernos –y eso por los calores– intolerable, y por los fríos rigorosa. Las lluvias son muy escasas y no comienzan hasta fines de junio [...] Otras veces son tan violentas y con tan furiosos huracanes, que levantan los techos de las casas, despedazan los árboles; y los arroyos crecen y se precipitan a los valles [...] Toda la provincia es montuosa, los cerros y montañas muchísimos. Los minerales de plomo, cobre, plata y oro son tantos cuantos sus peñascos [...].¹⁴

Entre los ríos que cruzan el centro de Sonora el Yaqui es el de mayor tamaño y al que se le suma el Sonora, de los demás dice Juan Nentvig “a cuyo beneficio se riegan las tierras de pan llevar de toda esta provincia, son unos arroyos muy medianos, de los cuales

¹¹ Moisés Ramírez Mendivil, “La normalización clausular en la lengua tegüima u ópatas”, Tesis de Maestría en lingüística, Universidad de Sonora, División de Humanidades y Bellas Artes, 2010, pp. 5-6.

¹² Cañas, *op. cit.*, p. 289 e Ignaz Pfefferkorn, *Descripción de la provincia de Sonora*, trad. Armando Hopkins, México, Cien de México, 2008, p. 27.

¹³ Crónicas y reportes de Cabeza de Vaca, Marcos de Niza, Pedro de Castañeda y Baltasar de Obregón principalmente.

¹⁴ Cañas, *op. cit.*, p. 290.

aunque todos llevan sus corrientes hacia el mar o seno dicho, ninguno llega a desembocarlas en él, sino pierden entre arenales antes de avistar la ribera.”¹⁵

En cuanto a la orografía confirma a Cañas cuando dice “es montuosa, áspera e inculta, a excepción de unos cortos valles, que los más de ellos son sino unas cañadas, ya de una legua, ya de media o poco más ancho [...] casi todas corren norte a sur con sus riachuelos o arroyos [...] que los fertilizan”.¹⁶ Pfefferkorn aporta una descripción que ratifica y amplía los testimonios de Nentvig y Cañas:

Sonora tiene elevadas montañas, muy fértiles valles y extensas llanuras. En general los valles son regados por los ríos que los atraviesan [...] los valles y hondonadas se llaman quebradas, o cañones, y algunos consideran que son resultado de terremotos que partieron las montañas [...] Lo que sí es cierto es que cuando los ríos de Sonora vienen muy crecidos por lluvias continuas durante el tiempo de aguas, tienen tal fuerza que su rápida corriente desprende con frecuencia grandes piedras y rocas de las montañas.¹⁷

Por último, respecto al aspecto físico de los valles sonorenses Pedro Méndez escribió: “Algunos han pensado que esta gente es serrana por estar cercada su tierra de cerros y montes muy apacibles; pero no lo es porque sus pueblos y sementeras están en valles llanos y apacibles”¹⁸ Así pues, los ópatas vivían en estrechos valles regados por ríos que eran alimentados por las cadenas montañosas que los rodeaban.

En el *Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamado ópata* están consignadas palabras que ciertamente son descripciones muy generales y que no necesariamente tendrían que corresponder únicamente con el paisaje de la Opatería (Tabla II). Sin embargo, al conjuntarlas no dejan de ser importante para una recreación de su paisaje la cantidad de referencias a dos elementos: la serranía con sus peñas, cañadas e irregulares formaciones montañosas y los valles llanos y angostos que tenían tierras fértiles alimentadas por el paso de los ríos.

¹⁵ Juan Nentvig, *El rudo ensayo: descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*, México, Gobierno del Estado de Sonora, 1993, pp. 17; 19.

¹⁶ *Ibid.*, p. 27.

¹⁷ Pfefferkorn, *op. cit.*, pp. 37-39.

¹⁸ Andrés Pérez de Ribas, *Páginas para la Historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Tomo III, México, Layac, 1944, P. 178.

Hidrografía y orografía de la Opatería.	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Acôchi/Vacacoritzi.	Los paredones cuando el agua se lleva las tierras.
Aiuenatzûra/Aiuecadura.	Lugar de peñas.
Cära.	Correr agua clara de ríos.
Churi/Chu.	Angosto.
Churide/Natzûradeca.	Lugar angosto y en donde hay espesura de árboles.
Cudadadai/Cunonái/Cudâcai.	Andar por un recodo.
Dauêna/Noràco/Tauiradeca/Veuetàda.	Ladera o cuesta.
Dëro.	Tierra verde.
Guinonai.	Camino quebrado.
Henachuri bepetache.	En donde hay muchos quiebros.
Henateuâgua.	Muchas piedras.
Henausicho.	Muchos matorrales.
Mororài/Möhahäi/Pororai.	Borbotón de ojo de agua.
Pinonai.	Camino ú otra cosa que culebrea.
Rupûsurûmadeca.	Cuesta o pendiente.
Sidorenura/Sidodupûra/Vanirenura.	Monte lleno de verdura.
Sidotzipara/Vauitzipàra.	Campo todo verde.
Siuanatzura/Siuacadûra.	Lugar de muchas peñas.
Vacauoria.	Agua que corre clara de un manantial.
Vat.	Agua.
Vatot.	Lodo.
Vepetazi/Veperatzi.	Donde hay muchas quiebras.
Vëtàtzi/Veràtzi.	Donde hay cañadas.
Vetû.	Valle o río abajo.
Viracai.	Caer nieve.

Tabla II. Palabras ópatas relacionadas con la hidrografía y orografía.
Fuente: *El Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamado ópata.*¹⁹

Otras palabras aluden precisamente a corrientes de ríos, manantiales, ojos de agua lo que muestra que el agua era un elemento muy presente en la región y un factor decisivo para el establecimiento de los ópatas y los españoles en estos valles, los cuales eran vertederos de las aguas de las lluvias que permitían actividades como la agricultura, horticultura y la pesca. Dado que estaban al pie de la Sierra Madre Occidental no es de

¹⁹ Todas las tablas a partir de aquí fueron elaboradas expresamente para esta investigación con palabras ópatas contenidas en el *Arte* de Lombardo por lo que el dato de la fuente será obviado en las siguientes.

extrañar que tuvieran expresiones para referirse a las nevadas.²⁰ Más allá de estos valles y los montes hacia el oeste el desierto comenzaba en dirección a la costa los cuales son lugares calientes y secos,²¹ aunque también parte de esto se da en la Opatería durante la época en que no llueve. A estos periodos del año o paisajes es posible que obedezcan las palabras como *tunapoccada*, *ocomossa*, *otomoccada*, *xütipára*, *casotocora*, *casotauora* y *värade* que Lombardo tradujo como tierras secas, lugares áridos o lugares de sed.

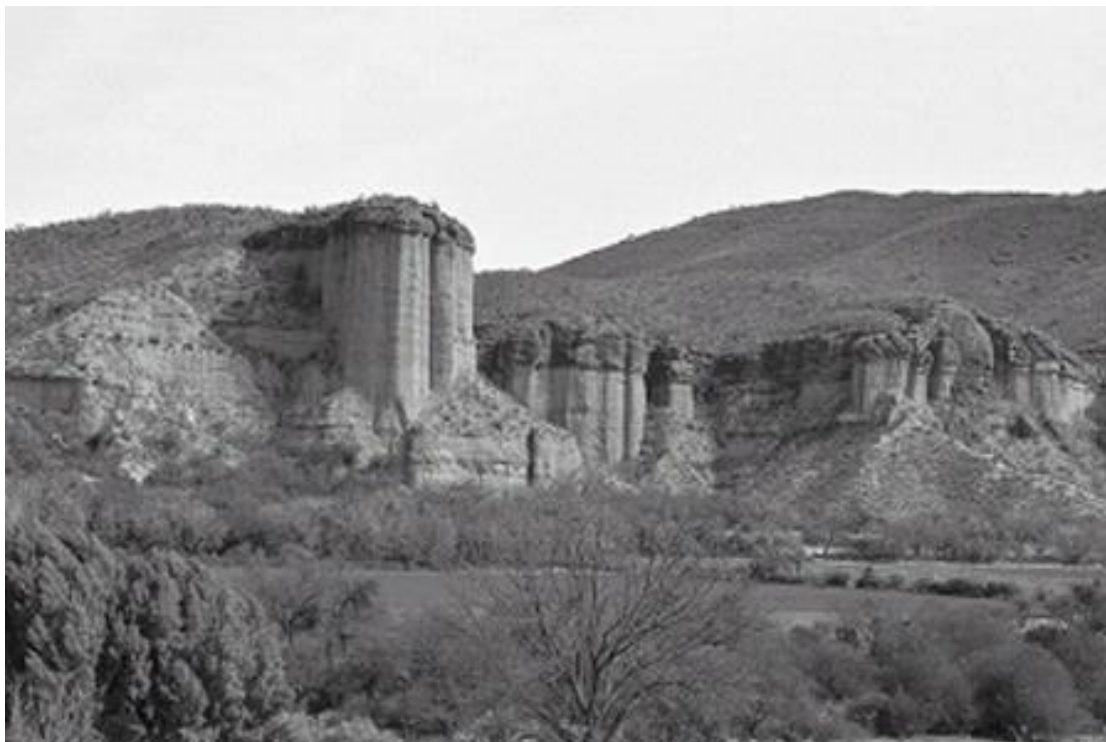


Figura 12. Valle de Sonora (cerca de Sinoquipe). A pesar del paso del tiempo y de los cambios en la región producto de muchos factores entre los que se incluye la influencia directa del hombre, se puede apreciar como este río aún deja poco espacio a los lados para el tránsito, el cultivo y los asentamientos humanos lo cual también era común en la época de Lombardo. Fuente: Cynthia Radding, *Entre el desierto y la sierra*, p. 26.

Hay que mencionar que esta descripción del espacio es similar en algunos aspectos a la del siglo XX pero muy diferente en otros. A pesar de esto se puede recrear como una mera aproximación con base en estudios especializados. De acuerdo con esto, de la cadena montañosa nacían cinco ríos principales (San Miguel, Sonora, Moctezuma, Yaqui y Mayo) los cuales generaban arroyos y muchos afluentes. Existían extensas tierras sin ríos y en

²⁰ *Viracai* o *asajâi* que se traducen como nevar o caer nieve recuerda lo escrito por Pfefferkorn: “Hacia fines de diciembre comienza el invierno y las bajas temperaturas [...] Cuando sopla el viento del norte los campos se hielan pero nunca cae nieve y se considera un suceso extraordinario y de intenso frío cuando llega a verse nieve en los valles [...] Desde luego en las partes altas de la sierra sí se ven frecuentemente con nieve pero aún ahí dura poco ya que el sol no lo permite permanecer mucho tiempo.” Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 39.

²¹ Ramírez Mendivil, *op. cit.*, pp. 5-6.

estos casos se compensaba con arroyos, manantiales, ojos de agua o ciénagas.²² Los ríos generaron un sistema de valles que interconectan toda la región (Figura 12). Arivechi, la misión de Lombardo, se encontraba en el río Sahuaripa el cual es un afluente del río Yaqui.

Los ópatas estaban inmersos en este medio ambiente manteniendo una importante interacción dinámica. No se puede entenderlos sin considerar el espacio en el que vivieron y las relaciones o tensiones que esto provocaba tanto al interior como al exterior de sus comunidades.²³

2.2. Actividades económicas

La mayoría de estos pueblos tenían una agricultura extensiva y la complementaban con la caza, pesca y recolección.²⁴ También domesticaron perros, pavos y aves valiosas por su plumaje ornamental pero esta no sería una práctica principal.²⁵ Todo lo anterior se mantuvo y adaptó en cierta forma al sistema misional y para la segunda parte del siglo XVII estaba firmemente definido. Con las misiones y los reales de minas el sistema de comercio se adaptó y en algunos casos se intensificó favoreciendo no solo el intercambio comercial sino sobre todo el cultural.

2.2.1. Agricultura

Las actividades productivas están íntimamente relacionadas a la geografía de esta región en donde los valles eran regados por el agua de lluvia y de los ríos que bajaban de la sierra. Todo esto permitía una intensa actividad agrícola. En las tierras de las misiones y en las de las rancherías se aprovechaba el agua de los ríos y los aluviones además del agua directa de las lluvias por lo que era común tener sembradíos temporales a las orillas de los ríos y sistemas de riego complejos que implicaban la utilización en muchas ocasiones de

²² Cynthia Radding, *Sonora una historia compartida*, México, Gobierno del estado de Sonora: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1989, p. 5.

²³ Radding, *Pueblos de frontera: colonización, grupos étnicos y espacios ecológicos en el noroeste de México, 1700-1850*, trad. Arturo Valencia Ramos, Hermosillo, El Colegio de Sonora: Instituto Sonorense de Cultura: Universidad de Sonora, 2015, p. 18.

²⁴ Carl Sauer, *Aztatlán: frontera prehispánica mesoamericana en la costa del pacífico*, trad. Ignacio Betancourt, México, Siglo XXI, 1998, p. 206.

²⁵ Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, p. 53.

acequias, cosa que era práctica común en la región desde las épocas precolombinas como lo rebelan vestigios de lo anterior en Ojo de Agua²⁶ y los reportes de los exploradores españoles y los primeros misioneros.

Utilizaban canales para llevar el agua desde los vertederos, ojos de agua o manantiales a los cultivos aprovechando la gravedad, es decir, las pendientes que evidentemente abundaban en la serranía.²⁷ Esta era una práctica muy generalizada y que se mantuvo en las misiones como lo atestigua en 1764 Juan Nentvig:

Fertiliza el río insinuando las tierras de este vallecito, pero a costa de inmenso trabajo, porque como trae la corriente muy pendiente, va tan arrebatado con cualquiera creciente de todos los años -una o dos veces- se lleva las presas, y es necesario de nuevo hacerlas [...] Y como no se siembra sino en las tierras más altas, porque las bajas anegan y destruyen las crecientes del río [...] es preciso traer la agua para el riego desde una legua más arriba, por una acequia bien costosa, por los varios arroyos que bajan de la sierra [...] Otro inconveniente no menor [...] es la inconstancia del río.²⁸

Durante la estación seca o durante periodos de sequía por medio de un trabajo comunitario jalaban la corriente de los ríos. También para elevar el nivel del agua y que fluyera por gravedad, se construían zanjas diagonales sobre el curso de los ríos con estacas en el lecho y haciendo curvas con ramas entre los polos.²⁹ Con estas medidas podían sembrar en las orillas de los ríos o hacer sementeras en el aluvi6n aprovechando los sedimentos arrastrados por las crecidas de los ríos, estos dep6sitos de cieno eran de esta manera utilizados. Estas sementeras eran protegidas pero eventualmente nuevas crecidas las destruían. B6sicamente eran estas del tipo al que se refería Nentvig en su reporte cuando menciona que eran arrasadas por los ríos.

Los ópatas construían otro tipo de obras hidráulicas, utilizaban para su construcción árboles de álamos y sauces, entreverados con ramas y arbustos de acacia. Con esto se formaba una barrera permeable similar a un vertedero. Con estas barreras y cercas no se

²⁶ Radding, *Sonora una historia compartida*, op. cit., p. 9 y Radding, *Pueblos de frontera*, op. cit., p. 53.

²⁷ Radding, *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o'odham y tegüíma de Sonora, 1530-1840*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Instituto Nacional Indigenista, 1995, p. 23.

²⁸ Nentvig, op. cit., p. 81.

²⁹ Radding, *Pueblos de frontera*, op. cit., p. 82; Daniel Reff, *Disease, Depopulation, and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*, Salt Lake City, University of Utah, 1991, pp. 58, 79 y Radding, *Entre el desierto y la sierra*, op. cit., pp. 43-44.

pretendía detener el curso de los ríos sino disminuir su velocidad y esparcir el aluvi3n a trav3s de las milpas. Dado que las inundaciones eran anuales, estas cercas y barreras se tenían que reparar o reconstruir constantemente y en el proceso se acumulaba tierra arable.³⁰ Daniel Reff menciona en su libro *Disease, depopulation, and culture change in northwestern new spain, 1518-1764* la palabra 3pata *cuvabot* [canal de madera] que en otras formas se presenta como *cuvabot* y *cualotam* [hacer un canal de madera] refiriéndose a estas cercas y acequias, hay que decir sobre estas palabras que no se encuentran en el arte de lengua de Lombardo.³¹

Desde antes de la llegada de los jesuitas y despu3s durante el periodo virreinal los 3patas se destacaron tambi3n por su horticultura mediante la cual procuraban generar una variedad de cosechas para plantar cucurbitáceas, frijol, algod3n, camote y algunas variedades de maíz. Con estas hortalizas sus cosechas en invierno podían duplicar su productividad aprovechando la humedad para sembrar en enero.³² De los huertos tambi3n podían obtener fibra para tejer, tintes, hierbas medicinales y plantas ornamentales. El amaranto, chile, tabaco crecían junto a los garbanzos, limas, lentejas, cebollas, rábanos, perejil, cilantro, sandías, melones y caña de azúcar.³³

Los jesuitas aprovecharon los conocimientos agropecuarios de los nativos e introdujeron otros cultivos en las misiones como higos, melocotones, albaricoques, granadas, membrillos, uvas, cítricos, trigo habas, alberj3n y otras legumbres de origen europeo.³⁴ El maíz se desarrollaba de manera 3ptima, como dice Carl O. Sauer “en una tierra que sea cálida y húmeda por lo menos durante los dos primeros meses de su desarrollo, seguidos de una cesaci3n gradual de las lluvias”.³⁵ Calabaza, frijol, chile, tomate y berenjena son cultivos que se dan con mucha agua aunque no requieren que esto sea por un tiempo prolongado, el clima es caluroso y húmedo en el verano cuando crecen y seco cuando maduran.³⁶

³⁰ Radding, *Entre el desierto y la sierra*, op. cit., p. 44.

³¹ Reff, op. cit., p. 58.

³² Radding, *Pueblos de frontera* op. cit., p. 84.

³³ *Ídem*.

³⁴ *Ídem*.

³⁵ Sauer, op. cit., p. 84.

³⁶ *Ibíd.*, p. 85.

Desde el punto de vista económico, sostener el sistema de misiones era complicado. A un siglo de haberse instaurado, en 1744 el visitador Juan Antonio Balthasar reportaba que la administración de las misiones mostraba un déficit alarmante. Los balances eran desfavorables porque el subsidio que daba la Corona conocido como *sínodo* o *asignación anual* (un estipendio anual de 350 pesos en la época del reporte) era insuficiente para cubrir los gastos.³⁷ La solución lógica eran los excedentes en la producción agrícola de las tierras comunales de las misiones los cuales se podían vender o intercambiar por lo que se necesitara. Se podía apoyar de esa manera a otras misiones o viceversa, era en este sentido una verdadera red de autoprotección y autoconservación.³⁸

Los jesuitas establecieron que los indígenas trabajaran tres días en las tierras de las misiones y otros tres en sus tierras particulares³⁹ aunque esto se vería alterado con los repartimientos para las minas o la constante movilidad de los ópatas.⁴⁰ Existen reportes en donde los misioneros se quejaban con frecuencia de que los indígenas trabajaban de manera superficial o que eran extremadamente flojos en las tierras comunales: Joseph Roldán observó que: “los indios cultivaban sus campos comunales a su ritmo de trabajo, y cuando consideraban que la carga de la vida misional sobrepasaba los beneficios abandonaban los pueblos para vagar o para trabajar en las minas”;⁴¹ Nentvig reportó que “su pereza y horror a todo trabajo es de suerte que no bastan exhortaciones ni ruegos, ni aun la amenaza de castigo”;⁴² Cañas observa que “son también muy interesables, inconstantes y muy mal agradecidos, y hacen poquísimo aprecio de todo. Cuidan los padres de que siembren sus milpas, les dan semillas, les prestan bueyes, y a pocos días de cogido el maíz lo

³⁷ Rafael Ortega Sinaloa, “Crónica de la avanzada jesuítica en la Tarahumara” en *Misiones en el Noroeste de México*. Fondo de Cultura Económica del Noroeste, México, 2004, pp. 165-166 y Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, pp. 112-113.

³⁸ Georgina Rodríguez, “Tras las huellas de los ópatas. Experiencia, dominación y trasfiguración cultural”, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, 2010, p. 55; Belén Navajas, “El padre Kino y la Pimería. Aculturación y expansión en la frontera norte de Nueva España”, Tesis de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Geografía e Historia, Madrid 2009, pp. 62-63; Ortega Sinaloa, *op. cit.*, pp. 165-166 y Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, pp. 112-113.

³⁹ Sergio Ortega Noriega, *Un ensayo de Historia regional. El noroeste de México 1530-1880*, México, Instituto de Investigaciones Históricas: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 55.

⁴⁰ Nentvig, *op. cit.*, pp. 50-51.

⁴¹ Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, p. 104 y Bernd Hausberger, “La vida en el noroeste. Misiones jesuitas, pueblos y reales de minas” en Pablo Escalante (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, Tomo I, México, El Colegio de México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 461.

⁴² Nentvig, *op. cit.*, p. 50.

cambalachean. Y reconviniéndoles que qué comerían, responde que de la despensa del padre”⁴³ y Pfefferkorn añade que “la ocupación favorita de los sonoras es la procuración de la ociosidad.”⁴⁴ Respecto a este asunto el historiador Bernd Hausberger comenta:

Los indígenas ciertamente trabajan dos o tres días a la semana para su misionero, sin recibir retribución alguna, y ellos llenaban las trojes de la comunidad. Por lo tanto los indígenas habrán considerado suyo lo que el jesuita quería guardar y comercializar, para adelantar la misión, mientras que ellos reservaban sus propias cosechas para continuar sus costumbres festivas, para fortalecer la coherencia del grupo, para divertirse o para intercambiarlas con los españoles por bienes que los padres no les querían dar.⁴⁵

Los excedentes no eran, desde la perspectiva ópata, para almacenar sino que se distribuían entre los parientes, se hacían celebraciones y no se conservaba nada para épocas de carestía, en donde podían recolectar o cazar. Creían que la naturaleza les daba abundantes cosechas y se debía celebrar, no conservar nada porque eso sería como dudar de la gracia o del poder de los dioses para el siguiente ciclo.

Finalmente y como parte del ciclo agrícola también se debía proteger los sembradíos, en esta labor los niños eran muy importantes y cumplían actividades productivas, especialmente en la agricultura donde eran los encargados de espantar con hondas, arcos y flechas a pájaros, roedores y tejones.⁴⁶

En cuanto a las quejas de los misioneros sobre la manera de trabajar de los indígenas hay muchas palabras sobre el tema del descanso y posiblemente algunas tienen también relación con estas quejas, en particular *cotzico*, *dupatza*, *nadegua*, *ituh*, *migua* e *hippa* que se traducen como dormilón, flojo, ocioso u ociosamente entre muchas otras acepciones similares.

⁴³ Cañas, *op. cit.*, p. 295.

⁴⁴ Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 188.

⁴⁵ Hausberger, “La vida en el noroeste”, *op. cit.*, p. 462.

⁴⁶ Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, p. 84.

Agricultura.	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Ehe.	Sembrar, cerrar.
Etzissi.	Ir sembrando.
Güah.	Tierra de sembrar.
Guetzatoa.	Comenzar a crecer el maíz.
Guiguipai.	Regar el trigo al sembrarlo.
Himo.	Escarbar la tierra como topo.
Hixoa.	Quemar los campos.
Idë.	Resembrar o escoger.
Igui.	Sembrar.
Ipexu.	Coger maíz, cosechar.
Tzidädài.	Derramar agua ó semillas.
Maguaqui.	Secarse el maíz ya sazonado
Mairuguida.	Barbechar.
Mao.	Estar ya el maíz formado.
Mua.	Echar en algo semillas ó cosa semejante en costales.
Nät coa.	Instrumento de labranza.
Potzico.	Arrancar yerbas, barbechar por segunda vez.
Quigö/Quigo.	Endurecerse el maíz.
Quitto.	Tender el agua ó aire el sembrado.
Sode.	Quedar pequeño la mazorca.
Täpugua.	Podar.
Tëru.	Trillar las semillas.
Thui.	Estar granadas las semillas y maduras.
Toa.	Echar agua en ollas, semillas en canastos.
Tui.	Guardar las semillas.
Tzidädài.	Derramar agua ó semillas.
Tzo.	Granar el maíz.
Uemotoa.	Comenzar á tener caña el maíz.
Vachi.	El maíz ya granado.
Vauûa.	Regar el sembrado.
Vehâra/Äpêtzarâgui.	De dos espigas.
Venua.	Regar.
Vero.	Comenzar el maíz á abrir las hojas.
Xunut.	Maiz.

Tabla III. Palabras ópatas relacionadas a la agricultura.

Como se observa en el documento de Lombardo (Tabla III) contiene palabras que son verbos pero en particular hay palabras compuestas que en realidad forman pequeñas

oraciones en donde el verbo o acción se expresa de una manera menos general siendo al contrario mucho más concreto, por ejemplo regar agua específicamente en los sembradíos pues para expresar regar agua en otras circunstancias se utilizaría posiblemente otra palabra compuesta. Las semillas en sus diferentes condiciones o etapas son expresadas con diferentes palabras compuestas que de acuerdo al tiempo y acción que se quiera expresar pueden tener similitudes estructurales entre sí o no.

2.2.2. Caza y recolección

La caza era según Ignaz Pfefferkorn la actividad favorita del hombre sonorense y para la elaboración de arcos y flechas le dedicaban mucho tiempo.⁴⁷ Los ópatas cazaban principalmente conejo, liebre, tórtola, garza parda, ardilla, codorniz y venado.⁴⁸ Este interés en la caza era constante desde mucho tiempo atrás como se deduce fácilmente cuando Cabeza de Vaca mencionó que los ópatas le ofrecieron seiscientos corazones de venado lo que claramente es una muestra de lo intensa que era la caza en esta región.⁴⁹

De los animales utilizaban la carne, cuero, astas, cuernos, huesos y plumas para alimentar, vestir, protegerse, adornarse o para fabricar herramientas.⁵⁰

Para cazar lo podían hacer solos o en grupos pero por lo general utilizaban arco y flecha (Figura 13). Algo que también se seguía haciendo en la segunda parte del siglo XVII era el envenenar sus flechas con plantas tóxicas para aturdir a los animales o a los peces, era común igualmente verter estas sustancias en los lugares donde los animales tomaban agua.⁵¹

Al igual que en las otras actividades económicas había una asignación de funciones, los hombres se dedicaban a la caza y las mujeres a la recolección de plantas silvestres además

⁴⁷ Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 190.

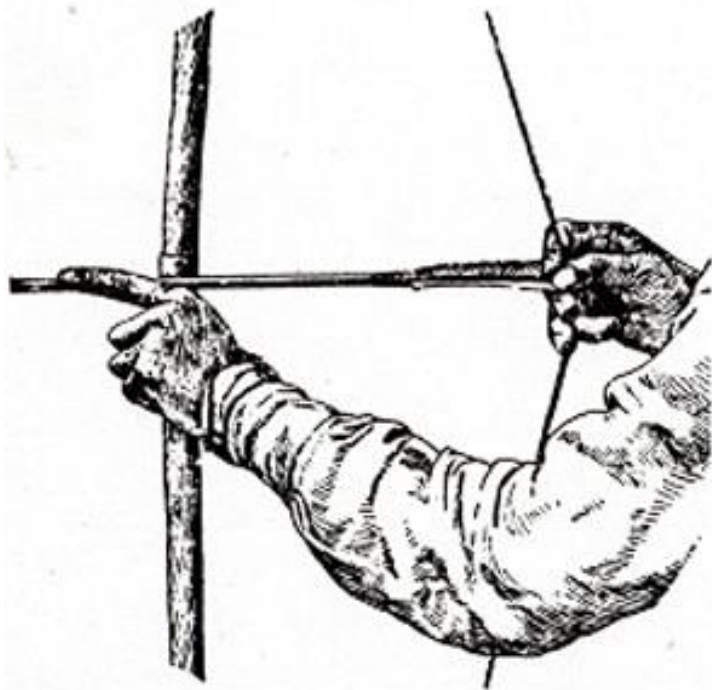
⁴⁸ Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁹ Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufrajos*, Editado por elaleph.com, 2000, p. 96. <http://www.sisabianovenia.com/LoLeido/NoFiccion/CabezadeVacaNaufrajos.pdf> (consultado 13 de enero de 2017).

⁵⁰ Radding, *Landscapes of power and identity. Comparative Histories in the Sonoran desert and the forest of Amazonia from colony to republic*, Carolina del Norte, Duke University, 2005, p. 26.

⁵¹ Baltasar Obregón, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*, México, Edición de Mariano Cuevas: Secretaria de Educación Pública, 1924, p. 155.

de almacenar también madera y agua para sus casas.⁵² La caza se vería modificada por la inclusión del caballo ya que este mejoraría la movilidad y transporte pero a su vez la alimentación de los equinos también alteraría los espacios de caza y recolección.⁵³



La técnica que utilizan los pimas para disparar las flechas (grabado tomado de Carl Lumholtz, México desconocido [1904], México, INI, 1981, tomo I, p. 128)

Figura 13. Caza

Lo que recolectaban eran básicamente álamo negro, algodón, amole, calabacita silvestre, calabaza, choya, etcho, gobernadora, guaje, huautli, lechuguillas, maíz, malva, melón de coyote, mezcal, mezquite, nopal, palma, palmilla, palofierro, paloverde, pitahaya, quililtes, quelite, sahuaro, sauce, sotol, tabaco, torote prieto, tubérculos y uña de gato.⁵⁴

Las hojas, tallos, raíces, frutos y cortezas se podían utilizar para la confección de ropa, medicamentos, venenos para la caza o la guerra, utensilios de higiene, herramientas o material de construcción. Del maguey se obtenían bebidas embriagantes y la mayoría de las

⁵² Radding, *Pueblos de frontera*, op. cit., p. 97.

⁵³ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 89-90.

raíces, frutos de cactus, mezquite y chile eran parte de la dieta. Esta labor era realizada por las mujeres principalmente aunque en la primavera los hombres recolectaban mezcal.⁵⁵

En este punto hay que hablar también de la ganadería en la Opatería de la cual Lombardo no menciona mucho debido sobre todo a que no hay palabras ópatas equivalentes. En la región Nentvig menciona que la tierra era ideal para la cría de ganado mayor aunque en su época había pocas mulas, vacas y caballos, la razón era los saqueos de los grupos apaches.⁵⁶ En cuanto a las ovejas la existencia de matorrales con espinas dificultaba su implementación.⁵⁷ Algunos jesuitas creían que los sonoras no eran aptos para cuidarlas en la pastura porque preferían montar a caballo y perseguir al ganado por los cerros.⁵⁸

Para la actividad de la caza se debían de mover lentamente, con tiento para no alertar a los animales. Utilizaban por lo general el arco y la flecha aunque también usaban lanzas, piedras y posiblemente cuchillos. El veneno era uno de los típicos métodos de caza y aunque no hay una palabra que lo exprese se sabe que lo podían poner en el agua para que los animales al beberlo fueran vulnerables. En las palabras la similitud de cómo se escribe las acciones de buscar y de cazar (*hiamu* y *hämü* respectivamente) desde luego no puede ser casual y el mismo caso sería las que expresan ir con cuidado y lentamente (*güisucài* y *guimâqui*).

En referencia al tratamiento de las pieles en el arte de lengua de Lombardo aparecen alusiones a refregar, raspar cueros o cosa semejante por lo que se sabe que las ablandaban (Tabla IV). Esta actividad era realizada desde tiempos prehispánicos, las pieles eran obtenidas por la caza o el intercambio. En la época de Lombardo existía la ganadería y la cría de caballos por lo que era una actividad que se mantenía vigente. El ganado y los caballos que tan importantes eran en esos momentos no se mencionan en el arte de lengua ópata debido seguramente a que no tenían un equivalente por lo que no había una

⁵⁵ Radding, *Entre el desierto y la sierra*, op. cit., pp. 36-37; Radding, *Pueblos de frontera*, op. cit., p. 88; Rodríguez, "Tras las huellas de los ópatas", op. cit., p. 54 y Reff, op. cit., p. 59.

⁵⁶ Nentvig, op. cit., p. 31.

⁵⁷ *Ídem*.

⁵⁸ Pfefferkorn, op. cit., p. 102.

traducción al ópata y simplemente se les llamaría con sus nombres en castellano. Este mismo caso se puede ver en los frutos u otros animales traídos por los europeos.

Caza, recolección y ganadería.	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Cago/Hisicö.	Refregar, raspar cueros ó cosa semejante.
Chico.	Rasgarse algo.
Chicöna.	Rasgar o coger fruta o flores.
Guicoco.	Pescar con red.
Güisucài/Guimâqui.	Lentamente, con tiento.
Hämu.	Cazar.
Hiamu.	Buscar.
Hida.	Es nombre general a hierbas que comen, y maleza del sembrado.
Himu.	Escarbar la tierra.
Hipe.	Ir por yerbas.
Hisso.	Ensartar.
Nadëgua.	Allanar.
Pari.	Ablandar cuero.
Po.	Arrancar.
Poppa.	Ponerse una cabeza de venado para cazar.
Potzico.	Arrancar yerbas.
Saiguic.	Pescar con anzuelo.
Saire.	Tirar flechas.
Scivena.	Rasgar.
Siguia.	Raspar con cuchillo ó navaja.
Temáqui/Toatemáqui.	Son raíces que comen.
Tessara.	Colocar la fruta.
Tessôu.	Punzar.
Tzat.	Flecha.
Uida.	Yerbas de comer.
Váccógue.	Es comestible y buena hierba.
Vaguai.	El tallo de lás yerbas.
Vaguituquia.	Pescar con un instrumento a modo de cucharas.
Vahë.	Yerbas que no se comen.
Väht.	Es nombre general a las hierbas que no se comen.
Vatomia.	Pescar recogiendo con la mano.
Via.	Acechar la caza agachándose.
Votza.	Una raíz que comen.

Tabla IV. Palabras ópatas relacionadas a caza, recolección y ganadería.

En la recolección implicaba un gran conocimiento de la variedad de raíces, cortezas o hierbas así como sus múltiples usos o aplicaciones, las hay por lo general como las comestibles y las no comestibles. Dentro de las segundas estarían las medicinales que son muy abundantes en las referencias de Lombardo. Esto implicaba un gran conocimiento de los ópatas sobre los usos que les podían dar, los jesuitas hacen constantes menciones a esto.

Todas estas actividades complementarias a la agricultura rebelan como estas comunidades se habían especializado en aprovechar lo que su medio ambiente les ofrecía en una relación dinámica pues se adaptaban al entorno y a la vez lo iban modificando.

2.2.3. Alimentación

Cynthia Radding dice acerca del proceso de preparación de los alimentos: “Los hombres dominaban las habilidades ceremoniales y las técnicas de caza, mientras que las mujeres recolectaban la mayoría de las plantas silvestres y realizaban todo el proceso para almacenar y preparar alimentos; diariamente cocinaban, traían leña y agua [...]”.⁵⁹

El pinole era almacenado por meses, era de los alimentos preferidos de los cazadores, viajeros y guerreros. Las mujeres utilizaban granos enteros tostados (esquite) y mazorcas hervidas para hacer pozole y estofado. El maíz hervido (nixtamal) se usaba para hacer tortillas y tamales. Usaban las flores de calabaza para darle sabor a la sopa.⁶⁰ Con el mezcal que recolectaban, lo cocían en hornos de hoyo y fermentaban su líquido dulce.⁶¹

Para almacenar las semillas, alimentos o transportar agua utilizaban un tipo de calabaza conocida como calabacita o bien canastas tejidas. Para comer cortaban los guajes por la mitad y los usaban como vasos o platos.⁶²

Las palabras del arte de lengua de Lombardo sirven para recrear el proceso de preparación de los alimentos así como algunos utensilios. Las mujeres eran las encargadas, por lo general, de levantar la cosecha, la transportaban y almacenaban en costales o cosas similares. Después lo preparaban por medio de trillar o desgranar.

⁵⁹ Radding, *Pueblos de frontera*, op. cit., p. 97.

⁶⁰ *Ídem*.

⁶¹ *Ibid.*, p. 88.

⁶² Pfefferkorn, op. cit., pp. 58-59.

Alimentación, preparación.	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Ari.	Desmigajar pan o cosa semejante.
Aríco.	Cucharas que hacen de calabazo.
Asôcudi.	Blando de comer o agua sucia.
Asôqui.	Atole espeso o agua sucia.
Avo.	Encender la lumbre.
Carácüdi.	Agua clara ó atole aguado.
Cavô.	Fruta seca sin madurar.
Chipêssa/Chinecorisi.	Lugar que tiene hoyos, platos y cosas semejantes.
Chipêssa.	Lugar de hoyos, como platos.
Co.	Gastarse piedra por mucho moler.
Coua/Temata.	Pan.
Cü.	Deshacer algo en el agua, como harina u otra cosa.
Cücü.	Menear lo que se cuece, como cuando se cuece atole.
Curigo, corógue, uccugo.	Son matas con [las] que hacen jícaras.
Guá/dottonia.	Comer.
Guaca.	Comida.
Guaituda.	Incitar a comer.
Hica.	Bebida.
Hima/Uima.	Cocer o guisar.
Himuc.	Comer cosa molida.
Hipi/Itipî.	Mascar pita.
Ï.	Beber.
Igua.	Quitar las espinas á las tunas.
Iguassa.	Guisar.
Mettara.	Vaso ó canasto muy abierto. Haber suficiente comida para los que concurren a comer.
Naua.	
Nauaguituda.	Procurar haber suficiente comida para los huéspedes.
Nauáso/Nanaso.	Aderezar o componer.
Näuäue.	Para todos hubo bastante [comida].
Quida.	Dar de comer.
Suecara.	Calentar.
Tacó.	La jícara hecha de calabazo.
Tamòri/Tupûuedâra.	Cosa espesa.
Temai.	Hacer pan o tortillas.
Tö.	Hervir.
Tüh.	Moler.

Alimentación, preparación (continuación)	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Tumûguitzùra/ Tumûdëpera.	Cosa cuajada.
Tuvu.	Quedarse dura la fruta.
Ui.	Beber cosa líquida; pero no agua.
Uida.	Yerbas de comer.
Uoûpodûra.	Dulce, sabroso.
Urina.	Prepararse a comer.
Va.	Comer de huesped en otra parte.
Vague.	Beber muchos en una taza ó comer en un plato.
Vai.	Beber agua.
Varâguâ.	El caldo.

Tabla V. Palabras ópatas relacionadas con alimentos y su preparación.

Para la preparación podían usar piedras a manera de molcajete para moler las semillas. Se encendía una fogata en donde se empezaría a cocinar. El maíz se podía deshacer en agua meneándole constantemente para hacer atole espeso, agua clara o atole aguado. Se podían preparar distintos caldos agregándole al agua yerbas de comer o el tallo de las yerbas, verdura o carne. El guiso se aderezaba y de esta manera las mujeres ópatas podían elaborar gran variedad de platillos utilizando el metate y la mano.⁶³

La masa molida se podía usar igualmente para hacer pan o tortillas. Otras preparaciones dependían de lo que se usara, por ejemplo para las tunas se requería evidentemente quitar las espinas. Los instrumentos para comer eran platos hondos o canastos muy abiertos. Las cucharas podían ser hechas de calabazo. En cuanto a los líquidos podían usar jícaras hechas también de calabazo para acompañaban a la comida e incluso ceremonias como el mezcal.

También hay que decir que la comida en épocas de abundancia era un regalo entre grupos de parentesco o entre diferentes pueblos por lo que invitar a comer era parte de la costumbre y Lombardo recogió expresiones que hablan de incitar a comer, haber suficiente comida para los que concurren a comer, procurar haber suficiente comida para los huéspedes etcétera (Tabla V).

⁶³ Radding, *Pueblos de frontera*, op. cit., p. 85.

2.2.4. Comercio

En la época de Lombardo el sistema misional ya no estaba solo en el noroeste pues ya existían pueblos y reales de minas de españoles en la región,⁶⁴ si a esto se suma que los ópatas no habían dejado su tradición de migrar cada cierto tiempo de acuerdo con el ciclo de las estaciones se comprenderá que los indígenas mostraran una perfecta noción del espacio en el que se estaban desarrollando. Nentvig en sus reportes parece sugerir que entre los ópatas para garantizar los intercambios acompañaban con una especie de escolta a los que transitaban los caminos.⁶⁵

En Sonora no se produjo la gran colonización como en el caso de Zacatecas, Durango o Chihuahua. Lo que sí sucedió de cualquier manera fueron los contactos entre españoles e indígenas fuera del ámbito de las misiones, a esto hay que agregarle los negros, mestizos, mulatos e indios de otras regiones que estaban en los pueblos cercanos a las minas con los que también entraron en contacto los ópatas. Los pueblos de Sonora participaron de la nueva dinámica económica de la zona aprovechando las rutas comerciales ya existentes. De hecho, encontraron en la minería una opción a la vida disciplinada en las misiones convirtiéndose usualmente en trabajadores libres. Esto se vio favorecido por la disminución de la población nativa que obligó a los mineros a empezar a asalar a indígenas voluntarios.⁶⁶

Fue en las minas donde los nativos trabajaban una temporada combinando el tiempo que estaban en las misiones y sus propias tierras fortaleciendo así sus contacto con grupos

⁶⁴ Tras el establecimiento del sistema de misiones, en el mismo siglo XVII llegaron también a Sonora colonizadores españoles en busca de recursos minerales. En relativamente poco tiempo se establecieron reales de minas en Santiago de los Reyes en 1648 -el cual se convirtió después en la primera alcaldía mayor de Sonora y pasó a llamarse Real de San Juan Bautista en 1657- y San Pedro de los Reyes en 1649. Una década después se fundaron minas en Nuestra Señora del Rosario de Nacozari, San Miguel Arcángel y Bacanuche. En 1688 ya había pequeños campos mineros cerca de las misiones de Arivechi, Saguaripa, Batuc. Rodríguez, *Tras las huellas de los ópatas*, op. cit., p. 35, 56-57 y Edward Spicer, *Cycles of conquest: The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, Tucson, University of Arizona Press, 1962, p. 97.

⁶⁵ Nentvig, op. cit., p. 81.

⁶⁶ Radding, *Pueblos de frontera*, op. cit., p. 42.

externos.⁶⁷ A finales del siglo XVII los reales de minas eran relativamente comunes en la Opatería. Eran centros donde se comerciaba por víveres, combustibles, animales de tracción, herramientas y otros artículos (Figura 14).



Figura 14. Imagen de un Real de Minas. Para finales del siglo XVII los asentamientos españoles en los Reales de minas potenciaron el comercio local de Sonora aunque también provocarían roces entre españoles e indígenas por el control de las tierras cercanas a estos lugares. Fuente: <http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx>

No solo tenían los indígenas acceso a herramientas sino también bienes de lujo, artesanías y principalmente telas producidas en el centro de la Nueva España. Las Telas de lana (sayal) y franelas (bayeta) eran una forma común de pago a los trabajadores indígenas en las minas. Como observó un oficial español: “Ropa es la moneda que corre entre los indios.”⁶⁸ Los mineros y hacendados compraban de los indígenas y a las misiones comida, animales y tejidos, como dice Radding: “El sistema misional en su totalidad estuvo en el centro de una red de intercambio mercantil que se extendía desde Sonora al este, hacia Chihuahua y al sur hasta Sinaloa”.⁶⁹ Algunos indígenas intercambiaban comida europea,

⁶⁷ Enrique Nalda, Enrique Semo y Hikichi Sugawara, *México: Un pueblo en la historia*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla: Nueva Imagen, 1981, pp. 279, 283 y Rodríguez, “Tras las huellas de los ópatas”, *op. cit.*, p. 58.

⁶⁸ Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, p. 65.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 103; 106.

Pfefferkorn observó que los sonoras “no tienen un gusto especial por aves de corral o de caza. Nunca comen pollos o huevos [...] Sin embargo, crían gallinas y les gusta tenerlas cerca de su choza. Los indios convertidos traen huevos y pollos a los españoles o a los misioneros y reciben a cambio tabaco, navajas, agujas y otras cosas.”⁷⁰

Los misioneros se procuraban sus provisiones por medio de *memorias anuales* que eran listas enviadas a la ciudad de México donde requerían herramientas, ornamentos y ropa principalmente. Estas provisiones eran pagadas por su cuenta o con la venta de los excedentes producidos en las misiones pero los costos de los fletes y el tiempo requerido generó que voltearan generalmente al mercado local.⁷¹ En este sentido, la misión no solo no se desligó de las redes de intercambio locales sino que las incentivó.⁷²

En esa época, el transporte de personas y mercancías dentro y fuera de cada provincia se hacían por lo general en recuas de mulas⁷³ (Figura 15). Los caminos que conectaban a las misiones, reales de minas, haciendas y villas eran rústicos y complicados por lo accidentado y por el peligro de asaltos a manos de indígenas nómadas o bandas pluriétnicas.⁷⁴



Figura 15. Grabado de un arriero y su esposa llevando mercancía a la misión
Fuente: Hausberger, “La vida en el noroeste, misiones jesuitas, pueblos y reales de minas, p. 447.

⁷⁰ Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 185.

⁷¹ Radding, *Pueblos de frontera, op. cit.*, pp. 106-108.

⁷² *Ibid.*, p. 101 y Radding, *Entre el desierto y la sierra, op. cit.*, pp. 67-68.

⁷³ Radding, *Sonora una historia compartida, op. cit.*, p. 15.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 16.

El comercio provocó que los españoles asentados en las cercanías de las misiones se empezaran a expandir sobre tierras de los nativos⁷⁵ y esto generó casos de abusos y maltratos contra los ópatas aunque por otro lado también ofrecieron una alternativa para poder escapar de la estricta vigilancia de los padres como lo registra el padre Cañas: “[...] y si los castigan o los reprende con amor el padre, se huyen a casa de los españoles o a provincias distantes [...]”.⁷⁶ En realidad los indígenas estaban aprovechando las ventajas políticas y sociales que podían obtener de vivir entre dos mundos, como explica la investigadora Georgina Rodríguez:

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 su comunidad, apelaban a los magistrados españoles o a las autoridades militares para que mediaran con los superiores eclesiásticos a su favor.⁷⁷

Podían denunciar los abusos de unos ante los otros pues disponían de una manera de presionar y negociar “por medio de alternativas políticas.” contraponiendo a los jesuitas con las autoridades españolas o viceversa según conviniera.⁷⁸

El texto de Lombardo da palabras que ayudan a definir las distancias generales y cotidianas, ideas como poco distante, poco cerca, cerca, lejos y muy lejos etcétera. Algunas palabras sugieren dirección y distancia dentro del rango de hasta donde alcanza la vista utilizando una referencia, esto se nota por ejemplo en expresiones como hasta allá, hacia donde aquel está o por donde aquel está (*anapare*, *aguagua* y *aguetzarigua* respectivamente).

⁷⁵ Los poblados cercanos a las minas rápidamente empezaron a crecer y progresar porque eran grandes imanes de colonos y trabajadores externos. La población española creció en Sonora de manera sostenida, por ejemplo, en 1649 en Santiago de los Reyes se reclutó 45 milicianos de las minas y ranchos cercanos y para 1684 fueron 186, como se observa el crecimiento es evidente. Radding, *Entre el desierto y la sierra*, op. cit., p. 64.

⁷⁶ Cañas, op. cit., p. 296.

⁷⁷ Rodríguez, “Tras las huellas de los ópatas”, op. cit., pp. 65-66.

⁷⁸ Edith, Camacho, “Los nuevos gobernadores pimas: negociadores interculturales en las misiones jesuitas de Sonora” en Berenice Alcántara y Federico Navarrete (coord.) *Los pueblos amerindios más allá del Estado*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, pp. 100-101.

Movilidad, comercio y contacto con los españoles.	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Cössära/Sicocâi/Tatâcûsi/Venatäca.	Andar de aquí para allá.
Ouida.	Pagar.
Quiaqui.	Comprar.
Sadû.	Comprar o trocar.
Vi.	Llevar ó traer.
Guäccòna.	Torcer para remachar algún hierro.
Rammai.	Ruido de cosas de hierro.
Teru.	Bruñir.
Datu.	Ir recogiendo las apuestas.
Dauai.	Apostar.
Himatzia.	Ganar lo que se apuesta.
Oué/Ovec/Ouequia.	Contra apostar.
Piru.	Desquitarse en el juego.
Bouat.	Sombrero.
Orotzi.	Vestido.
Guarirái.	Apresurando.
Carapattara.	Lo mismo que clérigo con tosura, cabeza rapada como corona.
Carârouêra/Settarôuêra/Settasciadámâra/ Uouvê/Chiuôrucûtzi/Caratouissi.	Calvo.
Sopoteppora.	Peludo, de todo el cuerpo.
Ocomössa/Híssipadûra.	Barbado.
Töuessoda.	De barbas blancas.
Tzamouessoda.	Cara velluda.
Tocouêna.	De rostro blanquisco.
Chuquitonoda/Itétouôda.	De rostro oscuro.
Tzamudôra/Tzamudoa.	De cabello largo.
Chiquitouoda/Patzîríguätzi/Pichadaôra/ Sonîricutzi/Souidaôra.	Del cabello crespo.
Aguagua.	Hacia donde aquel está.
Aguâpare/Agua acòri/Aguatiacorí.	Hasta allá.
Aguataigue.	En donde aquel está.
Aguetzarigua.	Por donde aquel está.
Anapare/Anaacori.	Hasta allá.
Anigua.	Por donde aquel está.
Demomecca/Demoua.	Poco distante.
Demouaiguari.	Poco cerca.
Igûari/Iguari/Muttu/Mutûcaigue.	Cerca.
Mecca/Meccagua/Meccaraigue.	Lejos.

Movilidad, comercio y contacto con los españoles (continuación)	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Otatzica.	Muy lejos.
Aasâi/Guaguassâi.	Caminar o andar á trancos.
Areguai.	Juntarse con otro caminando.
Cössära/Sicocâi/Tatâcûsi/Venatäca.	Andar de aquí para allá.
Ere.	Llegar.
Iccâgua.	Pasar la noche en el camino.
Iguépo.	Empolvarse.
Veru.	Subir alguna loma.
Vura.	Bajar una loma.
Himi.	Poniente.
Sinî/Siuîtzi.	En el Oriente.
Teno/Tena.	En el Sur.
Urû/Urîtzi.	En el occidente.
Vate/Vatza.	En el Norte.

Tabla VI. Palabras ópatas relacionadas a comercio, movilidad y el aspecto del otro.

También tiene ideas de rumbo más concretas para señalar hacia los cuatro puntos cardinales. Estos términos como bien indicó Lombardo, se podían mezclar o combinar para dar aún una mayor precisión por ejemplo el oriente *siuîtzi* se combina con *tena* que es sur daría la palabra compuesta *tenasiuîtzi* que se traduce como “entre oriente y sur” de la misma manera que *tenauritzi* sería “entre el occidente y sur” etcétera. Agregando la partícula *meri* a las direcciones diría por ejemplo *siuitzameri* “más acá del oriente” o *uritzameri* “más acá del occidente”.⁷⁹

Fue en los reales de minas y pueblos cercanos donde los ópatas pudieron aprender de herrería lo cual es expresado por torcer para remachar algún hierro, ruido de cosas de hierro y bruñir. Con los centros mineros como focos de comercio y trabajo asalariado se planteó la introducción del dinero. La acuñación de monedas representaba del destino de casi el 90% de los metales preciosos extraídos. Sin embargo, aproximadamente solo un 10% de estas monedas circularían en la Nueva España pues el resto se transportaba a España. Por lo anterior, la moneda oficial era escasa y la mayoría de las transacciones eran con monedas locales hechas de madera, jabón, cobre o mediante trueques. Muchos salarios se pagaban

⁷⁹ Natal Lombardo, *El arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata*, Pref., transcripción y notas Ignacio Guzmán, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 242.

con cacao y se sabe que en Sonora era común la paga a los trabajadores indígenas de las minas con textiles.⁸⁰

Quiaqui y *ouida* son las palabras traducidas como comprar y pagar, como es fácil de observar tienen estructuras similares y ambas implican el traslado de algo y en donde el matiz simplemente esta en el lugar del cual se enuncia, es decir, desde el que compra o desde el que paga. El punto importante es que el europeo vinculó sus conceptos “comprar” y “pagar” con estas palabras cuando en realidad la traducción más cercana sería *adquirir algo* y *dar algo*. El mismo caso sucede cuando Lombardo traduce *sadû* como comprar o trincar aunque la segunda sería una acepción más precisa. La idea del trueque era muy conocida entre los indígenas y las tres palabras son referencias evidentes al comercio.

Sin embargo, resulta interesante que Lombardo no registra ninguna voz equivalente para traducir la palabra castellana “vender”. Esto tiene sentido pues los ópatas en todo intercambio comercial empleaban *adquirir* y *dar* lo cual no necesariamente implicaba el concepto de una transacción de cosas con un valor equivalente. Esto era difícil de comprender para un europeo que estaba acostumbrado a un determinado “valor de cambio”.

En paralelo a este constante contacto con la sociedad española fuera de las misiones se rescatan expresiones como apostar, ganar lo que se apuesta, contra apostar, desquitarse en el juego e ir recogiendo las apuestas. No sólo se registró este tipo de influencia en la cultura ópata pues también imitaron rápidamente la moda de los españoles en el uso los hombres de sombrero y las mujeres de vestido al estilo europeo. El comercio y los centros mineros en el siglo XVII les dio a los ópatas una mayor consciencia de la otredad.⁸¹ El arqueólogo español Enrique Nalda comenta:

El repartimiento entró en desuso más rápidamente en las minas que en otras ramas, porque la minería exigía trabajadores permanentes y especializados que no podían ser proporcionados por los repartimientos [...] Los trabajadores libres eran numerosos. Provenían frecuentemente de lugares alejados [...] En las minas de Parral convivían trabajadores originarios del Valle de México, Michoacán, Sonora y Sinaloa; obreros de origen acaxe, xixime, ópata, tarahumara, concho, mexica y tarasco.⁸²

⁸⁰ Nalda, *op. cit.*, pp. 279, 283.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 279, 283 y Rodríguez, “Tras las huellas de los ópatas”, *op. cit.*, p. 58.

⁸² Nalda, *op. cit.*, pp. 279, 283.

Esto puede verse reflejado en múltiples descripciones sobre el aspecto físico (Tabla VI). En este punto se puede decir que las palabras consignadas por Lombardo pueden referirse a la apariencia física de los propios padres por lo que no necesariamente es una referencia a los españoles y es válido este argumento pero también hay que considerar que nunca hubo suficientes jesuitas en una sola región como para que los ópatas tuvieran muchos ejemplos diferentes de rasgos de hombres europeos al contrario, había una crónica carencia de misioneros en todo el noroeste.

2.2.5. Textil

Uno de los principales artículos de intercambio de la Opatería desde tiempos prehispánicos eran mantas de algodón. Cabeza de Vaca ya lo había referido: “siempre hallamos casas de asiento, y mucho mantenimiento de maíz, y frísoles, y dábannos muchos venados y muchas mantas de algodón, mejores que las de la Nueva España.”⁸³ Esta situación no cambió durante el virreinato como lo refiere Pedro Tamarón y Romeral en su reporte de su visita en 1760: “este pueblo es rico por beneficiar en él algodón en tejidos de mantas, manteles, servilletas, paños de rebozo, colchas y tiendas de campaña.”⁸⁴

Las mujeres de los pueblos ópatas y eudeves elaboraban ropas de algodón y pita utilizando sencillos telares de mano. En las misiones, pronto adoptaron las técnicas de tejido de la lana mientras que los hombres se dedicaban a tejer cobijas y cubiertas que eran mucho más pesadas.⁸⁵ Su labor era ampliamente reconocida por los jesuitas en los diferentes reportes, en donde se decía con frecuencia que “Ellas hacen las albas, manteles y palias con singular primor, porque son habilísimas y muy curiosas en las costuras y tejidos.”⁸⁶ Pfefferkorn menciona que “tejedores serranos producían ropa finamente tejida y su arte era apreciado por su belleza y utilidad.” Producían ropa, esteras, sombreros y canastas de fibras naturales.⁸⁷ También comenta el jesuita alemán que “hay también algunas mujeres ópatas que hilan muy finamente el algodón y tejen con esos hilos muy

⁸³ Núñez Cabeza de Vaca, *op. cit.*, p. 93.

⁸⁴ Pedro Tamarón y Romeral, *Demostración del Vastísimo Obispado de la Nueva Vizcaya, 1765*, México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1937, p. 293.

⁸⁵ Radding, *Pueblos de frontera, op. cit.*, p. 96.

⁸⁶ Cañas, *op. cit.*, p. 298.

⁸⁷ Radding, *Pueblos de frontera, op. cit.*, p. 96.

hermosas medias. A mí me tocó ver algunas que eran tan bellas y tan finamente tejidas que realmente producían admiración.”⁸⁸

La cuestión textil al parecer siempre fue un elemento distintivo en esta cultura y se mantuvo durante todo el virreinato, incluso a finales del siglo XVII el padre Joseph Och reportó que en la Opatería se cultivaba algodón y que “casi todo el trabajo lo hacen las mujeres. Tejen el algodón tan fino, y lo colorean con hojas de árbol o corteza [...] de sus trabajos vi de ellos muy bonitos, en la seda o en la lana tiñen las flores más hermosas, animales y todo tipo de figuras en sus camisas.”⁸⁹ Pfefferkorn agrega:

Todavía de mayor ventaja para los habitantes de esta provincia sería la siembra del algodón, especialmente aquí donde el lino es tan caro [...] Sería incomparablemente más barato para los habitantes vestirse con algodón, el cual podrían levantar en abundancia porque se da excelentemente en Sonora. Sin embargo, muy pocos se inclinan a ello. Únicamente la nación ópata siembra, hila y teje algodón para ropa.⁹⁰

En 1716 Luis Xavier Velarde decía de los indios de las misiones de Sonora: “cultivase mucho algodón, y con su beneficio, fabrican los indios de campana, mantelerías y las ropas de que usan aquellos naturales”.⁹¹ De las pencas obtenían hilo y pita -fibra natural-⁹² y el agave era utilizado para obtener fibras con las cuales se tejía.⁹³ Se podían hacer mantas con un acabado en brillo, finura y resistencia o “esteras de junco tejidas con hojas de palma o fibra de agave o de madera ligera obtenida del saguaro, torote o encino.”⁹⁴ De la horticultura también obtenían fibras para tejer y tintes.⁹⁵

⁸⁸ Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 54.

⁸⁹ Joseph Och, “P. Joseph Ochs Reise” en Christoph G. von Murr, *Nachrichten von verschiedenen ländern des spanischen Amerika. Aus eigenhändigen aufsätzen einiger missionare der Gesellschaft Jesu*, Vol. 1, Halle, publicado por Christian Hendel, 1809, pp. 191-192.

⁹⁰ Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 52.

⁹¹ Luis Xavier Velarde, *Primera relación de la Pimería Alta* [1716], en Luis González R., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, p. 52.

⁹² Pérez de Ribas, *Páginas para la Historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Tomo I, *op. cit.*, 1944, p. 127.

⁹³ Radding, *Entre el desierto y la sierra*, *op. cit.*, p. 37.

⁹⁴ Radding, *Landscapes of power and identity*, *op. cit.*, p. 25.

⁹⁵ Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, p. 84.

Textil y colores.	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Chiui.	El algodón.
Chünéro.	Es una mata con que se tiñe [de] amarillo.
Chuquitûoda.	Oscuro.
Corána.	Deshacer lo tejido.
Cumetëpóra.	De color como naranjado.
Degua.	Agujearar.
Dëro.	Es el verde, tierra que suelen pintar.
Dorodauena/Dorouedara/Dorôcüdi.	Manchado á modo de tigre.
Etèssài=/Etessague.	De cualquier color que está como deslavado.
Hïcu/Iccu.	Hilar.
	Atraer los hilos de la trama, y lo usan cuando atan los otates.
Hicutzia.	Coser.
Hüchùpi.	Hacer ovillos.
Icapo.	Teñir.
Issagua.	Anudar.
Itapo.	Es blanco, tierras con las que suelen pintar.
Müssaro.	Morado.
Näuûtzài/Näuutzàgui.	Embijarse (teñir o pintar con bija).
O.	Desatar.
Peana/Peatza.	Cuando se deslustra algún género de color y pierde lustre.
Pi.	Amarillo.
Saguài.	
Saitepora/Saitzära/Saicudi/	Color de mezcla.
Saidanêna/Saiuedâra.	Manchado de amarillo.
Sauatzopëtzära.	
Scipudauêna/Scipucüdi/	Manchado de colores.
tzopëtzära/tzopëcudi.	Es el colorado, de tierras con las que suelen pintar.
Setta.	Colorado.
Settái.	Color pardo.
Seuâi.	Verde oscuro.
Sidoi.	Es azul, de tierras con las que suelen pintar.
Sidòimussaro.	La barriga o la trama del tejido.
Sigua.	Negro.
Sobài/Souài.	Añil.
Soi.	Azul morado.
Tadòi.	Ceniciento.
Temossài.	
Tepu/Tepue.	Cortar hilo ó cosa semejante, cortarse.

Textil y colores (continuación)	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Terái.	Color encendido.
Tessago.	Es el amarillo, de tierras con las que suelen pintar.
Teuido.	Es un azul que hacen de guayacán y raíces de chicura
Tossài.	mezclados con el müssáro blanco.
Tosupàra.	Blanco.
Totacòra.	Blanco en cosa larga y angosta.
Turâcùdi.	Blanco en esfera.
Vamacudi.	Colorado que toca á negro.
Vausai.	Verde claro.
Viria.	Azul claro.
	Torcer lo que se hila.

Tabla VII. Palabras ópatas relacionadas a textiles y colores.

Este es otro de los temas que de manera directa o indirecta está presente en el *Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamado ópata*. La cuestión textil siempre fue importante para este pueblo y los misioneros como en el caso de la agricultura aprovecharon las habilidades y conocimientos previos de los ópatas.

En cuanto a la técnica para tejer manteles y servilletas Nentvig lo describe:

Primero, hincan cuatro estacas a proporción del largo y ancho que ha de tener el tejido, más o menos distantes una de la otra [...] amarran una vara algo más larga y lisa, como media vara de la tierra; hecho esto, empiezan la urdidura dos mujeres, poniéndose una enfrente de la otra, entre las dos estacas en que están amarradas dichas varas, y con un ovillo de hilo la disponen dando vueltas en estas varas, y pasa el ovillo de una a la otra las veces que es menester para el número de hilos que ha de tener la urdidura, la que acabada, se pone la tejedora delante el ejemplar que quiere remendar, y entrecoge or medio de unos hilos dobles los hilos contados [...] y de dichos hilos dobles afianzados en unas varitas parejas, sale cierto género de lizos, pero por cuyo medio pueden alzar la división de los hilos que quieren. Y para afianzar más dichas divisiones, meten en cada una un palo ancho, bien liso, a modo de hoja de espada, dos, tres, o más, conforme ha de ser más o menos curioso el tejido.⁹⁶

⁹⁶ Nentvig, *op. cit.*, p. 64. Pfefferkorn hace una descripción similar solo que esta vez la maniobra la hacían hombres: "El único telar con que cuentan consiste en cuatro estacas clavadas en el suelo, sobre ellas se fija un marco que sirve al tejedor para tender la llamada urdimbre del hilo. El indio se sienta en el suelo frente a este telar. La lanzadera con la que jalan el hilo a través de la urdimbre es una pieza de madera relativamente

Relacionando esta descripción con el arte de lengua ópata tiene eco en expresiones que se traducen como atraer los hilos de la trama, y lo usan cuando atan los otates o palos para hacer alguna cama o cosa semejante, hacer ovillos, bola de hilo, la barriga o la trama del tejido, torcer lo que se hila, ahujerar y deshacer lo tejido (Tabla VII).

En cuando al teñido de los hilos o telas Lombardo menciona que conseguían los pigmentos de diferentes tipos de tierras para obtener diferentes colores.⁹⁷ La palabra *o* que se traduce como “embijarse” muestra que también utilizaban algunas frutas para obtener tintes.⁹⁸ Obtenían una extensa variedad de colores como lo indican las palabras del arte de lengua ópata y son: naranjado, morado, amarillo, color pardo, verde oscuro, azul morado, negro, añil, tonalidad de azul y verde claro. Esto demuestra que este pueblo era un especialista en teñir telas. Es posible que también lo utilizaran para otras cosas como la artesanía, para pintar casas, iglesias o simplemente para la pintura pero no hay ejemplos en el documento que lo confirmen.

También hay que mencionar que hay colores descritos como “en vivientes” o “en género” que serían descripciones de colores que se presentan en seres vivos. Por lo general a este tipo de palabras se les agrega la partícula *tepora*, *tzera* y *reuûra*⁹⁹ que se entenderían como “el color blanco como tal o cual animal” o “el pájaro azul”. En conclusión, este tipo de colores son descriptivos o como referencia y no del tipo de los usados en textiles, artesanía o pintado de paredes.

Hay también combinación de colores lo cual muestra una vez más el amplio espectro y especialización que manejaban. Con estas mezclas podían tener diferentes acabados tales como deslavado o manchado de colores. Un caso curioso son las palabras *dorodauena*, *dorouedara*, *dorôcûdi* que el jesuita traduce como “manchado de varios colores a modo de tigre”. Es decir, es una mezcla a manera de rayado pero no es de manera regular sino aparentemente aleatoria lo cual es muy interesante. Efectivamente, las rayas de un tigre no son regulares y tienen puntos de transición o degradación de color. Esto es otra prueba del

larga en la cual se devana el hilo del algodón. Después de que el hilo se teje se le empuja con una tablilla que hace de batán, para que la tela quede apretada." Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 53.

⁹⁷ Lombardo, *op. cit.*, p. 55.

⁹⁸ Bija es un árbol del que su fruto se obtiene una bebida medicinal y de su semilla se extrae una sustancia de color rojo que se usa en tintorería.

⁹⁹ Lombardo, *op. cit.*, pp. 72-73.

alto nivel de especialización de las mujeres ópatas para obtener y utilizar diferentes tipos de colores para sus tejidos.

2.3. Religión

Nentvig escribió respecto a las tradiciones de los ópatas: “No hay memorias entre ellos de la antigüedad que alguna tal cual muy confusa y desfigurada por la tradición de padres a hijos”.¹⁰⁰ Dado que la ópata ha sido declarada como una lengua muerta,¹⁰¹ el tema de la religión solo se puede saber lo que los misioneros o españoles reportaron. Ahora bien, de haber alguna clase de práctica indígena durante el virreinato que recordara los cultos prehispánicos difícilmente fue consignada por Lombardo, al menos de manera consiente y directa. Sin embargo, se puede saber por medio de ciertas palabras combinadas y por otras fuentes contemporáneas o cercanas temporalmente. Hay que tomar en cuenta que en la época de Lombardo los ópatas eran un pueblo profundamente católico que combinaba y adaptaba algunas de sus anteriores tradiciones y creencias a su nueva realidad.

En este apartado se separarán las creencias o prácticas propiamente católicas de las posibles reminiscencias prehispánicas que de alguna manera pudieron sobrevivir en esta comunidad no porque así se presentaran entre los indígenas sino más bien para una mejor intelección del hipotético lector. En realidad, para el ópata típico de la época de Lombardo no debería existir alguna diferencia pues como ya se mencionó ambas eran parte de una misma cosa.

No existen evidencias en los reportes de los exploradores españoles, las crónicas de los jesuitas o en documentos de las autoridades virreinales que demuestren alguna clase evidente de idolatría en este pueblo desde los tiempos prehispánicos. Reff considera que de acuerdo a las evidencias arqueológicas se puede pensar en la posibilidad de que los ópatas adoraran a varias deidades del agua y la vegetación.¹⁰² Todo lo relacionado con fenómenos naturales era importante para ellos, Moisés Ramírez describe las principales características:

¹⁰⁰ Nentvig, *op. cit.*, p. 52.

¹⁰¹ *Vid.*, p. 147.

¹⁰² Reff, *op. cit.*, p. 66.

[...] rituales o ceremonias sencillas carentes de imágenes, templos y sacrificios, en las cuales figuraban más bien elementos de la naturaleza como la lluvia y el rayo o cuerpos celestes como el sol y la luna. Al parecer ninguno de estos elementos alcanzaba el estatus de divinidad como sí ocurrió en las grandes culturas de Mesoamérica. Hinton hace referencia a ceremonias dedicadas a la lluvia. Pimentel menciona que el sol y la luna eran elementos venerados por los ópatas.¹⁰³

Todas las actividades de este pueblo, aún en el periodo virreinal, tenían que ver con un orden cósmico más general y siendo básicamente agricultores con estaciones para migrar a lugares donde pudieran practicar la caza, pesca y recolección sus creencias religiosas estarían de alguna u otra manera siempre relacionadas con el tiempo y los ciclos naturales. Lo más importante era pues, como en toda sociedad agrícola, entender y saber “leer” las señales de los cielos. En función de esto se realizaban rituales propiciatorios ya sea para obtener favores como lluvias para tener buenas cosechas o para detener siniestros:

Fue el caso, que en tiempo de aguas cayeron por aquellas rancharías de la sierra muchos rayos más de los acostumbrados, con tales tempestades de vientos y huracanes, que destruían los sembrados, y por otra parte se secaban por falta de lluvias. Con esta ocasión este viejo, que era hechicero, convocó a otros tales sus amigos y concertaron para remedio de estos males, que se hiciese una célebre borrachera y báile bárbaro para que se aplacasen aquellas tempestades.¹⁰⁴

Ceremonias de este tipo o similares se siguieron realizando durante mucho tiempo a lo largo del virreinato y el México independiente.

Desde el principio los jesuitas establecieron un calendario litúrgico con una serie de festividades. Así por ejemplo estaba el Miércoles de ceniza; la distribución de palmas para el Domingo de ramos etcétera. Radding a este respecto comenta: “Cada pueblo tenía su día de santo titular y se celebraba con música, fiesta, regalos de comida y ropa, y visitas de españoles e indios de un pueblo a otro.”¹⁰⁵ Era común que se compaginaran las ceremonias religiosas de los días de fiesta con diversiones mundanas como cohetes, comidas, corridas de toros o diversos juegos para así ganarse la voluntad de los indígenas y sustituir de esa manera a las celebraciones nativas.¹⁰⁶

¹⁰³ Ramírez Mendivil, *op. cit.*, p. 17.

¹⁰⁴ Pérez de Ribas, *Páginas para la Historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Tomo III, *op. cit.*, p. 161.

¹⁰⁵ Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, p. 105; Hausberger, “La vida en el noroeste”, *op. cit.*, p. 456 y Rodríguez, “Tras las huellas de los ópatas”, *op. cit.*, p. 54.

¹⁰⁶ Hausberger, “La vida en el noroeste”, *op. cit.*, p. 457.

Los ópatas desde el principio mezclaron selectivamente la doctrina y el ritual cristiano con sus propios cultos y sistemas de creencias.¹⁰⁷ Esto en un inicio pudo implicar una resistencia pero para finales del siglo XVII simplemente era un modo diferente de culto cristiano que no era prehispánico ni europeo sino algo nuevo que simplemente les era propio. Por esto, cuando Radding escribe:

Sus fiestas religiosas, aparentemente ligadas al calendario litúrgico romano, conservan la naturaleza cíclica de las estaciones del año que refleja el régimen de lluvias y los cambios de temperatura tan significativos para la agricultura. Los elementos mismos de la fiesta, los instrumentos musicales, la indumentaria y los textos recitados conservan importantes rasgos de la mitología y cosmovisión aborígenes revestidos con los símbolos cristianos.¹⁰⁸

Al decir “aparentemente” se puede mal entender que esto fue algo permanente y constante pero sólo puede tener validez en un primer momento ya que posteriormente los ópatas serían verdaderos devotos del catolicismo aunque a su manera. Las fiestas y ceremonias estarían revestidas en la mayoría de los casos con ambos simbolismos y ambos les eran propios lo cual ya debería de ser el caso en Arivechi tras medio siglo de evangelización permanente.

Los misioneros medían el tiempo con el sonido de las campanas como lo menciona Hausberger cuando describe cómo organizaron los días de acuerdo con el culto cristiano”¹⁰⁹ pero los indígenas seguirían midiendo de acuerdo con sus costumbres a partir de a la posición del sol para las horas del día y de la noche con la posición de la luna o las estrellas durante todo el virreinato como dice Pfefferkorn de su experiencia entre ellos durante la segunda parte del siglo XVIII: “No pueden determinar la hora o siquiera decir cuándo es mediodía o medianoche. Cuando uno les pregunta a qué hora sucedió o va a suceder algo, contestan apuntando "cuando el sol o la luna esté (o estaba) en el cielo en ese lugar"; con esto uno debe estimar la hora aproximada.”¹¹⁰

Como la medición del tiempo tenía que ver con la constante observación no sólo del cambio del clima sino de los movimientos de los planetas y estrellas, los ópatas mostraban mucha curiosidad sobre estos temas. Esto era algo que los misioneros no alcanzaban a

¹⁰⁷ Radding, *Pueblos de frontera, op. cit.*, p. 41.

¹⁰⁸ Radding, *Sonora una historia compartida, op. cit.*, p. 13.

¹⁰⁹ Hausberger, “La vida en el noroeste”, *op. cit.*, p. 456 y Navajas, *op. cit.*, p. 56.

¹¹⁰ Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 152.

comprender y frecuentemente tenían problemas para responder sus preguntas: “Hacen al padre continuas, juiciosas preguntas de los cielos, de la magnitud de las estrellas, del movimiento del sol y de la luna, de la firmeza de la tierra, y los padres se ven bien apurados para responderles.”¹¹¹

El arte de lengua de Lombardo contiene algunas referencias a los otros astros como el sol, la luna y el brillo de las estrellas, pocas referencias en realidad pero que no por ello eran menos importantes pues todavía en pleno siglo XVIII hay registros de que las mujeres ópatas veneraban al sol y la luna considerándolos como hermanos y que cuando los padres no se encontraban se realizaban rituales con grandes bailes en donde arrojaban al aire puños de pinole.¹¹² A este respecto Lombardo dice:

[...] los antiguos [...] juzgaron a la luna por hermana del sol, y cuando se aparece en la conjunción [casi alineada con el sol y visible en el día] le dan la bienvenida con acatamientos [gestos de sumisión], aunque hoy pocos lo hacen. En su barbaridad alcanzaron los trabajos de la luna cuando se eclipsa, y dicen a su modo que la luna se abroquela [protege mediante un eclipse] de sus enemigos [...] y para espantar a los enemigos de la luna daban gritos y tocaban instrumentos.¹¹³

De su conocimiento de los procesos cíclicos del movimiento de los astros y las estaciones es lógico pensar que el concepto del círculo formara parte importante de su sistema de creencias, era conocido como mínimo, desde las culturas septentrionales en Canadá hasta Mesoamérica:

[...] habrás notado que el indio hace todo en círculo, y ello obedece a que el Poder del Mundo siempre obra en círculos, y todo tiende a la redondez [...] El árbol floreciente se hallaba en su centro, y lo nutría el círculo de las cuatro regiones [...] Cuanto el Poder del mundo realiza se plasma en círculo. El firmamento es redondo y, según he oído, la tierra es redonda como una bola, y asimismo todas las estrellas. El viento gira [se arremolina] en su gran fuerza. Las aves construyen en círculo sus nidos, pues tienen la misma religión que nosotros. El sol sale y se pone en círculo, como la luna, y ambos son redondos. Incluso las estaciones forman un círculo enorme en su mutación, y vuelven siempre a donde estuvieron. La vida del hombre es un círculo de infancia a infancia, y lo mismo ocurre en todas las cosas en que el poder reside.¹¹⁴

¹¹¹ Cañas, *op. cit.*, p. 301.

¹¹² *Ibid.*, p. 293.

¹¹³ Lombardo, *op. cit.*, p. 248; Rodríguez, “Tras las huellas de los ópatas”, *op. cit.*, p. 13 y Ramírez Mendivil, *op. cit.*, p. 18

¹¹⁴ John Neihardt, *Alce negro habla* (1932), trad. Vine Deloria, Barcelona, publicado por J.J. de Olañeta, 1984, p. 127.

El concepto del círculo es común en todos los pueblos agrícolas en los cuales tanto los ciclos lunares como el agua son esenciales, a este respecto Radding comenta que “los pueblos serranos combinaron sus conocimientos de los recursos naturales y de cultivo con un repertorio de rituales ligados a los ciclos estacionales de su medio ambiente.”¹¹⁵

Respecto a los relámpagos Pérez de Ribas menciona sobre un evento que le paso a Azpilcueta:

Un abuso singular y medio idólatra, se halló entre los aivinos, no usada de otras naciones sino desta y otra gentil, vecina suya. La superstición era, que los que quisiesen librarse de rayos (que son muy frecuentes en esta tierra), habían de ofrecer donativo o limosna a un difunto suyo, indio principal que algunos años antes había muerto herido de un rayo. A este le tenían enterrado o encerrado en una sepultura labrada a modo de bóveda, donde estaba el cadáver sentado; y para más reverencia le habían hecho en la misma cueva una enramada. Aquí ofrecían y colgaban a su modo de votos y ofrendas como eran cuentas blancas, que se adornan, de caracolillos de la mar, mantas, plumas de colores y otras cosas que ellos estiman.¹¹⁶

La importancia de los relámpagos es por su capacidad doble de avisar que llegan las lluvias lo cual puede ser una bendición pero a la vez puede provocar incendios o inundaciones Aunque eran sin duda alguna temidos también eran consideradas parte de un constante ciclo de destrucción/regeneración en donde los desbordamientos de ríos traían consigo aluviones que favorecían la agricultura, como ya se mencionó anteriormente. Un siglo después Nentvig reportaba:

En las tempestades, cuando más asusta el estruendo de truenos y rayos a las gentes cuerdas, estos indios se alegran, se regocijan y saltan de placer [...] Si acontece herir rayo al indio, ni vivo ni muerto consienten que vuelva a su casa, sino en sobreviviendo el tocado del rayo, lo dejan allí mismo, donde fue herido, llevándole los suyos allá la comida y bebida, etc. Pero si murió [...] Si al cabo de los tres días no resucita, lo llevan a enterrar [...] y hacen un hoyo, lo sientan allí, le ponen su basamento, pinole, quelites, etc., esto no ha mucho tiempo que en pueblo de visita de indios muy racionales lo descubrió el padre ministro.¹¹⁷

Los testimonios de Azpilcueta y de Nentvig, con unos 150 años de separación el uno y otro, muestran como los ópatas conservaban sus creencias respecto a los relámpagos y los entierros aunque también hay elementos nuevos (cristianos) como por ejemplo el esperar

¹¹⁵ Radding, *Pueblos de frontera*, op. cit., p. 86.

¹¹⁶ Pérez de Ribas, *Páginas para la Historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Tomo III, op. cit., p. 166.

¹¹⁷ Nentvig, op. cit., p. 54. Vid., Och, op. cit., p. 204.

que el muerto resucitase al tercer día lo cual al parecer es un claro elemento católico. Hablando de siniestros, *nüdadai* es una palabra que Lombardo tradujo como temblor pero es la única mención sobre este fenómeno en su documento, debió tener alguna interpretación religiosa pues no es algo que pudiera pasar desapercibido por estos pueblos aunque no se ha encontrado información al respecto en otras fuentes para confirmarlo.

Debido a la escasez de misioneros lo normal era tener una misión que funcionaba como cabecera y cerca de ella habría unas más que se llamaban visitas.¹¹⁸ Además de lo anterior, ya para la época de Lombardo el trabajo no se limitaba a su cabecera y pueblos cercanos de indígenas sino que se extendería también a los pueblos españoles y reales de minas “saliendo a todas horas de día y de noche a distancia de muchas leguas, con soles, por sierras, precipicios y peligros de vida, para confesarlos”¹¹⁹ y esto en temporada normal porque en festividades como la cuaresma trabajarían “desde que amanece hasta el anochecer en el confesionario sin poder dar a vasto”. A esto hay que agregar los casamientos, bautismos y entierros.¹²⁰

En muchas ceremonias los indígenas utilizaban bebidas embriagantes, que eran muy condenadas por los misioneros, por lo que se realizaban de maneras clandestinas en los bosques montañosos o entre la maleza.¹²¹ Cañas dice que “esta Nación Ópata usaba un baile verdaderamente diabólico, que llamaban *Torom Raqui*, con que decían que aseguraban las lluvias y las cosechas abundantes [...] siendo indispensable dicho baile todos los años por el *cuque*, que es su primavera.”¹²² Nentvig informó de una ceremonia ópata para invocar a la lluvia:

Supersticiones y vanas creencias que heredaron de sus antepasados no dejan de encontrarse [...] Una, entre otras, retenían aún hasta los ópatas no ha muchos años, muy celebre, y era: entrada ya la noche, salir unas niñas de la casa en que quedaban sus músicos, algunos viejos y viejas, haciendo la sordina agún ruido con calabazas huecas, palitos y huesos, a un lugar muy bien barrido y aseado, a bailar vestidas de blanco y solo camisa, que llamaban llamar a las nubes [...].¹²³

¹¹⁸ Radding, *Sonora una historia compartida*, op. cit., p. 144.

¹¹⁹ Cañas, op. cit., p. 303.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 304.

¹²¹ Radding, *Pueblos de frontera*, op. cit., p. 87.

¹²² Cañas, op. cit., p. 298.

¹²³ Nentvig, op. cit., pp. 53-54.

Los ciclos naturales también determinaban las migraciones estacionales cuando era tiempo de caza o recolección.¹²⁴ Había ritos propiciatorios que se conservaron para asegurar la abundancia en los montes para la caza y la recolección.¹²⁵ Creaban máscaras con formas de animales y hacían ciertas ceremonias. También la distribución de la carne entre el pueblo llevaba implícitos elementos de prestigio asociado con las habilidades de acechar y cazar así como conocimientos de espiritualismo.¹²⁶ Desarrollaron una serie de mitos e historias relacionadas con características que observaban en ciertos animales, tales como velocidad, destreza y habilidad, particularmente se centraron en los ciervos y los coyotes.¹²⁷

Los bailes rituales nocturnos eran de los más recurridos a falta del misionero quien en caso de estar los indígenas buscaban la manera de llevarlo lejos como lo atestigua Joseph Och:

Con harta frecuencia, cuando piensan hacer bailes y extravagancias nocturnos, saben sacar al padre del pueblo con las más diversas mentiras y pretextos, para estar solos y libres, o idean a un enfermo, cuyas circunstancias describen como muy peligrosas para que el padre parta del pueblo para escucharle la confesión. Siempre cuando fui a una confesión se me preguntaba ingenuamente: “Padre, ¿Cuándo vuelves? ¿Cuánto tiempo estarás fuera?” La peor pasada que les podía jugar era el llevarlos como escolta para mi defensa al viaje, ya que, después de haberme entregado en el otro pueblo, tenían que regresar corriendo, para presentarse en sus festividades.¹²⁸

De todo esto los jesuitas eran mantenidos al margen informándoles pocas cosas al respecto pues la secrecía era eficaz para conservar estas prácticas. Joseph Och dijo: “Los indios guardan el secretos de sus costumbres al misionero [...]. Por miedo a ser castigados guardan el asunto en secreto y lo hacen sólo en ausencia del padre”¹²⁹ y Alejandro Rapicani lo ratificó: “Yo no acabo de conocer a los indios, ni puedo afirmar con certidumbre qué ellos verdaderamente creen”.¹³⁰

¹²⁴ Radding *Pueblos de frontera*, *op. cit.* p. 38.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 87-88.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 90.

¹²⁷ Radding, *Landscapes of power and identity*, *op. cit.*, p. 26.

¹²⁸ Och, *op. cit.*, p. 195.

¹²⁹ *Ídem.*

¹³⁰ Hausberger, “La vida en el noroeste”, *op. cit.*, p. 451.

Como ya se dijo más arriba, Lombardo no consignó cosas específicas de las creencias ópatas y esto se extiende a quienes la oficiaban. Sin embargo, gracias a otras fuentes se puede saber que en la Opatería de los siglos XVII y XVIII estos personajes se mantenían presentes. En efecto, los jesuitas escribieron poco sobre la religión ópatas pero en cambio mucho sobre sus rivales naturales -los *hechiceros* y *chamanes*- de los cuales frecuentemente mencionaban que había al menos uno por cada comunidad ópata y que eran expertos tanto en la adivinación como en el uso de una gran variedad de hierbas. Eran famosos también por manejar muchas técnicas de curación y para enfermar a la gente por lo que eran temidos.¹³¹ El uso de diferentes rituales o conjuros a pesar del tiempo pasado desde la conversión al cristianismo queda registrado en este comentario de Cañas en 1730:

Válense de los maleficios, yerbas venenosas para quitar la vida a sus mismos parientes, y especialmente a aquellos que quiere más el padre o con quienes habla frecuentemente por más familiares, porque dicen que éstos avisan al padre todo lo que pasa en el pueblo digno de remedio [...] De aquí vienen las enfermedades indefinibles que padecen algunos padres, los gravísimos, continuos dolores causados de algún oculto maleficio.¹³²

Su permanencia entre los indígenas Pfefferkorn aún la menciona hacia 1763: “Los hechiceros sonoras convencen a la gente ignorante que ellos han recibido de mahaptura la fuerza para enfermar o curar a cualquiera, para provocar a la gente toda clase de desgracias y aún a voluntad, matarla en la forma más horrible.”¹³³ No está claro si entre los ópatas existieran especialistas de la religión (sacerdotes) o eran los jefes principales los que oficiaran las ceremonias pero dado que tenían gran reputación entre el pueblo es posible que fuera una combinación de ambas.

En el tema de la muerte y las deformidades físicas los ópatas tenían una tradición que Cañas también consigno en su carta *annua*:

Sus viejos, que entre ellos tienen gran autoridad, les enseñan patrañas muy ridículas [...] Éstos les han persuadido (como algunos resabios de la fabulosa Laguna Stigia) que, en muriendo, van sus almas a una espaciosa laguna, en cuyas orillas, por la banda del norte, estaba sentado un hombrecillo muy pequeño, a

¹³¹ Reff, *op. cit.*, p. 66.

¹³² Cañas, *op. cit.*, p. 295.

¹³³ Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 213.

quien llamaban *Butzu Uri*. Éste, pues, las recibía, y colocándolas apiñadas por su multitud en una gran canoa, las remitía a la otra banda del sur a dar residencia.¹³⁴

El mito sobre *Butzu Uri* “origino en ellos el grande respeto y veneración que hasta hoy tienen a los hombrecillos pequeños”.¹³⁵ Lombardo no mencionó en su *Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata* la palabra *butzu* aunque el lingüista Moisés Ramírez partiendo de la gramática estableció su significado compuesto en donde *Butzu* equivale a pequeño y *Uri* a hombre dando el significado en su conjunto de “hombrecillo”.¹³⁶ El respeto y veneración por los hombres enanos se extendía igualmente a otros tipos de deformidades físicas evidentes, a los llamados “contrahechos” porque se pensaba que algún día sería indios dignos de veneración.¹³⁷ Estos eran poco comunes entre los ópatas como lo atestigua Pfefferkorn: “En Sonora, como en todas partes, hay gente grande, mediana y pequeña, pero estas últimas son la minoría.”¹³⁸ Un poco más adelante en su libro dice que “el nacimiento de un niño muerto o deforme es extremadamente raro.”¹³⁹

También se podía presentar el caso de que los misioneros de forma premeditada o no conservaran y adaptaran a su propio contexto tradiciones antiguas ópatas. Un ejemplo es otro mito de origen donde Lombardo comenta: “Aunque esta nación no tiene, ni conoce letras, tienen los naturales noticia del Diluvio que hubo, y dicen que unos pocos niños y niñas que metieron dentro de un palo como tambor se salvaron, de donde proceden”.¹⁴⁰ El jesuita parece que no tomó en cuenta que en esa región las fuertes lluvias que podían provocar desbordamientos de los ríos y deslaves eran comunes.

La aceptación y adecuación de algunas concepciones indígenas como la de este caso puede también obedecer al plan de evangelización, que en términos generales seguía tres principios: 1) Lo que hay que conservar; 2) lo que se debe de rechazar y 3) lo que se debe adquirir. El misionero dominico Alejandro Gallego consideró en su obra *Táctica misionera* que “determinados ritos culturales [son] dignos de respeto y que se compaginan perfectamente con los principios del Cristianismo”, luego agrega que “En cuanto al culto,

¹³⁴ Cañas, *op. cit.*, pp. 293-294.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 294.

¹³⁶ Ramírez Mendivil, *op. cit.*, p. 21.

¹³⁷ Cañas, *op. cit.*, p. 294.

¹³⁸ Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 150.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 173.

¹⁴⁰ Lombardo, *op. cit.*, p. 293.

debe hacerse un análisis parecido, pues al lado de cultos –ritos- que tienen una analogía sorprendente con los nuestros [...]”.¹⁴¹

En cuanto a la doctrina propiamente católica se utilizaba el arte como un medio eficaz de enseñanza ya sea con pinturas, música u obras de teatro.¹⁴² Se les enseñaba con lienzos o pinturas “porque lo que perciben con el oído, lo confirman con la vista”¹⁴³ y esto puede tener su eco en la palabra *vitzo* que se traducen como “ver u oír misa”.

Igualmente se les daba las artes y en el caso de la música en poco tiempo podían tocar instrumentos musicales europeos de cuerda, los cuales agregaron a su manejo de instrumentos propios de viento y percusión.¹⁴⁴ Nentvig mencionó su gran capacidad para imitar lo que observaban: “Así, nosotros decimos que los indios tienen entendimiento en sus ojos y discurso en sus manos.”¹⁴⁵ La música fue muy fomentada en las misiones como explica Miguel Olmos:

Entre el conjunto de manifestaciones artísticas enseñadas por jesuitas a indígenas del noroeste de México, se cuentan diversos géneros de música religiosa: misas, salmos, himnos, oratorios, letanías, *magnificat*, alabados, *te Deum* y otros cantos derivados del canto llano, así como una gran diversidad de instrumentos musicales propios del ambiente secular como arpa, violín, sistro, campanas y sacabuches [...].¹⁴⁶

En cuanto a la doctrina cristiana las mujeres y niños participaban de los cantos religiosos mientras que los hombre eran “muy aficionados a la música y pintura, y tocan con destreza los instrumentos, y sus iglesias las pintan con gran curiosidad [...] Hay

¹⁴¹ Alejandro Gallego, *Táctica misionera*, Madrid, Morata, 1963, pp. 60-62.

¹⁴² A pesar de que los misioneros ponían particular énfasis en aprender las lenguas nativas y confeccionaron vocablos y artes de lenguas, esto no era suficiente debido a la dificultad de encontrar un vínculo que permitiera expresar ideas, la comunicación era a través de “la imperfección del vehículo o medio de comunicación”. Establecer equivalencias de conceptos e ideas fue lo que llevó a los misioneros a buscar alternativas de comunicación para transmitir los preceptos cristianos y gracias a ello utilizaron la música, el teatro y las imágenes. Como diría Gallego: “el método de instrucción cívica o religiosa, cual es la evangelización, debe ser poco más o menos el que se emplea para los niños, esto es, que hay que meterles las verdades, como suele decirse, por los ojos”. Gallego, *op. cit.*, pp.110-111 y Clara Bargellini, “El arte en las misiones del norte novohispano: consideraciones alrededor de una exposición” en *Misiones en el Noroeste de México*, México, Fondo de Cultura Económica del Noroeste, 2004, p. 59.

¹⁴³ Cañas, *op. cit.*, pp. 299-300.

¹⁴⁴ Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, pp. 96-97.

¹⁴⁵ Nentvig, *op. cit.*, p. 65.

¹⁴⁶ Miguel Olmos, “La herencia jesuita en el arte de los indígenas del noroeste de México” en *Frontera Norte*, enero-Junio, año/vol. 14, número 027, p. 3.

algunos órganos y los tocan ellos muy bien”.¹⁴⁷ Un visitador de la región comentó: “la hermosura y adorno de sus iglesias [...] Los sábados rezan dos rosarios, uno por la mañana y otro por la tarde con linda música”.¹⁴⁸ Las mujeres ayudaban al mantenimiento de las iglesias sacudiendo y barriendo.

Como ya se mencionó, los fenómenos naturales marcaban el calendario de los indígenas, el *Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata* Lombardo consigna lo siguiente:

Al invierno llaman *tomô* [...] En lloviendo por este tiempo, es: *tomôgua* [...] A primavera, cuando el sol es retrógrado hacia el norte, dicen: *cuguesaguataquiude*, y llegando el sol a hacer solsticio, *tasaguîru*; esto es, que ya descansa, como si estuviera cansado. Al estío o verano lo llaman *vadoi* o *vadóra*, que es tiempo de las aguas [...].¹⁴⁹

El ciclo es determinado por las lluvias o por su ausencia.¹⁵⁰ Según Lombardo el ciclo o calendario empieza con el verano y a partir de aquí se mide el tiempo para contar los años, equivale la época de lluvias a nuestro enero. A partir de aquí contaban en lugar de decir hace un año o hace dos años lo hacían por medio de palabras compuestas como *se vadóra*, *go vadóra* o *go vadóra* en donde *se* y *go* son “1” y “2” respectivamente y *vadóra* es “época de lluvias” por lo que se traduciría como “hace un tiempo de lluvias o hace dos tiempos de lluvias” y así sucesivamente.¹⁵¹ Su concepción del tiempo no siempre fue comprendida por los misioneros criticándola como lo hizo Pfefferkorn medio siglo después de Lombardo:

Los sonoras creen únicamente en aquellas cosas que pueden ver con sus ojos, tocar con sus manos y, en general, percibir con sus sentidos, y aun de esas cosas, tienen frecuentemente un concepto muy equivocado. No pueden decir qué año es; únicamente saben que el invierno y el verano se alternan, que la temporada de secas sigue a la de lluvias. Para la mayoría de ellos no hay diferencia entre meses, semanas y días.¹⁵²

¹⁴⁷ Cañas, *op. cit.*, pp. 298-299; 302.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 297.

¹⁴⁹ Lombardo, *op. cit.*, p. 247.

¹⁵⁰ La intensidad de las lluvias igualmente sirven para identificar periodos de tal suerte que en junio y hasta septiembre se registraban lluvias constantes acompañadas de fuertes vientos y truenos. Los siguientes tres meses las lluvias se volvían intermitentes pero generalmente tranquilas y suaves. Pfefferkorn, *op. cit.*, pp. 41-42.

¹⁵¹ Lombardo, *op. cit.*, p. 247.

¹⁵² Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 152.

Puntos de vista llenos del prejuicio de europeos observando algo que era diferente a su percepción. Ahora resulta evidente que los indígenas no eran culturalmente más atrasados por no medir el tiempo a la manera europea sino simplemente pragmáticos pues para su estilo de vida no aportaba algo útil el saber dividir el año en meses, semanas o días, de serlo, seguramente hubieran desarrollado estos conceptos o ideas similares desde antes de la llegada de los españoles.

En cuanto a las palabras con alusiones a ciclos o movimientos circulares están mencionadas por Lombardo (Tabla VIII) hay ejemplos aplicados en ceremonias como una que describió Pfefferkorn:

Cuanto todo el grupo se encuentra reunido se empieza a beber y con ello se inicia la fiesta [...] Se forma un círculo grande tomándose de la mano e intercalándose hombres y mujeres. Tomando turnos todos saltan y brincan, dan unos pasos para adelante y otros hacia atrás, caminando en círculo. [...] La única música que acompaña este baile es un canto salvaje que más parece el aullido de los lobos que el sonido de la voz humana. El bajo lo producen dos otros que se sientan en el centro del círculo [...].¹⁵³

Estos conteos o ciclos determinaban las migraciones estacionales y marcaban los momentos propicios o no para establecer intercambios, alianzas o lazos entre pueblos. La medición del resto del año por estaciones era en función de las lluvias, su ausencia y los signos que las precedían y aquí es donde el viento, las nubes y los relámpagos son importantes como parte del lenguaje de los cielos que los ópatas interpretaban. Es así como establecían las estaciones a lo largo del año. Los elementos que daban promesa de lluvia eran fundamentales eran los que daban buenos o malos augurios o agüeros.

La medición del tiempo en periodos de un día es en base a la posición del sol principalmente aunque la luna y las estrellas deberían de servir pero aunque se sabe que eran grandes observadores de los fenómenos celestes no hay muchas noticias sobre la medición de las horas durante la noche solo que eran descriptivos como por ejemplo que “paso tal cosa cuando el sol estaba en tal posición” y cosas similares. El concepto de noche es la palabra *teguessâri ah* que es “entre dos luces”, es decir, la noche era entendida como un periodo de falta de luz entre otros dos con iluminación, es comprendida solamente en relación a su opuesto. En cuanto al día hay muchas referencias en el documento de

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 166-167.

Lombardo sobre las horas o partes del día en función de la posición del sol: estar puesto el Sol, cuando el Sol está casi en el oriente, estar el Sol cerca de occidente, estar casi al ponerse el Sol, puesta de Sol, ya se puso el Sol entre otros.

Las palabras que describen a los enanos tenían la función en muchas ocasiones de establecer relaciones de semejanza para dejar clara una idea, como cuando dicen “pequeño como enano” y “enano o cosa pequeña”. Las figuras de comparación en esta lengua son fundamentales para tener una mejor referencia del mensaje que se quiere transmitir. Independientemente de esto, la gran variedad de maneras de nombrar a los enanos muestra por sí solo su importancia dentro de esta sociedad y algo similar se podría decir sobre otras deformidades tales como las jorobas, pecho hinchado o deformación de la columna vertebral en donde también hay una cantidad considerable de palabras que Lombardo consigno en su *arte de lengua*.

Algo que no fue posible encontrar en las fuentes consultadas referencias a las palabras *domorissa*, *sapàra*, *modossadecca*, *mucutza* y otras similares del arte de lengua de Lombardo que traducen como “árbol caído”, “torcido”, “inclinado” y “lugar eminente”. Está por definirse cuál es el sentido en el que lo dicen pues al parecer eminente se refiere a un lugar en lo alto lo cual pudiera tener connotaciones religiosas si se considera que tanto los árboles como las montañas son elementos importantes en las creencias de los pueblos desde la antigüedad en todas partes del mundo. También es posible que se refieran a árboles que están en un lugar alto y por tanto son eminentes o que al estar en un lugar importante se inclinan o tuercen como alguna especie de reverencia pero es un tema aún por investigar. La palabra *quio* se traduce como “templo” lo cual a nivel conceptual es interesante porque no hay evidencia de que los pueblos de Sonora tuvieran construcciones con fines religiosos por lo que surge la cuestión sobre cuál era el significado original de *quio*, nuevamente no hay elementos para saberlo ¿sería posible que igual que un “lugar eminente” fuera alguna posible referencia a algún tipo de espacio sagrado?

Clima, estaciones e idea de ciclo o círculo.	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Ahra.	Llover.
Asajâi.	Nevar.
Caraiaûue.	Estar claro de día.
Chieòra.	Sentados en círculo.
Cossoca.	Incendio.
Cuguesaguataguiquide.	Primavera.
Curitacor/Curirirai.	Dar vueltas en círculos sin dejar el puesto.
Danesanahco/Dapassanahco.	Relámpago.
Dürarâi.	Llover mucho.
Guaccora.	En medio círculo.
Guapitocotzi.	Semicírculo.
Maguâtômô.	Otoño.
Metzatzai/Vah.	Relampaguear de las nubes, relámpago.
Näö.	Entoldarse el cielo.
Nüdadai.	Temblar la tierra.
Ououai.	Aire recio.
Revüvai.	Remolino de aire.
Rürugâi.	Nubes llevadas por el aire.
Seidâi/Varorâi/Värorai.	Llover recio.
Seuêüeuái.	Cuando llega el relámpago y deslumbra la vista.
Taccori.	Redondo.
Taraaccoma.	Las nubes que salen por el oriente en tiempo de aguas.
Tomô.	Invierno.
Touê äüêssa vâh.	Relampaguear detrás de los montes.
Vadoi/Vadoy/Vadora.	Estío o verano.
Vadora.	Tiempo de aguas/verano.
Viracai.	Caer nieve.
Vitaurassai.	El movimiento del péndulo.
Algunas actividades de los misioneros.	
Mösaguái.	Ayunar, cuando van a recibir al Señor en la comunión.
Niguài.	Rezar, hablar.
Vagòc.	Lavar, bautizar.
Vaih.	Avisar lo que se ha de hacer, predicar.
Vitza.	Ver, oír misa.
Árbol torcido o lugar eminente (alto).	
Domorissa/Sapàra/Modossadecca/ Mucutza/Romotzarade/Tocôtzadeca.	Lugar eminente y torcido. Árboles ladeados o tendidos a lo largo, muchos que andan juntos.
Nopòra.	

Clima, estaciones e idea de ciclo o círculo (continuación)	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Paguâra.	Árboles ó palos ladeados ó inclinados.
Romotzarade/Veuadeca.	Lugar eminente.
Medición del día por medio de la posición del Sol.	
Caratziparade/Caracaianide.	Acabar el día.
Chi.	Mañana.
Chia.	Amanecer o pasar la noche.
Chianessàri.	Mañana por la mañana.
Chiatauac.	Mañana por la tarde.
Chumotzitzaiah.	Los crepúsculos.
Curanide.	Pasado el medio día.
Doqueuetaco/Doquanatâco.	Á media noche.
Dororaraiah.	Los crepúsculos.
Guanu.	Antier.
Guañuri/Vessâri/Heri.	Mañana.
Nanede.	Amanecer.
Socôtza/Cac.	Cuando el Sol está casi en el oriente.
Socotzacac.	Estar el Sol cerca de occidente.
Sômemaicachinen.	Estar casi al ponerse el Sol.
Taserâuide.	Salir el sol.
Tät.	El sol y el día.
Tatabaquîzi.	Puesta de Sol.
Taiüaue.	Ya se puso el Sol.
Teguessâri ah.	Entre dos luces.
Tüe.	Ayer.
Vacätzärade.	Despuntar la aurora.
Enanos y Jorobados.	
Chunidaôra/Samudaora/Tunâdaôra.	Pequeño como enano.
Cuâcuacai.	Enano que tiene piernas chicas y no las puede juntar.
Detzîpoguîssi/Cuui.	Enano.
Monîcurugui/Monîcatêtzi/Sanôcurügni.	Significa cosa pequeña y de un enano.
Mucucâi/Mumucosa/Mucoda/Tococâi/töcâda/sapâra/socôpa/pocâda/pöcacâi.	Con corcoba.
Ocoromîssi/Orotocotzi/Otomöccâda/Tunapocçâda.	Giboso.
Pocadi.	Corcobado.
Posatza.	Con giba.

Clima, estaciones e idea de ciclo o círculo (continuación)	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Potzîdeguiessi/Potzîtacätzi.	Enano o de alguno encogido por el frío.
Sanôcurûgui.	Enano, cosa pequeña.
Sapôra/Tococài/Tötocàda.	Con corcoba ó corcobadamente.
Tudûpotzissi.	Giboso.

Tabla VIII. Palabras ópatas relacionadas con el clima, los periodos circulares y algunos aspectos religiosos.

Finalmente, al ser la obra de Lombardo un documento que recogía palabras y estructuras de la lengua ópata es lógico pensar que muchos elementos europeos quedaran fuera de su ámbito a no haber una traducción o equivalencia lo cual se refleja en la gran ausencia de palabras referentes al culto católico y por tanto están fuera del alcance del presente trabajo. En esta situación también están las pobres menciones a la actividad de los jesuitas, solo hay generalidades como bautizar, administrar, predicar, rezar o ayunar. De estas últimas a pesar de ser escuetas se desprenden dos conclusiones: 1) los misioneros tenían muchas actividades que la mayoría de las veces los sobrepasaban y 2) esto los obligaba a dejar los pueblos mucho tiempo sin una supervisión adecuada permitiendo que ciertas prácticas tradicionales de los ópatas se conservaran en su ausencia.

2.4. Organización social

Tras la evangelización los grupos indígenas de Sonora defendieron elementos fundamentales de su comunidad tales como el acceso común a la tierra así como a espacios de caza/recolección, lazos de parentesco y modos tradicionales de liderazgo.¹⁵⁴ Con el virreinato se inició un periodo de adaptación que produciría un complejo abanico de relaciones, como dijo Edward Spicer:

La transformación de la vida indígena no era, sin embargo, un proceso simple pues no consistía en un reemplazo uniforme y progresivo del indio con las costumbres y las maneras de pensar europeas. Por el contrario, como sucedió en otras conquistas, hubo muchas tendencias y contracorrientes con respecto a la aceptación y rechazo de lo que los conquistadores ofrecían como una forma de vida nueva y superior.¹⁵⁵

Uno de los elementos que logró mantenerse fue la estructura familiar y por medio de ella los ópatas lograron redefinir funciones de liderazgo de los antiguos esquemas en el

¹⁵⁴ Radding, *Pueblos de frontera, op. cit.*, p. 32.

¹⁵⁵ Spicer, *op. cit.*, p. 1.

sistema colonial. En este sentido, ciertas tradiciones mostraron su capacidad de resistencia al cambio y a la vez su propensión a la adaptabilidad.

2.4.1. La organización política y familiar

Cynthia Radding dice sobre este tema que “la terminología de parentesco distinguía entre grados de cercanía, sexo y edad, indicando diferentes redes de relaciones en las familias nucleares y extendidas [...] Asimismo, los términos cambiaban según la persona que hablaba y los parientes a quienes se dirigía.”¹⁵⁶

Los ópatas del virreinato eran comunidades organizadas desde un ámbito local y por tanto eminentemente familiares. Esto queda de manifiesto en sus complicados sistemas de parentesco los cuales regían la autoridad y jerarquía al interior de estos grupos sociales.¹⁵⁷ Como señaló Georgina Rodríguez: “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.”¹⁵⁸

Rodríguez piensa que practicaban la monogamia y para expandir los lazos al interior de la comunidad. También parece que se podía dar el caso de intercambiar parejas o que el hombre se fuera a otro pueblo y se juntara con otra mujer y la mujer que quedaba sola a su vez se podía juntar con otro hombre e incrementar su descendencia.¹⁵⁹ Podían aceptar los sacramentos como el bautismo o el matrimonio pero permitían la separación o reconstitución de nuevas parejas.¹⁶⁰ Las mujeres incluso podían ir de pueblo en pueblo para juntarse con un hombre. Un punto de fricción entre las comunidades y los misioneros constituía precisamente este asunto de los matrimonios.¹⁶¹ También luchaban los jesuitas contra las parejas entre familiares como lo testifica Lombardo y es una muestra de lo complejo de los entramados al interior de las familias extendidas:

¹⁵⁶ Radding, *Entre el desierto y la sierra*, op. cit., pp. 41-42.

¹⁵⁷ *Ídem*.

¹⁵⁸ Rodríguez, “Tras las huellas de los ópatas”, op. cit., p. 12.

¹⁵⁹ *Ídem*.

¹⁶⁰ Radding, *Entre el desierto y la sierra*, op. cit., p. 85.

¹⁶¹ Radding, *Pueblos de frontera*, op. cit., p. 185 y Hausberger, “La vida en el noroeste”, op. cit., pp. 460-461.

También advierto que tienen mucha inclinación los cuñados de casarse con sus cuñadas [...] Acerca del parentesco espiritual, hacen nueva generación, llamándose los hijos de los compadres de hermanos y aun los dos que le sacaron de pila, se suelen llamar entre sí compadres, y los hermanos y hermanas de la madre cuyo hijo se sacó de pila, llaman también de compadre a los padrinos. Esto advierto para qué se esté con cuidado para los casamientos., y pregúntese si lo tuvo o no [...].¹⁶²

Al insistir un jesuita en el matrimonio como un voto entre dos personas “perturbaba el desarrollo de arreglos sociales complejos”.¹⁶³ Los principales durante el virreinato conservaron el privilegio de la poligamia, es decir, tener varios matrimonios en una misma comunidad.¹⁶⁴ Vivían en las misiones aceptaron las formulas católicas del matrimonio, pero continuarían con sus tradicionales prácticas de residencia conyugal y apareamiento. La costumbre matrimonial la describe claramente Luis Xavier Velarde y aunque el texto es en el siglo XVIII se puede apreciar cómo estas costumbres, a veces con algunas modificaciones, se conservaban:

Sus casamientos: con querer el hombre y la mujer quedan juntos sin ninguna exterior ceremonia, más que vivir juntos sin que ninguno se lo estorbe, mas no usan casarse con sanguíneas, aun fuera de los grados prohibidos. De la afinidad no hacen reparo. Suelen tener dos y tres mujeres, pero en rancherías distintas, y si alguna ven en una misma, es en casas separadas y por ningún modo juntas.¹⁶⁵

Radding agrega:

Mientras se cuidaban de entrar al matrimonio cristiano una sola vez, permitían la separación de las parejas a voluntad. Muchos adultos tuvieron más de una pareja durante su vida debido a la muerte de su cónyuge y a las frecuentes separaciones. Las tradiciones maritales nativas toleraban la poligamia, la cual estaba reservada generalmente para los hombres privilegiados de una comunidad, y que durante la administración colonial asumió la forma encubierta de monogamia serial.¹⁶⁶

Incluso la práctica de intercambiar parejas se mantuvo a pesar de los jesuitas durante todo el virreinato.¹⁶⁷ Con lo anterior queda claro que la idea de familia para los ópatas era

¹⁶² Lombardo, *op. cit.*, p. 293.

¹⁶³ Radding, *Pueblos de frontera, op. cit.*, p. 186 y Pfefferkorn, *op. cit.*, pp. 172-173.

¹⁶⁴ Radding, *Entre el desierto y la sierra, op. cit.*, p. 85; Ramírez Mendivil, *op. cit.*, p. 14 y Reff, *op. cit.*, p. 41.

¹⁶⁵ Radding, *Entre el desierto y la sierra, op. cit.*, p. 84.

¹⁶⁶ Radding, *Pueblos de frontera, op. cit.*, pp. 186-187.

¹⁶⁷ Pfefferkorn comparte una interesante anécdota que muestra como los indígenas conservaban, a pesar del tiempo transcurrido desde su evangelización, prácticas de origen prehispánico combinadas con las tradiciones cristianas adquiridas: "Una vez fui a visitar a un misionero vecino que se encontraba enfermo y mientras estaba con él, dos de sus indios quisieron casarse. Como era costumbre, el custodio de la iglesia le avisó al misionero la noche anterior al matrimonio y como estaba yo presente, el misionero me pidió que los

mucho más amplia que un conjunto de personas con un determinado tipo de parentesco y que residen juntas en un determinado espacio. Su concepto se extendía más allá e incluía a parientes de diferentes localidades. Por tanto, sus lazos y nexos trascendían a su propia comunidad y su ranchería llegando a otras.¹⁶⁸

Para estos grupos su unidad social básica era la familia extendida, en la cual estaban integradas la parentela consanguínea y la ceremonial.¹⁶⁹ Dado que era un pueblo en constante movimiento, las relaciones familiares también podían modificarse pues algunos podían entrar y otros igualmente salir en el proceso.¹⁷⁰ “Por eso, los límites de los pueblos serranos eran flexibles y la familia indígena, entendida en todas sus acepciones, tenía mucha movilidad.”¹⁷¹

Entonces las relaciones de pareja y el padrinzago para los ópatas eran instrumentos naturales para establecer y fortalecer lazos entre familias. Al nacer al niño se le daba un nombre en la ceremonia conocida como *peri*, en la cual un padrino asumía el papel de padre al darle el nombre al niño. De esta manera, se establecían derechos y obligaciones entre el padrino, la familia y el niño. Había otras ceremonias llamadas *noragua*, *mararaguadagüinemaca* que eran bailes o rituales en donde se intercambiaban regalos para formalizar nexos de amistad y obligaciones.¹⁷²

Practicaban y alentaban la exogamia tanto racial como espacial por medio de las relaciones de pareja, las cuales eran muchas veces el resultado de una negociación política, los esposos eran elegidos de diferentes poblados y etnias. Esto podía obedecer a la necesidad de asegurar la supervivencia del grupo ante las muertes producidas en las constantes migraciones extendiéndolo lo más posible,¹⁷³ pero también podía obedecer a simples conveniencia de establecer alianzas políticas. El matrimonio para el ópata no era un

casara. En la mañana siguiente me encontré que no era una sino cinco las parejas que deseaban casarse [...] Resultó que eran parejas que habían estado casadas por algunos años y en forma amigable habían acordado intercambiar esposas, pero querían ser casados de nuevo para hacer las cosas propiamente." Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 154.

¹⁶⁸ Radding, *Entre el desierto y la sierra*, *op. cit.*, p. 77.

¹⁶⁹ Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, p. 32.

¹⁷⁰ Radding, *Entre el desierto y la sierra*, *op. cit.*, p. 78.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 80.

¹⁷² Nentvig, *op. cit.*, pp. 56-57.

¹⁷³ Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, p. 29.

contrato entre particulares como lo entendían los europeos sino que usualmente era un convenio entre grupos, su concepto mismo de “matrimonio” era diferente.

Estas formas tradicionales de articulación social con el tiempo se extendieron a los mismos españoles, como dice Georgina Rodríguez: “la convivencia entre los españoles y los ópatas llegó a concretarse en vínculos familiares y de compadrazgo que distinguieron los entramados sociales de la región de otros tipos de orden social dados en el continente.”¹⁷⁴ El aprecio y la percepción que el español en general tenía hacia los ópatas y que se mostraba en sus relaciones cotidianas lo reflejan las fuentes. Los ópatas eran en muchas ocasiones vistos por los españoles como sus iguales a diferencia de otras etnias, se les reconocía un grado de cultura alto y eran dignos de poder establecer alianzas que podían incluso formalizarse con casamientos o padrinazgos,¹⁷⁵ “La tendencia era hacia la mezcla y la cooperación más bien que hacia la separación y la hostilidad.”¹⁷⁶

Se puede decir que esta buena relación se dio porque a ambos grupos les convenía establecer una alianza sólida aunque en realidad la manera de concretarse este vínculo forma parte más de la manera ópata que de la europea. La necesidad de un aliado para los españoles en la frontera forjó las bases de un acuerdo mutuo y esto permitió a los ópatas en muchas ocasiones “negociar los términos de su inserción en el imperio español.”¹⁷⁷

Hablando del tipo de gobierno, la tradición de los ópatas era diferente a la europea como lo describe Frederick E. Hoxie:

Las bandas, las tribus y las jefaturas de nativos que encontraron los españoles no sólo eran más pequeñas que los estados, sino que carecían de las instituciones de los estados emergentes europeos, en especial aquellas concebidas para implantar el orden social: ejércitos, policía y burocracias [...] las comunidades amerindias no eran “versiones más reducidas y atrasadas de las poblaciones europeas”, sino

¹⁷⁴ Rodríguez, “*No somos extintos*”, Apuntes para un estudio sociológico sobre los pueblos de ópatas”, conferencia presentada en XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2009, p. 6.

¹⁷⁵ Respecto a los españoles que se casaban con las mujeres indígenas y establecían relaciones familiares o de compadrazgo con los ópatas Armando Hopkins dice que “a Sonora concretamente sólo llegaron los soldados y los mineros aventureros, la gran mayoría de ellos mestizos del sur del país que buscaban escalar mejor posición social”. Armando Hopkins, “Introducción del traductor al español”, en Ignaz Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 16.

¹⁷⁶ Spicer, *op. cit.*, p. 101.

¹⁷⁷ Rodríguez, “Tras las huellas de los ópatas”, *op. cit.*, p. 18.

culturas únicas, no occidentales, “arraigadas en las obligaciones del parentesco más que en la atracción de la ideología política”.¹⁷⁸

El documento de Lombardo tiene palabras que dan idea del tipo de gobierno tradicional entre los ópatas en el cual había caciques o señores que antes de la llegada de los jesuitas ejercían el poder político y eran por lo general también las cabezas de familias. El equivalente a reino o señorío entre este pueblo serían entonces, forzando el término, las agrupaciones que los jesuitas denominaron como *rancherías*, las cuales eran un conjunto de grupos indígenas que se reconocían como *parientes* entre sí¹⁷⁹ aunque hay que aclarar que los lazos podían y de hecho así pasaba, trascender habitualmente al espacio geográfico de una única *ranchería*. Radding puntualiza: “En las comunidades serranas la autoridad fluía bajo criterios definidos jerárquicamente –basados jerárquicamente en méritos tradicionales de jefaturas–, pero se fundía al sistema político introducido por los españoles.”¹⁸⁰

Debido a la lejanía de la frontera noroeste el sistema de misiones sería el mecanismo de gobierno más eficaz en la región durante gran parte del siglo XVII. Las primeras alcaldías mayores de San Juan Bautista en 1656 y la de San Idelfonso de Ostimuri en 1676 dependían de una autoridad muy lejana en el reino de Nueva Vizcaya por lo que comúnmente lo que sucedía para efectos prácticos era una especie de co-gobierno con los jesuitas. No sería hasta 1729 que se crearía una provincia independiente de este reino para la mejor administración de estos lejanos territorios y hasta 1732 se creó el gobierno de Sonora y Sinaloa.¹⁸¹

Al interior de los pueblos de misiones se formó un gobierno local emanado de los propios indígenas. La idea era fortalecer la posición de los jesuitas en cada población generando una jerarquía de puestos de gobierno que facilitaban el control político y económico. Existían los cargos de gobernador, alcalde, fiscal, mador (era un ayudante directo del misionero que fungía como notario eclesiástico o algún tipo de fiscal) y

¹⁷⁸ Frederick E. Hoxie, “The Indians versus the textbooks: Is there any way out?” en *AHAPerspectives* 23, n°4, abril de 1985, p. 21 y David Weber, *La frontera española en América del Norte*, trad. Jorge Ferreiro, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 37.

¹⁷⁹ Radding, *Entre el desierto y la sierra*, *op. cit.*, p. 78.

¹⁸⁰ Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, p. 32.

¹⁸¹ Radding, *Sonora una historia compartida*, *op. cit.*, p. 17 e Ignacio Almada, *et al.*, “Hacia una nueva interpretación del régimen colonial en Sonora. Descubriendo a los indios y redimensionando a los misioneros, 1681-1821”, en *Región y Sociedad*, vol. XIX, 2007, pp. 239-240.

mayordomos (capataces).¹⁸² Sin embargo, el poder político de los misioneros era relativo debido a que eran pocos por lo que era común que el gobernador indígena se quedara a cargo de las visitas en ausencia del jesuita con lo cual adquirirían un poder político real y una gran autonomía.¹⁸³

Los candidatos naturales para ocupar los puestos del gobierno indígena en las misiones no podían ser otros que los propios caciques, los cuales eran ancianos, guerreros destacados¹⁸⁴ y sobre todo cabezas de familia que eran fuertes políticamente precisamente por sus lazos y alianzas familiares. Esto no era nuevo para los misioneros, Pérez de Ribas señaló por ejemplo que los que eran reconocidos como jefes principales entre los cáhtas solo decidían asuntos relacionados con la guerra o la paz pero además fungían como “cabezas y capitanes de familias o rancherías.”¹⁸⁵ En efecto, dado que la unidad básica de estas sociedades era la familia, es lógico deducir que un jefe de respeto al interior de una familia también podría en consecuencia tener acceso a un cierto grado de control político efectivo.

A pesar de muchas diferencias, los jesuitas permitieron que se convirtieran en los gobernadores de los indígenas de las misiones pues se mantenía una política similar a la del altiplano central mexicano en donde se conservaba a un grupo de la nobleza indígena con parte de sus privilegios para que recabaran los tributos a cambio de reconocer la autoridad española. Fueron desde el inicio una de las claves para la evangelización dada su influencia en las comunidades.¹⁸⁶

Desde el inicio mismo del sistema de misiones los mecanismos de resistencia y autonomía de los ópatas se manifestaron en la adaptación al nuevo sistema español.¹⁸⁷ Esta capacidad permea la propia naturaleza del ópata, tenían la capacidad de imitar o parecerse en costumbres de los españoles para sobrevivir.

¹⁸² Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, p. 103; Navajas, *op. cit.*, p. 63 y Rodríguez, “Tras las huellas de los ópatas”, *op. cit.*, p. 52.

¹⁸³ Camacho, *op. cit.*, p. 103.

¹⁸⁴ Reff, *op. cit.*, pp. 60-61.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 41 y Sauer, *op. cit.*, p. 234.

¹⁸⁶ Idolina Velázquez, “Misión y cosmovisión agrícola: maíz y trigo” en *Misiones en el Noroeste de México*, México, Fondo de Cultura Económica del Noroeste, 2004, p. 48 y Cañas, *op. cit.*, p. 294.

¹⁸⁷ Hausberger, “La vida en el noroeste”, *op. cit.*, p. 462.

Relaciones de parentesco.	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
1er nivel: pareja.	
Cuua/Suua.	El marido.
Huri.	Mujer ó esposa.
2do nivel: padres e hijos.	
Aquiguat/Noaquî/Nomara.	La hija respecto de la madre.
Chîguat/Noche.	Padraastro ó madrastra.
Chimärîguat/Nochima.	Entenado ó entenada (hijastro o hijastra).
Deguat/Nodë.	La madre.
Maràguat/Namara.	Hija respecto al padre.
Marîguat.	El padre respecto de la hija.
Massiguat.	El padre.
Mirîguat.	Hijo respecto de la madre.
Mossiguat.	El padre del hijo.
Nöguat/Nonö.	El hijo respecto del padre.
Nomariî.	El padre respecto de la hija/el hijo respecto de la madre.
Nomas.	El padre respecto del hijo.
3er nivel: entre hermanos.	
Cocotziguat/Vapatzigua/Voponiguat/Novapâtzi.	Hermanos mayores.
Cotziguat/Nocö.	La hermana mayor.
Nococö.	Hermanas mayores/la bisnieta.
Novä/Vatzigua.	Hermano mayor.
Novi/Vinîgua.	Hermana menor.
Novo/Vonîgua.	El hermano menor.
Novopöni.	Hermanos menores.
Senicui.	Hermanos de madre.
Töui.	Hermanos gemelos.
Vipîniguat/Novipini.	Las hermanas menores.
Vuûgua.	Hermanas respecto de los hermanos.
4to nivel: con los hijos de los hermanos.	
Cauguat/Nocumû.	Tío, hermano mayor del padre.
Cutziguat/Notai/Taiguat.	Tío, hermano menor de la madre.
Deriguat/Noderi.	Tía, hermana menor de la madre.
Nocützu.	Tío, hermano mayor de la madre.
Nosorô/Sorôguat.	Tía, hermana mayor del padre.
Notëpo/Tepoguat.	Tía, hermana mayor de la madre.
Noteuîri/Teûirîgua.	Tío, hermano menor del padre.
Novano/Vanoguat.	Tía, hermana menor del padre.

Relaciones de parentesco (continuación)	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
5to nivel: entre sobrinos.	
Amomäguat/Emomägua/Tamomägua/ Nomägua/Veremägua. Nocumuäri/Nocumüma/Cumumarìguat. Nodëtzìma. Noeutzìma/Cutzìmarìguat. Norosôma/Sorômarìguat. Notae/Dëtzìmarìguat. Noteuìzìma/Teuìzìmarìguat. Novaoma/Vaomarìguat.	Primos carnales. Sobrinos hijos del hermano menor. Sobrinos de mujer. Hijos de la hermana mayor. Sobrinos hijos de la hermana menor. Sobrinos de mujer, hijos de hermano menor. Sobrinos hijos de la hermana mayor. Sobrinos de varón, hijos del hermano mayor. Sobrinas de mujer, hijas del hermano mayor.
6to nivel: abuelos y bisabuelos con nietos.	
Cämarìguat/Nocamàri. Carìguat/Nocari. Cocôtzìguat. Nopao/Paoguat. Nopaoma/Paomarìguat. Noposi/Nopo/Posìguat. Nopösìma/Posimarìguat. Novòpòni/Vopónìguat. Noxu/Xüguat. Noxumàri/Xümáriguat. Vápâtzìguat. Vipinìguat.	Nietos de la abuela paterna. Abuela paterna. La bisnieta. Abuelo materno. Nieto materno. Abuelo paterno. Nieto paterno. El bisabuelo. Abuela materna. Nietos de la abuela materna. Bisnieto. Bisabuela.
7mo nivel: familia política.	
Cussìguat/Nocussi. Guassèguat/Nogusse. Modèguat/Nomod. Monèguat/Nomone. Mutzìguat/Numützu. Mutzìmarìguat/Nomutzìma. Nomocâ.	Concuñados, maridos de dos hermanas. Suegro/suegra. La nuera. El yerno. Cuñado, marido de la hermana. Cuñado ó cuñada, hermanos de la mujer. Cuñada, mujer del hermano respecto de la hermana.

Relaciones de parentesco (continuación)	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
8vo nivel: parientes fuera de las anteriores categorías.	
Naïta.	Parientes cercanos.
Verassigua.	Parientes algo lejanos.

Tabla IX. La clasificación en niveles de las palabras ópatas con relación al campo semántico del parentesco fueron hechas por Guillermo González expresamente para esta investigación.

En el *Arte de la lengua tegüüma, vulgarmente llamado ópata* existen una inmensa variedad de palabras para definir las relaciones de parentesco lo cual demuestra su complejidad e importancia dentro de la comunidad ópata al momento en que Lombardo estaba entre ellos. Para una mejor intelección de este tema he agrupado y clasificado en diferentes niveles las palabras dependiendo de los grados de parentesco y funciones de esto derivadas (Tabla IX).

1) El primer nivel es el más básico e incluye a las parejas: el marido y la esposa. Aquí hay que observar el uso que Lombardo le dio a la palabra *huri* que es equivalente a *huhi* o *hubi*, pues la tradujo convenientemente como “mujer” y además como “esposa”. La adaptó al concepto de “matrimonio” que como tal no existía entre estos pueblos. Inventó la palabra para recrear el concepto de esposa dentro de su visión cristiana. A este respecto Pennington escribe:

Ocasionalmente, Lombardo presentó oraciones [o palabras] que incluían términos que eran seguramente no utilizados, al menos en el sentido en que usamos los términos hoy día [...] Aparentemente Lombardo no pudo identificar un término ópata específico que tuviera el equivalente español de casarse. Por tal razón, él debió haber usado *nahubico* en este sentido. La palabra está ciertamente relacionada a *hu* o *hubi*, ambos términos referentes a mujer.¹⁸⁸

En este mismo sentido, para Lombardo *huri* daría la idea de “pareja mujer” es decir, “mujer casada” diferenciándola de cualquier otra que no tuviera esta condición.

2) En el segundo nivel están los padres y los hijos en relación a estos, también hay maneras de relacionarse con hijos del padre o la madre de una relación anterior con lo cual se está hablando de padrastrós y entenados. No hay nombres propios, todo lo define el lugar

¹⁸⁸ Campbell Pennington, *Ópata-Spanish Dictionary* (1984), Digitalizado por William E. Doolittle, 2010, pp. 14-15. www.la.utexas.edu/opata-spanish (consultado 28 de octubre de 2017).

de quien enuncia y en relación a una referencia. Es decir, la pronunciación o palabra que se usara para definir a una persona depende de la relación al género del le sirve de referencia. Esto da múltiples combinaciones como por ejemplo: padre respecto del hijo; padre respecto de la hija; el hijo respecto de la madre; hija respecto al padre; la hija respecto a la madre etcétera.

3) El tercer nivel es de los hermanos y su relación entre sí. Aquí se agrega a la cuestión de género el definir las diferencias entre iguales –los hijos- a partir del orden de su nacimiento y respecto a que padre en específico se habla: hermanos gemelos, hermano mayor, hermanos mayores, hermanas mayores, la hermana mayor, hermanos menores, hermanas menores, hermanas respecto de los hermanos, hermano menor, hermana menor.

4) El cuarto nivel es entre los hermanos y sus sobrinos en donde se aplicaba el mismo sistema anterior aplicando prácticamente los mismos criterios pero en dos niveles -de parte de padre o madre, de hermanos mayores o menores, hermanos hombres o mujeres etcétera- parecería una obsesión por definir perfectamente el lugar que le corresponde a cada miembro del clan en función de quien lo que manifiesta de una manera claramente jerarquizada y compleja: tío, hermano mayor del padre; tía, hermana mayor del padre; tío, hermano mayor de la madre; tío, hermano menor del padre; tía, hermana menor del padre; tía, hermana mayor de la madre; tío, hermano menor de la madre y tía, hermana menor de la madre.

5) El quinto nivel es la relación entre sobrinos (primos entre sí) en este caso lo que define ya no es el orden de nacimiento de los iguales (primos) sino su propios género además el género y lugar de nacimiento de los padres: sobrinos de varón; hijos del hermano mayor; sobrinos hijos de la hermana mayor; sobrinos de mujer; sobrinos hijos del hermano menor; sobrinas de mujer; hijas del hermano mayor; sobrinos de mujer; hijos de hermano menor; sobrinos hijos de la hermana menor; sobrinos de mujer; hijos de la hermana menor.

6) El sexto nivel es el de los abuelos, bisabuelos y su relación con los nietos. Está definido por el género: abuelo paterno, abuelo materno, abuela paterna, abuela materna, bisnieto, la bisnieta, bisabuela y el bisabuelo. 7) El séptimo y último nivel se conforma por la familia política y los que tienen una definición ambigua: parientes cercanos, parientes

algo lejanos, concuñados, maridos de dos hermanas, el yerno, la nuera, cuñada, mujer del hermano respecto de la hermana, cuñado, marido de la hermana, suegro, suegra.

En cuanto a las terminaciones las partículas *se* y *tze* corresponden según Lombardo a *idem* [lo mismo] en los nombres de parentesco. De tal forma que *nodetze* sería “mi madre misma” o *no massase* “mi padre mismo”etcétera. En cuanto a las distintas declinaciones pone un ejemplo a manera de guía para los demás: Nominativo *massiguat* [el padre]; Genitivo *massiguate* [del padre]; Dativo *massiguata* [al padre]; Acusativo *massiguata* [el padre] y Ablativo *massiguatema* o *massigateuerâ* [con el padre].¹⁸⁹

La separación o diferenciación de las personas en base al parentesco dentro de cada familia podía obedecer también a una organización bien definida, es decir, que unos se dedicaban al cultivo mientras otros cazaban, recolectaban o incluso se dedicaban al trabajo remunerado.¹⁹⁰

Dado que tenían muy delimitado sus nombres en función de su relación con los demás no es extraño que no existan registros de nombres propios de origen ópata aunque si hay noticias de adaptaciones de nombres propios europeos como por ejemplo *Pëdo* [Pedro]; *Paracisco* [Francisco]; *Tomigo* [Domingo]; *Tomâ* [Tomas]; *Vidâ* [Vidal]; *Inâzo* [Ignacio]; *Ruî* [Luis]; *Xuâ* [Juan]; *Mique* [Miguel]; *Andërê* [Andrés]; *Amboró* [Ambrosio]; *Xuscepe* [Joseph]; *Marida* [María]; *Isabê* [Isabel]; *Luciani* [Lucía]; *Ágata* [Águeda]; *Mararena* [Magdalena]; *Thasia* [Anastasia]; *Catarina* [Catalina]; *Ána* [Ana]; *Terê* [Teresa].¹⁹¹ También hay registros de nombres propios dados por los jesuitas a los indígenas en relación con diferentes funciones u oficios como Ignacio Hortelano (jardinero o que trabaja en las hortalizas); Juan Texedor (tejedor); Cantora (cantante en el coro); Labrador (granjero o agricultor) o Carpo (carpintero).¹⁹²

¹⁸⁹ Lombardo, *op. cit.*, p. 57.

¹⁹⁰ Radding, *Pueblos de frontera, op. cit.*, p. 29.

¹⁹¹ Lombardo, *op. cit.*, p. 67.

¹⁹² Radding, *Pueblos de frontera, op. cit.*, p. 105.

2.4.2. *Los hombres*

El hombre era uno de los tres pilares de la sociedad ópata, sus funciones dependían básicamente de su edad en donde se definían como bebés, niños, jóvenes, hombre, viejo etcétera y en donde cada uno a su vez tendría diferentes funciones dependiendo de su lugar dentro de estructura de la familia, la cual definía si se era padre, abuelo, esposo, tío y aún más importante, si se era hermano menor, mayor, hijo del padre menor o de la madre y así sucesivamente. Su situación en relación a su familia también determinaba con quien se casaba como parte de la trama de alianzas entre rancherías.

También participaban en la caza, pesca, comercio, agricultura, construcciones de casas, obras hidráulicas y cosas semejantes. En la misión dependía también de las funciones que les pudieran asignar los padres de tal suerte que serían pintores, albañiles, carpinteros y demás. En los reales de minas en donde trabajarían primero por repartimiento y después como asalariados llegando igualmente algunos a ser sirvientes de los españoles en sus haciendas. Otra faceta importante de los hombres ópatas era la de guerrero o vigilante porque tenían que cuidar el ganado, sembradíos e incluso a sus mujeres y niños de los apaches y bandas pluriétnicas que se desplazaban por la región. En este último punto hay que mencionar que algunos de los mismo ópatas se volvían parte de estas bandas.

La función más importante era la del padre o líder de familia que además podía –y de hecho lo hacían– fungir como caciques o principales de una ranchería antes de la llegada de los jesuitas y eventualmente se convirtieron en los gobernantes de los pueblos en el sistema de misiones. Era la cabeza el padre de hijos y entre más tuviera tenía más posibilidades de ser más reconocido al interior de las familias y políticamente en las rancherías.¹⁹³

El poder político estaba directamente ligado a la familia y también estaría directamente conectado al tamaño de la misma por lo que el número de hijos y las mujeres serían el sustento del poder político del cabeza de familia. Fenómenos naturales como epidemias o sequías podían alterar el tamaño y composición interna de las familias y con ello alterar el poder político de ese grupo en lo general y de sus patriarcas en lo particular.¹⁹⁴ Por esta

¹⁹³ Reff, *op. cit.*, pp. 40-41.

¹⁹⁴ Radding, *Pueblos de frontera, op. cit.*, p. 150 y Reff, *op. cit.*, p. 61.

razón es fácil entender que era necesario tener muchos hijos e hijas para garantizar la supervivencia del grupo y además para establecer alianzas con otros grupos o familias vía matrimonios.¹⁹⁵ Para tener más hijos se requerían más mujeres que los produjeran y esta puede ser una de las razones por las cuales las mujeres ópatas eran particularmente valiosas en esta comunidad.

A este respecto los cabeza de familia por lo general eran de una avanzada edad aunque no siempre era requisito como se observa en el caso de Gran Sisibotari que se le describe de “edad todavía juvenil.”¹⁹⁶ De ser posible debía de tener fama de buen guerrero y esto generalmente se lograba solo con los años. Hay reportes de que sus autoridades eran los más viejos, que eran los encargados de enseñar, mandar y resolver las dudas eran “los más venerados y temidos que tienen la voz más corpulenta.”¹⁹⁷

Su influencia en el pueblo era innegable como lo relata un misionero de una ocasión en que un principal de una comunidad se dirigió al pueblo se hace hincapié en el detalle de que “les dijo en voz alta” una serie de cosas lo cual se puede pensar es lógico porque para ser escuchado entre mucha gente es necesario elevar la voz pero el punto fundamental es que no cualquiera podía dirigirse a todo un pueblo y desde luego no cualquiera podía alzar la voz.¹⁹⁸

La palabra *uri* es “varón u hombre” y agregándole la partícula *ni* lo convierte en *urini* que es plural, es decir, “hombres” y esto aplica en la mayoría de sus cambios de singular y plural lo que varía es la partícula a utilizar. En cuanto a las funciones a realizar se sabe por el documento de Lombardo que su situación familiar estaba perfectamente jerarquizada e identificada lo cual debería de ser determinante al momento de establecer quien los empadrinaba y con quien se casaban. Derivado de esto es muy posible que sus demás

¹⁹⁵ En 1620 en la visita de Sisibotari a los jesuitas en donde les solicitó un misionero para su pueblo. Este cacique estaba rodeado de un grupo de jóvenes que se presume eran sus vasallos y a quienes llamaba *hijos* (Pérez de Ribas literalmente dice: “a él [Sisibotari] y a sus hijos (así llaman a sus vasallos)”). Estos hijos/vasallos dice Reff que podrían ser jefes de linajes. Reff, *op. cit.*, pp. 41, 63 y Pérez de Ribas, *Páginas para la Historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Tomo III, *op. cit.*, P. 174.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.173.

¹⁹⁷ Cañas, *op. cit.*, p. 294.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 299.

actividades dentro de su comunidad también fueran definidas por sus relaciones de parentesco aunque no hay información al respecto.

Otra manera de establecer su rol dentro de su sociedad podría ser a partir de méritos o habilidades demostradas como en caza y la guerra. Adicional a este último tema Lombardo conserva la palabra *vût* que es “esclavo” lo cual era una idea conocida por los ópatas por ser una región de constantes luchas por la sobrevivencia antes de la llegada de los jesuitas. Los españoles al avanzar al norte esclavizaban a los indígenas como fue el caso de la guerra chichimeca y las expediciones de Nuño Beltrán de Guzmán y Diego de Guzmán en el siglo XVI pero en Sonora llegaron los misioneros a principios del siglo XVII y no hubo conquista militar por lo que no hubo esta práctica por parte de los europeos y además los jesuitas la suprimieron entre los pueblos locales tras la evangelización. La única razón por la cual dicha palabra estaría aún en uso en la época de Lombardo podría ser por la tensión que en la zona provocaban los ataques por los grupos apaches y por las bandas pluriétnicas hacia finales del siglo XVII y sobre todo en el XVIII.

En cuanto a los hombres que eran personajes importantes tenían ciertas características pero una muy reconocida en las fuentes era la expresada por las palabras *douutza* y *guächuchàì* que se traducen como “hablar con imperio” (Tabla X) que eran cuando el hombre mandaba u ordenaba lo que se tenía de hacer. Los jesuitas a veces se refieren a esto como tener una “voz corpulenta” que no debe de confundirse con *chitattâiuara* que es “hablar recio” lo cual no necesariamente es el mismo caso porque también se puede referir simplemente a alguien que grita para ser escuchado por ejemplo al estar lejos , a lado de un río o entre mucha gente. Finalmente la palabra *cäsossai* “hablar ronco” en donde el tono áspero puede ser causado por alguna enfermedad o de nacimiento. En resumen, hablar con imperio o voz corpulenta puede tener más relación a la idea de hablar con autoridad en donde lo importante no es el volumen sino quien habla aunque no es descartable que implicara alguna entonación específica.

Hombre.	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Caiuêra.	Señor o señora, término de respeto.
Cäsossai.	Hablar ronco.
Cauguat/Nocumû.	Tío, hermano mayor del padre.
Chïguat/Noche.	Padrastra ó madrastra.
Chimärìguat/Nochima.	Entenado ó entenada (hijastro o hijastra).
Chitattâiuara.	Hablar recio.
Cocotziguat/Vapatzigua/Voponiguat/Novapâtzi.	Hermanos mayores.
Cussiguat/Nocussi.	Concuñados, maridos de dos hermanas.
Cutziguat/Notai/Taiguat.	Tío, hermano menor de la madre.
Döa/Qui/Taue.	Mandar.
Douutza/Guächuchài.	Hablar con imperio.
Guassèguat/Nogusse.	Suegro/suegra.
Mariguat.	El padre respecto de la hija.
Massiguat.	El padre.
Mirìguat.	Hijo respecto de la madre.
Monèguat/Nomone.	El yerno.
Mutziguat/Numützu.	Cuñado, marido de la hermana.
Mutzimariguat/Nomutzìma.	Cuñado ó cuñada, hermanos de la mujer.
Nocützu.	Tío, hermano mayor de la madre.
Nöguat/Nonö.	El hijo respecto del padre.
Nomas.	El padre respecto del hijo.
Nopao/Paoguat.	Abuelo materno.
Nopaoma/Paomariguat.	Nieto materno.
Noteuîri/Teûirìgua.	Tío, hermano menor del padre.
Noteuizìma/Teuizimarìguat.	Sobrinos de varón, hijos del hermano mayor.
Novä/Vatzigua.	Hermano mayor.
Novo/Vonìgua.	El hermano menor.
Novòpòni/Vopónìgua.	El bisabuelo.
Novopòni.	Hermanos menores.
Sumâgua.	Guerrero.
Tepida.	Gobernar.
Tepît.	Señor.
Töui.	Hermanos gemelos.
Uri.	El varón.
Urini.	Los varones.
Väpâtziguat.	Bisnieto.
Vût.	Esclavo.

Toma X. Palabras ópatas relacionadas al hombre o varón.

2.4.3. Los niños

Los jesuitas desde que llegaron al noroeste tenían tres prioridades muy claras: idiomas, caciques y niños.¹⁹⁹ 30 años después de Lombardo la educación religiosa de los niños aún se mantenía constante como lo apunta el reporte de Cañas:

Todos los días indispensablemente se juntan los niños y niñas de doctrina a rezar las oraciones y doctrina cristiana. En algunos pueblos la rezan siempre en lengua castellana; en otros la dicen por la mañana en su lengua, porque no la olvidan, y a la tarde en la castellana [...] Los domingos se quedan en la iglesia todos los grandes; hombres y mujeres repiten con los niños la doctrina.²⁰⁰

Esta era parte de los que se podría considerar como una educación básica. Hausberger agrega sobre este tema: “Todos los niños en las misiones fueron instruidos en la doctrina cristiana, las oraciones y las canciones de la iglesia. Solo unos pocos aprendían a leer y escribir para ocuparse más tarde en diversas tareas administrativas dentro de las comunidades.”²⁰¹ ¿Quiénes eran estos pocos? ¿Cómo los seleccionaban? Pérez de Ribas da el siguiente relato:

Este cacique [gran Sisibotari] no se olvidó de sus buenos propósitos, porque pasado algún tiempo, salió de su tierra [...] llegó a la villa a ver al capitán y a los Padres, pidiendo que fuese a sus pueblos alguno que los hiciese cristianos y enseñase la ley de Dios que deseaban recibir. Para asegurar más y conseguir esta pretensión, llevó consigo once muchachos escogidos de su nación, para darlos como en rehenes de su fidelidad y petición; y para que se quedasen en el seminario de indiecitos que está en nuestro colegio de la villa, donde aprendiesen toda buena doctrina y después la enseñasen en sus pueblos.²⁰²

Lo lógico es deducir que eran los hijos de los principales de la comunidad pues eran los candidatos naturales además de que un principal no daría de “rehenes” a hijos de alguien que no fuera importante en su comunidad.

En efecto, prácticamente desde el inicio de la llegada de los jesuitas los niños eran adoctrinados pero solo unos “pocos” se les enseñaba de manera más específica porque serían los destinados a “ser los mejores gobernadores y justicias”. Entonces se podría hablar

¹⁹⁹ Radding, *Entre el desierto y la sierra*, op. cit., p. 59.

²⁰⁰ Cañas, op. cit., p. 297.

²⁰¹ Hausberger, “La vida en el noroeste”, op. cit., p. 454.

²⁰² Pérez de Ribas, *Páginas para la Historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Tomo III, op. cit., p. 174.

de dos niveles de educación, la básica con rezos, catequismos, música, teatro y pintura entre otras y que estaría relacionada a estas palabras. Hausberger dice que las famosas escuelas de los jesuitas se dedicaban “a la formación de un reducido grupo [...] A los otros, los padres los preferían conservar en un estado de decente ingenuidad.”²⁰³

Cañas menciona: “Se crían desde niños en casa de los padres, y se enseñan a leer y escribir, y muestran tan grande habilidad y codicia de saber que admira a los europeos. Éstos salen tan despiertos, atentos y políticos, que con la edad vienen a ser los mejores gobernadores y justicias de los pueblos.”²⁰⁴ Esto continuaría durante el resto del virreinato lo cual se deriva de lo que escribió a finales del siglo XVIII Nentvig: “Ninguna de estas naciones han tenido letras ni son amigos de aprenderlas y se hallan muy pocos que lleguen a saber leer y escribir.”²⁰⁵

Hay que aclarar que en los documentos del periodo virreinal al decir niño por lo general se refieren a jóvenes mientras que en la lengua ópata *ussi* y *uriniusi* corresponderían a la descripción de los niños muy pequeños o bebés. Sobre ellos Lombardo recupera ciertas expresiones muy generales alusivas a su movimiento gateando, a su alimentación y cosas semejantes. En cambio, al referir niños en este apartado la acepción correcta a utilizar es *temachi* y *romoi* que significa joven o niño no tan pequeño o más propiamente como los nombra Lombardo: mozo o mocetón (Tabla XI). A lo largo de esta tesis se usa el término de “niño” en lugar de “joven” (que sería lo más apropiado) para evitar confusiones en relación a las fuentes virreinales en donde la mayoría lo manejan así.

Ahora bien en cuanto a ciertas palabras sobre el tema de la educación *hio* la traduce Lombardo como “escribir o pintar” y evidentemente no es casual pues hay que recordar que los ópatas no tenían escritura por lo que el concepto más cercano para entenderla sería precisamente la pintura como medio para expresar ideas o comunicarse con imágenes. En este mismo sentido, posiblemente *hidtzema* que es “contar o leer” sea el mismo caso de una adecuación para que el ópata entendiera el leer como que alguien más le hablara o contara algo. En cuanto a las demás referencias del texto de Lombardo como hijo, nieto de,

²⁰³ Hausberger, “La vida en el noroeste” *op. cit.*, p. 455.

²⁰⁴ Cañas, *op. cit.*, pp. 300-301.

²⁰⁵ Nentvig, *op. cit.*, p. 52.

hermano mayor etcétera sirven para ayudar a ubicarlos dentro de la estructura familiar y muy posiblemente también están relacionadas a las funciones que de su lugar en dicha estructura derivaran. La más evidente es que los niños dependiendo de quién es su padre tenían un potencial para establecer futuras alianzas mediante matrimonios. También puede ayudar para saber que niños tendrían una educación de parte de los jesuitas encaminada a ser gobernantes o en cambio solo la doctrina y si acaso algún oficio.

Niños y jóvenes.	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Chimäriguat/Nochima.	Entenado ó entenada
Cocotziguat/Vapatzigua/ Voponiguat/Novapâtzi.	Hermanos mayores
Hidtzema.	Contar/leer
Hio.	Escribir o pintar
Hiosida.	Escribir a otro
Hiosituda.	Compeler a escribir
Hunùra.	Andar los niños con las manos y los pies [gatear]
Hura.	Niño recién nacido
Miríguat.	Hijo respecto de la madre
Nöguat/Nonö.	El hijo respecto del padre
Novä/Vatzigua.	Hermano mayor
Novo/Voníguá.	El hermano menor
Romoi.	El mozo, moceton
Söcocài/Socòpa/Sôcòra.	Gatear los niños
Temachi.	El mozo
Tessa/Tessachi.	El niño
Tetemachi.	Los mozos
Töui.	Hermanos gemelos
Ussi/Uriniusi.	Niños

Tabla XI. Palabras ópatas relacionadas a niños y jóvenes.

La relación de los niños con el *Arte de la lengua tegüima*, vulgarmente llamada *ópata* es importante. Se sabe que Lombardo muy posiblemente se apoyó en manuscritos de misioneros anteriores como Azpilcueta que se sabe trabajó sobre la lengua ópata,²⁰⁶ se conoce también que tenía acceso a información adicional de primera mano por su trato con los indígenas en su misión pero lo que se desconoce es quienes eran estos ópatas.

²⁰⁶ Vid., pp. 19-20.

Lombardo, como cualquier misionero, estaba sumamente ocupado recorriendo los pueblos realizando diferentes actividades. Es claro que pudo ir corrigiendo y ampliando su vocabulario y arte de lengua en el día a día pero el trajín de su oficio debió también de ser un serio impedimento. Ante este problema, la solución de apoyarse en los niños y particularmente en los niños de los principales parece obvia.

Eran candidatos idóneos pues tenían acceso a conocimientos específicos de su sociedad por ser hijos de caciques o principales y por ser con los que se daba una educación que requería más tiempo, el jesuita bien pudo optimizar dicho tiempo cuando los estaba educando. De esta manera estos niños o jóvenes pudieron ser algunas de las principales fuentes de que se nutrió las obras de Lombardo. Es evidente que el jesuita obtenía información con pláticas informales o interrogatorios como por ejemplo en las confesiones con todo tipo de indígenas incluyendo a los propios caciques pero la aportación que pudieron dar los niños dado el escaso tiempo libre del misionero no puede ser desestimado.

2.4.4. Las mujeres

Cuando se estableció el sistema de misiones, los jesuitas mantuvieron las divisiones prehispánicas en el trabajo entre hombres y mujeres porque las consideraron prácticas y funcionales.²⁰⁷ Sobre este tema Nentvig escribió:

En el trabajo de siembras y cultivo de la tierra, aunque concurren las mujeres con los hombres, no hay la variedad que se estila entre los indios de otras provincias [...] porque entre éstos [los ópatas] se deja para las mujeres lo más llevadero, y luego que alguna está encita ya no sale a trabajo que la pueda perjudicar, sino se aplican a guisar su pozole para los que trabajan [...], a hacer esquite, o tostar el maíz para pinole, a hilar algodón y tejer.²⁰⁸

Una de sus funciones más importantes era la de ser madre. Reff comenta: “Los ópatas aparentemente dieron a la mujer un papel prominente en los asuntos de su linaje por su relación con los nacimientos.” Esto es cierto pero no se limitaba a este aspecto pues su función fundamental era garantizar la sobrevivencia del grupo.

²⁰⁷ Radding, *Pueblos de frontera*, op. cit., p. 97.

²⁰⁸ Nentvig, op. cit., p. 63.



Figura 16. Imagen donde se observa el Atuendo de mujeres de las indígenas de las misiones
Fuente: Hausberger, "La vida en el noroeste. Misiones jesuitas, pueblos y reales de minas", p. 454.

En épocas de epidemias las mujeres eran muy valiosas ya que si morían hombres adultos o niños la comunidad lo resentía pero al paso del tiempo nuevos niños recuperarían está perdida pero si las mujeres morían la única opción eran traerlas de otro lado por alianza o por la fuerza.²⁰⁹ Esto explica por un lado que las mujeres tuvieran tanta movilidad entre las diferentes comunidades para casarse²¹⁰ y por otro que fueran ellas y los niños el botín principal en las escaramuzas entre los diferentes pueblos, como reporta Nentvig que tras una campaña, además de un botín, se traían a "los cautivos niños y mujeres".²¹¹

Dentro de la familia la condición de la mujer era, como en el caso de todos los demás miembros, muy jerarquizada en donde como ya se pudo observar en la Tabla IX (pp. 105-106) eran bisabuelas, abuelas, esposas, madres, madrastras, hijas, hermanas, tías, sobrinas, nietas etcétera. En ópata no se usaban nombres propios por lo que las personas eran nombradas de acuerdo a alguna función específica (Tabla XII). Empezando por la designación genérica de *hui* para mujer que sería para una mujer en calidad de esposa se les diría *huri* y al tener hijos pasarían a ser *oätzi*.

²⁰⁹ Radding, *Pueblos de frontera*, op. cit., p. 185.

²¹⁰ Radding, *Entre el desierto y la sierra*, op. cit., p. 84.

²¹¹ Nentvig, op. cit., p. 59.

Mujeres.	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Äqui.	Parir la mujer.
Aquiguat/Noaquî/Nomara.	La hija respecto de la madre.
Cariguat/Nocari.	Abuela paterna.
Chiguat/Noche.	Padrastro ó madrastra.
Chimärìguat/Nochima.	Entenado ó entenada (hijastro o hijastra).
Cocôtziguat.	La bisnieta.
Cotziguat/Nocö.	La hermana mayor.
Deguat/Nodë.	La madre.
Deriguat/Noderi.	Tía, hermana menor de la madre.
Guassèguat/Nogusse.	Suegro/suegra.
Huhi.	La mujer.
Huri.	Mujer ó esposa.
Maràguat/Namara.	Hija respecto al padre.
Modèguat/Nomode.	La nuera.
Muppe.	La verdadera doncella que nunca ha tenido comercio con varón.
Mutzimariguat/Nomutzîma.	Cuñado ó cuñada, hermanos de la mujer.
Namògua oquimachi.	Íntegra y pura.
Nau.	Las mujeres.
Naumachi.	Las niñas.
Nauquichi/Nauussi.	Las mozas, y suelen decir nauüssi.
Nomocâ.	Cuñada, mujer del hermano respecto de la hermana.
Nosorô/Sorôguat.	Tía, hermana mayor del padre.
Notèpo/Tepoguat.	Tía, hermana mayor de la madre.
Novano/Vanoguat.	Tía, hermana menor del padre.
Novi/Vinîgua.	Hermana menor.
Noxu/Xüguat.	Abuela materna.
Oätzi.	Mujer que tiene hijos.
Oqui.	La mujer cualquiera.
Oquichi.	Que no tiene pechos.
Oquimáchi.	La moza y que no ha parido, la moza que tiene pechos.
Seua oquimachi/seua oquimàtzi.	Siempre doncella.
Vipiniguat.	Bisabuela.
Vuûgua.	Hermanas respecto de los hermanos.

Tabla XII. Palabras ópatas relacionadas directamente con las mujeres.

El paso por las diferentes edades comienza con la palabra *nau* que se traduce como “mujeres” que se convierte a *naumachi* para el plural de mujeres que son niñas que tal vez serían los bebés femeninos. Otra palabra interesante es *oqui* que Lombardo traduce como “mujer cualquiera” lo que se entendería como simplemente mujer, es el género sin especificar alguna función. Si a esta palabra se le agrega *chi* se formaría *oquichi* que es una “que no tiene pechos” generalmente relacionado a doncellas o mujeres jóvenes aunque hay igualmente mujeres mayores con esta característica física. *Oquimàchi* sería la joven que ya tiene pechos y por tanto ya es una mujer en edad reproductiva pero que aún no ha tenido hijos. La palabra *muppe* Lombardo la traduce como “la verdadera doncella que nunca ha tenido comercio con varón” que es como en la anterior pues nunca ha tenido relaciones y es virgen, hasta el momento, lo cual no implica que lo siguiera siendo en un futuro. El jesuita aquí traduce entonces otras palabras ópatas para adecuarlas al concepto de la virgen (madre de Dios). Entonces *seua oquimachi* es la “siempre doncella” lo cual debería de pasar entre los ópatas pero no originalmente como algo de culto o con cualidades como lo entendería un europeo pues mantenerse virgen tal vez se refiera a que nunca tuvo hijos o nunca tuvo relaciones sexuales pero sin especificar las causas. Otra palabra con un significado original seguramente similar a esta sería *namògua oquimachi* que Lombardo la traduce sencillamente como “íntegra y pura” y son estas dos formas con las que se refieren los misioneros a la virgen María. Esto debió de ser complicado de entender para los ópatas para los cuales una de las razones principales del valor de una mujer era precisamente su capacidad para tener hijos lo cual esta directamente vinculado con las relaciones sexuales ¿cómo entonces hacerles entender el concepto de algo bueno y puro a partir de lo contrario?²¹²

Aunque es amplia la información aportada por Lombardo sobre su posición o función dentro del esquema familiar pareciera no aportara más datos pero en realidad ofrece mucho más aunque de manera indirecta. Gracias a la comparación con otras fuentes que se han usado a lo largo de toda esta investigación, sabemos que atrás de palabras relacionadas a la agricultura, caza, horticultura, alimentación, textiles o música por citar sólo algunos ejemplos, la presencia de la mujer está implícita. En este sentido el arte de lengua es un testimonio de que las mujeres permeaban la mayoría de los aspectos y actividades de las

²¹² Lombardo, *op. cit.*, pp. 65-66.

comunidades ópatas siendo no solo uno de los pilares fundamentales de su sociedad sino el elemento vinculante que le daba cohesión.

2.5. Enfermedades

A finales del siglo XVII las peores epidemias causadas por enfermedades traídas por los europeos ya habían pasado, aunque sus efectos eran notorios en la reducción de la población ópata.²¹³ Los nativos aunque reducidos en número al menos ya presentaban mayor resistencia a dichas enfermedades de origen europeo.

La enfermedad que aún era común entre los ópatas aunque ya con menores afectaciones era la viruela. La crónicas, reportes y correspondencia de los jesuitas hablan de otras enfermedades como la *matlazáhuatl* que era una combinación de ciertas formas de tifus y tifoidea.²¹⁴ Las epidemias no se presentaban de manera aislada sino que su aparición y rápida propagación requería de ciertas condiciones favorables, tales como sequía, hambruna, guerra, debilitamiento por trabajo forzado etcétera.²¹⁵

La sífilis era la explicación común en la época para justificar el descenso de la población indígena, los misioneros creían que causaba esterilidad ya que los nativos mantenían relaciones sexuales fuera del matrimonio y por ello su población disminuía.²¹⁶ A este respecto, en 1795 Josef Saenz Pico reportó que: “las familias indígenas [en las misiones] habían decaído en una tasa alarmante, debido en mucho a los ataques de sus enemigos, los apaches, seris y piatos, tanto como al morbo gálico, contagio que es tan frecuente entre ellos y se pasa de padres a hijos.”²¹⁷

²¹³ Con la llegada de los jesuitas se estima que la población indígena disminuyó del 30% al 50%. Al paso de pocas décadas, el despoblamiento se estima que superó el 90%. Particularmente los niños eran los más afectados. El cálculo de la población ópata durante el siglo XVII es complicado dado que el único registro para esta estimación son los bautismos, matrimonios y defunciones en las misiones lo que deja fuera a la población que se mantenía en constante movimiento. Reff, *op. cit.*, pp. 11,16.

²¹⁴ Radding, *Pueblos de frontera, op. cit.*, p. 165.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 166.

²¹⁶ Incluso en la actualidad su modo de propagación no esta del todo claro y genera muchos puntos de vista entre los investigadores. Adicionalmente hay que decir que esta enfermedad también atacaba en el mismo grado a los españoles por lo que el argumento de los religiosos es inconsistente. *Ídem.*

²¹⁷ *Ídem.*

Síntomas de enfermedades.	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Ahde.	Hinchazón.
Apessa.	Boquear el moribundo.
Cä.	Hincharse el vientre.
Chitto.	Tener viruelas.
Chürôpa erâ.	Sentir desmayo o desmayarse.
Coco.	Dolorosamente.
Dodoia.	Vomitar.
Edôca erâ/edotacôra erâ.	Sentir nauseas.
Euûai.	El andar de un enfermo, aire suave.
Gori.	Diarrea.
Guitzó.	Cólico.
Nadu.	Desfallecer.
Natunatussai.	Andar como arrastrando un pié.
Nopi.	Estéril; de hombre o mujer estéril, y de los árboles también.
Notoquese.	No poder comer o dormir.
Pudi.	Lastimarse la llaga.
Sacâcai.	El andar de un enfermo.
Täcocài.	Tapado o ciego.
Tatta.	Toser.
Tei.	Quejarse el enfermo.
Tö.	Tener calentura.
Torauicûssi.	Débil, flaco.
Tôuouâi.	El andar de un enfermo, con tiento.
Tzopepai utu.	Adormecimiento y escosor que deja el piquete de alacrán.
Uripä.	Tener aliento el enfermo.
Curas con hierbas, raíces y cortezas.	
Ähdenaguat.	Es raíz que mascada se pone en alguna hinchazón. Es muy buena para medicinas, es también [buena] para curar llagas, y bebida para dolores de vientre, dicen que es la peonía.
Bosanäguat.	
Caguimü.	Beben la raíz para humores bubáticos.
Chumica nahni nagua.	Sirve para cerrar llagas.
Cumême.	Es una mata cuya raíz sirve para unciones, y también es purga.
Güaüpi.	Llámanla el camotillo, y sirve para querbraduras.
Naironäguat.	Untan en el ombligo de la criatura cuando lo tiene lastimado.
Naquîto.	Es la hierba del cáncer, y si cuando crecida la comen las ovejas, se mueren.

Síntomas de enfermedades (continuación)	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Römonäguat.	La usan para tumores bubáticos, es fresca y hace sudar caliente.
Saguâicuht.	Árbol que tiene cáscara amarilla y cura los vómitos que suelen estos padecer y los suelen matar.
Sana.	Es medicinal, y es buena la raíz para sudar los humores fríos.
Säquenäguat.	Se la dan a los niños para curarlos de la enfermedad de mala leche.
Soigo.	El zumo es bueno para los ojos.
Täpáca.	Hace su flor y la raíz es para llagas.
Tatânaguat.	Raíz para la tos, es zacatillo.
Temítzo.	La raíz la usan para las llagas.
Uarícu.	Resina a modo de lacre, que pega, y molida, bebiéndola, es contraveneno.
Ücca.	Es árbol, echa su flor blanca, que bebida provoca a vómitos.
Väguidöco.	Hace una resina como lacre, y es contraveneno.
Vauí.	Es la contrahierba.
Viuináro.	Hace una flor morada y se extiende con sus ramas y es buena para llagas.

Tabla XIII. Palabras ópatas para síntomas de enfermedades y curas.

La variedad de recursos para curar enfermedades y en particular el uso de hierbas fue lo que llamó poderosamente la atención de los jesuitas, no en vano Nentvig escribió: “La Providencia Divina, ha enriquecido a esta provincia destituida de diestros médicos, cirujanos y boticarios, de tan excelentes producciones medicinales en hierbas, matas, raíces, gomas, frutas, mineras y animales, que no se hallará tal conjunto en ninguno de los huertos botánicos de toda Europa.”²¹⁸

El *Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamado ópata* más que mencionar nombres de enfermedades aporta una relación de síntomas generales tales como el andar de un enfermo, aire suave, gravedad de una persona que Camina despacio, con tiento, sentir desmayo o desmayarse, desfallecer, quejarse el enfermo, tener calentura, boquear el moribundo, flaco y tener aliento el enfermo (Tabla XIII).

En esta época las principales enfermedades o malestares tendrían que ver con dos cuestiones: el calor y la insalubridad del agua. En el verano dice Pfefferkorn que “todo lo

²¹⁸ Nentvig, *op. cit.*, p. 42.

que es putrescible se echa a perder muy rápidamente. El pescado fresco y las carnes sólo pueden servirse una sola vez en la mesa. Lo que se mata en la mañana debe consumirse para el mediodía.”²¹⁹ Con respecto al agua escribió: “Las calenturas intermitentes son causadas por el agua insalubre que se debe en Sonora en grandes cantidades debido al calor tan fuerte. En Sonora no se conocen los pozos y el agua se obtiene de pequeños arroyos que generalmente corren en terrenos cenagosos.”²²⁰ Otra fuente de enfermedades era el comer en exceso en épocas de abundancia, en fiestas o celebraciones. A esto Pfefferkorn lo llamó empacho.²²¹

Por estas razones las enfermedades más comunes eran por cuestiones digestivas y Lombardo da puntual noticia con palabras que se refieren a síntomas más específicos relacionados a esto: hincharse el vientre, vomitar, sentir náuseas, diarrea, cólico, no poder comer o dormir. Las causas podían ser originadas por la alimentación, picadura de algún animal ponzoñoso, por tener algún contacto con los árboles de los que extraían el veneno o por herida con una flecha envenenada, todo esto era relativamente común en la región.

Los ópatas eran muy diestros en la utilización de hierbas para tratar diferentes males. En el *Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata* existen muchos nombres compuestos de raíces, hojas y cortezas a los que el jesuita agrega su función por lo que parecería un pequeño recetario para hinchazones, llagas, dolores de estómago, tumores bubáticos, humores fríos, infecciones de los ojos, tos y contravenenos o contrahierbas. Muchos de los remedios son para diferentes tipos de llagas, venenos y purgas.

Una de las más usadas era la *vauí* o contrahierba de la cual Pfefferkorn comenta que es “extraordinariamente fuerte contra los efectos de mordeduras y picaduras de víboras, escorpiones y otros animales peligrosos.”²²²

²¹⁹ Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 40.

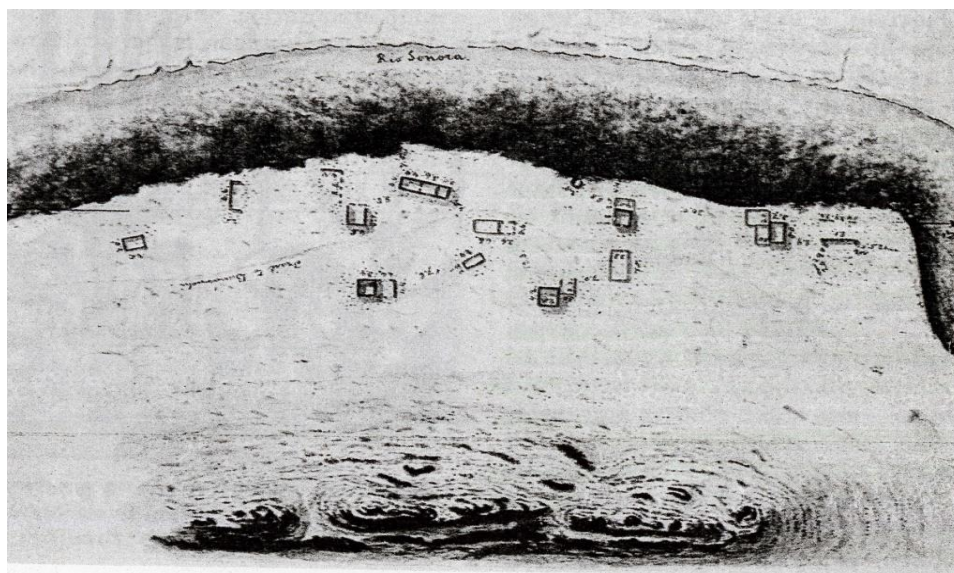
²²⁰ *Ibid.*, p. 200.

²²¹ *Ibid.*, p. 201.

²²² *Ibid.*, p. 63.

2.6. Construcciones

Gracias a los trabajos arqueológicos²²³ (Figura 17) y a testimonios de exploradores españoles se sabe que los ópatas tenían una desarrollada idea sobre el tema de las construcciones. Cabeza de Vaca dice que encontró casas de asiento a todos lados a donde iban²²⁴ y Obregón al relatar la expedición de Ibarra dice que observó que “Guaraspi, pueblo bien poblado de gente vestida y de más política que la atrás. Es de seiscientas casas de terrado y tapia, concertadas calles”.²²⁵



Sitio arqueológico de Banámichi, en el valle del río Sonora (dibujo de Adolphe Bandelier, tomado de Ernest J. Burrus, S.J. [ed.], *A Catalogue of the Bandelier Collection in the Vatican Library*, Jeuit Historical Institute, 1969, vol. I, figura 203)

Figura 17. La arqueología es una valiosa fuente de información histórica sobre los ópatas.

Durante el periodo virreinal los misioneros cuando fundaban una misión lo primero que mandaban hacer era construir una iglesia, la cual por lo general era estrecha y solamente con el espacio necesario para albergar a los fieles. Es evidente que pudieron

²²³ Desde 1892 con Adolph Bandelier, los arqueólogos han observado la presencia de extensas ruinas a lo largo de los ríos Moctezuma, Sahuaripa, Bavispe y Fronteras. Muchos de estos asentamientos, como los del valle de Sonora, eran de casas hechas con adobe. Reff, *op. cit.*, p. 56.

²²⁴ Núñez Cabeza de Vaca, *op. cit.*, p. 93.

²²⁵ Obregón, *op. cit.*, p. 157.

aprovechar las habilidades de los indígenas en la construcción. El indígena parecía tener un especial talento para aprender e implementar las técnicas europeas de construcción (Figura 18). No sólo construyeron iglesias o casas en las misiones también hay registro de que los ópatas hicieron molinos de agua en Arivechi, Pivipa y Banámichi mientras que los eudeves construyeron contenedores de piedra e implementos de cantera que obtenían de las colinas en Cucurpe.²²⁶

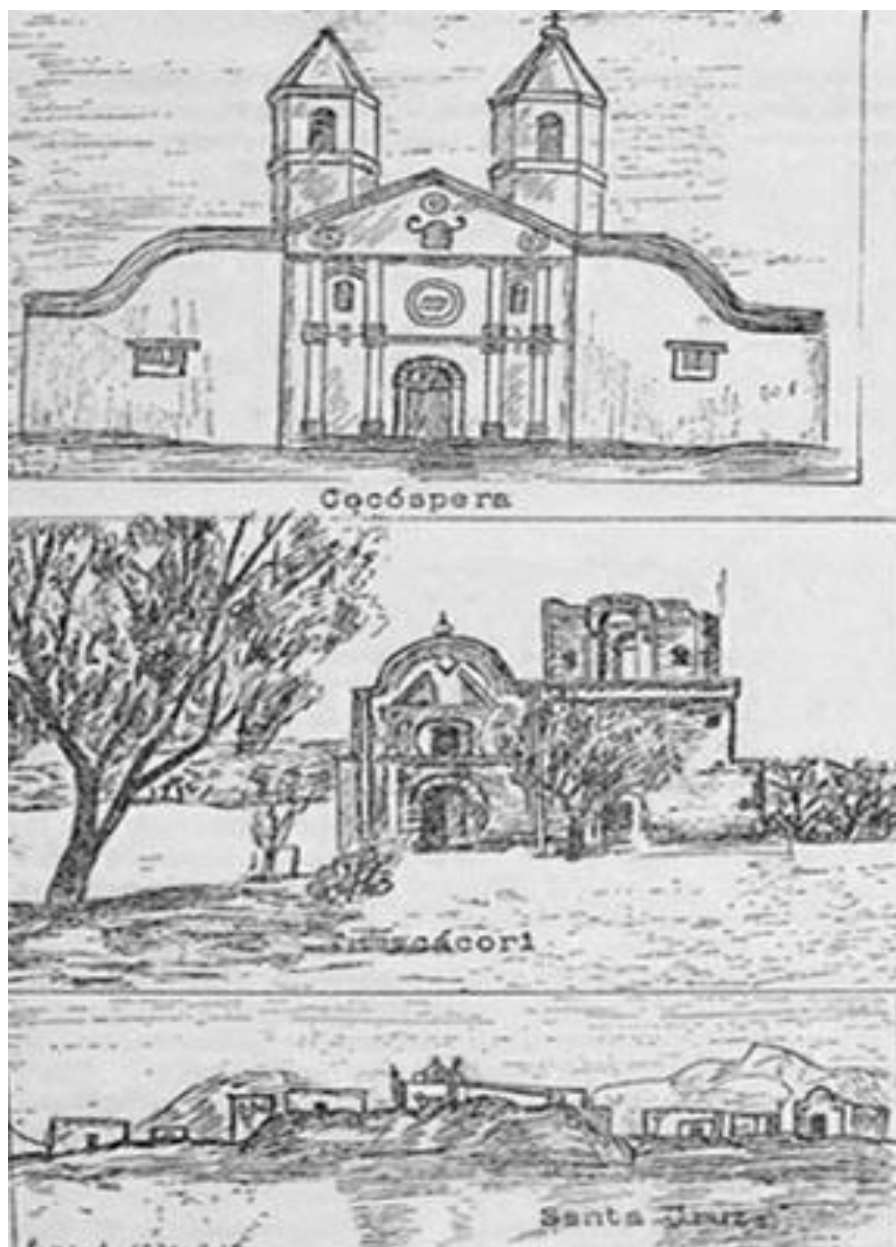


Figura 18. Misiones jesuitas en Sonora

Fuente: Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, p. 357.

²²⁶ Nentvig, *op. cit.*, p. 65 y Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, p. 9.

Las construcciones en las misiones no obedecían en todo a los conceptos aceptados en Europa, en especial sobre el uso de muros sólidos. A este respecto Hausberger que “casi nunca se construía de cal y canto, ni siquiera las iglesias. Los edificios más fuertes, sobre todo los que usaba el misionero, se hacían de adobe. Pero los indígenas no hicieron sus casas de manera muy distinta a la que acostumbraban antes de la llegada de los españoles.”²²⁷ Pfefferkorn menciona algunos de los materiales usados para la construcción:

Ya he afirmado antes que en las planicies donde estaban situadas las misiones, Sonora sufría una gran escasez de madera adecuada para la construcción, de aquí que los misioneros arrastrando indecibles dificultades, tenían que traerla de la lejana sierra para construir iglesias y sus habitaciones. La escasez de madera se compensa en parte por el abastecimiento de piedras que puede obtenerse no sólo de los cerros y montañas sino también en la planicie. También existen en grandes cantidades el yeso y la cal y sé por experiencia que el material resultante de su calcinación es excelente para muros.²²⁸

Existen en el arte de lengua de Lombardo palabras para describir iglesias, casas y conjunto de casas o pueblos. Por los materiales mencionados y por las referencias de los reportes jesuitas se sabe con total certeza que los pueblos eran pequeños, las casas e iglesias eran también chicas y sencillas pero sólidas y funcionales.

Para los muros de una casa se podía utilizar piedras o ladrillos de adobe el cual se hacía con lodo y ramas. Las palabras *cappài*, *nähmai* y *sachuca* significan juntar sin dejar huecos que puede tener muchos usos pero en la albañilería aplica muy bien. Sin embargo, siempre habría pequeñas separaciones por lo que la palabra *tepìco* que se traduce como “hacer almácigas” puede referirse a hacer algún tipo de resina o masilla que sirviera como aglutinante, una especie de cemento o yeso. Para los techos se usaban ramas y madera resistente llamada *tappûgo*. Siendo una región donde en verano llueve mucho no es extraño que existan expresiones para decir que hay goteras o que el agua resbalaba por las paredes. Pfefferkorn se quejaba de que “en Sonora los techos son de muy mala calidad ya que consisten en ramas con tierra entre ellas. Una vez que el agua los penetra el goteo es continuo.”²²⁹ La expresión *toissero* Lombardo la traduce como espadaña aunque no es claro cuál sería el símil ópata para un campanario con una sola pared.

²²⁷ Hausberger, “La vida en el noroeste”, *op. cit.*, p. 450.

²²⁸ Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 79.

²²⁹ *Ibid.*, p. 42.

Construcciones.	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Bu.	Atar.
Cappài/Nähmai/Sachuca.	Juntarse dos cosas sin dejar hueco.
Catzätzatzài.	Viga de techo.
Hoïra.	Significa ciudad o pueblo.
Idâpa.	Dejar la obra que se está haciendo.
Quinatzigua.	Por casa.
Qüinauài/Sëiuauài.	El agua que resbala por la pared.
Quio.	Templo.
Quit.	La casa.
Saria.	Mezclar con lodo la paja para hacer adobes.
Tappûgo.	Es bueno y muy duro para techos.
Tepìco.	Hacer almacigas.
Toissero.	Espadaña.
Tzatzatza.	Haber goteras.
Vatot.	Lodo.
Viôc.	El yeso.

Tabla XIV. Palabras ópatas sobre construcciones.

2.7. Guerra

La Opatería en los albores del siglo XVIII era una región particularmente inestable (Figura 19). Había dos elementos que poco a poco generaban grandes tensiones: 1) las crecientes incursiones de los pueblos nómadas genéricamente nombrados como apaches²³⁰ y 2) los igualmente crecientes roces entre los misioneros, ópatas y españoles de centros mineros, pueblos y haciendas.²³¹

²³⁰ Los españoles tuvieron noticias de ellos hasta mediados del siglo XVII. Estaban organizados en bandas de cazadores y recolectores, lingüísticamente eran de la familia atapascana. Se fueron trasladando de las grandes planicies del noroeste hacia los límites orientales de la actual Sonora como resultado de las luchas con otros pueblos y en este proceso fueron asimilando a muchos grupos nómadas de la región como sumas, jumanos, jovas, jcomes y janos. Sus correrías empezaron a causar estragos en las nuevas y poco definidas fronteras septentrionales de la Nueva España. Cada cierto tiempo, siguiendo los ciclos ecológicos de la región cazaban y atacaban a los pueblos y a las misiones. Constantemente cruzaban la frontera del Virreinato que para ellos era artificial y a partir de la década de 1690's serían una gran preocupación para los españoles durante el resto del virreinato. Radding, *Pueblos de frontera, op. cit.*, p. 51; Radding, *Entre el desierto y la sierra, op. cit.*, p. 46; Spicer, *op. cit.*, p. 230 y Rodríguez, "Tras las huellas de los ópatas", *op. cit.*, pp. 34-35.

²³¹ Spicer, *op. cit.*, pp. 96-97.

Los abusos de los españoles provocaron rebeliones crónicas en Nuevo México, Pimería y entre los tarahumaras, incluso hubo dos conatos entre los pueblos del noreste de la Opatería. Los tarahumaras eran cercanos geográficamente de Arivechi por lo que cuando en 1690 se sublevaron en Yepómera los disturbios se extendieron rápidamente.²³² La rebelión afectó a españoles y misiones por igual por lo que no es de extrañar que los jesuitas trataran de intervenir para terminar con los problemas produciendo nuevas fricciones con las autoridades españolas. Para ejemplificar esto es interesante como el propio Lombardo participó en un caso para evitar el abuso de los indígenas registrado por el teniente Bernardo Fernández:

También solicitan y pretenden embarazos por debajo de cuerda, como dicen, de que no haya vecindad española ni que se pueblen las minas. De este sentir es el Rdo. P. Natal Lombardo, y no es juicio temerario, que es público y notorio sus acciones lo confiesan pues también ha hecho rogativas a Santa Rosalía para que falten las minas y metales; quien también no ha tenido pío afecto a las justicias de estos tiempos, pues ha procurado hacerle los desaires que ha podido [...] no tan solamente no han ayudado a que se poblase el real de Tacupeto, sino que han solicitado lo contrario y no cooperando a ello, pues dicho padre muy enojado a voces en público dijo que se saliesen, que eran leyes inicuas y que no lo podían hacer, que se saliesen y se fueran, que el rey no permitía vejaciones a sus vasallos.²³³

Además de estos conflictos internos, la frontera era muy porosa por lo que cada vez con mayor intensidad los grupos apaches realizaban incursiones para robar el ganado, caballos, mujeres y cosechas. Aparte de estos grupos, hay testimonios de ataques en donde los sobrevivientes “aseguraban que la mayor parte de los agresores son cautivos pimas, ópatas, yaquis, gente de razón, algunos seris, y muy pocos apaches”.²³⁴ Esto da una idea de la problemática que se estaba viviendo en la región pues “muchos naturales fugitivos de sus pueblos y misiones” conformaban bandas pluriétnicas de “ociosos, vagabundos, viciosos y gente de mal vivir” que se dedicaban a robar o matar y podían para camuflarse vestirse como apaches aumentando así la confusión.²³⁵

²³² Navarro, *op. cit.*, pp. 292-293.

²³³ *Ibid.*, pp. 297-298.

²³⁴ José de la Torre, “Enemigos encubiertos: bandas pluriétnicas y estado de alerta en la frontera sonoreña a finales del siglo XVIII” en *Takwá*, Núm. 14, Otoño 2008, p. 13.

²³⁵ *Ibid.*, p. 14.

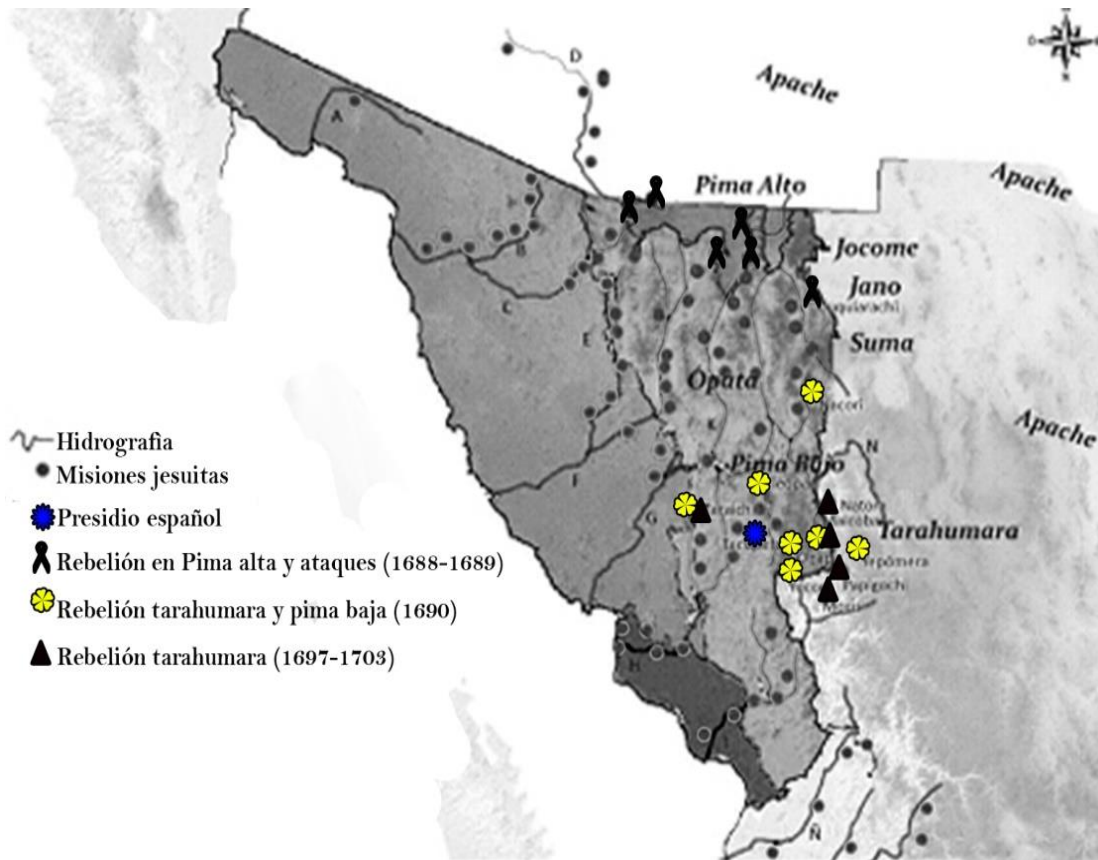


Figura 19. El mapa muestra la frontera en tensión a finales del siglo XVII tanto al norte como al sur de la Opatería. Fuente: Mapa modificado de Georgina Rodríguez, *Tras las huellas de los ópatas.*, p. 36.

Ante esta situación y la extensión de la provincia los jesuitas se tenían que desplazar constantemente y como dice en su relación Cañas: “caminan sobre las huellas de los apaches, temiendo a cada paso una muerte.”²³⁶ Por esta razón era común que anduvieran por los caminos con una escolta de indígenas armados, el peligro era constante. Nentvig habla de que un muchacho ópata, tras pasar un duro rito de iniciación, muchas veces se les enviaba a las tareas más difíciles tales en las expediciones, ser escoltas en tierras peligrosas o seguir y espiar a los apaches.²³⁷

Que lo que describe el visitador jesuita ocurriera en 1730 demuestra la inestabilidad de la frontera y también la permanencia de la tradición guerrera de los ópatas. Dicha costumbre bélica, que implicaba una serie de ritos y creencias, no solo fue permitida sino

²³⁶ Cañas, *op. cit.*, p. 292.

²³⁷ Nentvig, *op. cit.*, pp. 57-58. *Vid.*, Och, *op. cit.*, p. 201.

que fue fomentada²³⁸ y en ocasiones compartida por los propios españoles como cuenta el padre Kino de un grupo de pimas que encontraron en 1697:

Hallamos [...] que estaban bailando [con] las cabelleras y los despojos de 15 enemigos jcomes y janos que pocos días antes habían matado, cosa que fue de tanto consuelo que el señor capitán Cristóbal Martín Bernal y el señor alférez y el señor sargento y otros muchos soldados entraron en la rueda y bailaron gustosos en compañía de los naturales.²³⁹

Hay reportes de los exploradores de que en las calles de las comunidades y lugares destacados colgaban el cuero cabelludo de sus enemigos al parecer a manera de trofeo.²⁴⁰ A los niños se les educaba desde chicos para la guerra como da razón de los pimas el padre Joseph Och:

Al genio de la guerra adiestran a sus niños ya con tres años [...] en el tercer año, cuando pueden correr levantados, se les dan arcos y flechas, con los cuales juegan todo el día y apuntan contra todo lo que les pasa por la cara. Corren hasta el décimo año completamente desnudos [...] Los más grandes sabían atinar desde lejos a los ojos, la nariz y la boca pintados en una calabaza [...] Todo el esfuerzo de los padres es infundirles valentía para guerrear. Apenas el muchacho está integrado, le ponen los trabajos más pésados [...] Tiene que espiar los caminos todos los días bajo el mayor peligro para ver si hallan huellas de los enemigos.²⁴¹

Estas prácticas eran motivadas por los españoles ante el constante incremento de las incursiones de los grupos apaches. Los ópatas eran los auxiliares ideales e incluso se creó una unidad militar móvil con sede en San Juan Bautista, la cual tenía enlistados a muchos ópatas.²⁴² En los momentos críticos en la frontera de finales del siglo XVII, la alianza militar entre los españoles y ópatas mostró su solidez y eficacia. Spicer comenta acerca de esta unión:

Los dos pueblos, en el esfuerzo por proteger a sus comunidades encontraron un interés común. Fue el interés de los españoles, una vez que los opatas demostraron su determinación de luchar contra los apaches [...] Era también el

²³⁸ Los ópatas tenían para los españoles fama de grandes guerreros debido básicamente a dos hechos importantes: la aniquilación del pueblo español de San Jerónimo de los Corazones durante la expedición de Coronado en 1541 y la batalla que tuvieron con los miembros de la expedición de Ibarra en Cuquiérachicera en 1565 y que muy posiblemente motivo que los españoles evitaran volver a pasar por esa zona durante su regreso a Sinaloa. Obregón, *op. cit.*, pp. 148; 168-172.

²³⁹ Eusebio Kino, *Crónica de la Pimería Alta. Favores celestiales*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1985, p. 40.

²⁴⁰ Nentvig, *op. cit.*, p. 59.

²⁴¹ Och, *op. cit.*, pp. 199, 201.

²⁴² Spicer, *op. cit.*, pp. 98; 235.

interés ópata, el tratar de preservar sus comunidades, el mantener a los españoles bien dispuestos hacia ellos para que los soldados españoles pudieran mantenerse en el campo de batalla contra los apaches. Sobre esta base puede haber sido construido el conjunto especial de relaciones que contribuyeron tanto a la asimilación cultural de los ópatas.²⁴³

Esta alianza pronto empezó a dar sus frutos, en 1694 una fuerza combinada de ópatas y pimas rechazó un ataque en Cuchuta y en 1695 los ópatas fueron utilizados contra los pimas apoyando a aplastar su rebelión.²⁴⁴ Con el tiempo los servicios auxiliares de los ópatas fueron cada vez más necesarios. A este respecto Spicer escribe: “En 1756 había una fuerza de 140 arqueros ópatas que se dedicaban a la persecución de apaches tan al norte como el Gila [Arizona]. A partir de este momento había tres compañías de ópatas que reforzaban a las fuerzas regulares del presidio. Fueron reclutados también en esfuerzos para repeler ataques de conchos y jovas al este del valle de Bavispe.”²⁴⁵

Los ópatas cuidaban de sus propias comunidades y de las de los españoles. Soportaron la mayor parte del peso de la lucha y sus pérdidas humanas por este esfuerzo tendrían consecuencias como uno de los factores de su posterior debilitamiento y progresiva desaparición.²⁴⁶

Muchas de estas palabras ya se mencionaron al hablar de la caza pero al ponerlas junto a otras que evocan sospechas, recelos, matar a muchos, escuchar a escondidas, informarse, acechar, espiar de alguna altura, defender lo suyo, guerrear enemigo el conjunto adquieren claramente un nuevo significado (Tabla XV).

También hay que señalar que las flechas para la guerra usualmente tenían una piedra triangular de pedernal como punta de flecha a diferencia de las flechas para la caza que son una sola pieza y no tienen punta de piedra sino que les sacaban punta y las endurecían a fuego lento. Los arcos eran hechos de raíces gruesas o madera resistente, los había de diferentes tamaños y la cuerda se fabricaba generalmente torciendo los intestinos de diferentes animales.²⁴⁷

²⁴³ *Ibid.*, p. 101 y Rodríguez, “Tras las huellas de los ópatas”, *op. cit.*, pp. 14-15.

²⁴⁴ Spicer, *op. cit.*, p. 98.

²⁴⁵ *Ídem.*

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 98-99.

²⁴⁷ Pfefferkorn, *op. cit.*, pp. 81, 189-190.

Guerra.	
Vocablo en lengua ópata.	Traducción al castellano según Lombardo.
Beguâna etzi.	Ocultamente.
Bogua.	Acechar, espiar/dar en mano propia.
Caa.	Matar a muchos.
Cac/Guitzüma.	Afilar.
Caivo.	Escuchar a escondidas, y significa informarse.
Cavotzü/Cauotü.	Hurtar la mazorca dejando compuestas las hojas.
Güisucài/Guimâqui.	Lentamente, con tiento.
Guïtzú.	Tener punta, estar afilado.
Hede.	Recelar.
Hippu.	Espiar de alguna altura.
Hisso.	Ensartar.
Huma.	Guerrear.
Idequia.	Huir el enemigo, y lo dicen de los animales.
Mago.	Es el árbol con que enyerban las flechas.
Mea.	Matar, golpear á uno.
Mümu.	Flechar.
Nanada.	Defender lo suyo.
Opagua.	Enemigo.
Saire.	Tirar flechas.
Söguiguâi.	Andar sin ser oído.
Souáro.	De éste hacen flechas.
Sumâgua.	Guerrero.
Tessôu.	Punzar.
Tzat.	Flecha.
Vassa/Vapassa.	Apedrear.
Via.	Acechar la caza agachándose.
Voda.	Asaltar, arrebatat.
Vût.	Esclavo.

Tabla XV. Palabras ópatas relacionadas a la guerra.

Los ópatas eran famosos por el uso de flechas envenenadas tanto para cazar como para guerrear. Cabeza de Vaca relata durante su estancia en la población ópata que nombro “de los Corazones” la existencia de un árbol del cual se extraía el veneno:

[...] y tienen yerba, y esto es de unos árboles al tamaño de manzanos, y no es menester más de coger la fruta y untar la flecha con ella; y si no tiene fruta, quiebran una rama, y con la leche que tienen hacen lo mismo. Hay muchos de estos árboles que son ponzoñosos, que si majan las hojas de él y la lavan en alguna

agua allegada, todos los venados y cualquier otros animales que de ella beben revientan luego.²⁴⁸

Sobre este árbol ponzoñoso Obregón en un momento dado de su crónica escribe una descripción muy completa:

Esta de ordinario verde, hermoso y florido; es del alto de doce estados algo más o menos; la hoja de él es casi como la del olivo, aunque más clara su color verde, hínchase el que duerme a su sombra y muere de la hinchazón si no le socorren con remedios y medicinas. El jugo y sustancia de él es blanca y cuajada como de leche bien sazónada, la cual es en extremo perjudicial, ponzoñosa y de infernal naturaleza. Con la cual untadas sus flechas, al que dieren con ellas aunque sea pequeña da tan terrible y temeroso dolor, que mueren los heridos de ella rabiando [...] recátanse los naturales de estar cerca del árbol al sacar la leche por los daños que causa y por este recato tiran desde fuera con piedras al árbol y después de tirado destila de sí la leche, con la cual untan sus flechas y aprovéchanse [...] y las heridas con la flecha untada de esta ponzoñosa leche, si se dan en cuerpo o cabeza son incurables y mueren rabiando dellas los enemigos con gran hinchazón en muy breve tiempo [...] El parecer de la contrahierba es la hoja como la de la hierba de almorranas y su flor amarilla, casi como la del mastuerzo de Castilla.²⁴⁹

Sobre su ubicación dice que las sierras que bordean los valles estaban llenas.²⁵⁰ Algunos visitantes o misioneros los mencionan en sus escritos pero en ninguno he encontrado algún nombre que se le asigne salvo Lombardo que en su arte de lengua menciona la palabra *magó* que tradujo como “es el árbol con que enyerban las flechas”. Desafortunadamente no hay alguna otra referencia o descripción aunque es indudable que varias de las hierbas que menciona el propio Lombardo que eran contraveneno serían remedios para los males que causaba.

La variedad de palabras que hablan de moverse con cautela sin ser oídos para matar o espiar solo refuerzan dos ideas: 1) su gran habilidad para moverse de manera discreta para cazar o vigilar y 2) que esto implica que la zona era muy inestable y con una inseguridad constante. Dado que no hay reportes de rebeliones ópatas es claro que la tensión provenía de pueblos o grupos vecinos. Esto se refuerza con la palabra *vût* que es para decir “esclavo” y que si Lombardo consignó en su obra es porque aún tenía vigencia debido a la violencia existente en la región fronteriza.

²⁴⁸ Núñez Cabeza de Vaca, *op. cit.*, p. 96 y Radding, *Pueblos de frontera, op. cit.*, p. 88.

²⁴⁹ Obregón, *op. cit.*, pp. 155-156.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 148.

2.8. Otros

Lo siguientes temas son muy generales por lo que serán tratados brevemente y no serán incluidos en alguna tabla como en los apartados anteriores. El *Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamado ópata* da referencias al sistema de numeración que podía tener utilidad en diferentes actividades económicas. Tiene numerales cardinales que sirven para contar o indicar alguna cantidad sin tomar en cuenta el orden. A este respecto Lombardo escribió: “También se ha de notar que en el contar [...] cuando pasa alguna tropa de gente, pájaros, etc., que cuentan diciendo: *macoicutziuida*, ya andan diez; si después pasan otros lo dicen con estos modos: *goraguatzi*, dos; *vairaguatzi*, tres; *nagoraguatzi*, cuatro; *mariguiraguatzi*, cinco: *bussaniraguatzi*, seis, y así de los demás.”²⁵¹ Mediante esta forma podían contar en bloques.

Los numerales (primero, segundo, quinto etcétera.) sirven para describir alguna cosa en un lugar dependiendo de la perspectiva de quien hable.²⁵² Estos a diferencia de los anteriores si necesitaban un orden y debían ir de continuo. Si lo que se quería era hablar de números de una manera general y ambigua sin distribución se usaban lo que Lombardo llamó como *nombres colectivos*²⁵³ para expresar la idea de muchos; muchísimos; poquísimo y *apéqui* (cuantos). Si lo que se quería expresar era una cantidad indeterminada de algo con características similares se usan expresiones que eran llamadas colecciones como por ejemplo *cassônouîra* [muchedumbre de leña] y *cauônouîra* [muchos canastos o esteras o cueros].

irôcouôra, *irodèpèra*, *irônouîra*, *irosiccôra* y *siccora* que Lombardo tradujo como “montón de piedras” hay que decir que tal vez se podría investigar más profundamente para tratar de determinar si se relaciona a la construcción, a algún elemento religioso, alguna marca, tumba, elementos del paisaje o simplemente es general y no hace referencia a ninguna de estas posibilidades en particular. Sobre una posible acepción relacionada a cuestiones religiosas o de superstición existe la siguiente reflexión de Pfefferkorn que pudiera dar un poco de luz en este tema:

²⁵¹ Lombardo, *op. cit.*, p. 77.

²⁵² *Ibid.*, p. 77.

²⁵³ *Ibid.*, p. 78.

Al lado de los caminos pueden verse montones de piedras que tuvieron su origen en una antigua costumbre de Sonora. Cada viajero ponía en determinado lugar una piedra al pasar por ahí y con el paso del tiempo y de muchos viajeros se hicieron montones [...] Los españoles de Sonora que sin mayor averiguación consideran idolatría todas las costumbres indias que no tienen razón de ser, son de la opinión que los sonoras se juntan en la noche en esos montones de piedra para invocar al demonio y buscar su consejo y que las piedras las traen como ofrendas en su honor. No quiero decir que ésa no sería la costumbre en tiempos remotos, pero estoy seguro que los sonoras de hoy [1763 aprox.] no tienen ese propósito [...] Si a los indios se les pregunta por qué ponen esas piedras contestan “lo hacemos para que durante el viaje no nos suceda ninguna desgracia y para poder correr rápido y sin cansarnos por cerros y cañadas”.²⁵⁴

No se sabe la motivación o intención original de esta práctica como el propio jesuita confiesa aunque para su época parecía ser una cuestión de superstición o de costumbre.

Además de las palabras que ya se han mencionado para describir la apariencia de los españoles o padres hay elementos donde nos dan imágenes sobre el físico de la gente común con rasgos tanto generales como específicos: *camouiuûoa*, *comôniûra* y *comôtêpôra* [rollizo, gordo]; *tasûuedâra* [delgado]; *xuûûedi* y *chinûicùssi* [flaco]; *quiuâpatzôsi* [chato]; *mutêrecôtzi* [de cabeza chata]; *checomarissi* [surdo]; *danimuguigui* y *quinapatzösi* [nariz pequeña]; *noada*, *noadi* y *noadissa* [persona corpulenta]. Son expresiones que evocan a la diversidad de la población en donde Lombardo y los propios ópatas se desarrollaban.

Sobre varias de estas palabras relacionadas a personas chatas o corpulentas Pfefferkorn describe a los indígenas de la segunda parte del siglo XVIII de la siguiente manera: “En general los sonoras tienen frentes pequeñas, cubiertas con cabellos casi hasta la mitad, grandes orejas, caras bastante anchas, pelo muy negro, grueso y largo y dientes muy fuertes [...] Es interesante notar que los indios por naturaleza carecen de barba. Únicamente en edad avanzada les aparecen unos cuantos pelos y éstos en el mentón, nunca en las mejillas [...] su constitución física es fuerte, resistente [...] Aquí no es nada raro una vida de cien años, ó aún más.”²⁵⁵ La observación sobre la carencia de bello o barba puede tener relación con las palabras ópatas y que podrían ser descripciones de sí mismos: *carauessoda* [liso, sin pelo en la cara]; *caragueôra* [liso, sin pelo en la garganta]; *caramaccôra* [liso, sin pelo en las manos] y *carâguadâra* [liso, sin pelo en los pies] mientras que expresiones contrarias

²⁵⁴ Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 215.

²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 149-150.

tales como *tzamouessoda* [cara velluda]; *sopoteppora* [peludo]; *sopôguâdàra* [peludo de los pies] y *sopômaccòra* [peludo de las manos] son coincidentes con la apreciación del otro, del europeo.²⁵⁶

Pfefferkorn dice que “el baño es muy acostumbrado entre los sonoras. Cuando salen de caza, o cuando corren o hacen cualquier ejercicio fuerte que les caliente el cuerpo y los hace sudar, se meten al agua y nadan hasta que se enfrían completamente”. Existen importantes descripciones de Lombardo sobre actividades tan cotidianas como la limpieza y aseo: *dodo* [enjuagar, quitar humedad con un paño o esponja de una superficie]; *päc* y *pac* [barrer]; *si* [raspar con cuchillo, rasurarse]; *tëc* [tender, como alfombras o manteles]; *tataquia* [golpear algo, como una alfombra o cosa semejante para sacudirla del polvo]; *uipaco* [lavar ropa]; *üva* [bañarse] y *vamico* [lavarse las manos]. Todas muestran una comunidad en donde la limpieza tanto personal como de las casa, iglesias y calles era parte de la rutina diaria en estas comunidades. El amole y el chayote los utilizaban como jabón de ropa; de las hojas de malva hacían jabón para lavarse las manos. De la cáscara espinosa del fruto del cactus hacían cepillos.²⁵⁷

En otros aspectos que son descripciones de reacciones y emociones que podrían ser de interés en el para ámbitos como la psicología como *quesusai* y *quesûquesusai* [caminar quedito por tener los nervios tiesos]; *seguitzi* y *sei* [tener miedo]; *tzopo* [encogerse los nervios]; *guie* y *guissi* [cantar/ir cantando]; *pönanài*, *rupêca*, *rüpepâi* y *saidâi* [la inquietud o sobresalto que causa el miedo]; *chümatàco* [muy cuitado, miserable]; *naratze* [echar de menos el hijo a la madre]; *româssa*, *româda*, *romamai*, *romadi*, *samurucutzi*, *saimurucutzi* [melancólico, cabizbajo]; *ohahäi* [hablar con gracia]. Son muestras de estrés o tensión, felicidad, tristeza, pena o nostalgia causadas por alguna circunstancia que el propio Lombardo observó en los diferentes habitantes de la comunidad siendo abundantes

²⁵⁶ Las diferencias también se pueden notar en el color de la piel como por ejemplo las palabras *chuquitonoda* e *têtouôda* que significan “de rostro oscuro” o algunas frases que Lombardo puso en su libro para ejemplificar la gramática ópata pero que además aportan una idea o descripción del otro: *tiguitzi ne tossài ahpa*, o *tossàiàcatàde* [tengo vergüenza porque soy blanco]; *cai nade ma vitzeraicarú, söuàahpa*, o *amo söuài ahcatade* [no parecías bien, porque eras prieto]; *eme hōmai eme saguàdaòra àhco*, o *amo saguàdaora ahcatade* [te aborrecen porque eres bermejo] y *eme ne seguitzi, iguai eme souai ahco*, o *iguai amo sauài àhcatàde* [tengo miedo, porque eres muy prieto]. Desde luego, la percepción del otro y de uno mismo y como esto es expresado no puede ser ajena al ámbito de lo emocional o psicológico. Lombardo, *op. cit.*, pp. 150-151.

²⁵⁷ Radding, *Pueblos de frontera*, *op. cit.*, pp. 82-83 y Pfefferkorn, *op. cit.*, pp. 55-56.

muestras de la vivencia de la cotidianidad de estas personas. Desafortunadamente no mencionó que circunstancias provocaban que reacciones o al menos no en todos los casos, posiblemente porque para los fines del arte de lenguas esto no importaba, porque al ser representaciones de eventos cotidianos y repetitivos que parecería una obviedad explicarlos o por alguna otra razón que en todo caso nos es desconocida. Un estudio que vinculara estas palabras con sus posibles causas en el marco de la historia de la Opatería de esa época aportaría importante información.

La observación de la naturaleza y sus paisajes era siempre muy importante para un misionero jesuita. Produjeron escritos sobre temas naturalistas dedicados a aspectos específicos de flora y fauna.²⁵⁸ Pero no sólo en este tipo de documentos se puede apreciar esta tendencia, si se analiza la cantidad de palabras que el diccionario del *Arte de la lengua tegüüima, vulgarmente llamado ópata* tiene para designar a plantas, hierbas, árboles etcétera, se notara en el documento de Lombardo la evidente curiosidad por elementos del medio ambiente que lo rodeaba.

Las palabras sobre flora y fauna dan una idea de la situación de ambas en ese periodo de tiempo que si se compararan con la actualidad muchos tipos de árboles o animales aún existirán también pero no en las mismas condiciones pues el crecimiento demográfico de la población local, las construcciones hidráulicas, la explotación de los recursos naturales, cambios climáticos entre otros factores han ido modificado el paisaje. Los españoles mismos en el siglo XVII introdujeron una serie de variables en la región que alterarían el equilibrio ecológico a mediano plazo tales como la deforestación producto de la actividad minera o la introducción de nuevos cultivos y el uso extensivo de la ganadería.²⁵⁹

Los muchos tipos de árboles y hierbas que Lombardo menciona dan por sí mismo una idea de la gran variedad y a la vez ratifica los reportes de los misioneros y exploradores españoles que describían los valles de Sonora con acceso a abundante agua y suelos muy fértiles con un clima que no era tan húmedo como en Sinaloa en el sur ni caliente y seco como en el oeste o norte ni tan frío y agreste como en el este en la Sierra Madre Occidental.

²⁵⁸ Domingo Ledezma y Luis Millones, *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Madrid, Iberoamericana, 2005, pp. 15-16.

²⁵⁹ Radding, *Sonora una historia compartida, op. cit.*, p. 7.

No es casualidad que en algún momento tuviera grandes concentraciones de población lo cual implica la riqueza natural del lugar para mantenerla alimentada, por ello palabras como *heaachuridecca* que tradujo de manera genérica como “espesura de árboles” es apropiada para dar una idea de la cantidad y variedad de árboles.

Los más fáciles de nombrar por haber equivalencia con lo que el europeo conocía eran los pinos, cipreses, álamos, sauces etcétera. La cuestión se complicó cuando no existía esta correspondencia por lo los comparó con algo que fuera conocido para el hipotético lector europeo como por ejemplo *capôca* [especie de manzanilla silvestre]; *tepôc* [es un árbol espinoso semejante a la pitaya ya que también hace su fruta que se parece a las castañas]; *chîna* y *chine* [es como la cerraja]. En otras ocasiones Lombardo se valió de relacionarlos con su uso como *magô* [es el árbol con que enyerban las flechas]; *souáro* [de éste hacen flechas]; *tappûgo* [es bueno y muy duro para techos]; *masosaquino* [hacen escobas] y la gran cantidad de hierbas que ya anteriormente se han citado y que su nombre en castellano es en realidad su uso para dolencias específicas.

Hay descripciones de árboles que no tenían que ver con las categorías anteriores sino simplemente por su aspecto físico como *domôra* [con Jiba, árbol torcido]. Hay otras palabras que se traducen como árboles ladeados, inclinados y torcidos además de que en algunas Lombardo les agregó “lugar eminente” a esas descripciones por lo que pudieran tener significados que trascendieran la apariencia física relacionándolo con un lugar “eminente” o alto. Pudiera ser una designación genérica de árboles que estaban en lo alto de los montes o cerros y que por la acción del aire o algún otro factor del medio estuvieran en esa posición, si esto tiene o no una connotación religiosa no está claro aunque dado el sistema de creencias de los ópatas y su relación con la naturaleza es posible.

En el caso de la fauna se enfrentó al mismo caso por los que los animales que tenían correspondencia con los europeos o conocidos por estos no serán mencionados en este trabajo con la sola excepción de las palabras que se traducen como venado o tipos de venado, animales conocidos por los españoles pero que son importantes en la región ya que gracias a fuentes como Cabeza de Vaca se sabe que eran muy abundantes en la zona y sus movimientos influían en las migraciones de los pueblos causando luchas entre ellos.

Otros que resaltan son los venenosos, Luis Xavier Velarde dice que en estas regiones había muchas especies de animales pero particularmente “en mayor abundancia los ponzoñosos”²⁶⁰ y Pfefferkorn dice que “las regiones cálidas están particularmente plagadas de animales venenosos. En Sonora son tan abundantes que puede decirse que bajo cualquier piedra, entre las ramas de los árboles y matorrales del monte y prácticamente en cada rincón de la casa se encuentran asesinos escondidos.”²⁶¹ Todo lo cual concuerda perfectamente con las palabras de *maríguasöco* [araña grande y ponzoñosa]; *guitóca* [araña muy ponzoñosa a los niños]; *succàra* [escorpión]; *tomêrëca* [alacrán]; *cö* [víbora de cascabel]; *vauoma* [especie de culebra pinta, que pica]; *guappî* [es culebra pequeña de pecho amarillo y pica] y *massiguat* [el ciempiés ponzoñoso]. Obsérvese como Lombardo los nombro en ocasiones por su característica física (color o tamaño), algún elemento distintivo (cascabel) o su principal peligro como por ejemplo a los niños. Los animales ponzoñosos eran muy importantes para los misioneros por las molestias que les causaban.

Tomêuëgo y *succàra* que son alacrán y escorpión respectivamente siempre estuvieron presentes para los misioneros del norte. Para poder ejemplificar la constante convivencia con animales ponzoñosos recorro a un caso de Baja California, lugar que ciertamente es diferente a Sonora aunque por su cercanía geográfica también guarda algunas similitudes especialmente en este asunto, en cualquier caso debe entenderse sólo como una mera aproximación para ilustrar. El padre Johann Jakob Baegert que estuvo en Baja California, en su libro *Nachrichten von der amerikanischen Península Californien* impreso en 1771 escribió: “También estoy seguro de que digo la verdad cuando afirmo que en trece años he matado más de medio millar de escorpiones”. Los ensartaba con un palo a manera de lanza cuando los veía en la pared, posteriormente menciona que los indígenas de la región los comían debido a que había en abundancia.²⁶²

Nentvig en 1764 describió a los escorpiones como “un género de lagartos que andan en cuatro pies, y tienen una cola como tronchada; tienen pintas de varios colores y es muy venenoso, dicen que la mordedura no tiene más remedio que cortarla de prisa. He visto uno

²⁶⁰ Radding, *Entre el desierto y la sierra*, op. cit., p. 66.

²⁶¹ Pfefferkorn, op. cit., p. 124.

²⁶² Johann Baegert, *Observations in Lower California*, trad. M. Brandenburg y Carl L. Baumann, Los Angeles, University of California, 1952, pp. 41-42.

del tamaño de un gato mediano.”²⁶³ Pfefferkorn dice que “al escorpión que es muy conocido en Italia y en España le llaman en América *alacrán* y en Sonora se encuentran cuatro clases de este pernicioso insecto.”²⁶⁴

Algunos nombres de otros animales Lombardo traduce y luego agrega en castellano la especie pues de otra manera no reconocerían que tipo de animal es como sería el caso de *äccúsa* [el pargo, pescado] o *codo* [la ostia, pescado de la mar]. La comparación a un referente conocido por los europeos es constante, sobre todo vinculando por medio de la frase “especie de”, baste estos casos: *vauégo* [especie de caballito montés que no tiene más pelo que las crines]; *össëra* [especie de pantera]; *tauitzinaígue* [especie de grifo] y *guaicüru* [especie de zorra]. Los que tuvieran similitudes físicas los traducían de manera similar como el caso de *carapô* [la gallina doméstica] es la gallina castellana o europea con *chigui* [es la gallina indiana] que sería propiamente un guajolote.

Un caso distinto son cuando no hay equivalencias, aproximaciones o descripción física como en *daquitütza* que vendría a ser el jaguar y que sencillamente Lombardo lo tradujo como “el tigre” sin especificar nada más, Nentvig: escribió “Más bravo es el tigre, y lo hay en toda la provincia, hace bastante daño en bestias y ganados.”²⁶⁵ Pfefferkorn agregó que “la mayoría de los gatos monteses son de color de los tigres aunque un poco más claros.”²⁶⁶

El jesuita recuperó también palabras sobre animales que no eran propios de la región lo que implica que eran conocidos por los ópatas vía intercambios pues habían palabras para describirlos como serían el camarón, la tortuga y el caimán. Por último, en algunos utilizó el nombre común de algún otro lugar del virreinato como por ejemplo *tzëpa* o ceniztle. En cuanto a los animales introducidos por los españoles además de la gallina y el puerco solo hay menciones indirectas a los caballos con expresiones como *secora* [el modo de estar uno

²⁶³ Nentvig, *op. cit.*, p. 34.

²⁶⁴ Pfefferkorn, *op. cit.*, pp. 127-128.

²⁶⁵ Poco antes en la misma página Nentvig también habla del *naidoguat* que los europeos llamaban león pero que el propio jesuita menciona que “no tiene ni la cabellera, ni el color, ni las garras de león verdadero, por lo que algunos lo llaman leopardo. Nentvig, *op. cit.*, p. 32. Pfefferkorn dice que “en el monte de Sonora hay un animal salvaje sobre el cual se divide la opinión de los españoles. Unos le llaman león, otros leopardo y en mi opinión no es ni lo uno ni lo otro.” Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 108.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 105.

a caballo] o *sudûra* [mujer a caballo] en donde lo importante desde luego no es el caballo sino el que lo va montando o el modo en que lo hace. Las ovejas, vacas, mulas etcétera no están en el arte de lenguas porque simplemente no había una traducción al ópata conservando su nombre castellano en el uso común de estos indígenas.²⁶⁷

²⁶⁷ Nentvig, *op. cit.*, p. 53.

Conclusiones

Natal Lombardo era un misionero a finales del siglo XVII y principios del XVIII en una lejana frontera en momentos de grandes tensiones por los ataques de grupos apaches y rebeliones de pueblos cercanos. Este era el entorno en el que estaba escribiendo el *Arte de la lengua tegüüma, vulgarmente llamada ópata*. Cuando lo imprimió no solo garantizó la permanencia de su trabajo y sus pensamientos sino que además conservó una parte de la lengua ópata y más importante aún, se aseguró, aunque de manera involuntaria, de conservar también en sus páginas los referentes de los cuales se nutrió su obra, referentes que son datos de carácter histórico. La investigación puede ser igualmente válida en alguna medida para comunidades del resto de la Opatería e incluso otros pueblos cercanos, siempre que se trate con las debidas reservas en cada caso particular.

El documento da posibles pistas sobre cuales pudieron ser las fuentes que le proporcionaron la información necesaria a Lombardo para su elaboración lo cual también tiene correspondencia con la poca información proporcionada por otros textos. Dichas fuentes de las que se pudo apoyar eran desde uno o varios misioneros, que eran sus predecesores y que habían dejado manuscritos con vocabularios en base a sus propias experiencias. Otra de las fuentes donde sin duda se nutrió el jesuita fue de sus propios feligreses, algunos de manera consciente y otros no. En este último caso los niños o jóvenes que estarían a su cargo para la educación religiosa debieron ser de mucha utilidad dado el poco tiempo disponible del padre entre los servicios religiosos, los bautismos, matrimonios y entierros a lo largo de las comunidades a su cargo incluyendo las poblaciones españolas cercanas además de los problemas inherentes a la administración de la misión y la necesidad de escribir cartas, reportes así como intervenir en los conflictos sociales que surgieron en la región a finales del siglo XVII, tales como las rebeliones indígenas y los ataques de grupos apaches o bandas pluriétnicas.

En el presente trabajo se seleccionaron del documento de Lombardo palabras con significados similares entre sí para formar campos semánticos favoreciendo así su categorización. Se formaron una serie de grupos (agricultura, caza, mujeres, alimentación, textiles, etcetera) que mantenían una estrecha relación entre ellos. La nueva información así

obtenida fue contrastada y cotejada tanto con fuentes de la época o cercanas en el tiempo como con investigaciones posteriores, las cuales tenían su origen en muchas ocasiones en enfoques tan diversos como la lingüística, geografía, arqueología, antropología y etnografía.

El resultado de este entrecruzamiento fue que los datos aportados por el texto de Lombardo fueron enriquecidos y esto ayudó a una mejor contextualización de los mismos con una mayor precisión dentro del marco de las comunidades ópatas del siglo XVII. En este sentido, el documento demostró no ser de una naturaleza diferente a las cartas *annuas*, memorias, reportes y crónicas, es decir, que efectivamente contiene información histórica susceptible de verificarse con otras fuentes o bien de servir para corroborar la información que estas contengan.

Por medio de este ejercicio fue posible identificar y clasificar las características de la comunidad ópata en su cotidianidad abarcando distintas actividades, principalmente en un ámbito de misiones pero también brinda elementos para deducir la vida fuera del control de los padres y en donde incluso socializaban con otros españoles en los reales de minas o pueblos de ibéricos además de que otros se unían o formaban bandas pluriétnicas.

Sobre el medio ambiente se sabe cosas que pudieran parecer obviedades como que el relieve y los ciclos estacionales apenas han cambiado pero era necesario partir de un lugar común, la definición del espacio. Eran valles estrechos con ríos que los cruzaba y que al estar cerca de la sierra madre occidental (del lado correcto de está) las lluvias garantizaban no solo la humedad sino la fertilidad con los aluviones que arrastraba hacia las riberas.

Si hay fertilidad y agua lo siguiente que nos describe el documento son las actividades de la comunidad para aprovechar esta riqueza y a esto obedecen las palabras referentes a la agricultura, pesca, recolección y caza. La principal era sin duda la actividad agraria, la cual ocupaba una gran cantidad del tiempo de los pobladores quienes cultivaban tanto las tierras misionales como las propias y las de sus rancherías esparcidas de manera aleatoria por el valle. El trabajo era doblemente arduo, en época de lluvias para aprovechar el agua y a la vez reparar los daños que causaban las fuertes tormentas y optimizar el agua trayéndola de

lugares lejanos por medio de canales o desviando el curso del río con represas cuando era escasa.

Al haber tal abundancia natural se explica que como en tiempos precolombinos, los ópatas pudieran seguir con sus constantes migraciones en busca de caza y recolección. Hablar de migraciones para realizar estas actividades o ciclos agrícolas invariablemente evocan a la medición del tiempo para determinar los mejores momentos para ejercer cada una lo cual abre dos temas: Los conocimientos sobre el clima y la medición del tiempo así como sus posibles connotaciones religiosas, ambos están presentes en el vocabulario.

Hay que enfatizar nuevamente que eran ópatas que conocían su tradición prehispánica o al menos parte de la misma pero que eran para la época de Lombardo definitivamente católicos. Ambas cosas eran lo mismo para ellos, era su propia forma de entender cómo funcionaba el mundo. No se limitaron a adaptar sus costumbres y creencias sino que hicieron lo mismo con el cristianismo para darle coherencia a su nueva realidad. Respecto a esto Almada escribe:

Al parecer, los cultivos nuevos, el ganado mayor y menor, los caballos, las técnicas agrícolas nuevas, el calendario de ritos y ceremonias colectivas y los regalos fueron aceptados mayormente por los indios, y se sintieron atraídos por esta faceta del régimen misional, como una alternativa al exterminio. Pero lo que rechazaron de diversas maneras fue el matrimonio monogámico e indisoluble, la residencia fija, la persecución de los hechiceros, la prohibición de bailes, ceremonias y remedios autóctonos.¹

La cuestión agraria está vinculada a la gastronomía en donde el maíz era utilizado en una gran variedad de guisos o platillos. También bebidas aunque esta vez el texto no menciona de manera específica a alguna y se limita a mencionar solamente bebidas sin entrar en mayores detalles.

La comida a su vez era un momento de reunión y convivencia entre una familia o de está con sus invitados siendo central en convivios y celebraciones, momentos donde las familias fortalecían lazos. Esto es doble pues tanto la liturgia católica como la tradición ópatas eran ricas en fiestas y ocasiones para celebrar. Se muestra pues un pueblo trabajador dispuesto a disfrutar de los frutos de su esfuerzo.

¹ Ignacio Almada, *et al.*, "Hacia una nueva interpretación del régimen colonial en Sonora. Descubriendo a los indios y redimensionando a los misioneros, 1681-1821", en *Región y Sociedad*, vol. XIX, 2007, p. 243.

Parte central de la comunidad es la familia la cual es tal vez la que más alusiones tiene en el *Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata*. Cada miembro se le puede llamar de maneras diferentes dependiendo de su sexo, lugar de nacimiento en relación a sus hermanos o hermanas así como de que padre o abuelo o bisabuelo etcétera. Evidentemente era una sociedad muy tradicional y jerarquizada en donde el cabeza de familia era muy respetado siendo en muchas ocasiones también las relaciones familiares y políticas tan imbricadas que resulta difícil separarlas.

Los tres pilares de este entramado social eran los mencionados cabezas de familia, los niños y las mujeres. Los niños o niñas eran importantes porque a más hijos más matrimonios con los cuales formalizar o fortalecer relaciones entre grupos. En el caso de las mujeres el documento de Lombardo dice poco más que las funciones básicas de manera directa pero al analizar muchas de las palabras que impliquen un trabajo de inmediato la mujer sale a relucir. No es casualidad que se les valorara tanto en estas comunidades, eran sin duda las que hacían que todo funcionara, no sería exagerado decir que eran algo así como la fuerza que de manera discreta mantenía unido al pueblo.

Lombardo arroja luz sobre el alto grado de especialización que tenían los ópatas en labores como la textil o la construcción además de su facilidad para la música o la pintura. Llegando en ocasiones a niveles de especialización impresionantes como lo atestigua la gran cantidad de expresiones para describir un sinfín de colores y sobre todo, grados de colores. Hablando de la construcción, a través del documento se observa que eran casas y templos chicos y sencillos pero ordenados, sólidos y funcionales.

Finalmente algo que permea a lo largo de todo el documento del jesuita es que no se limita a mostrar al ópata cristiano en un pequeño pueblo en un valle desde la perspectiva de un europeo sino que permite apreciar al mismo ópata como cristiano pero *a su manera*. Al indígena que no importa si llevaba 20 o 70 años dentro del sistema europeo pero que era capaz de admitir y adoptar a la nueva civilización que se le presentaba pero a la vez firmemente defender su tradición o al menos parte de la misma. Esto también muestra a un pueblo altamente flexible, tenaz, inteligente y capaz de negociar con el europeo para

obtener en muchos sentidos elementos ventajosos.² Es posible que se estuviera presentando un fenómeno muy interesante que define Steve Stern en los siguientes términos:

Todos sabemos que los españoles primero, y después las élites criollas de las repúblicas, colonizaron a los pueblos indígenas [...] 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” [...] 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 [...].³

Efectivamente, como se expuso a lo largo de este trabajo, el pueblo ópata tenía una serie de características que le permitieron adaptarse en cierta medida, al sistema establecido por los españoles y jesuitas. Se aprovecharon de la lejanía respecto al centro del Virreinato, de la legislación indiana vigente en el siglo XVII (momento en que entraron a formar parte de la Nueva España) lo que les ahorro muchas de las experiencias negativas que sufrieron otros grupos indígenas durante el siglo XVI.

Su ubicación geográfica era estratégica debido a que era un paso natural y por los ataques de los grupos apaches que obligaron a los españoles a establecer una alianza. Esto posibilitó que los ópatas conservaran algunas tradiciones que a otros pueblos dentro del imperio español no les sería posible, tales como su tradición guerrera, su movilidad o hasta cierto punto su organización social basada en la familia. También mantuvieron la exogamia incluso con los españoles lo que fortaleció su posición en la región. Al mezclarse con otros grupos de manera constante, el resultado era que elementos culturales y étnicos que les eran propios progresivamente serían cambiados o transformados en otros nuevos.

Como parte de su alianza con los españoles los ópatas lucharon contra otros grupos de nativos, particularmente contra los apaches, lo cual tuvo un precio cada vez mayor en vidas.

² Georgina Rodríguez, “Tras las huellas de los ópatas. Experiencia, dominación y trasfiguración cultural”, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, 2010, p. 49.

³ Steve Stern, “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*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Instituto Nacional Indigenista: Porrúa, 2000, p. 73 y Rodríguez, “Tras las huellas de los ópatas”, *op. cit.*, p. 48.

Durante el siglo XVII y sobre todo durante el siglo XVIII, las luchas contra los grupos apaches se recrudecerían mermando seriamente a la población ópata. Spicer considera que estas luchas fronterizas fueron un factor importante para comprender su posterior debilitamiento y progresiva desaparición.⁴ Sumado a esto, en el siglo XIX los ópatas sufrirían la pérdida de muchos de los privilegios adquiridos durante el Virreinato por lo que su posición se volvió cada vez más precaria. Finalmente, en la actualidad dicha lengua ha sido declarada formalmente muerta.⁵

La desaparición de hablantes del ópata aumenta exponencialmente la importancia del *Arte de la lengua tegüüma, vulgarmente llamada ópata* como soporte para las investigaciones historiográficas. Esta obra es la única fuente primaria sobreviviente sobre dicha lengua por lo que es una base insoslayable para cualquier intento de reconstrucción histórica de la Opatería, al menos de la región en la que trabajó Lombardo y que es válida para aportar valiosa información sobre la vida cotidiana durante ese mismo periodo. Por lo tanto, mientras la lengua de los ópatas contemporáneos a nosotros, tristemente se ha callado, la de los ópatas de los siglos XVII y XVIII se mantiene aún viva a través del documento de Lombardo. Su voz trasciende a la del propio jesuita y nos habla de cómo ellos se relacionaban con su mundo, con los otros pueblos y consigo mismos.

⁴ Edward Spicer, *Cycles of conquest: The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, Tucson, University of Arizona, 1962, pp. 98-99.

⁵ El Instituto Nacional Indigenista en su censo de 1990 agrupó a 903 indígenas como hablantes de Chiapaneco, Chicomuceltecó, Meco, Papabuco, Solteco, Teco, Yuma y ópata. En 1995 y el 2000 hizo lo mismo con grupos de 208 y 293 indígenas respectivamente, ambos formados ahora por hablantes de Solteco, Papabuco y ópata. Para 2006 aún había ópatas o sus descendientes pero sólo usaban palabras o frases aisladas por lo que se consideró como una lengua muerta. Arnulfo Embriz y Oscar Zamora (coord.), *México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición*, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2012, p. 21; Andrés Acosta Félix, "Presencia del vocabulario indígena en el espacio español de Sonora", en José Luis Moctezuma Zamarrón (coord.), *Los pueblos indígenas del Noroeste. Atlas etnográfico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: Instituto Sonorense de Cultura: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2013, p. 42, 45 y *Lenguas indígenas en riesgo. Pápagos*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006, pp. 6-7.

Bibliografía consultada

- Aguirre, Cristina, *La expulsión de los jesuitas y la ocupación de sus bienes*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999, 238 p.
- Baegert, Johann, *Observations in Lower California*, trad. M. Brandenburg y Carl L. Baumann, Los Angeles, University of California, 1952, 218 p.
- Beristáin, José, *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional* (c1821), 3 Tomos, Amecameca, publicado por el presbítero Fortino Hipolito Vera, 1883, xxiii, 1265 p.
- Burrus, E., Zubillaga, F. (Eds.), *El Noroeste de México documentos sobre las misiones jesuitas, 1600-1769*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, 674 p.
- Castañeda, Pedro de, *Relación de la jornada de Cíbola* (c1565), Chicago, R.R. Donnelley & Sons Company, 2002, 235 p.
- Decorme, Gerardo, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767 (Compendio Histórico)*, Tomo II, México, Antigua Librería de Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941, 637 p.
- Embriz, Arnulfo, Oscar Zamora (coord.), *México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición*, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2012, 127 p.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra-Firme del mar océano*, Madrid, La Real Academia de la Historia, 1853, 4 vols.
- Gadamer, Hans-Georg, *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1998, 316 p.
- Gallego, Alejandro, *Táctica misionera*, Madrid, Murata, 1963, 210 p.
- González, Luis, *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, 359 p.
- Kino, Eusebio, *Crónica de la Pimería Alta. Favores celestiales* (c1708), Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1985, 222 p.
- Klaiber, Jeffrey, *Los Jesuitas en América Latina, 1549-2000: 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético*, Lima, Fondo Editorial Universidad Antonio Ruíz de Montoya, 2007, 509 p.
- Ledezma, Domingo, Luis Millones, *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Madrid, Iberoamericana, 2005, 351 p.
- Lenguas indígenas en riesgo. Pápagos*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006, 43 p.

Lombardo, Natal, *El arte de la lengua tegüüma, vulgarmente llamada ópata (1702)*, Pref., transcripción y notas Ignacio Guzmán Betancourt, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, 302 p.

Nalda, E., Semo, E., Sugawara, M., *México: Un pueblo en la historia*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla: Nueva Imagen, 1981, 4 vols.

Navarro, Luis, *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*, Sevilla, Escuela de estudios Hispano-Americanos en Sevilla, 1967, 336 p.

Neihardt, John, *Alce negro habla (1932)*, trad. Vine Deloria, Barcelona, publicado por J.J. de Olañeta, 1984, 174 p.

Nentuig, Juan, *El rudo ensayo: descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*, México, Gobierno del Estado de Sonora, 1993, 120 p.

Niza, Marcos de, *Las siete ciudades*, Sevilla, Archivo de Indias, 1539, consultado en <http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx>, 25 p.

Núñez Cabeza de Vaca, Alvar, *Naufragios (1542)*, Editado por elaleph.com, 2000, 115 p. <http://www.sisabianovenia.com/LoLeido/NoFiccion/CabezadeVacaNaufragios.pdf> (consultado 13 de enero de 2017).

Obregón, Baltasar de, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España (1584)*, México, Edición de Mariano Cuevas: Secretaria de Educación Pública, 1924, 304 p.

Orozco y Berra, Manuel, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, México, Imprenta de J. M. Andrade y F Escalante, 1864, 392 p.

Ortega Noriega, Sergio, *Un ensayo de Historia regional. El noroeste de México 1530-1880*, México, Instituto de Investigaciones Históricas: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, 321 p.

Palomera, Esteban, *Fray Diego Valadés. O.F.M. Evangelizador humanista de la Nueva España: El hombre, su época y su obra*, México, Universidad Iberoamericana, 1988, 468 p.

Pennington, Campbell, *Ópata-Spanish Dictionary (1984)*, Digitalizado por William E. Doolittle, 2010, 1028 p. www.la.utexas.edu>opata-spanish (consultado 28 de octubre de 2017).

Pérez de Ribas, Andrés, *Páginas para la historia de Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe (1645)*, Tomo I, Hermosillo, Gobierno de Sonora, 1985, 401 p.

_____, *Páginas para la Historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe (1645)*, México, Layac, 1944, 3 Tomos.

Pimentel, Francisco, *Obras completas de Francisco Pimentel*, comp.: Jacinto y Fernando Pimentel, Tomo I, México, Tipografía Económica, 1903, CX, 510 p.

Pfefferkorn, Ignaz, *Descripción de la provincia de Sonora* (1794), trad. Armando Hopkins, México, Cien de México, 2008, 309 p.

Powell, Philip, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica: Secretaría de Educación Pública, 1984, 305 p.

Reff, Daniel, *Disease, Depopulation, and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*, Salt Lake City, University of Utah, 1991, 330 p.

Radding M., Cynthia, *Pueblos de frontera: coloniaje, grupos étnicos y espacios ecológicos en el noroeste de México, 1700-1850*, trad. Arturo Valencia Ramos, Hermosillo, El Colegio de Sonora: Instituto Sonorense de Cultura: Universidad de Sonora, 2015, 470 p.

_____, *Sonora una historia compartida*, México, Gobierno del estado de Sonora: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1989, 333p.

_____, *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o'odham y tegüüma de Sonora, 1530-1840*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Instituto Nacional Indigenista, 1995, 256 p.

_____, *Landscapes of power and identity. Comparative Histories in the Sonoran desert and the forest of Amazonia from colony to republic*, Carolina del Norte, Duke University, 2005, 431 p.

Spicer, Edward, *Cycles of conquest: The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, Tucson, University of Arizona, 1962, 609 p.

Sauer, Carl, *Aztlán: frontera prehispánica mesoamericana en la costa del pacífico*, Recop. Trad. Ignacio Guzmán Betancourt, México, Siglo XXI, 1998, xxiii, 316 p.

Tamarón y Romeral, Pedro, *Demostración del Vastísimo Obispado de la Nueva Vizcaya, 1765*, México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1937, xviii, 464 p.

Weber, David, *La frontera española en América del Norte*, trad. Jorge Ferreiro, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, 599 p.

Zambrano, Francisco, *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, trad. Jorge Ferreiro, México, Buena Prensa, 1963, 16 Tomos.

Artículos

Almada, I., Medina, J., del Valle Borrero, M., “Hacia una nueva interpretación del régimen colonial en Sonora. Descubriendo a los indios y redimensionando a los misioneros, 1681-1821” en *Región y Sociedad*, vol. XIX, 2007, pp. 237-266.

Bargellini, Clara, “El arte en las misiones del norte novohispano: consideraciones alrededor de una exposición” en *Misiones en el Noroeste de México*, México, Fondo de Cultura Económica del Noroeste, 2004, pp. 53-61.

Camacho, Edith, “Los nuevos gobernadores pimas: negociadores interculturales en las misiones jesuitas de Sonora” en Berenice Alcántara y Federico Navarrete (coord.) *Los pueblos amerindios más allá del Estado*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, pp. 95-116.

Diario Oficial de la Federación de México (2008, 14 enero). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones*. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. www.dof.gob.mx > nota_to_doc (Consultado 30 de noviembre 2017).

Torre, José de la, “Enemigos encubiertos”: bandas pluriétnicas y estado de alerta en la frontera sonorensa a finales del siglo XVIII” en *Takwá*, Núm. 14, Otoño 2008, pp. 11-31.

Hausberger, Bernd, “La vida en el noroeste. Misiones jesuitas, pueblos y reales de minas” en Pablo Escalante (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, Tomo I, México, El Colegio de México: Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 121-135.

_____, “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano” en *Estudios de Historia Novohispana*, 17, 1997, pp. 63-106.

Hoxie, Frederick, “The Indians versus the textbooks: Is there any way out?” en *AHA Perspectives* 23, N°4, abril de 1985, pp. 18-22.

Llanes, Wilfrido, “Reseña de El arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata, compuesta por el padre Natal Lombardo” en *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 2009, <http://corpusarchivos.revues.org/864> (consultado 27 de mayo de 2016)

Medina, José, “Las sociedades indígenas de Sonora durante la monarquía hispánica. Notas críticas para su estudio” en programa de Historia Regional, El Colegio de Sonora, 2005, 12 p.

Moctezuma, José Luis, *Los pueblos indígenas del Noroeste. Atlas etnográfico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: Instituto Sonorense de Cultura: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2013, 441 p.

Och, Joseph “P. Joseph Ochs Reise” en Christoph G. von Murr, *Nachrichten von verschiedenen ländern des spanischen Amerika. Aus eigenhändigen aufsätzen einiger missionare der Gesellschaft Jesu*, Vol. 1, Halle, publicado por Christian Hendel, 1809, pp. 1-292.

Olmos, Miguel, "La herencia jesuita en el arte de los indígenas del noroeste de México" en *Frontera Norte*, enero-Junio, año/vol. 14, número 27, pp. 1-25.

Ortega Sinaloa, Rafael, "Crónica de la avanzada jesuítica en la Tarahumara" en *Misiones en el Noroeste de México*, México, Fondo de Cultura Económica del Noroeste, 2004, pp. 161-175.

Radding, Cynthia, "Población, tierra y la persistencia de comunidad en la provincia de Sonora.1750-1800" en *Historia mexicana*, Vol. 41, Núm. 4, 1992, pp. 551-57.

Rodríguez, Georgina, "'No somos extintos" Apuntes para un estudio sociológico sobre los pueblos de ópatas", conferencia presentada en XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2009, 10 p.

Rosenthal, Jane, "Natal Lombardo, Jesuit Missionary and Linguist of Sonora", ponencia presentada en el Congreso Internacional de Americanistas, Nueva Orleans, julio de 1991, 16 p.

Ross, Stanley, "Rutas de tráfico prehistórico entre Mesoamérica y el suroeste americano: Una valoración tentativa" en *Clío*, Núm. 16, enero-abril 1996, pp. 31-46.

San Francisco, Jacinto de, "Carta de Fr Jacinto de San Francisco al rey Felipe II" (1561) en Joaquín García Icazbalceta (comp.), *Documentos para la Historia de México*, Tomo II, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889, pp. 235-247.

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*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Instituto Nacional Indigenista: Porrúa, 2000, pp. 73-91.

Velázquez, Idolina, "Misión y cosmovisión agrícola: maíz y trigo" en *Misiones en el Noroeste de México*, México, Fondo de Cultura Económica del Noroeste, 2004, pp. 29-50.

Tesis

Ramírez Acosta, Andrea, "La administración de las temporalidades en las misiones de la provincia jesuita de Sinaloa, 1591-1767 (agricultura, ganadería y sínodos)", Tesis de Maestría en Historia, Universidad Autónoma de Sinaloa, Facultad de Historia, 2009, 175 p.

Ramírez Mendivil, Moisés, "La normalización clausular en la lengua tegüima u ópatas", Tesis de Maestría en lingüística, Universidad de Sonora, División de Humanidades y Bellas Artes, 2010, 121 p.

Rodríguez, Georgina, "Tras las huellas de los ópatas. Experiencia, dominación y trasfiguración cultural", Tesis de Maestría en estudios políticos y sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, 2010, 173 p.

Navajas, Belén, “El padre Kino y la Pimería. Aculturación y expansión en la frontera norte de Nueva España”, Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Geografía e Historia, 2009, 365p.

Índice de imágenes, cuadros y mapas

Figura 1. ubicación histórica de los ópatas.	V
Figura 2. Portada del <i>Arte de la lengua ópata</i> de Natal Lombardo.	5
Figura 3. Cuadro comparativo entre las obras de Antonio Lebrija y Natal Lombardo.	7
Figura 4. Principales pueblos ópatas al momento de los primeros contactos con los europeos.	21
Tabla I. Clasificación de lenguas en Sonora al momento del contacto con los europeos.	24
Figura 5. Viaje de Cabeza de Vaca.	30
Figura 6. El Cíbola.	32
Figura 7. Expedición de Francisco de Ibarra en la opatería (1564-1565).	33
Figura 8. Fray Diego Valadés predicando a los chichimecas.	35
Figura 9. Avance jesuita en Sonora durante el siglo XVII.	38
Figura 10. Misiones de Lombardo.	43
Figura 11. Regiones de Sonora.	46
Tabla II. Cuadro sobre hidrografía y orografía de la Opatería.	49
Figura 12. Valle de Sonora.	50
Tabla III. Cuadro sobre agricultura.	56
Figura 13. Caza.	58
Tabla IV. Cuadro sobre caza, recolección y ganadería.	60

Tabla V. Cuadro sobre alimentación y su preparación.	62-63
Figura 14. Real de minas.	65
Figura 15. Arriero y su esposa llevan mercancía a la misión.	66
Tabla VI. Cuadro sobre movilidad, comercio y contacto con los españoles.	68-69
Tabla VII. Cuadro de textil y colores.	73-74
Tabla VIII. Cuadro de creencias religiosas.	89-91
Tabla IX. Cuadro de parentesco.	98-100
Tabla X. Cuadro de los hombres.	106
Tabla XI. Cuadro de los niños y jóvenes.	109
Figura 16. Atuendo de mujeres de las indígenas de las misiones.	111
Tabla XII. Cuadro de las mujeres.	112
Tabla XIII. Cuadro de enfermedades.	115-116
Figura 17. Construcciones precolombinas en el valle de Sonora.	118
Figura 18. Misiones jesuitas en Sonora.	119
Tabla XIV. Cuadro de construcciones.	121
Figura 19. Frontera en tensión a finales del siglo XVII.	123
Tabla XV. Cuadro de guerra.	126