





**Cambio cultural  
en territorios de frontera**  
Programas, procesos y apropiaciones  
Siglos XVII-XXI





# Cambio cultural en territorios de frontera

Programas, procesos y apropiaciones  
Siglos XVII-XXI

Ana Luz Ramírez Zavala, Raquel Padilla Ramos  
Zulema Trejo Contreras  
Coordinación editorial

LEGAL

## Dedicatoria

Raquel Padilla Ramos murió el 7 de noviembre de 2019. Días después recibimos los dictámenes de este libro del cual es coordinadora. Tristemente ya no pudo ver concluida una obra a la que le dedicó el esfuerzo y el entusiasmo que la caracterizaban. Raquel leyó y corrigió junto con nosotras al menos dos versiones del libro antes de que lo enviáramos a dictamen, así que las huellas de su pluma recorren las páginas de esta obra. Le dedicamos este libro con el grato recuerdo con el que planeamos el coloquio en donde se presentaron los trabajos que ahora lo conforman y con el grato recuerdo también de los intercambios para organizar e integrar la obra. Junto a ella y otros académicos formamos un grupo de investigación que desde hace algunos años ha venido trabajando sobre las relaciones interétnicas del noroeste de México en distintos períodos. Su partida deja grandes vacíos no sólo en la academia y en la defensa de las causas justas, sino también en la vida de todas y todos aquellos que la conocimos.



---

## Índice

Dedicatoria.....	7	
Introducción.....	15	
<b>Ana Luz Ramírez Zavala</b>		
<b>Raquel Padilla Ramos</b>		
<b>Zulema Trejos Contreras</b>		
 <i>Parte I. Programas de cambio</i>		
Reciprocidad y generosidad: la carga de sostener la paz con los españoles en la intendencia de Sonora, 1786-1797.....	31	
<b>José Manuel Moreno Vega</b>		
1. Introducción.....	31	
2. Antecedente historiográfico sobre el estudio de los acuerdos de paz.....	32	
3. Interacciones entre indígenas y españoles en Sonora durante el período colonial.....	37	
4. Los chiricahuis y su transición hacia el asentamiento de paz.....	39	
5. Reflexiones finales.....	57	
Referencias.....	59	
 A la usanza española: significados y contextos de apropiación de vestimentas entre los ópatas. Siglos XVIII y XIX.....		63
<b>José Refugio de la Torre Curiel</b>		
1. Introducción.....	63	
2. Las tropas auxiliares y la indumentaria española.....	67	

3. Más allá del ámbito militar .....	75
4. Comentarios finales.....	78
Referencias.....	79

Bacoachi, pueblo ópata de frontera:

la herencia colonial .....	81
----------------------------	----

**Dora Elvia Enríquez Licón**

1. Presentación .....	81
2. Un pueblo de misión en la frontera (1640-1784).....	83
3. Minas y ranchos .....	86
4. Misión y presidio (1784-1840) .....	89
5. Colonias militares .....	95
6. Tenencia de la tierra .....	97
7. Para finalizar .....	103
Referencias.....	104

La escuela rural en territorio

tohono o'odham, siglo XX.....	109
-------------------------------	-----

**Ana Luz Ramírez Zavala**

1. Introducción .....	109
2. Antecedentes y contexto histórico .....	109
3. La escuela rural en México .....	113
4. La oferta educativa en la reservación de Sells .....	116
5. La oferta educativa en México y la demanda de educación de los pápagos.....	117
6. Consideraciones finales.....	127
Referencias.....	128

*Parte II. El cambio en relación con el territorio  
y los recursos naturales*

Los indígenas y los recursos marítimos

en el noroeste de México: los yoemem y los yoremem

en el mar de Cortés, siglos XVII y XVIII.....	133
---	-----

**Cynthia Radding**

1. Introducción .....	133
-----------------------	-----

2. Territorio, espacio e <i>itom ania</i> , “nuestro mundo” .....	134
3. Los yoemem, los yoremem y el comercio misional en el golfo de California .....	137
4. Conclusiones .....	146
Referencias .....	147
Cambios y continuidades en la apropiación y usufructo de tierras de agostadero en los pueblos del río Bavispe, 1915-1940 .....	
<b>Esther Padilla Calderón</b>	
1. Introducción .....	151
2. Tenencia y usufructo de la tierra en el área de estudio .....	156
3. Ganadería en los pueblos del Bavispe. Primeras décadas del siglo XX .....	158
4. Consideraciones finales .....	170
Referencias .....	173
Cambio cultural en la propiedad y prácticas de explotación de la tierra en el valle del Yaqui .....	
<b>Ana Isabel Grijalva Díaz</b>	
1. Introducción .....	177
2. Antecedentes de los cambios de dominio de las propiedades indígenas .....	178
3. Deslindes y cambios de dominio del valle del Yaqui .....	184
4. Agilización de la propiedad privada en el Yaqui .....	187
5. La agricultura en el valle del Yaqui .....	191
6. Conclusiones .....	192
Referencias .....	193

Formas de habitar el territorio: prácticas que materializan una forma de vida seminómada y transfronteriza del pueblo tohono o'odham .....	195
<b>Victoria Cecilia Osornio Tepanecatl</b>	
1. Introducción .....	195
2. Un desierto con memoria: la territorialidad o'odham .....	197
3. Desbordando la frontera.....	199
4. Definir la frontera.....	200
5. Vivir la frontera.....	202
6. Prácticas que materializan una forma de vida seminómada transfronteriza .....	205
7. Conclusiones .....	207
Referencias.....	208

*Parte III. El cambio a través del discurso y la construcción de categorías*

Los ópatas a finales del siglo XVIII. Inicios del proceso de cambio .....	215
<b>Patricia Olga Hernández Espinoza</b>	
<b>Esperanza Donjuan Espinoza</b>	
1. Introducción .....	215
2. Los ópatas en la historiografía .....	216
3. Arizpe y el padrón.....	219
4. Algunas ideas que pudieron propiciar el mestizaje entre ópatas y españoles .....	224
5. La presencia de los ópatas en la región de Arizpe .....	225
6. Estudios de familia.....	227
7. Las unidades y los grupos familiares ópatas de la región de Arizpe en 1796 .....	231
8. Los ópatas en el siglo XIX.....	235
9. Conclusiones .....	240
Referencias.....	240

La comunicación escrita del yaqui	
Juan Ignacio Jusacamea, “La Bandera”, 1826-1833.....	245
<b>José Marcos Medina Bustos</b>	
1. Introducción.....	245
2. Consideraciones metodológicas para el análisis de la documentación atribuida a Juan Ignacio Jusacamea, a partir de su “última voluntad” .....	249
3. A manera de cierre .....	259
Referencias.....	260
De bárbaros y salvajes. Los yaquis desde la visión del otro: el misionero Pérez de Ribas y el antropólogo Hrdlička .....	263
<b>Zulema Trejo Contreras</b>	
<b>Raquel Padilla Ramos</b>	
1. Introducción.....	263
2. El ejército de Dios y su campaña en tierra de bárbaros .....	264
3. Destellos de civilización en tierra de bárbaros .....	267
4. La ciencia en tierra de los <i>no del todo salvajes</i> , 300 años después de la “barbarie” .....	273
5. Conclusiones.....	278
Referencias.....	279
Formas de transitar el espacio y la producción de fronteras en Patagonia .....	281
<b>Walter Delrio</b>	
1. Introducción.....	281
2. La frontera como dispositivo estatal.....	283
3. La frontera como régimen de historicidad.....	285
4. La frontera como territorialización estatal.....	287
5. La frontera como sistema de diferenciación.....	288
6. El transitar como forma de producción de frontera .....	290
7. Epílogo.....	294
Referencias.....	296
Reflexiones finales .....	299



---

## Introducción

Ana Luz Ramírez Zavala  
Raquel Padilla Ramos  
Zulema Trejos Contreras

El estudio del cambio sociocultural implica analizar la creación de instituciones, la aplicación y el impacto de las políticas que guían las interrelaciones sociales entre los actores que participan en el proceso y los ámbitos en los que se produce dicho cambio, así como los resultados que se concretan en adaptaciones y resistencia. Estos fenómenos comprenden la continuidad y la convivencia de formas culturales pasadas y modernas adecuadas a distintas circunstancias, la agencia de los actores para oponerse al cambio y la conciencia sobre dichas acciones (Navarrete, 2015, p. 34).

Federico Navarrete (2015, pp. 14-43) considera que el cambio cultural es un fenómeno que resulta de la interacción social, generalmente concebido por los grupos hegemónicos a través de acciones, mecanismos, programas, construcción de categorías, formas de organización y de asociación, entre muchas otras cosas, las cuales pueden ir acompañadas tanto de representaciones como de discursos que describen, prescriben y justifican aquellas acciones que inciden en la organización social, en la explotación de recursos, en las formas de producción, así como en la conducta y en otros ámbitos de la vida cotidiana. El autor señala que es importante considerar la dimensión histórica del cambio.

No obstante, en este trabajo se tiene la idea de que el cambio en sus diversos ámbitos también se genera en las dinámicas internas de los distintos grupos sociales, respondiendo a diversos factores en función de necesidades propias, más allá de los programas de los

grupos hegemónicos. En algunos de los capítulos aquí contenidos se muestra dicha capacidad de transformación.<sup>1</sup>

En este tenor, se considera que el cambio no necesariamente implica la pérdida de las identidades, sobre todo cuando se hace referencia a poblaciones originarias, lo cual evidencia los procesos de resistencia y negociación<sup>2</sup> que se producen en las relaciones interétnicas (Navarrete, 2004, p. 15 y 2015, p. 34).

En los capítulos que componen el libro aparecen alusiones constantes a los espacios fronterizos, y aunque cada autor da a este concepto un giro particular para adecuarlo al tema que trata, se considera que la siguiente definición de frontera engloba los elementos que constituyen la base que puede caracterizar una zona de frontera: “espacio de contacto entre distintas sociedades cuyas relaciones son tirantes y armoniosas [...] son espacios limítrofes y porosos a la vez en cuanto a la organización social y económica, caracterizado [el espacio] por una fuerte presencia de conflictos” (Trejo, Padilla, Enríquez y Donjuan, 2017, p. 11).

Los artículos de Dora Elvia Enríquez, José Manuel Moreno, Cecilia Osornio y Walter Delrio abordan con mayor énfasis el tema de la frontera no sólo como contexto geográfico de los tópicos que estudian, sino también como un eje que les permite profundizar en la explicación de los procesos que analizan en sus capítulos. En este sentido, cabe destacar que el capítulo de Walter Delrio, si bien está ubicado en la frontera sur de Latinoamérica, comparte con el resto de los capítulos que componen este libro la preocupación por el estudio de la frontera como elemento explicativo del devenir histórico de las sociedades indígenas.

Como se muestra en varios de los capítulos aquí contenidos, la definición de frontera no se circunscribe a pensarla únicamente como límite, sino a concebirla como “una construcción (retórica, material e ideológica)” para marcar diferencias y relaciones sociales y de poder,

<sup>1</sup> Véanse Radding; Osornio; y Medina y Enríquez.

<sup>2</sup> Capacidad para contender, intervenir y acordar relaciones de poder con intereses opuestos entre las partes involucradas (Vaughan, 2001, pp. 19-42).

además de convertirse en “un espacio-tiempo” en transición al cambio (Boccaro, 2005, p. 32).

La comparación entre la frontera meridional de lo que hoy es Argentina y la frontera septentrional de México se considera apropiada teniendo en cuenta algunos elementos comunes, como la disputa por el territorio entre naciones, el tardío control del Estado, la intención de ampliar las fronteras, la presencia de grupos indígenas con patrones de residencia estacional dedicados a la caza, la recolección, la agricultura de temporal y la ganadería, así como el tratamiento que se les dio a éstos de “bárbaros”, “salvajes” o “enemigos”, mediante un discurso con el que se justificó la guerra, el exterminio y otras formas de reducción a través de instituciones como las misiones y los puestos militares. Los acuerdos de paz fueron condicionados a contribuir en la defensa de la frontera a cambio de un programa de racionamiento para la subsistencia (Boccaro, 2005). Empero, reconocemos que cada nación tuvo sus particularidades históricas. El análisis de dichos procesos en la historiografía argentina ha resultado útil y novedoso para el estudio del noroeste mexicano.

Históricamente, el noroeste del actual México ha observado características particulares que definieron algunas de las instituciones que desde la época colonial estuvieron presentes en esta región, como fueron las misiones como sistema de reducción de las poblaciones originarias y la administración de sus recursos, los cuales eran usufructuados de manera comunal;<sup>3</sup> los presidios para la defensa de las fronteras externas e internas y la expansión del imperio, así como el repartimiento, en sustitución de la encomienda, para administrar la mano de obra indígena. Entre dichas características destacan la baja densidad demográfica, la diversidad étnica de la población originaria y la existencia de distintos nichos ecológicos. Por todo lo anterior, se considera la situación de frontera en el aspecto político, cultural y ecológico.

<sup>3</sup> Para el caso del noroeste de México, las misiones estuvieron a cargo de la Compañía de Jesús y posteriormente de la orden franciscana.

La baja densidad demográfica determinó que se promoviera la ocupación del territorio con población no indígena, lo que generó competencia por los recursos y conflictos interétnicos. Hacia mediados del siglo XVIII, sucede el proceso de secularización de las misiones, es decir, el cambio de la administración del clero regular por el secular que, entre otras cosas, implicaba la liberación de la mano de obra indígena y la privatización de la tierra de los pueblos de misión. No obstante, las misiones de la frontera septentrional y las que estaban ubicadas en la Sierra Madre Occidental se mantuvieron hasta mediados del siglo XIX. Lo mismo sucedió con los presidios, ante la necesidad de mantener congregados a los naturales en asentamientos estables y proteger la frontera de invasores extranjeros y de incursiones de indígenas nómadas (Río, 1989, pp. 48-52).

Hacia finales del siglo XIX, el fomento a la agricultura comercial, a la ganadería y a la explotación minera determinaron la pérdida de los bienes comunales que todavía usufructuaban algunas sociedades indígenas, lo cual provocó conflictos y guerras intestinas (Meyer, 1980, p. 5). En ese entonces las autoridades promovieron la colonización extranjera debido a la baja población y a la alta movilidad en el territorio para emplearse en los diversos sectores económicos, cuyas actividades en muchas ocasiones tuvieron carácter temporal. Con el tendido de la vía férrea, que comunicó la costa sonorense con la frontera de Estados Unidos, Sonora aumentó su comercio con dicho país. En el siglo XX, las élites sonorenses continuaron el proyecto de modernización de la economía, pero a nivel federal se implementó una nueva política cultural con la directriz de forjar la identidad nacional. Mediante dicha directriz se procuró integrar las poblaciones indígenas.

Por su parte, el virreinato de La Plata se fundó en 1776, con su capital en Buenos Aires, comprendió Uruguay, Paraguay, Bolivia, el sur de Brasil y parte del norte de Chile. Su fundación fue tardía, pero trajo importantes cambios de carácter político y económico al dividir el dominio del virreinato del Perú no sólo por la pérdida del monopolio comercial a partir de la apertura de la ruta del cabo de Hornos para reducir el comercio de contrabando con otras potencias europeas, sino también para evitar la pérdida de estos territorios amenazados

por la invasión extranjera, especialmente por la guerra entre España y Portugal (Brading, 1990).

En el virreinato de La Plata el proceso de independencia implicó el desconocimiento de la junta formada por el virrey por parte de la milicia criolla, que había combatido la invasión británica unos años atrás. En 1828 las provincias del Río de la Plata y la capitanía de Chile firmaron un tratado de amistad mediante el cual reconocían mutuamente el territorio de la jurisdicción política antes de la independencia. Historiográficamente se considera la formación del Estado argentino en 1860, en el contexto de la guerra con Paraguay. El nuevo estado heredó las fronteras, con los pueblos indígenas, reconocidas desde la época colonial. El territorio de La Pampa y Norpatagonia es incorporado hacia finales del siglo XIX mediante una serie de campañas militares en contra de las poblaciones indígenas, con quienes previamente se habían establecido convenios políticos y comerciales que marcaron las relaciones (Benedetti y Salizzi, 2014, p. 123).

Bajo el tópico del cambio cultural en poblaciones fronterizas, los capítulos aquí contenidos tienen tres denominadores comunes. El primer eje versa sobre el estudio de los resultados de programas de cambio, es decir, aquellas acciones intencionadas que llevaban a un fin específico, diseñados desde distintos ámbitos de poder a través de planes, proyectos, políticas y narrativas que sirvieron para justificar la dominación, así como gestionar el poder y los recursos. Como programas de cambio, se pueden mencionar la evangelización, las nuevas concepciones sobre el cuerpo y la conducta, la educación, la castellanización, la higienización, el indigenismo, el desarrollo social y el nacionalismo. Cabe señalar que en el discurso estas acciones, por lo general, se plantearon en beneficio de la población a la que van dirigida (Navarrete, 2015).

Como se verá, a pesar de la planificación de los programas, la mayor parte de las veces éstos derivaron en situaciones no previstas e incluso opuestas, producto de la negociación en las relaciones interétnicas. En varios de los trabajos se puede apreciar cómo las sociedades se esfuerzan para adaptarse a las nuevas condiciones, resignificando categorías y tradiciones.

El trabajo “Reciprocidad y generosidad: la carga de sostener la paz con los españoles en la intendencia de Sonora, 1786-1797”, analiza la importancia del programa de racionamiento de carne y las alianzas militares entre españoles y apaches chiricahuis para el establecimiento de la paz en un pueblo fronterizo de la intendencia de Sonora. Dicho programa giró en torno al valor de reciprocidad indígena por medio de obsequios como condicionante de la permanencia de los indios en el asentamiento y a cambio de su alianza militar. El autor muestra los altos costos culturales que esta medida tuvo para los chiricahuis.

En el capítulo “A la usanza española: significados y contextos de apropiación de vestimentas entre los ópatas. Siglos XVIII y XIX”, se estudian los cambios y continuidades en los símbolos externos de prestigio de los ópatas, grupo indígena de la provincia de Sonora. La adopción de la vestimenta militar española por éstos fue interpretada por la sociedad española como una muestra de su incorporación al sistema de dominación colonial. Para el autor, la apropiación de la cultura material operó en un nivel simbólico de reconocimiento mutuo entre indígenas y españoles, como medio de representar el pacto colonial ante el resto de la sociedad de frontera y mostró el valor que las alianzas militares y las relaciones de poder significaron para cada sector en este proceso de transformación.

En “Bacoachi, pueblo ópata de frontera: la herencia colonial”, se estudian desde una perspectiva de largo alcance las transformaciones demográficas, económicas y ecológicas que observó el pueblo de Bacoachi, Sonora, en su devenir histórico. La autora destaca su condición de frontera desde el período de contacto, espacio disputado desde entonces por diversos grupos indígenas. Los conflictos interétnicos, su auge minero y las incursiones apaches determinaron la temprana presencia de españoles en la región, así como la instauración de la misión y posteriormente de un presidio con milicias ópatas. Todos estos factores apuraron la transformación de la tenencia de la tierra, la desaparición del sistema de gobierno indígena y el proceso de mestizaje. A pesar de que estos procesos dieron como resultado diversos cambios, en el siglo XXI sus habitantes solicitaron el reconocimiento

de sus tierras como bienes comunales y su identificación como población indígena ópata ante el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, con lo cual mostraron el carácter dinámico de las identidades.

En el capítulo “La escuela rural en territorio tohono o’odham, siglo XX”, se explora el programa de educación rural como política de cambio cultural que fue desarrollado por los ideólogos revolucionarios para acercar cultural y económicamente a la población indígena al resto de la sociedad mexicana. La autora estudia el caso de los tohono o’odham, grupo indígena cuyo territorio quedó dividido por la frontera internacional entre México y Estados Unidos mediante el Tratado de La Mesilla. La relación que este grupo mantuvo con sus parientes residentes en el vecino país determinó que la escuela rural mexicana tuviera poco impacto en sus comunidades, pues la mayoría tuvo acceso a la educación allende la frontera. Durante este período, la contingencia por la pérdida de su territorio y la falta de apoyo gubernamental para tener acceso al agua los obligó a migrar, lo cual ocasionó el fracaso de la escuela rural como agencia de transformación.

El segundo eje (la segunda parte del libro) versa sobre los cambios en relación con el territorio y los recursos naturales. Se considera que en este ámbito diversos elementos, como prácticas de producción, formas de explotación, aprovechamiento y gestión de recursos y la introducción de tecnología, entre otros, implicaron cambios en las relaciones con el medio ambiente que no sólo tuvieron repercusiones positivas sino también negativas, como es la extinción de ciertas especies de flora y de fauna, la sobreexplotación de recursos, el desplazamiento forzado, la dependencia a instituciones, la tecnología y los subsidios, que a la postre suelen impactar en ciertos elementos de identidad de algunos sectores sociales (Navarrete, 2015). No obstante, en los capítulos que componen este apartado los autores también destacan las estrategias que emplearon los actores sociales para hacer frente a esos cambios y seguir ejerciendo prácticas históricas en coexistencia con las nuevas.

Se entiende el concepto de territorio “como espacio culturalmente construido por una sociedad a través del tiempo” (Barabás, 2014,

p. 438). Éste es valorado y apropiado simbólicamente y materialmente por la sociedad, por lo que en él y sobre él se negocian y debaten relaciones de poder entre diversos grupos en función de sus recursos y de los significados que éstos revisten. Por otro lado, se considera que la territorialidad se construye en relación con la apropiación y el control del espacio y el medio ambiente. El conocimiento sobre el medio y sus formas de aprovechamiento es lo que convierte el espacio en territorio y le da un sentido de territorialidad. Dicho conocimiento es dinámico, pues se ve determinado por nuevas prácticas e instituciones (Barabás, 2014, pp. 438-447).

En el capítulo “Los indígenas y los recursos marítimos en el noroeste de México: los yoemem y los yoremem en el mar de Cortés, siglos XVII-XVIII”, se explora la territorialidad marítima de los grupos cahitas yaqui y mayo, que les permitió especializarse en otro tipo de actividades económicas dentro del sistema misional, como la pesca, el remo y el buceo de perlas, lo que a su vez resultó en relaciones de poder más autónomas con la sociedad novohispana.

A través del análisis de la cosmovisión de estos grupos indígenas, la autora nos muestra la importancia que el río y el mar tienen en su concepción del mundo y en sus actividades de subsistencia. A pesar de que el proceso de conquista y colonización trajo nuevas técnicas de apropiación de los recursos, los indígenas contribuyeron con sus conocimientos al sostenimiento económico del sistema misional de la frontera noroeste de Nueva España y mostraron las adaptaciones que en los métodos de explotación de recursos y producción se adoptaron como resultado del proceso colonial.

En el capítulo “Cambios y continuidades en la apropiación y el usufructo de tierras de agostadero en los pueblos del río Bavispe, 1915-1940” se expone, en una visión de largo plazo, los cambios y las continuidades que se observaron en el uso social de la tierra de los pueblos del río Bavispe. La autora considera las transformaciones observadas a partir del momento del contacto, que trajo nuevas formas de tenencia y de explotación de los recursos para los habitantes indígenas, así como la introducción de nuevas actividades económicas (minería, ganadería y cultivo de nuevos productos).

Este trabajo expone la complejidad en el usufructo de la tierra de la región en función de la coexistencia de la propiedad privada y comunal. A pesar de que la legislación local y nacional favoreció la privatización de la tierra, en los pueblos del río Bavispe no necesariamente se individualizó el usufructo, pues continuó la explotación de los recursos en beneficio de pequeños grupos familiares. La autora muestra que la población originaria se adaptó a los distintos procesos sociales y económicos y adoptó las categorías (vecino, campesino) y las condiciones que les aseguraron el acceso a la tierra.

En el capítulo “Cambio cultural en la propiedad y prácticas de explotación de la tierra en el valle del Yaqui”, se presenta una visión de mediano alcance que analiza el proyecto de privatización de las tierras de dicha región promovido por el gobierno federal, el cual inició de forma sistemática durante el porfiriato mediante el deslinde de tierras. Este proceso determinó la migración de colonos extranjeros y nacionales a la región y el despojo del territorio ancestral de los yaquis. Con el cambio de siglo y de régimen, la nueva clase política dio continuidad al proyecto de colonización, además de ampliar la infraestructura de riego, con lo cual se modernizó y se intensificó la agricultura. Lo anterior dio lugar al aumento del número de propietarios y al cambio de dominio de la tierra a pequeña propiedad privada sin contemplar la población originaria, que se vio afectada por la transformación de los sistemas de siembra e irrigación y por la incorporación de nueva tecnología.

Por su parte, con una visión etnohistórica en “Formas de habitar el territorio: prácticas que materializan la forma de vida seminómada y transfronteriza del pueblo tohono o’odham”, se estudia el proceso de conformación de la nación tohono o’odham en función de la transformación del territorio de este grupo indígena, luego de su división por la demarcación de la línea fronteriza en 1853, entre dos países (México y Estados Unidos), así como entre dos entidades federativas (Sonora y Arizona), con las diferencias políticas, económicas y culturales que ello conlleva. En este tenor, la autora reflexiona sobre la forma en que este grupo vive la condición de frontera que ha

caracterizado su territorio demostrando que, por lo menos hasta mediados del siglo XX, las relaciones entre las comunidades o'odham de ambos países se mantuvieron como si el límite político no existiera. Sin embargo, con el tiempo aumentaron las dificultades para cruzar en ambas direcciones, debido a situaciones políticas, económicas y migratorias. A pesar de los cambios y de las dificultades de diversa índole que se han ido sumando en las últimas décadas, los tohono o'odham de ambos lados de la frontera se han esforzado para conservar y cumplir sus tradiciones –que están íntimamente relacionadas con su sentido de territorialidad–, aunque se han visto en la necesidad de adaptarlas a las nuevas condiciones.

Otros autores exploran, a partir del discurso y de la construcción de categorías, el cambio cultural y la creación de fronteras culturales, políticas y geográficas. En este tenor se debe tener presente que el cambio puede estar enmarcado por discursos con metas específicas que se estructuran y justifican a través de la construcción de categorías. Éstas han servido para establecer formas de relaciones de poder (indígena, español, mestizo); formas de apropiación de recursos (nómadas, sedentarios, campesinos). También han servido para establecer diferencias (pagano versus Cristiano, civilizado versus Bárbaro, indio malonero) o para dirigir la homogeneización social o la integración a determinadas instituciones o procesos políticos (ciudadano, ejidatario, mexicano, argentino) (Navarrete, 2015).

En el capítulo “Los ópatas a finales del siglo XVIII. Los inicios del proceso de cambio”, se estudia el proceso de asimilación ópata a través del análisis de un padrón de 1796 y su comparación con otros censos del siglo XIX. Las autoras observan que los padrones más antiguos registran la “calidad” de los habitantes y que en los años posteriores ésta ya no fue considerada y que se borra en el papel la identidad cultural de los grupos indígenas. Este análisis les permite proponer que la “extinción” de los ópatas como grupo diferenciado no sólo obedeció al mestizaje, sino también a su omisión en los documentos oficiales luego de varios procesos, como la colonización y la defensa de la frontera novohispana, mismos que determinaron su adscripción bajo otras categorías. A pesar de

la desaparición del registro de la calidad étnica, el estudio pormenorizado de los padrones permite advertir la presencia de los indígenas y la reproducción de sus formas de organización familiar. Si bien es innegable el proceso de mestizaje en esta población, se infiere que la omisión en los documentos oficiales generó la noción de que el cambio fue más rápido para este grupo indígena.

En el capítulo “La comunicación escrita del yaqui Juan Ignacio Jusacamea, ‘La Bandera’, 1826-1833”, se analiza la correspondencia del líder yaqui, y muestra las apropiaciones y las adaptaciones que éste incorporó a su discurso en busca de la defensa de la autonomía de su nación y cómo algunos elementos simbólicos fueron empleados por sus adversarios para debilitar su liderazgo. El autor propone bajo el concepto *the middle ground* que el conocimiento sobre el otro en las relaciones de colonización se emplea a favor y conveniencia de la conservación del control cultural. En este caso se muestra cómo el discurso de Jusacamea cambió en función del destinatario y del momento político; en este tenor también varió el idioma en que se escribió la documentación y el tipo de instrumento discursivo empleado.

En “De bárbaros y salvajes. Los yaquis desde la visión del otro: el misionero Pérez de Ribas y el antropólogo Hrdlička”, se analiza la construcción de la concepción de los yaquis como indígenas, bárbaros y salvajes, nociones que respaldaron el proyecto de colonización de su territorio en distintos momentos históricos. Para ello, las autoras estudian la obra del jesuita Andrés Pérez de Ribas, quien alude a la idolatría de los indígenas bajo las concepciones europeas, lo que justificó que las autoridades coloniales desarrollaran diversos programas de evangelización y de colonización para cambiar esta condición. En su alocución, Pérez de Ribas reconoce niveles de barbarie y de civilización asociados con las prácticas culturales de la sociedad española y la disposición que cada nación indígena mostró para adoptar dichas prácticas.

Las autoras evidencian las contradicciones en los discursos y muestran la manipulación en los proyectos de cambio según el momento histórico. En este tenor, se examina el estudio que el antropólogo Ales

Hrdlička hiciera de los indios de Sonora a principios del siglo XX, quien declaró que los yaquis “no [eran] del todo salvajes”. Además, destacó su aporte a la economía de Sonora, que si bien era reconocida en el imaginario colectivo de la región, coexistía con un discurso opuesto que respaldó los proyectos de colonización, la guerra y la deportación de este grupo indígena.

En el último capítulo, “Formas de transitar el espacio y la producción de fronteras en Patagonia”, se reflexiona, con herramientas de la etnohistoria, sobre la definición de fronteras estatales, externas e internas en la Pampa y Norpatagonia, demostrando, con énfasis en las relaciones asimétricas, que este proceso devino en un discurso a favor de la colonización del “desierto”, de la idea de la extinción de los pueblos originarios y de la construcción del territorio nacional para legitimar la construcción del Estado.

La creación de la categoría “indio malonero”, que aludía a un enemigo estatal, sirvió para desdibujar los acuerdos y las relaciones que durante años se habían establecido con las parcialidades indígenas e imponer las condiciones de su inclusión a la nación, así como obligar a abandonar o a silenciar sus identidades indígenas, aunque en la vida cotidiana éstos no dejaron de ser clasificados como tales. Con el ejemplo de dos indígenas que pertenecían a un mismo pueblo, el autor muestra la diferencia de condiciones en que cada uno transitó la frontera y cómo ésta los atravesó. Así, Delrio propone entender la frontera dentro de las relaciones que ésta articula, cambiantes en función del régimen de historicidad, de territorialidad y de ordenamiento social.

A través de los capítulos aquí contenidos se manifiesta la complejidad de las relaciones en sociedades de frontera, mostrando que el cambio como fenómeno es concomitante a las circunstancias históricas y que puede tener una dimensión discursiva articulada por las clases hegemónicas, pero se reconoce la capacidad de agencia de los actores para apropiarse de dichas narrativas como estrategia de resistencia. No obstante, los resultados distan de tener los efectos esperados, pues el cambio cultural no necesariamente afecta las identidades u otros aspectos sociales y culturales.

Así, el libro que ahora se presenta y que lleva por título *Cambio cultural en territorios de frontera. Programas, procesos y apropiaciones. Siglos XVII-XXI*, inicia un diálogo académico entre historiadores y etnohistoriadores que pretenden entender las dinámicas sociales que caracterizaron las relaciones entre los entes y agentes hegemónicos y los subalternos, en contextos de paces y de violencias, y generalmente de profundas desigualdades económicas durante el período estudiado.

Los autores que participan en esta obra han dejado patente el hecho de que los espacios fronterizos, si bien no determinan los procesos socio-históricos vividos por sus habitantes, sí desempeñan un papel importante en el momento de proponer nuevas explicaciones o de profundizar en las ya existentes. De igual manera consideran que los trabajos presentados forman parte de una línea historiográfica enfocada en el estudio de las sociedades indígenas de frontera y, como tales, constituyen invitaciones a continuar ampliando y profundizando en el estudio de esta temática.

Finalmente, es necesario mencionar que la presente obra es un compromiso establecido con el Fondo Sectorial de Investigación para la Educación de la SEP-CONACYT a través del proyecto 254316. Además, se inscribe dentro de las actividades del cuerpo académico del PRODEP del Centro de Estudios Históricos de Región y Frontera de El Colegio de Sonora.

## Referencias

- Barabás, A. (2014). La territorialidad indígena en el México contemporáneo. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, 46(1). 437-452.
- Bendetti, A., y Salizzi, E. (2014). Fronteras en la construcción del territorio argentino. *Revista Colombiana de Geografía*, 23(2). 121-138.
- Boccaro, G. (2005). Génesis y estructura de los complejos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. *Memoria Americana*, 13. 21-52.

- Brading, D. (1990). La España de los Borbones y su imperio americano. En L. Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, Vol. II (pp. 85-126). Barcelona: Cambridge University Press y Editorial Crítica.
- Meyer, E. (1989). Panorama económico y social durante el Porfiriato. En M. Cueva (comp.) *Sonora: textos de su historia*, t. III (pp. 4-7). México: Gobierno del Estado de Sonora e Instituto de Investigaciones Históricas “Dr. José María Luis Mora”.
- Navarrete, F. (2004). *Las relaciones interétnicas en México*. México: UNAM.
- Navarrete, F. (2015). *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*. México: UNAM.
- Río, I. del. (1989). Antecedentes coloniales. En M. Cueva (comp.), *Sonora: textos de su historia*, t. I (pp. 29-85). México: Gobierno del Estado de Sonora e Instituto de Investigaciones Históricas “Dr. José María Luis Mora”.
- Trejo, Z., Padilla, R., Enríquez, D., y Donjuan, E. (2017). *La institución significada: los pueblos indígenas en la Sonora colonial y republicana*. Hermosillo: El Colegio de Sonora.
- Vaughan, M. K. (2001). *La política cultural en la Revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*. México: Fondo de Cultura Económica.

PARTE I  
PROGRAMAS DE CAMBIO



---

Reciprocidad y generosidad:  
la carga de sostener la paz con los españoles  
en la intendencia de Sonora, 1786-1797<sup>1</sup>

José Manuel Moreno Vega<sup>2</sup>

“Se llegó el día en que seamos Amigos, y ahora esta el mundo Bueno ya he visto lo que quería ya toda mi familia y la vuestra es una, hai tienes todos mis Caballos, si quieres tomarlos todos son tuyos y si me quieres dexar alguno tuio tu lo sabes”.<sup>3</sup>

## 1. Introducción

Este capítulo estudia las experiencias e influencias culturales de los indígenas en sus negociaciones y prácticas diplomáticas con las autoridades coloniales a finales del siglo XVIII. En 1786, un grupo de apaches chiricahuis acordó la paz con las autoridades españolas y se asentó cerca de Bacoachi, al norte de la intendencia de Sonora. La paz era un proceso de negociación endeble e interminable. Los apaches condicionaron su permanencia en el asentamiento de paz, y gran parte de la negociación giró en torno a los valores indígenas de

<sup>1</sup> Se agradece al Institute for the Study of the Americas (ISA, UNC-Chapel Hill) y al Americas Research Network (ARENET) por las generosas becas que financiaron el trabajo de investigación del autor en la Ciudad de México durante los veranos de 2017 y 2018. También se agradece a la doctora Cynthia Radding por su sabia y constante dirección durante la elaboración de este capítulo, así como a la doctora Laura Delfina Silva Casillas por sus valiosos comentarios.

<sup>2</sup> Estudiante del Doctorado en Historia y asistente de enseñanza en la Universidad de North Carolina-Chapel Hill. Correo electrónico: cuate@live.unc.edu

<sup>3</sup> Razonamiento del capitán de los chiricahuis al celebrar la paz. AGI, Guadalajara, vol. 286, exp. 1.

reciprocidad por medio de obsequios. La principal modalidad para sustentar la paz eran las dádivas españolas, particularmente en su modalidad de raciones de carne de res, entre otros alimentos, proporcionados de manera regular a los apaches. Los indios de paz, a su vez, correspondieron a estos obsequios prestando sus servicios como aliados militares. En varias ocasiones, formaron parte de campañas militares y expediciones al lado de soldados españoles, en las que sirvieron como guías, exploradores, intérpretes, espías y guerreros.

Las prácticas indígenas de reciprocidad por medio de la dádiva se convirtieron en un catalizador para la interacción pacífica y el intercambio entre actores indígenas y españoles. Por lo tanto, el enfoque de este capítulo se basará en las formas en que las prácticas prehispánicas de subsistencia, los patrones tradicionales de migración y los rituales relacionados con dar obsequios entre los chiricahuis, dieron forma a las experiencias adquiridas por este grupo mientras se involucraba en encuentros conflictivos y negociaba interacciones pacíficas con instituciones coloniales españolas. En general, este período de paz se extendió hasta después de 1832, cuando el sistema presidencial comenzó a decaer (Griffen, 1988, p. 158).<sup>4</sup>

## **2. Antecedente historiográfico sobre el estudio de los acuerdos de paz**

Existen varios estudios sobre negociaciones de paz entre apaches y españoles, pero quizá el más fundamental es el del antropólogo William Griffen. Su célebre trabajo demostró que es posible narrar la historia de los apaches, incluyendo sus acuerdos de paz con los españoles, a través de la interpretación crítica de documentos históricos coloniales. Griffen (1988), sin embargo, se limitó a explicar las acciones de los líderes apaches como meras reacciones a las políticas coloniales (p. XVIII).

<sup>4</sup> Griffen asevera que en 1835 los apaches continuaban negociando la paz con autoridades mexicanas.

El trabajo de Lance R. Blyth (2012), por su parte, presentó una jerarquía más equilibrada entre la sociedad indígena y la española, pero se enfocó en las relaciones conflictivas como medios de reproducción social para ambos lados. Con una orientación apegada a la historia militar, centró su análisis en las comunidades de violencia. Para Blyth, los apaches y los españoles representan comunidades compuestas por personas establecidas en lugares específicos, pero también por conjuntos de relaciones. Él argumenta que como en los territorios de frontera nadie sostenía el monopolio de la violencia, ésta dominaba todas las relaciones humanas.

Por su parte Matthew Babcock (2016) interpretó las interacciones entre los apaches y los españoles con un acercamiento al proceso mediante el cual ambos grupos lograron superar sus relaciones conflictivas y negociaron la paz. Sus argumentos más relevantes son que, a pesar de los acuerdos de paz, los apaches mantuvieron su independencia, experimentaron transformaciones culturales durante este período y el colapso del sistema de asentamientos de paz fue gradual. Aunque entre los diversos casos que presenta Babcock, hace alusión al proceso de paz en Bacoachi. Su trabajo se concentra mayormente en el asentamiento de paz de Janos, en Nueva Vizcaya, al igual que los trabajos de Blyth y Griffen. Esto se debe a que estos tres académicos sustentaron sus investigaciones principalmente en una rica fuente primaria, como lo es el Archivo de Janos.

El proceso de paz en Bacoachi, por lo tanto, ha sido poco estudiado. Esta observación ha sido señalada incluso por el propio Babcock (2008, pp. 188-189 y 2014, p. 168), quien asevera que Bacoachi precedió al sistema de asentamientos de paz establecidos en 1790. Además, el asentamiento de paz en Bacoachi destaca porque se estableció en proximidad a una compañía de soldados auxiliares indígenas ópatas y a un pueblo de misión, también poblado por ópatas. Así mismo, el capítulo III de la presente obra coordinada, escrito por Dora Elvia Enríquez Licón, refuerza la relevancia y la particularidad de Bacoachi como pueblo de frontera.

Por otro lado, las prácticas diplomáticas con grupos indígenas no incorporados al sistema colonial, a lo largo de la Nueva España, han

sido tradicionalmente denominadas por varios académicos con términos que limitan la interpretación de los procesos de negociación de paz. Tales son los casos de los conceptos de “paz por compra” y “mala paz”. Estos conceptos se han difundido en la literatura de manera que reflejan el punto de vista imperial de los oficiales españoles, pues erogaron partidas de presupuesto para mantener esta política de paz. El propósito de este trabajo es analizar la información documental para hacer hincapié en la visión indígena acerca de estos tipos de negociación.

La obra clásica de Max Moorhead (1975), por ejemplo, estudia la temática de las políticas de paz en el norte de la Nueva España a finales del siglo XVIII y principios del XIX, y pone el énfasis en la práctica de “paz por compra” (p. 112). Aunque su trabajo es sin duda el parteaguas para estudiar las guarniciones militares de frontera, su investigación carece de un enfoque etnohistórico. Moorhead se limitó a contar la versión oficial sin transmitir la forma en que los grupos indígenas percibieron e influyeron en las negociaciones de paz.

Existen trabajos más recientes que, aunque ponen en práctica una interpretación etnohistórica, no han dejado atrás el uso de estos conceptos. Juan Carlos Ruiz Guadalajara, por ejemplo, presenta el caso del establecimiento de interacciones pacíficas entre autoridades españolas e indios guachichiles en la Gran Chichimeca, las cuales se implementaron a partir de 1588. Ruiz (2018) especifica que las negociaciones giraban en torno a la provisión de raciones de maíz y carne a los indígenas a cambio de pacificarlos y, al igual que Moorhead, se refiere a esta práctica como la “paz por compra” (p. 44). Por su parte, en su estudio sobre los procesos de paz en Nueva Vizcaya a finales del siglo XVIII, José Refugio de la Torre Curiel (2020) también hace alusión al término de “paz por compra”, explicando que esta práctica tuvo lugar desde finales del siglo XVI entre los españoles y diversos grupos indígenas del Bajío novohispano (p. 1047). Aplica, además, el término de “una mala paz” a varios procesos diplomáticos, incluyendo el de los chiricahuis en Bacoachi en 1786 (p. 1057).

Así mismo, la famosa obra de David Weber (2005, p. 176) también hace referencia a estos procesos como una “mala paz”. Weber

argumenta que las relaciones pacíficas con los indígenas se podían sostener a través del comercio, la dádiva y el agasajo. Además, hace alusión a que estas prácticas se sustentaban en valores indígenas de reciprocidad y generosidad. Sin embargo, Weber no logra desprenderse del sesgo imperialista que impregna los documentos coloniales, pues propone que las dádivas españolas hacia los apaches constituirían en esencia una forma de “tributo” o incluso de “soborno” (Weber, 2005, pp. 178-220 y pp. 191-192).

Este capítulo dejará de lado los conceptos tradicionales de “paz por compra” y “mala paz”, y en su lugar desarrollará el concepto de *reciprocidad* a través de la dádiva como mecanismo para negociar y sustentar la paz, desde una perspectiva indígena. Según Juliana Barr, la paz interétnica se negociaba y se sostenía por medio de relaciones de reciprocidad. Barr propone, además, que los españoles tuvieron que seguir costumbres indígenas para establecer relaciones diplomáticas. Su trabajo, que incluye a los apaches, analiza los procesos de paz utilizando las siguientes categorías: negociación y reciprocidad e intercambio de regalos y raciones de alimento (Barr, 2007). Estas formas de negociación constituyeron lo que Cynthia Radding, entre otros autores, ha llamado el pacto colonial. En esencia, era un “acuerdo recíproco” que implicaba la defensa constante sobre el cumplimiento de una serie de expectativas. El pacto estaba conformado por “lazos políticos entre la Corona española y las comunidades indígenas, por medio de los cuales las comunidades hacían valer algunas demandas básicas para sus medios de subsistencia, y cierto grado de autonomía local para sus gobiernos internos” (Radding, 1998, pp. 52-53). Los indígenas proporcionaban mano de obra y servicio militar a cambio de la preservación de sus tierras de comunidad y de la protección contra las prácticas coloniales esclavistas y (Radding, 1998, p. 53).

El área geográfica de Sonora durante el período colonial se distinguía por su diversidad ecológica, étnica y lingüística. Estaba conformada por distintas zonas que variaban en altitud, latitud, clima y vegetación y, por lo tanto, comprendía una diversidad de recursos naturales. Étnicamente, el territorio sonorenses estaba conformado por una variedad de grupos indígenas, tales como apaches, ópatas,

eudeves, pimas y seris, entre otros (Radding, 1997), los cuales diferían en prácticas culturales, medios de subsistencia y lenguaje. Este capítulo se enfoca particularmente en construir una perspectiva sobre las experiencias de los chiricahuis, un subgrupo ecuestre apache (ndé)<sup>5</sup> que se estableció a la sombra de una institución militar de frontera ubicada fuera de su territorio y que se convirtió en aliado militar de los españoles (Babcock, 2016). Las interacciones entre indígenas y colonizadores eran, por lo tanto, complejas y diversas.

Para los propósitos de este capítulo, se definen los territorios indígenas como espacios contenciosos, trazados por límites cambiantes (no fijos), moldeados por patrones de movilidad y por interacciones conflictivas y pacíficas (Barr y Countryman, 2014, pp. 1-30). Los encuentros pacíficos y violentos podían ocurrir simultáneamente (Babcock, 2016; Blyth, 2012),<sup>6</sup> pero no encajaban con facilidad dentro de una dicotomía clara. Lo que los españoles e indígenas llamaban guerra comprendía un concepto amplio, desde incursiones, hasta rebeliones a gran escala (Griffen, 1988, p. 11). La paz, no obstante, implicaba más que simplemente la ausencia de la guerra; era más bien una invención que requería orden político y negociación (Howard, 2000, p. 2). Para los indígenas, se tenía que establecer y sostener la paz por medio de reciprocidad, tanto en términos materiales (acceso a comida y bienes) como en el reconocimiento político de sus líderes y comunidades. Esta aparente incongruencia entre la guerra y la paz demuestra, desde una perspectiva colonial, cuáles fueron las estrategias indígenas, especialmente a partir del análisis de un proceso histórico.

Según Marcel Mauss, entre las sociedades indígenas de Norte América, la dádiva generaba una obligación de reciprocidad que tenía dos principales propósitos: formar alianzas pacíficas y parentesco espiritual. Rechazar un obsequio, o no corresponderlo, era lo mismo que declarar la guerra (Mauss, 2016, p. 75). En cambio, seguir las reglas

<sup>5</sup> Existían diversas parcialidades apaches, como los chiricahuas, gileños, mimbrenos, mogolloneros, mescaleros, lipanes y jicarillas.

<sup>6</sup> Matthew Babcock se enfoca en la paz, mientras que Lance Blyth estudia la violencia.

de reciprocidad significaba estar en comunión con la naturaleza, con los hombres y con los dioses. Además, mantenía a los “espíritus malignos” alejados (Mauss, 2016, p. 81). Los indígenas reconocían la propiedad privada, pero se esperaba que cada quien compartiera sus bienes entre los miembros del grupo. Compartir alimento, en particular, era un lazo fuerte de solidaridad, y no hacerlo se consideraba una conducta altamente antisocial (White, 1983, p. 238). Además, los valores indígenas de reciprocidad cumplían otros fines. El trabajo influyente de Richard White (2011) ilustra que las prácticas de la dádiva servían como una forma de intercambio entre grupos indígenas. Los valores indígenas de reciprocidad, empero, no necesariamente incluían el intercambio de servicios de igual valor. De acuerdo con Cynthia Radding (1997), podían implicar “diferentes formas de servicio e incluso la subordinación de un grupo a otro” (p. 59). Como lo señala Brandon Bayne (2017), las prácticas de la dádiva vinieron en forma de relaciones clientelares entre indios y españoles, las cuales no eran igualitarias, pero, aun así, generaban obligaciones para ambos lados (p.20).

### **3. Interacciones entre indígenas y españoles en Sonora durante el período colonial**

Como pueblos errantes con prácticas migratorias estacionales, los grupos étnicos de Sonora, incluidos los apaches, construyeron, bajo sus propios términos, interacciones pacíficas con instituciones españolas. Incorporaron asentamientos españoles a sus patrones migratorios tradicionales. Las misiones y los presidios se volvieron una forma de complementar sus prácticas de subsistencia. Fueron atraídos a estos asentamientos principalmente buscando acceso alternativo a fuentes de agua, alimento y productos europeos (Radding, 1997, p. 137). Los indígenas de Sonora adquirieron estos bienes proporcionando su labor y servicio militar. Los misioneros y capitanes de presidio, por su parte, adoptaron los valores indígenas de reciprocidad a través de la dádiva y se convirtieron en parte de un sistema basado en

relaciones asimétricas de poder: los españoles en su rol de patrones y los indígenas como subordinados (Bayne, 2017, p. 20). Sin embargo, los indígenas fueron agentes de su propia voluntad, ya que tenían influencia para negociar y podían ejercer presión para que los españoles cumplieran con sus demandas. Cuando los requisitos mínimos de intercambio recíproco no se cumplían, los indígenas rompían el pacto colonial y huían de los asentamientos.

Los misioneros tenían dos objetivos principales: cristianizar a los indígenas y traerlos a reducción en pueblos de misión.<sup>7</sup> El término “reducción” se origina del vocablo latino *reductio* y significa congregar (Blanton, 2018, p. 69). La reducción de los indígenas implicaba la transición de los medios de subsistencia de no sedentarios a sedentarios. Las cosmovisiones y valores ibéricos del período colonial dictaban comunidades sedentarias y medios de subsistencia fijos, para mejor vigilancia de los súbditos y recaudación de impuestos. En teoría, ser reducido implicaba un cambio en las prácticas de subsistencia: de la caza y la recolección a la agricultura y la ganadería, por ejemplo, y los misioneros debían instruir a los indígenas durante ese proceso. Las misiones de Sonora usualmente estaban establecidas sobre antiguas rancherías de indígenas seminómadas. La institución misional constituía más que el edificio de la iglesia. Su jurisdicción se extendía más allá del pueblo de misión que fungía como cabecera, donde estaba la parroquia principal y radicaba el padre misionero. Además, el territorio comprendía los recursos naturales aledaños, incluidas las tierras y el agua para la agricultura. También incorporaba pueblos menores, conocidos como visitas, los cuales estaban subordinados a la cabecera de la misión (De la Torre, 2012, p. 277; Kessell, 1976, pp. 5 y 7).

Al igual que la misión, el presidio era una entidad jurisdiccional que, en teoría, contenía una guarnición militar, así como el asentamiento con las viviendas de los soldados. Se extendía hasta el

<sup>7</sup> Según Brandon Bayne, el proceso de cristianización básicamente implicaba que los misioneros enseñaran la doctrina y la práctica cristianas. También implicaba celebrar los sacramentos, como el bautismo.

perímetro circunvecino y comprendía sus recursos naturales. El capitán del presidio tenía autoridad sobre los pobladores militares y no militares que habitaban en la cercanía del presidio. El término “presidio” deriva de la palabra latina *praesidium*, definida como lugar de guarnición (Moorhead, 1975, p. 3). En teoría, los presidios cumplían un propósito defensivo, pero en realidad estaban guiados por políticas imperiales expansionistas. Las autoridades militares españolas establecieron varios presidios en ubicaciones clave mientras se expandían a lo largo de la frontera del septentrión novohispano.

El proceso de reducción en las misiones del noroeste de la Nueva España inició a principios del siglo XVII e incluía a dos diferentes órdenes religiosos: los franciscanos y los jesuitas. Los franciscanos fueron los primeros en llegar. Después arribaron los jesuitas, quienes eventualmente obtuvieron más control sobre la región y resultaron ser administradores más perspicaces. En 1767, el rey Carlos III dudaba de la lealtad de los jesuitas y los expulsó de todos los confines del imperio español (Kessell, 1976, pp. 8-9). Esto produjo un amplio vacío de poder que los franciscanos, simple y llanamente, no pudieron ocupar. En 1768, como resultado de las reformas borbónicas, la tarea de negociar la paz con los indígenas se transfirió de los misioneros a las autoridades seculares y, por lo tanto, los apaches de paz debían ahora establecerse en las cercanías de los presidios (Brinckerhoff, 1967, p. 7).

#### **4. Los chiricahuis y su transición hacia el asentamiento de paz**

Los chiricahuis eran un subgrupo apache de habla atapascana (Griffen, 1988, p. 10). Eran seminómadas, con tradiciones migratorias estacionales. En términos contemporáneos, su territorio se extendía por parte de la actual frontera entre Estados Unidos y México, por el sureste de Arizona, suroeste de Nuevo México, noreste de Sonora y noroeste de Chihuahua (Blyth, 2012, pp. 5-6). Su baluarte era la sierra Chiricahui,

de la cual obtuvieron su nombre (Griffen, 1988, p. 5), ubicada al noreste de la intendencia de Sonora. El término chiricahui proviene de la lengua ópata y significa “montañas del pavo salvaje” (Babcock, 2016, p. 38). Sus principales prácticas de subsistencia abarcaban una combinación entre la caza y la recolección, e incursiones para robar ganado español. Su dieta dependía, en gran medida, de la carne que conseguían a través de la caza de animales silvestres, principalmente de venado, antílope y conejo (Griffen, 1988, p. 10). No se ha encontrado evidencia que sugiera la existencia del cibolo (bisonte) en territorio chiricahui. Se infiere, por lo tanto, que a diferencia de otros subgrupos apaches, como los mescaleros, la dieta de los chiricahuis no dependía de la carne de cibolo. Con la llegada de los españoles, los apaches incorporaron ganado mayor y menor a sus dietas y particularmente adquirieron un apetito por la carne de caballo (Griffen, 1988, p. 102; De la Torre, 2020, p. 1032). Fueron el ganado y los caballos españoles lo que inicialmente impulsó a los apaches a realizar incursiones en territorio controlado por los españoles, entre los que había robos en comunidades indígenas vecinas ya reducidas a misión, como fue el caso de los pimas altos (Fontana, 1989, p. 66 y 72), aunque los apaches ocasionalmente intentaban obtener acceso a bienes españoles a través de prácticas de reciprocidad por medio de la dádiva, pero estos intentos eran riesgosos y no siempre resultaban exitosos.

De acuerdo con fuentes orales de vecinos españoles, antes de 1762 un grupo de apaches negoció la paz con los españoles y se asentó cerca del presidio de Fronteras, en donde recibieron obsequios y la doctrina cristiana por parte del capellán asignado a esa guarnición. Los apaches preferían negociar con los sacerdotes, en lugar de los soldados, pues desconfiaban de los segundos. Más adelante, los soldados infundadamente culparon a los indios de paz por incursiones cometidas por una banda de apaches ajena a esa negociación. Los militares utilizaron al ingenuo sacerdote como carnada, para poder traicionar y capturar a los apaches reducidos, los cuales fueron tomados prisioneros y enviados en collera a la Ciudad de México (Decorme, 1941, p. 460).

Más de dos décadas después, los apaches recurrieron nuevamente a las negociaciones pacíficas con los españoles, pero sus experiencias con las autoridades militares fueron distintas a las de otros grupos indígenas de Sonora, quienes previamente habían establecido interacciones pacíficas a través del sistema misional (Brinckerhoff, 1967, pp. 7 y 13-14; Kessell, 1976, pp. 201-202). Las misiones eran autosuficientes, ya que producían excedentes agrícolas como resultado de la extracción de labor indígena. Por lo tanto, las misiones, y los indios de misión, se convirtieron en actores principales en la economía regional, involucrándose en actividades comerciales en las que distribuían sus bienes más allá de la provincia de Sonora. Los misioneros invertían las ganancias de las misiones para promover la expansión de su proyecto (Bolton, 1948, pp. 243 y 262).<sup>8</sup>

Por contraste, los presidios, como instituciones militares, no eran económicamente autosuficientes y su supervivencia dependía en gran medida del erario Real (Moorhead, 1975, p. 268). Con respecto a la práctica de reducción, su propósito principal no era cristianizar a los indígenas, sino sustentar interacciones pacíficas con ellos para minimizar las incursiones y los ataques (Babcock, 2008, p. IV). Los oficiales militares continuaron implementando políticas de reducción, procurando que los indígenas de paz se establecieran en la proximidad de los presidios, para poder vigilarlos y para acostumbrarlos a un estilo de vida sedentario (Babcock, 2014, p. 164). Los apaches, empero, conservaron sus patrones migratorios tradicionales y forzaron a los españoles a negociar con ellos bajo sus propios términos. Además, la transición de los apaches hacia los asentamientos de paz implicó un proceso largo que requirió que ambas partes negociaran la paz basándose en valores indígenas de reciprocidad y generosidad.

<sup>8</sup> El misionero jesuita Eusebio Francisco Kino, por ejemplo, utilizó ganado de la misión eudeve de Mátape para auxiliar a las misiones de la península de Baja California. También promovió acuerdos de paz y alianzas con grupos indígenas de Sonora y extrajo ganado de las misiones de la Pimería Alta.

El 19 de noviembre de 1786, uno de los capitanes apaches “de más nombre y séquito” entre los chiricahuis, conocido como Chiquito,<sup>9</sup> y otros cuatro líderes apaches se reunieron en la sierra de las Cabezas para negociar la paz con el oficial español Domingo Bergara.<sup>10</sup> Chiquito fue motivado a pactar la paz tras la llegada de un sobrino suyo que había visitado a los españoles, el cual regresó “muy contento”, ya que había sido bien agasajado por sus anfitriones. Para los chiricahuis, la mayor preocupación sobre establecer una alianza de paz con los españoles era el bienestar de sus familias. Como lo señalaba Chiquito, él estaba satisfecho con saber que sus “Mujeres, y [sus] hijos” estarían “seguros” y no batallarían “n[i] andar[i]an de Tierra en Tierra y develándose”.<sup>11</sup> A juzgar por sus palabras durante las solemnes negociaciones, el acuerdo de paz giraba en torno a los valores indígenas de reciprocidad y afinidad. Por ejemplo, Chiquito mencionó que, bajo los términos de paz, los españoles y los chiricahuis ahora eran “hermanos y Amigos”, y que ambas partes quedaban unidas bajo un mismo grupo. Además, explicó que, bajo este pacto, hombres y mujeres de ambos lados podían contraer matrimonio entre ellos, si así lo deseaban.<sup>12</sup>

En negociaciones como ésta, las autoridades españolas adoptaban y seguían costumbres indígenas de reciprocidad, provisionando raciones de alimentos y animales a sus nuevos aliados y parientes ficticios. Durante su reunión, Chiquito se mostró agradecido con Bergara por los obsequios que recibió. Siguiendo sus propios valores de generosidad, estaba consciente de que su alianza de paz se cimentaba en prácticas de la dádiva que fluían en ambas direcciones. Por lo tanto, sintió la necesidad de explicar las razones por las cuales estaba imposibilitado para corresponder, pues como le dijo a Bergara: “me has dado tu comida buena, yo no te obsequiado con nada pero es porque no tengo que

<sup>9</sup> El capitán Chiquito estaba acompañado por un séquito de alrededor de 200 apaches varones y sus familias, las cuales conformaban alrededor de 300 personas.

<sup>10</sup> AGI, Guadalajara, vol. 286, exp. 1, fs. 3-4.

<sup>11</sup> AGI, Guadalajara, vol. 286, exp. 1, fs. 1-3v.

<sup>12</sup> AGI, Guadalajara, vol. 286, exp. 1, fs. 1-3v.

darte y tu no saves comer nuestra comida”.<sup>13</sup> Este acuerdo, por lo tanto, no significaba que los chiricahuis estuvieran burdamente pidiendo caridad en tiempos de necesidad. Implicaba, más bien, que quedaban obligados a asistir a sus “hermanos” cuando les fuera posible. Los capitanes apaches, de hecho, estaban ofreciendo una alianza militar con los españoles en contra de otras rancherías apaches para inducirlas a solicitar la paz.<sup>14</sup> El capitán Chiquito, por ejemplo, de forma clara y contundente, le manifestó al capitán apache de la ranchería de la Sierra Florida: “estos Capitanes que ves ya son todos mis Amigos, si tú quieres seguirme bien puedes, y si no quieres ya te puedes ir porque yo no tengo mas que decirte”.<sup>15</sup> Esto implica que los capitanes de otras bandas apaches debían definir si estaban con él en los acuerdos de paz, o en su contra. Las rancherías apaches “próximas a la Frontera de los presidios” de la Nueva Vizcaya se encontraban en esta situación, pues se habían reusado a negociar la paz.<sup>16</sup>

Uno de los motivos principales que tenían los chiricahuis para solicitar la paz era la escasez de alimentos. Como lo mencionó Chiquito, las dos mulas y los dos caballos que recibió de Bergara le sirvieron para alimentar a su gente. Aunque este ejemplo no necesariamente implica que los chiricahuis estuvieran en estado famélico, sí señala la posibilidad de que no tuvieran alimento excedente que obsequiar para corresponder a los españoles. Además, cuando Chiquito recibió las mulas y los caballos de los españoles, legitimó su autoridad, comportándose como un líder generoso que distribuía los bienes entre su gente. De cualquier forma, Chiquito confesó que tenía algunos caballos guardados a lo largo del río Gila. Es posible que haya estado reservándolos para un momento más apremiante en un futuro,<sup>17</sup> pues los caballos representaban un símbolo de prestigio entre los apaches varones (Griffen, 1988, p. X).

<sup>13</sup> AGI, Guadalajara, vol. 286, exp. 1, fs. 1-3v.

<sup>14</sup> AGI, Guadalajara, vol. 521, exp. 41, f. 1032.

<sup>15</sup> AGI, Guadalajara, vol. 286, exp. 1, f. 3v.

<sup>16</sup> AGI, Guadalajara, vol. 286, exp. 1, f. 2v.

<sup>17</sup> AGI, Guadalajara, vol. 286, exp. 1, fs. 1-3v.

Otra parte crucial del protocolo para negociar la paz tenía que ver con el establecimiento de autoridad y confianza entre los chiricahuis y españoles. Chiquito debía probar a los españoles que tenía el poder suficiente para controlar a su gente y, por lo tanto, que podía negociar acuerdos de paz en nombre de ellos y hacerlos cumplir cabalmente. Le aseguró a Bergara que su autoridad era lo que los mantenían a él y a los demás soldados españoles a salvo en ese momento, pues mencionó: “no tienes que temer por mucha gente que beas, yo soy Capitan de ellos y estando yo aquí ninguno tendrá atrevimiento de ofenderte”.<sup>18</sup> No obstante, parte de la negociación de paz también implicaba que los mismos capitanes indígenas reconocieran sus propias limitaciones. Chiquito siguió este protocolo al hacer la siguiente propuesta a Bergara:

Mira Capitan manda a todas vuestras gentes que suelten sus caballos y ganados que todos están seguros: lo que es de Bavispe, hasta Santa Cruz no habrá quien haga daño pues toda la gente que andava Rovando por tu tierra yo soi el que gobierno, lo que toca Tucson no te aseguro porque esa gente pertenece a otro Capitan = Pero lo que es mi gente no habrá quien se atreva a ir a hacer daño y si acaso alguno fuere a vuestra tierra a urtar si tu no lo puedes matar avísame mándame un correo sobre el rastro que yo lo pillaré y delante de ti lo quemaré vivo para que con este ejemplo no se atreva ninguno otro a hacer daño en tu tierra.<sup>19</sup>

Para poder establecer aún mayor confianza entre los españoles, el capitán Chiquito y su consejero pidieron a Bergara que pusiera su lealtad a prueba, ordenando a sus hombres “que [soltaran] toda su cavallada y que [quitaran] los centinelas, a ver si les falta un pelo”. El consejero aseguraba que los españoles se percatarían de que ningún animal desaparecería. Bergara y sus hombres, en efecto, parecen haber estado lo suficientemente confiados, pues soltaron su cavallada.

<sup>18</sup> AGI, Guadalajara, vol. 286, exp. 1, fs. 1-3v.

<sup>19</sup> AGI, Guadalajara, vol. 286, exp. 1, fs. 1-3v.

Varios días después, faltaba uno de los caballos. Los españoles inmediatamente pensaron que los chiricahuis se lo habían comido, pero posteriormente encontraron al caballo, el cual había abandonado la ranchería en busca de agua.<sup>20</sup> Como lo demuestra este caso, para los españoles, establecer confianza requería poner en riesgo sus bienes e incluso sus vidas. Para Chiquito, significaba poner en juego su reputación como líder poderoso. Se puede especular que de no haber aparecido el caballo extraviado, toda la negociación de paz se habría desmoronado, lo cual hubiera traído más desconfianza y conflicto entre los chiricahuis y españoles.

El 3 de diciembre de 1786, llegaron los primeros 68 chiricahuis a Bacoachi y más apaches continuaron reduciéndose de paz, pues el 30 de marzo de 1787 la población de apaches de paz en Bacoachi había aumentado a 251.<sup>21</sup> Ahora eran los españoles quienes necesitaban demostrar que eran dignos de confianza. Lo hicieron promoviendo-se como aliados generosos y proporcionando a los chiricahuis una dotación regular de obsequios.<sup>22</sup> El regalo más frecuente eran las raciones de alimentos, las cuales inicialmente incluían trigo, maíz, pinole, piloncillo y cigarrillos.<sup>23</sup> Fueron, no obstante, los caballos y el ganado mayor lo que principalmente atrajo a los chiricahuis hacia los asentamientos españoles. Algunos chiricahuis de paz obtuvieron acceso a caballos por medio de sus alianzas militares. En 1788 el asentamiento de paz en Bacoachi contaba con “catorce mulas, y diez caballos que se compraron para que los apaches saliesen a campaña”, pagados con fondos “de la real hacienda”.<sup>24</sup>

Paradójicamente, los chiricahuis no recibieron ganado en los asentamientos de paz. En su defecto consiguieron carne de res. Esto iba en contra de la capitulación de paz, la cual establecía en su artículo quinto que los apaches de paz debían “dedicarse a criar ganados para

<sup>20</sup> AGI, Guadalajara, vol. 286, exp. 1, fs. 1-3v.

<sup>21</sup> AGI, Guadalajara, vol. 287, exp. 2, s. f.

<sup>22</sup> AGI, Guadalajara, vol. 286, fs. 4-5v.

<sup>23</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 235, f. 117.

<sup>24</sup> AGN, Indiferente Virreinal, Sección: Indiferente de Guerra, exp. 22, f. 22v.

lo qual se les facilitarían auxilios”.<sup>25</sup> A principios de 1787, Jacobo Ugarte y Loyola, comandante general de las provincias internas del norte de la Nueva España, ordenó que los chiricahuis recibieran una ración semanal de carne de res. Las autoridades españolas locales y regionales estaban conscientes de que las interacciones pacíficas con los chiricahuis debían negociarse constantemente y sustentarse en los términos dictados por los chiricahuis; de lo contrario, éstos abandonarían el asentamiento de paz. El intendente gobernador Garrido señaló esta realidad de manera contundente: “El s.or Comandante Gral. Se decidio a proveerlos de [carne], assi porque haviendo reconocido la pasión con que miran este alimento deseaba contentarlos para mas bien asegurar su permanencia [en el asentamiento de paz], como para evitar que a estímulos de su violento deseo se abandonasen a robar”.<sup>26</sup> En este sentido, se puede inferir que las autoridades españolas, basadas en su desconfianza para con los chiricahuis, temían que, de proporcionarles ganado, éstos lo consumirían de inmediato (Griffen, 1988, p. X).<sup>27</sup> También es posible que los españoles negaran a los chiricahuis el acceso al ganado para evitar que lo trasladaran e intercambiaban en otras regiones, como lo practicaban anteriormente con el ganado robado, el cual trasladaban e intercambiaban en Nuevo México (Nentvig, 1971, pp. 76, 131).

El protocolo que siguieron las autoridades seculares para proveer de raciones de carne estaba fundado en valores indígenas de reciprocidad por medio de la dádiva, así como por prácticas de subsistencia prehispánicas, y lo adaptaron a la jerarquía implementada anteriormente bajo el sistema misional. Distribuyeron raciones entre los capitanes de las distintas rancherías que se establecieron en Bacoachi, quienes a su vez demostraban su generosidad repartiendo los alimentos entre los suyos,<sup>28</sup> y en este proceso reforzaban su propia

<sup>25</sup> AGI, Guadalajara, vol. 286, f. 1.

<sup>26</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 234, f. 18v.

<sup>27</sup> Griffen asevera que tradicionalmente los apaches adquirían ganado por medio de incursiones y que éste era “consumido casi inmediatamente”.

<sup>28</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 234, f. 18v.

autoridad sobre sus séquitos.<sup>29</sup> Los capitanes indígenas además recibían trato especial, ya que eran agasajados ocasionalmente con viajes a Arizpe, la capital de la intendencia de Sonora. También recibían prendas de vestir por parte de las autoridades españolas, tales como “una vestidura blanca de Manta, un Vestido de Paño, y un Sombrero ordinario”,<sup>30</sup> y en algunos casos el obsequio podía incluir casas de adobe.<sup>31</sup>

El 31 de agosto de 1789, los españoles habían gastado un total de 11 808 pesos, 6 reales, 4 granos para proporcionar obsequios a los chiricahuis en Bacoachi, siendo el costo aproximado de manutención semanal por cada apache de paz el de 4 reales, 8 granos.<sup>32</sup> Como referencia, el costo anual para la manutención de la compañía auxiliar ópata de Bacoachi era de 14 000 pesos, y cada uno de sus soldados percibía un salario semanal aproximado de 2 pesos con 5 reales. El costo anual para sostener un presidio español era de 18 998 pesos con 6 reales, y cada uno de sus soldados percibía un salario semanal aproximado de 4 pesos con 5 reales (Moorhead, 1975, pp. 96 y 219; Velásquez, 1982, p. 95).<sup>33</sup> Por lo tanto, el valor económico que los españoles destinaban en dádivas para los chiricahuis era significativamente menor que los gastos castrenses.

Por su parte, los chiricahuis de paz en Bacoachi correspondieron a las dádivas españolas participando como aliados en expediciones militares. Como ejemplo está la expedición dirigida por el capitán Manuel de Echeagaray hacia territorio chiricahui, desde el 24 de septiembre hasta el 30 de noviembre de 1788, en la que participaron 21 apaches amigos, incluidas 4 mujeres espías. Como aliados militares, los chiricahuis proporcionaron inteligencia necesaria para facilitar la

<sup>29</sup> AGI, Guadalajara, vol. 286, exp. 2, f. 1.

<sup>30</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 234, f. 116.

<sup>31</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 234, fs. 125-125v.

<sup>32</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 235, f. 117.

<sup>33</sup> Para calcular los salarios semanales de los soldados auxiliares y presidiales, se tomaron como referencia sus sueldos anuales de 136 pesos con 7 reales para los primeros y 240 pesos para los segundos.

captura y el asesinato de varios apaches que no habían acordado la paz.<sup>34</sup> Otro caso importante es la expedición del capitán Ignacio Zúñiga con el propósito de abrir una nueva ruta para los españoles desde Sonora hasta Nuevo México. Ocho de los chiricahuis asentados de paz en Bacoachi salieron de Santa Cruz el 12 de abril de 1795 y llegaron al pueblo de Nuestra Señora de Guadalupe de Zuñi el 1 de mayo de ese mismo año.<sup>35</sup> Según Zúñiga (1985, p. 48), los apaches de paz “concurrían a la guerra [...] y prestaban servicios de importancia”.

Por lo tanto, para los chiricahuis, corresponder a las dádivas españolas implicaba ejercer violencia contra miembros no pacificados de su mismo grupo étnico. Los guerreros chiricahuis, incluyendo algunas mujeres que asistían en campañas militares, entregaban sus cautivos a las autoridades españolas, así como las cabelleras u orejas de sus víctimas derrotadas, y recibían como recompensa “Chupas [chalecos], Calzones de Paño común, Sombreros ordinarios, Fresadas [cobijas], Cintas, Ceñidores de Bayeta [fajas de tela] y [...] Rebozos”.<sup>36</sup> Varios de estos artículos, como las dotaciones de cobijas, eran de gran estima y representaban un símbolo de riqueza entre las mujeres chiricahuis.

Contrario a lo acordado en el artículo quinto de la capitulación de paz, que establecía que los chiricahuis “debían cultivar las tierras que se les asignasen”,<sup>37</sup> los españoles no les concesionaron acceso a tierras o agua para cultivo, al menos no durante sus primeros años en Bacoachi. Durante este período, los chiricahuis por lo general no se involucraron en actividades de subsistencia relacionadas con la agricultura y la ganadería. Como lo señala el misionero franciscano Pedro de Arriquibar en 1795, los chiricahuis de paz recurrían parcialmente a actividades de caza para complementar su subsistencia en Bacoachi, debido al mal uso que se hacía de las raciones semanales (Griffen, 1988, p. 110). Esto lo confirmó el padre Diego Bringas de

<sup>34</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 235, fs. 69-82.

<sup>35</sup> AGI, Guadalajara, vol. 292, f. 198.

<sup>36</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 131, fs. 246-247v.

<sup>37</sup> AGI, Guadalajara, vol. 286, f. 1.

Manzaneda, otro misionero franciscano, pues en 1797 señala en una carta al rey que los chiricahuis consumían sus raciones semanales de alimento el mismo día que las recibían. Debido a esta razón, debían ir a cazar a las montañas, lo que les daba la oportunidad de cometer robos (Brinckerhoff, 1967, p. 14). Por otro lado, para algunos chiricahuis de paz, incluyendo mujeres y niños, otra de las actividades complementarias de subsistencia consistía ocasionalmente en salir a recolectar bellotas a pocas leguas del asentamiento.<sup>38</sup>

Esto implica que los chiricahuis preservaron sus tradicionales prácticas de subsistencia dentro de los asentamientos de paz, pues complementaban las raciones regulares de alimentos con la caza y la recolección, así como con el ocasional robo de ganado. Por otro lado, el supuesto mal uso de las raciones de carne estaba relacionado con los valores culturales de los apaches en torno al concepto de prosperidad. Para los apaches, la prosperidad “correspondía en gran parte a la abundancia de la naturaleza y a una incursión exitosa” (Basso, 1970, p. 70). Cuando la naturaleza les proporcionaba suficiente alimento, los apaches acostumbraban conservar y almacenar raciones de granos, frutos o carne seca en bolsas de cuero que escondían en cuevas o cerca de fuentes de agua (Griffen, 1988, p. 11).<sup>39</sup> Por lo tanto, existe la posibilidad de que los chiricahuis hayan continuado con estas prácticas durante su permanencia en Bacoachi. De tal forma, al preservar y ocultar alimentos mientras estaban de paz, los chiricahuis podían haber dado a los españoles la impresión equivocada de que estaban despilfarrando raciones de alimento.

Además, el aparente rápido consumo de las raciones semanales podía deberse a que el alimento excedente que no se almacenaba se compartiría entre los miembros del grupo. De acuerdo con las prácticas culturales de los apaches, el alimento excedente debía compartirse entre los familiares menos afortunados de la comunidad, quienes corresponderían recíprocamente en tiempos de necesidad. Este tipo de cooperación aligeraba la ansiedad creada por la incertidumbre

38 AGI, Guadalajara, vol. 287, exp. 129, s. f.

39 AGN, Provincias Internas, vol. 235, f. 81 v.

relacionada con la procuración de alimento en el futuro. También explicaba la razón por la cual los miembros prósperos dentro de la sociedad apache reafirmaban su autoridad y poder, al compartir el sobrante de bienes y alimentos entre los miembros de su comunidad, gesto con el cual fortalecían sus relaciones grupales y familiares (Basso, 1996, pp. 24-27). En particular, en el caso de las raciones de carne, se puede inferir que las que no se secan para conserva, debían compartirse entre los miembros del grupo y consumirse inmediatamente para que no se desperdiciaran.

Otra de las razones principales que tenían los apaches para reproducir sus prácticas de reciprocidad entre ellos mismos, tenía que ver con el hecho de que el egoísmo era altamente aborrecido dentro de esa sociedad. Ser catalogado de tacaño dentro de la sociedad apache conllevaba, al menos en teoría, la posibilidad de ser señalado como sospechoso de brujería y por lo tanto condenado al ostracismo. Además, la tacañería atraía malos augurios. El egoísmo debía evitarse a toda costa, de modo que se volvía necesaria la reciprocidad y la generosidad entre los integrantes del grupo y la familia (Basso, 1970, pp. 79-81).

Les tomó a los españoles casi cuatro años para comenzar a buscar formas por medio de las cuales podrían inducir a los chiricahuis a adaptarse a medios de subsistencia sedentarios. En 1791, Pedro de Nava, comandante general de las provincias internas, solicitó a Antonio Denojeant, capitán de Bacoachi, que proporcionara tierras de cultivo a los chiricahuis. El capitán replicó que no había tierras suficientes.<sup>40</sup> Bacoachi estaba ubicado en un valle estrecho, por lo que contaba con un área limitada para tierras de agricultura, generalmente cercanas al río. La misión de Bacoachi, por ejemplo, tan sólo contaba con dos parcelas para sus actividades agrícolas.

Como Bacoachi era simultáneamente una guarnición militar indígena y un pueblo de misión ópata, la situación en relación con el acceso a la tierra para los chiricahuis se volvía complicada, pues diversos grupos entraban en competencia por los recursos naturales.

<sup>40</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 235, fs. 185-187v.

Las autoridades locales estaban conscientes de que dotar a los chiricahuis de tierras para cultivo requeriría y quitaría recursos hídricos a los soldados y a los indios de misión. Denojeant proponía que a los chiricahuis de paz se les destinara una de las parcelas de la misión de Bacoachi.<sup>41</sup> Contrario a lo que había ocurrido en casos previos en la región, en los cuales los indios de misión y el padre misionero daban expresamente su consentimiento para compartir sus tierras con los indios recién llegados.<sup>42</sup> Hasta el momento no se ha encontrado evidencia que sugiera que a los ópatas de la misión de Bacoachi se les haya solicitado permiso alguno para regalar la mitad de sus tierras.

Los españoles se volvieron diestros al poner en práctica los valores indígenas de reciprocidad, pero tuvieron dificultades para comprender la visión cosmogónica de los chiricahuis sobre sus prácticas de subsistencia. Esto complicó el proceso de transición que los indios de paz debían realizar bajo las expectativas españolas, es decir, de medios de subsistencia semisedentarios a prácticas completamente sedentarias. Esta dificultad se acentuaba aún más en el caso de los chiricahuis varones. Los españoles pensaban que los apaches no practicaban la agricultura (Barr y Countryman, 2014, p. 26) y que por lo tanto se les debía enseñar a trabajar las tierras. De acuerdo con el intendente gobernador Enrique Grimarest, los chiricahuis “gandules” (varones) estaban “renuentes” a recibir tierras de cultivo, “escusándose” de trabajar la tierra, bajo el argumento de que no sabían cómo hacerlo. Únicamente las mujeres apaches viudas estaban “gustosas” de recibir parcelas agrícolas. Por otro lado, otros dos apaches chiricahuis (Jacinto y su hermano) tenían una pequeña parcela de maíz que cultivaban trabajadores asalariados ajenos a los indios de paz, bajo las órdenes de Leonardo Escalante, el comisionado para proveer a los chiricahuis de paz. De igual forma, el capitán Bergara asignó una pequeña parcela a un chiricahui llamado Alejandro, la cual también

<sup>41</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 235, fs. 187-187v.

<sup>42</sup> Como ejemplo están los casos de los tepocas que se asentaron en Tuape y los so-baupuri en Tucson, quienes obtuvieron permiso de los indios de misión para obtener acceso a tierras y agua.

cuidaban campesinos asalariados.<sup>43</sup> En realidad, los chiricahuis sí estaban acostumbrados a la agricultura a pequeña escala, pero debido a sus divisiones de trabajo adaptadas a clasificaciones de género, las prácticas de cultivo y la recolección de frutos eran consideradas tareas femeninas, mientras que la caza y el robo de ganado y caballos eran quehaceres masculinos (Babcock, 2008, pp. 5 y 112; Griffen, 1988, pp. 6 y 10-11; Nentvig, 1971, p. 132).

En 1791, el segundo conde de Revillagigedo, virrey de la Nueva España, ordenó que a los chiricahuis de paz se les asignara una de las dos parcelas de la misión ópata de Bacoachi. La idea era contratar trabajadores asalariados para cultivar la tierra e instruir e inducir a la juventud masculina apache en las prácticas de la agricultura.<sup>44</sup> Sin embargo, en 1797, el misionero franciscano Juan Felipe Martínez, comisionado en Bacoachi, reportó que los indios ópatas “no [reconocían] mas Bienes de comunidad, que dos pedazos de tierra de pan llevar, y quatro yuntas de Bueyes, todo lo qual lo [manejaban] y [disfrutaban] ellos mismos”.<sup>45</sup> Esto sugiere que los chiricahuis aún no recibían la parcela que les había asignado el virrey seis años atrás. Este caso pone en evidencia que la amplia brecha entre las ficciones legales españolas y los retos de la vida cotidiana en los asentamientos de paz complicaban el cumplimiento de las políticas imperiales.

Los españoles suponían, además, que los apaches no estaban familiarizados con la ganadería. Radding (1997) asevera que, bajo el contexto de los asentamientos de paz, los apaches “criaban [...] rebaños de ganado” (p. 7). Griffen (1988, p. 109), por su parte, señala que únicamente existen dos fuentes primarias que hacen alusión a la cría de ganado por parte de los apaches en asentamientos de paz a finales del siglo XVIII. Como los chiricahuis tenían una dieta alta en proteína, excluirlos de la ganadería se convirtió en un problema para los españoles. En 1787, para poder abastecer con regularidad raciones de carne a los chiricahuis, el comandante general Ugarte compró

<sup>43</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 235, fs. 187v.-188.

<sup>44</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 235, fs. 193v.-194.

<sup>45</sup> AGI, Guadalajara, vol. 563, s. f.

una cría de ganado mayor de 250 reses.<sup>46</sup> Las raciones de carne se distribuían cada ocho días. La cantidad promedio de ganado sacrificado que los chiricahuis recibían regularmente era de dos a tres vacas o toros por semana. Sin embargo, poco después hubo un problema: el ganado no se estaba multiplicando y el rebaño estaba disminuyendo.

Además de la alta demanda de carne de los chiricahuis, la disminución podía deberse, parcialmente, a que el pie de ganado estaba constantemente vulnerable a saqueos. Por ejemplo, el 29 de junio de 1788, un grupo de apaches sublevados robaron dos becerros de dicho pie de ganado.<sup>47</sup> En respuesta, los españoles comenzaron a distribuir raciones de carne en menor cantidad o frecuencia, lo cual provocó que los indios de paz reaccionaran interponiendo una queja con Leonardo Escalante.<sup>48</sup> Los chiricahuis estaban conscientes de su situación precaria en Bacoachi y constantemente tenían que negociar su permanencia ahí. Una vez más, las autoridades españolas tuvieron que comprar más ganado. Esta vez se trataba de un pie de ganado de 200 reses, el cual tampoco se multiplicó y obviamente no fue suficiente para cumplir con las demandas de carne de los chiricahuis. La raíz del problema pudo deberse, en parte, a la incompetencia de los encargados del pie de ganado, pues las fuentes primarias sugieren que lo sacrificaban indiscriminadamente, sin respetar los ciclos de reproducción.

En busca de soluciones creativas, en 1791 el intendente gobernador Grimarest organizó una colecta entre los vecinos de varios partidos de la intendencia de Sonora.<sup>49</sup> A través de donaciones, Grimarest recaudó 297 cabezas de ganado, 17 caballos y 373 pesos con 22 reales en efectivo. Utilizó estas contribuciones para crear un nuevo pie de ganado, al cual se incorporaron las pocas reses restantes del pie anterior. En esta ocasión, también el objetivo era que el ganado se multiplicara, para que con él se pudiera alimentar a la población del asentamiento de paz. La orden dictada por Grimarest era que sólo

<sup>46</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 234, f. 78.

<sup>47</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 234, fs. 125-125v.

<sup>48</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 235, f. 85.

<sup>49</sup> Los partidos eran jurisdicciones territoriales que incluían a varios pueblos.

se sacrificaran los toros y las vacas en edad no reproductiva, para que el ganado aumentara su tamaño. Entre los partidos y lugares con vecinos que contribuyeron a la colecta, los que sobresalen son los siguientes: los partidos de Ostimuri, El Fuerte, Álamos, Sinaloa, el presidio de Buenavista y Pueblo de Álamos.<sup>50</sup>

Todos estos lugares, a excepción de Pueblo de Álamos, estaban ubicados en el sur de la intendencia de Sonora. Cabe la posibilidad de que sus vecinos hubieran contribuido a prevenir que los chiricahuis realizaran incursiones a sus partidos. Estos partidos no estaban próximos al asentamiento de paz de los chiricahuis en Bacoachi, el cual quedaba situado al norte de la intendencia y a 184 kilómetros de la sierra Chiricahui, aproximadamente. Esto puede implicar que la percepción de peligro que los vecinos de la intendencia tenían sobre los apaches no sólo se limitaba a los partidos del norte, sino que también se extendía cuando menos hasta el sur de la entidad. También implica que los chiricahuis tenían cierto grado de ventaja para negociar, pues al menos en teoría podían robar ganado en otros partidos y, por este medio, inducir a los rancheros de dichos partidos a contribuir para la creación de un fondo para sostener la paz. No se ha encontrado evidencia que sugiera que las contribuciones fueran realizadas bajo coerción y es poco probable que ése haya sido el caso, pues el intendente tenía autoridad económica y política, pero carecía de la fuerza militar requerida en un territorio de frontera para ejercer coerción sobre los residentes de varios partidos lejanos y forzarlos a donar una porción de su patrimonio. Es más verosímil suponer que Grimarest usó su posición y habilidades políticas para ganar el apoyo de esta gente. Además, este caso demuestra que el impacto de las políticas de paz iba más allá de la región en la cual se asentaban los indios de paz.

El pie de ganado original, establecido en Bacoachi en 1787, tenía cuatro rancheros asalariados a cargo de su cuidado.<sup>51</sup> Este nuevo pie de ganado era diferente porque Grimarest lo estableció en Pueblo de Álamos. Le asignó la responsabilidad de su cuidado a Juan José Padilla,

<sup>50</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 235, f. 142.

<sup>51</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 234, f. 78.

quien era el comandante de milicianos del partido de Mátape.<sup>52</sup> La ubicación elegida para este pie de ganado es intrigante porque estaba ubicado aproximadamente a 194 kilómetros de Bacoachi, situado en un partido distinto. El asentamiento de paz en Bacoachi estaba ubicado en territorio ópata, en el norte de Sonora, cerca de la ciudad de Arizpe, capital de la intendencia, y no demasiado distante del territorio chiricahui. Pueblo de Álamos estaba ubicado en el centro de Sonora, entre lo que anteriormente habían sido los pueblos de misión eudeves de Ures y Mátape (véase el mapa 1). Parece poco probable que Grimarest eligiera este lugar basándose en cuestiones de seguridad, tales como reducir la probabilidad de incursiones de apaches enemigos sobre este pie de ganado. Fuentes primarias revelan que en esta área hubo ocasionalmente incursiones apaches.<sup>53</sup> Incluso, según informaba el comandante general Pedro de Nava, el 18 de julio de 1792, los apaches enemigos “se llevaron 2 Bacas y 4 Caballos del Pueblo de Alamos pertenecientes al Donativo que colecto el Yntendente para consumo de los apaches de Paz: y aunque se les persiguió con tesón no pudo dárselos alcance”.<sup>54</sup>

Sin embargo, Bacoachi tampoco era una ubicación más segura, pues además de estar más próximo del territorio enemigo, los chiricahuis desde su asentamiento de paz también representaban una amenaza para los españoles. Existe evidencia que demuestra que ocasionalmente algunos chiricahuis escapaban de su asentamiento de paz y robaban caballos en el camino.<sup>55</sup> En 1790 se reasignaron 45 soldados de varios presidios a la compañía auxiliar de Bacoachi para resguardar el asentamiento de paz. Estos soldados venían de los presidios de Buenavista, Horcasitas y Pitic, y su misión implicaba obedecer órdenes contradictorias: velar por la seguridad de los apaches de paz y vigilarlos.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 235, fs. 146-147.

<sup>53</sup> AGN, Indiferente Virreinal, caja 645, exp. 6, fs. 45-46.

<sup>54</sup> AGI, Guadalajara, vol. 289, s. f.

<sup>55</sup> AGN, Indiferente Virreinal, caja 645, exp. 6, f. 41.

<sup>56</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 131, f. 234.

Por otra parte, es posible que la designación del pie de ganado en Pueblo de Álamos obedeciera a las características ecológicas de ese lugar. Al estar ubicado en una región serrana, el partido de Mátape albergaba varios manantiales y sus tierras eran ricas en pastizales. Por lo tanto, ésta era el área más poblada de Sonora a mediados del siglo XVIII, y contaba con el mayor número de ranchos que criaban ganado vacuno y mular. Una parte de ese ganado se exportaba a Nueva Vizcaya e incluso a la Ciudad de México (De la Torre, 2012, pp. 23-24; Nentvig, 1971, p. 76).<sup>57</sup>

Otro factor para establecer el pie de ganado en dicho paraje es que Juan José Padilla también estaba a cargo de administrar las tierras del partido de Mátape, que antes habían pertenecido al pueblo de misión. En 1791, el mismo año de la colecta de Grimarest y de la creación del pie de ganado, las autoridades borbónicas secularizaron las misiones de los pueblos de Ures y Mátape.<sup>58</sup> Una de las justificaciones que hizo Juan José Padilla para seleccionar ese lugar fue que, según él, Pueblo de Álamos tenía pocos vecinos y que los naturales no estaban utilizando las tierras disponibles. Aquí de nuevo las fuentes primarias no especifican si Padilla solicitó el permiso de la comunidad indígena de ese pueblo que, como se mencionó anteriormente, había sido la práctica durante la reducción de otros grupos indígenas en el período anterior a la secularización de las misiones. Padilla designó a dos vaqueros de esa región para el cuidado del ganado. Posteriormente le negó el acceso a estas tierras a los naturales, con el pretexto de que estaba protegiendo el ganado, lo cual sirve de indicador de posibles conflictos interétnicos creados por las políticas de paz.<sup>59</sup> Esto muestra que la carga de sustentar interacciones pacíficas a través de prácticas recíprocas mediante la dádiva recaía principalmente sobre los indígenas.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> El autor agradece a la doctora Raquel Padilla Ramos su observación sobre la relevancia del partido de Mátape (*VII Coloquio de Estudios Históricos de Región y Frontera*, en Hermosillo, Sonora, el 20 de octubre de 2017).

<sup>58</sup> AGN, Misiones, vol. 19, exp. 1, fs. 1-15.

<sup>59</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 235, fs. 149-151.

<sup>60</sup> AGN, Provincias Internas, vol. 235, fs. 149-151.

## 5. Reflexiones finales

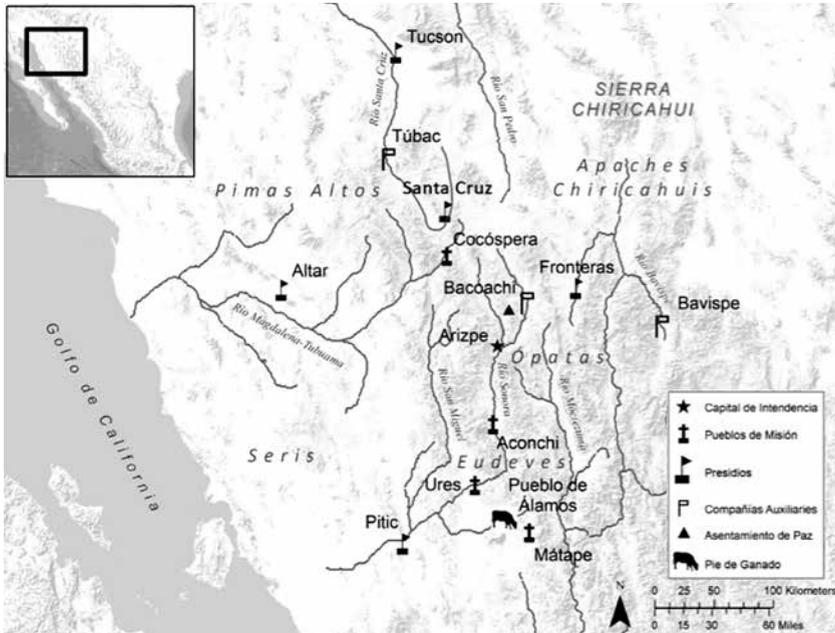
Las interacciones pacíficas entre indígenas y españoles fueron moldeadas por valores de reciprocidad a través de la dádiva, las cuales se debían sustentar y negociar constantemente. No obstante, el principal objetivo era la paz misma y ésta se consiguió, aunque fuera endeble y temporal. Para los españoles, adoptar valores indígenas de reciprocidad y de generosidad significaba la dotación de obsequios para inducir a los chiricahuis a establecerse pacíficamente en el asentamiento. También conllevaba la búsqueda de formas para continuar correspondiendo con suministros regulares de alimentos, en particular carne de res, de manera que los chiricahuis no abandonasen el asentamiento de paz. Esta práctica satisfacía la demanda cultural de los chiricahuis por la carne, algo que en tiempos anteriores a las políticas de paz había estado bajo la responsabilidad de los varones chiricahuis. Ante la falta de una ración regular de carne, las incursiones apaches para el robo de ganado, y acceso a la carne, se volvían culturalmente necesarias.

Los indios de misión, por su parte, debieron soportar una gran carga cuando se trataba de sustentar la paz con grupos no incorporados al régimen colonial español, debido a que en algunos casos tenían que compartir sus limitados recursos naturales con los indios recién llegados a sus territorios. Tal fue el caso de los ópatas de Bacoachi, quienes estuvieron a punto de perder la mitad de sus tierras de cultivo. Otro caso es el de los eudeves de Pueblo de Álamos, quienes bajo los lineamientos de las reformas borbónicas fueron efectivamente despojados de sus antiguas tierras de misión para que éstas pudieran ser reasignadas al pastoreo del pie de ganado que sustentaría a los chiricahuis de paz, establecidos a varios kilómetros de distancia.

Los chiricahuis percibían los asentamientos españoles como una forma de expandir su acceso a recursos naturales indispensables y a productos europeos. Sin embargo, las dádivas europeas tenían un alto precio. En general, implicaban la subordinación de los indígenas de paz a los colonizadores. Para los chiricahuis, también implicaba someterse al riesgo de ser aprehendidos, deportados o

incluso asesinados bajo una paz en la que imperaba la desconfianza. Además, como aliados militares de los españoles, los regalos también conllevaban la obligación de rastrear y asesinar a sus parientes que habían escapado del asentamiento o que se habían reusado a negociar la paz. No obstante, al acordar la paz, los chiricahuis preservaron sus patrones migratorios estacionarios y sus prácticas de subsistencia. Su habilidad para abandonar el asentamiento y regresar a su patria, y a sus modos de vida tradicionales, los posicionó en una situación ventajosa para negociar mejor su lugar dentro del pacto colonial.

Figura 5.1 Sonora a finales del siglo XVIII



Fuente: mapa elaborado por Philip M. McDaniel, del Sistema de Información Geográfica de la University of North Carolina, Chapel Hill, basado en fuentes cartográficas de Sonora (Nentvig 1971, 64-65; Radding 1979, 6-7; Polzer et. al. 1997, 2; De la Torre 2012, 199, 205).

## Referencias

### Acervos

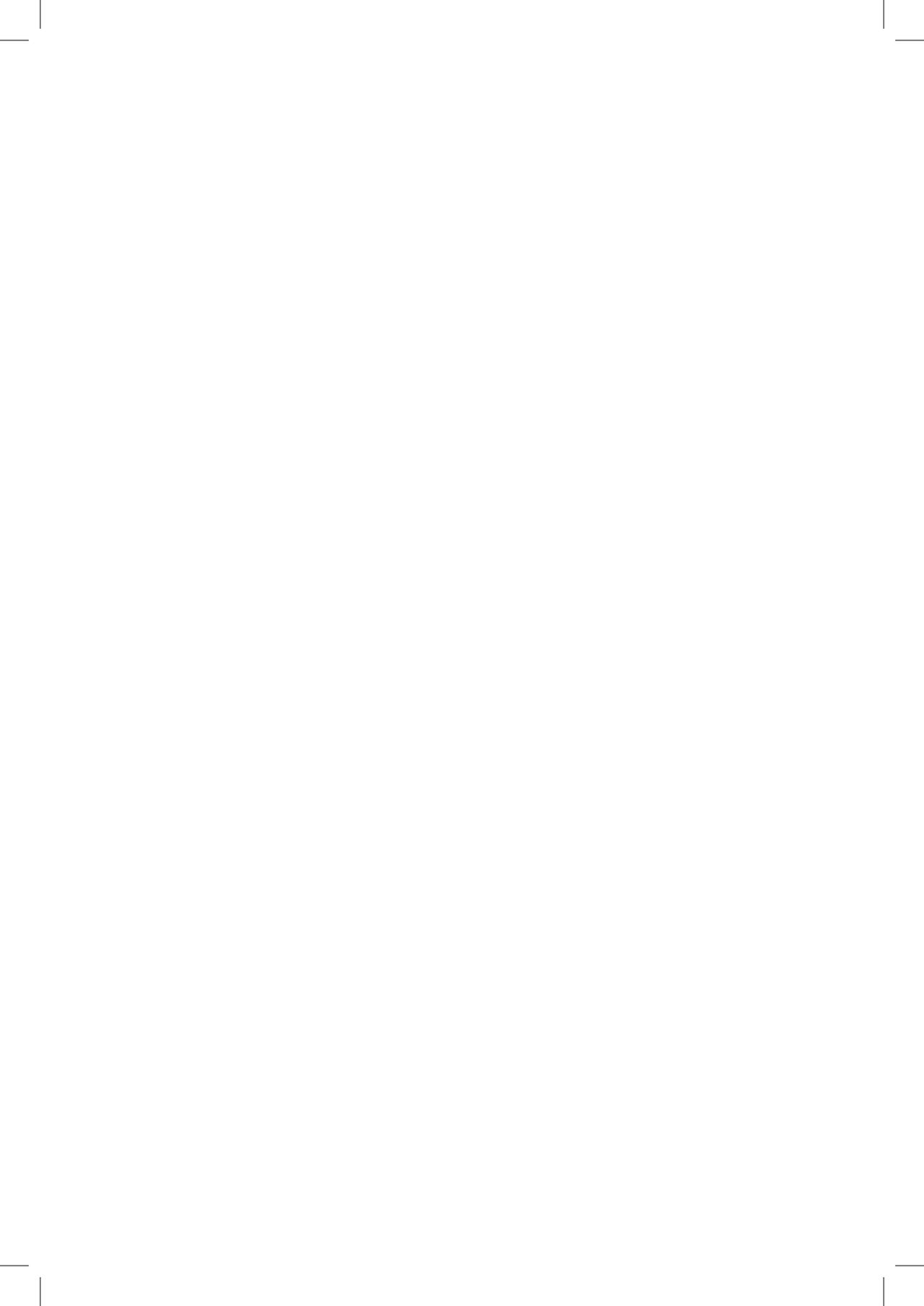
Archivo General de Indias (AGI).

Archivo General de la Nación (AGN).

- Babcock, M. (2008). *Turning Apaches into Spaniards: North America's Forgotten Indian Reservations* (tesis doctoral). Southern Methodist University, Dallas.
- Babcock, M. (2014). Blurred borders: North America's forgotten apache reservations. En J. Barr y E. Countryman (eds.), *Contested Spaces of Early America* (pp. 163-183). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Babcock, M. (2016). *Apache Adaptation to Hispanic Rule*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barr, J. (2007). *Peace Came in the Form of a Woman: Indians and Spaniards in the Texas Borderlands*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Barr, J., y Countryman, E. (2014) Introduction. Maps and spaces, paths to connect, and lines to divide. En J. Barr y E. Countryman (eds.), *Contested Spaces of Early America* (pp. 1-30). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Basso, K. (1970). *The Cibecue Apache*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Basso, K. (1996). *Wisdom Sits in Places: Landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bayne, B. (2017). Willy nilly baptisms and *Chichimeca* freedoms: missionary disputes, indigenous desires and the 1695 O'odham revolt. *Journal of Early Modern History*, 21. 9-37.
- Blanton, J. B. (2018). *Becoming Chiquitano: Crafting Identities in the Broader Paraguayan River Basin* (tesis doctoral). The University of North Carolina at Chapel Hill.

- Blyth, L. R. (2012). *Chiricahua and Janos: Communities of Violence in the Southwestern Borderlands, 1680-1880*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Bolton, H. (trad. y ed.) (1948). *Kino's Historical Memoir of Pimeria Alta: A Contemporary Account of the Beginnings of California, Sonora, and Arizona, by Father Eusebio Francisco Kino, S. J. Pionner Missionary Explorer, Cartographer and Ranchman. 1683-1711. From the Original Manuscript in the Archives of Mexico*. Los Ángeles: University of California Press.
- Brinkerhoff, S. (1967). The last years of Spanish Arizona, 1786-1821. *Arizona and the West*, 9(1): 5-20.
- Decorme, G. (1941). *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767 (compendio histórico) por Gérard Decorme, S. J.* México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.
- Fontana, B. (1989). *Of Earth and Little Rain: The Papago Indians*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Griffen, W. B. (1988). *Apaches at War and Peace, the Janos Presidio, 1750-1858*. Albuquerque: University of New Mexico.
- Howard, M. (2000). *The Invention of Peace*. London: Profile Books.
- Kessell, J. (1976). *Friars, Soldiers, and Reformers: Hispanic Arizona and the Sonora Mission Frontier 1767-1856*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Mauss, M. (2016). *The Gift*. Chicago: HAU Books.
- Moorhead, M. (1975). *The Presidio: Bastion of the Spanish Borderlands*. Norman: Oklahoma University Press.
- Nentvig, J. (1971). *Descripción geográfica... de Sonora. Edición preparada, con una introducción histórica, notas, apéndice e índice analítico, por Germán Viveros*. México: Publicaciones del Archivo General de la Nación.
- Polzer, C., y Sheridan T. (comps. y eds). (1997). *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain*, vol. 2, primera parte: *The Californias and Sinaloa-Sonora, 1700-1765*. Tucson: The University of Arizona Press.

- Radding, C. (1979). *Las estructuras socio-económicas de las misiones de la Pimería Alta 1768-1850*. Hermosillo: INAH, Centro Regional del Noroeste.
- Radding, C. (1997). *Wandering Peoples: Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.
- Radding, C. (1998). The Colonial Pact and Changing Ethnic Frontiers in Highland Sonora, 1740-1840. En D. Guy y T. Sheridan (eds.), *Contested Ground: Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire* (pp. 52-66). Tucson: The University of Arizona Press.
- Ruiz J. C. (2018). La transformación cultural de los nómadas. Guachichiles en su integración a la dominación hispánica, 1550-1700. En J. Medina (ed.), *El orden social y político en zonas de frontera del septentrión novohispano y mexicano: siglos XVI-XX* (pp. 21-68). Hermosillo: El Colegio de Sonora y El Colegio de San Luis.
- Torre, J. de la. (2012). *Twilight of the Mission Frontier: Shifting Interethnic Alliances and Social Organization in Sonora, 1768-1855*. Stanford University Press: Stanford California.
- Torre, J. de la. (2020). “Nada les hemos cumplido”: negociaciones de paz entre apaches y españoles en la Nueva Vizcaya en 1787. *Historia Mexicana* 69(3). 1023-1089.
- Velásquez, M. (1982). *La frontera norte y la experiencia colonial*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores.
- Weber, D. J. (2005). *Barbaros: Spaniards and their Savages in the Age of Enlightenment*. New Haven: Yale University Press.
- White, R. (1983). *The Roots of Dependency*. Lincoln: Nebraska University Press.
- White, R. (2011). *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zúñiga, I. (1985). *Rápida ojeada al estado de Sonora (1835)*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.



---

A la usanza española:  
significados y contextos de apropiación  
de vestimentas entre los ópatas.  
Siglos XVIII y XIX

José Refugio de la Torre Curiel<sup>1</sup>

## 1. Introducción

El ensayo analiza los contextos en los cuales distintas comunidades ópatas, tanto la población en general como las autoridades civiles y militares, incorporaron elementos del vestuario de la sociedad española (especialmente paños, blusas y sombreros) para realzar símbolos de estatus y prestigio reconocidos en sus propios pueblos. Con base en algunas nociones teóricas de Pierre Bourdieu sobre la economía de los intercambios simbólicos, se propone aquí una discusión sobre los criterios de diferenciación entre los ópatas y sobre los cambios y las continuidades en los símbolos externos de prestigio.

Al hablar acerca de los ópatas a finales del período colonial, es común que venga a la mente una serie de testimonios que elogiaban a dicho grupo, tanto por la adopción de símbolos exteriores de hispanización como por la rapidez con que se habían incorporado al sistema de dominación española. Descripciones como la elaborada en 1777 por el franciscano Ángel Antonio Núñez, en la misión ópata de Bacerac, reforzaban entre propios y extraños la imagen de un grupo indígena que había experimentado profundos cambios culturales al señalar que en aquella misión los indios vestían “a la española” y que eran “tan amigos de andar bien puestos, que el que puede trae muy

<sup>1</sup> Universidad de Guadalajara y El Colegio de Jalisco. Correo electrónico: cuco.delatorre@coljal.edu.mx

buena ropa, y en ella galones de plata”; las mujeres de dicho pueblo eran igualmente afectas al traje español, pues ellas “traen muchas ricas zarazas y camisas, aunque lo común es la sarga”.<sup>2</sup>

En igual sentido, y por las mismas fechas, en un relato atribuido a fray Agustín de Morfi, se decía de los miembros de dicha etnia que en conjunto

Se sujetan voluntariamente a la religión y vasallaje [...]. Nada estiman tanto como aquellas distinciones que acreditan su fidelidad al servicio del rey. Si alguno se casa con mujer española no quiere que se le trate ya como indio; se desdeña de las ocupaciones y ministerios de sus parientes; y lo mismo sucede con las mujeres cuando casan con españoles. Unos y otros afectan nuestro traje y tratamiento, y se manifiestan muy deseosos de aprender el idioma.<sup>3</sup>

En este discurso de cambio cultural acelerado, junto a la valoración positiva de elementos de la cultura material española, se subrayaba también el valioso papel que habían desempeñado los ópatas a través de los tiempos como aliados militares de los españoles en defensa de la frontera; en este último sentido, sin embargo, algunos testimonios de inicios del siglo XIX lamentaban un sensible cambio dado el acelerado proceso de mestizaje en la región, como apuntaron algunos diputados sonorenses (Riesgo, Porras, Velasco y Zuloaga, 1822, p. 51):

[Los ópatas] son los hombres más valientes que se conocen entre todas las naciones indias: su carácter es amable aunque serio: han

<sup>2</sup> Fray Ángel Antonio Núñez, *Carta edificante histórico-curiosa, escrita desde la misión de Sta Maria de Bacerac en los fines de Sonora al MRP Fr Manuel Riezu...*, Bacerac, 31 de marzo de 1777, p. 138. The University of Arizona Library-Austin, Special Collections, W. B. Stephens Collection, Ms. 193 (fotocopia). (Original en la Biblioteca Nacional de México, Manuscritos y Libros Raros, Ms. 1762, fs. 88-141).

<sup>3</sup> Fray Agustín Morfi, “Descripción de Arispe”, 1778. Biblioteca Nacional de México, Fondo Franciscano, fs. 34/733.

sido muy fieles a los españoles, y tratados como lo merece su mérito, son los mejores guerreros para contener a las tribus de bárbaros que hostilicen aquellos territorios; mas también por una fatalidad muy sensible se van disminuyendo considerablemente, sin que quede a la humanidad el consuelo de que esta disminución proviene de que se mezclen con otras castas.

Tomados de manera literal, estos estereotipos alimentaron durante largo tiempo la construcción de una historia lineal, caracterizada por la inexorable incorporación de nuevos elementos materiales y la desaparición de antiguos referentes de etnicidad y cultura entre los ópatas. En su momento, Cynthia Radding (1997, pp. 8 y 12-13) propuso otra forma de entender dichos cambios ocurridos entre los siglos XVIII y XIX al pensarlos como un largo proceso de reconstitución étnica. Los cambios en la cultura material derivaban de un proceso de negociación de las formas en que los ópatas se insertaron en el sistema de dominación español, poniendo las instituciones coloniales al servicio de la protección de sus espacios étnicos, si bien dicho proceso implicaba también la transformación de sus propias identidades. Como parte de este complejo proceso de reconstitución étnica, se identificaba un componente de prestigio y ascenso social en el uso y la exhibición de indumentaria a la usanza española, pues como explica Radding (1997):

Para los indios y para los vecinos, el servicio militar que giraba en torno a los presidios, proporcionó un medio de ascenso social. En una tierra donde la nobleza por linaje era virtualmente desconocida entre los nativos y los españoles, los beneficios materiales y el prestigio social asociado con la portación de armas podía elevar a los milicianos por encima del nivel de la masa ordinaria de campesinos, si bien en un grado desigual dadas las diferencias de rangos entre soldados y oficiales. (p. 255)

En este marco general, el uso de la vestimenta “a la española” entre los indígenas reforzaba el vínculo entre la sociedad local y los

grupos dominantes en el entramado político español; las armas y los distintivos militares constituían elementos especialmente aquilatados por los indígenas, pues servían a los fines de distinción y ascenso señalados por Radding. Pero al lado de estas consideraciones de orden general, vale la pena reflexionar con mayor detenimiento sobre la forma en que operaban estos cambios, dado que el terreno simbólico en el que se presentaba el uso de la indumentaria señalada incluía otras variables. En un primer nivel de explicación, debe reconocerse el hecho de que no existía una vía única de acceso a este tipo de indumentaria; era posible hacerse de estos elementos por mecanismos tan diversos como el pago por jornadas de trabajo, el reparto de bienes arrebatados a los indios enemigos, la compra o la recepción de premios y obsequios especiales.

Las siguientes páginas están dedicadas en específico a esta última vía de adquisición de indumentaria entre los ópatas para proponer un segundo nivel de explicación relacionado con las razones por las cuales el uso de la vestimenta “a la española” guardaba significados especiales, tanto para los propios indígenas como para sus aliados españoles. Para este fin se retoman aquí algunas consideraciones adelantadas por Bourdieu (1998, pp. 93-122) con respecto de la economía de los intercambios simbólicos y de la “violencia simbólica”. A partir de la idea del intercambio de regalos como un mecanismo que vincula a agentes sociales mediante valores entendidos (que incluyen el tabú de hacer explícita la conveniencia de la reciprocidad, así como la generación de discursos y prácticas ambiguas), y con base en las reflexiones de Bourdieu sobre el efecto que tiene el intercambio de regalos en la transformación de “las relaciones de dominación y sumisión en relaciones afectivas” (Bourdieu, 1998, pp. 102-104), en este trabajo se propone que el uso de la vestimenta española entre los ópatas operaba en un nivel simbólico que reforzaba el “reconocimiento” mutuo de ópatas y españoles.<sup>4</sup> De esta

<sup>4</sup> Las ideas de este capítulo se separan de las consideraciones de Bourdieu, quien opina que en una relación de poder desigual, el dominado recibe un obsequio y con ello se reconoce como deudor de quien ha concedido aquella gracia. A su vez, ese

manera, mientras que los españoles estimulaban la lealtad de los ópatas y les garantizaban el disfrute de diversas concesiones, aquéllos, a su vez, concedían un lugar central en su vida cotidiana a la alianza que tenían celebrada con la sociedad hispana. Con ello se mantenía un principio de convivencia identificado hace tiempo por Bourdieu: “si los agentes [sociales] pueden ser al mismo tiempo mistificadores, de sí mismos y de los demás, y mistificados, ello se debe a que han estado inmersos desde su infancia en un universo en el cual el intercambio de obsequios está socialmente *instituido* en sus disposiciones y creencias” (1998, p. 95).

## **2. Las tropas auxiliares y la indumentaria española**

Para avanzar en esta discusión es pertinente reconsiderar una de las alegorías mencionadas líneas arriba: la imagen del ópata luciendo ropajes “a la española” como un elemento que para el último tercio del siglo XVIII marcaba una diferencia fundamental con respecto a las otras poblaciones indígenas en el noroeste novohispano. Es preciso volver a ella para ponerla en el contexto de la evolución de las fuerzas de indios auxiliares en Sonora, porque por sí misma esta imagen resulta insuficiente para explicar en qué radicaba la excepcionalidad en el uso de la vestimenta española entre los ópatas, sobre todo si tenemos en cuenta que el acceso a esta indumentaria no era exclusivo de este grupo.

---

“reconocimiento” opera como una suerte de principio de alquimia que convierte la relación de dominación en una relación afectiva. Es posible llevar este argumento a un horizonte más amplio para cuestionar la implícita incapacidad del receptor para obtener también un grado de reconocimiento, dado que en el origen de la relación se inserta también un principio valorativo que lleva a quien detenta la mayor concentración de poder a “reconocer” la valía de su contraparte. En todo caso, lo que se propone aquí es la idea de la participación en el intercambio de regalos como una vía para reproducir y perpetuar una relación simbólico-afectiva por ambas partes.

Algunos testimonios<sup>5</sup> sugieren que en la década de 1780 los ópatas, al igual que otros grupos indígenas del noroeste novohispano (los o'odham, por ejemplo), usaban las mantas y otros textiles a los que el sistema misional de los jesuitas los había introducido desde tempranas fechas (Borrero y Velarde, 2013). Sin embargo, en el último tercio del siglo XVIII los ópatas habían tenido mayor éxito que otros grupos en manifestar su colaboración con los españoles en la defensa de la frontera novohispana, lo cual se acompañaba de un historial libre de levantamientos y de pronunciamientos en contra del dominio español. De esta manera, aunque otros grupos, como los pimas altos, también participaron en la defensa de la frontera actuando como indios auxiliares (y eventualmente conformando compañías fijas como la de San Ignacio), los ópatas lograrían hacer visibles algunas diferencias con respecto de otras etnias del noroeste.

En principio, se sabe que desde la instauración de las primeras misiones jesuitas en Sonora los ignacianos recurrieron a la ayuda de los indios locales “para defenderse, ya que se percataron de la ineficacia defensiva de las tropas de los presidios” (Borrero y Velarde, 2013, p. 102); eventualmente, una práctica común al organizar a los miembros de las tropas auxiliares indígenas fue la adopción del uso de una “banda encarnada [en la cabeza] para distinguirse”.<sup>6</sup> Desde finales del siglo XVII, y particularmente durante el siglo XVIII, los ópatas y los pimas altos (o'odham) destacaron en la defensa contra los “indios enemigos”, sobre todo en la persecución de los apaches que se adentraban en la provincia de Sonora; sin embargo, la participación de los pimas bajos al lado de los seris y de los yaquis en distintos alzamientos, así como el impacto causado en la Pimería Alta por la

<sup>5</sup> Desafortunadamente, la gran mayoría de registros que se conservan al respecto provienen de fuentes españolas, pero a pesar de ello es posible reconstruir algunos contextos de enunciación que son significativos para los propósitos de este análisis: las acciones en que se sitúan las menciones a la vestimenta; su asociación con otros elementos de la cultura material; y la disposición mostrada por los ópatas frente a la adquisición, conservación o desprendimiento de estas prendas, son algunos elementos clave en esta crítica documental.

<sup>6</sup> Archivo Histórico Nacional (Madrid), Clero, Jesuitas, legajo 122, Núm. 6. Se trata de un ejemplo de organización de tropas indígenas auxiliares en 1768.

rebelión de Luis Oacpicagigua en 1751 (Luis del Saric), alimentaron con reiterada frecuencia la duda sobre la lealtad de los pimas a la Corona y sobre la conveniencia de mantenerlos como una fuerza defensiva (Almada y Medina, 2018; Almada, Medina y Borrero, 2007; Donjuan, 2013, pp. 60-65).

Figura 2.1 Mapa de la provincia de Sonora, ópatas, pimas altos, y pimas bajos (ca. 1761)



Fuente: Anónimo, *Mapa de la provincia de Sonora, ópatas, pimas altos, y pimas bajos* (ca. 1761). Archivo General Militar de Madrid (Madrid, España).

Desde finales del siglo XVII las autoridades españolas en la provincia de Sonora reconocieron la existencia de “capitanes generales” entre los ópatas, los pimas y los yaquis, con el fin de contar con auxiliares que en momentos de crisis pudieran reunir y organizar la ayuda militar indígena. De acuerdo con las coyunturas locales específicas, observan Almada y Medina (2019) que el nombramiento “se otorgaba por una autoridad de alto nivel, tenía facultades sobre toda la ‘nación’, se confería a quienes se habían mostrado leales y por el mismo se adquirían privilegios y honras” (p. 187). Sin embargo, los conflictos entre jesuitas y autoridades españolas en el valle del Yaqui, así como el levantamiento promovido por Luis del Saric, hicieron que este cargo fuera relegado por los españoles entre aquellos grupos.

Entre los ópatas, en cambio, el cargo floreció y en 1777 se impulsó con especial fuerza la idea de un capitán general para toda “la nación ópata”. En el contexto de un cambio de estrategia para pasar de la guerra defensiva a la guerra abierta en persecución de los apaches y otros indios enemigos, la creación de las compañías de indios auxiliares de pie fijo en San Miguel de Bavispe (1781) y en San José de Bacoachi (1784) entre los ópatas, así como la fundación de la compañía de pimas altos de San Rafael de Buenavista (1783) (posteriormente trasladada a San Ignacio), dejaban testimonio de la necesidad que tenían los españoles de contar con la ayuda de los indios locales para defender la frontera sonorensis (Borrero y Velarde, 2013, p. 104).<sup>7</sup>

Este conjunto de circunstancias traería dos consecuencias en el corto plazo por lo que hace a la forma en que los ópatas veían su participación al lado de los españoles. De una parte, la trascendencia de la idea de un capitán general de la nación ópata radicaría en que

la existencia del cargo *instituí*<sup>8</sup> una autoridad sobre toda la “nación”, reconocida por las autoridades españolas, lo que favoreció

<sup>7</sup> Según Borrero y Velarde (2013), la fundación de la compañía de ópatas de Bacoachi data de 1782.

<sup>8</sup> Énfasis añadido.

que empezara a ser recreada por los mismos indígenas. Así, la autoridad del capitán general se extendió, aunque fuera exclusivamente militar, a todos los pueblos identificados como hablantes de ópata y sus variantes. (Almada y Medina, 2018, p. 194)

De otra parte, al redimensionarse el apoyo militar de los ópatas, se comenzó a dar más importancia al vestuario, no solamente en términos de prendas con un valor en cuanto mercancía, sino que también alcanzaba una difusión mayor como símbolo de prestigio.

Así, en el momento de la creación de la Compañía de Indios Ópatas de Bacoachi, en marzo de 1784, el comandante Felipe de Neve apuntaba:

Como quiera que la clase de tropa de esta compañía está desnuda en las funciones de guerra, no le señalo vestuario formal; [sin embargo] podrán usar del que acostumbran los demás indios de pueblo, llevando una escarapela, pluma, o cinta encarnada en el sombrero, para distinguirse de los que no sirven en la compañía, y *si les acomodare el uso de vestuario*<sup>9</sup> permito que lo lleven con las mismas divisas que las demás tropas presidiales, pero de géneros cuya calidad menos fina puedan costear con sus haberes.<sup>10</sup>

¿Significaba que los ópatas del último tercio del siglo XVIII preferían entonces “la desnudez” a la elaborada indumentaria que describían otras fuentes? La respuesta sería un categórico no, pero

<sup>9</sup> Énfasis añadido.

<sup>10</sup> Felipe de Neve, *Instrucción para el gobierno de la Compañía de Fieles Ópatas, que he resuelto crear, y radicar por ahora en el pueblo de Bacoachi, no sólo para el resguardo, defensa y seguridad de esta provincia, sino para perseguir y castigar a los bárbaros apaches en sus propios terrenos, como lo manda SM y fomentar al propio tiempo los ricos placeres de oro que se hallan en el distrito, e inmediaciones del citado pueblo, quedando resguardadas y defendidas las gentes que concurren a su laborio*, Arispe, 29 de marzo de 1784. AGI, Guadalajara 285. Se cita el artículo 8 de dicha Instrucción.

precisaría alguna explicación adicional. Lo que estas fuentes militares refieren es que en campaña, para perseguir enemigos o para adentrarse en sus territorios, los ópatas (al igual que otros grupos indígenas) encontraban más conveniente para sus propios ejercicios prescindir del pantalón y andar con el torso descubierto; sin embargo, terminada la acción militar, el deseo de volver a usar un traje completo se fortalecía para presentarse a su gente y ante los demás como un respetable aliado de los españoles. Este último aspecto, habrá que señalarlo, era importante para las autoridades españolas en cuanto mensaje para sus aliados (declarados y potenciales). Desde la perspectiva indígena, la elección arriba descrita tenía que ver, por una parte, con la necesidad de extender la vida de los objetos que representaban un alto costo para ellos, sobre todo dadas las condiciones desventajosas de los sistemas de pagos locales y de la economía sonoreense afectada por una notoria escasez de moneda, lo que alimentaba un sistema de intercambios en el que los comerciantes y los “habilitados” de los presidios alteraban a su conveniencia la cotización de las mercancías que se distribuían a la población local en general (De la Torre, 2008). Por otra parte, a pesar de lo gravoso que pudiera resultar para ellos en el aspecto material, a través del vestuario los ópatas participaban de una política de la escenificación del simbolismo del pacto colonial entre dicha etnia y la Corona española.

Una nota del virrey Manuel Antonio Flores a los oficiales de la Real Hacienda en la ciudad de México, en 1789, daba cuenta de este binomio entre practicidad y simbolismo al enterarlos de que había girado órdenes a un sargento, ya que

siendo conveniente que Juan Ygnacio Romero, soldado de la compañía de ópatas de Bacoachi, e intérprete del idioma apache, y un indio gentil de esta nación llamado Nagusculi se restituyan brevemente [desde esta ciudad] a su destino [...] los habilite de chupa y calzón azul de paño de la tierra, dos mudas de ropa blanca, a cada uno, sombrero blanco ordinario con toquilla encarnada, y una fresada para que cubran su desnudez; y compre también dos

bestias mulares en que hagan la marcha, suministrándoles treinta pesos con que se provean de bastimento.<sup>11</sup>

Lejos de tratarse de una donación graciosa, esta orden explicitaba que el importe del atavío del traductor ópata debía ser cargado a su cuenta en la compañía de Bacoachi, mientras que los gastos del apache Nagusculi serían absorbidos por el presidio de la misma localidad al ser uno de los beneficiarios de la paz recién pactada entre españoles y apaches en aquella frontera. Si prestamos mayor atención a las disposiciones del virrey Flores para preparar a los viajeros para su regreso a Sonora, la imagen que emerge es la de la planeación de un espectáculo visual pensado para causar una honda impresión entre los indígenas de Bacoachi. Se trataría de una comitiva indígena procedente de la Ciudad de México (sede del representante directo del rey), cuya llegada proyectaría la importancia de la relación entre ambas sociedades. Considérese, en este contexto, que tan sólo la “chupa y calzón azul de paño de la tierra” representaban en sí mismos un conjunto de prendas que rebasaba el promedio de la inversión que los ópatas hacían para la adquisición de su vestuario; al respecto, vale la pena recordar que en lugar del “paño de la tierra” (procedente por lo general de Querétaro), las misiones distribuían más bien textiles de lana que resultaban más accesibles y que se transportaban en mayores cantidades hasta la provincia de Sonora. En ese comparativo, resulta interesante el contraste de unos inventarios de 1792 para una de las sociedades mercantiles que operaban en Sonora, en los que se registra un valor (en los inventarios de los comerciantes) de 11 reales la vara de paño queretano, mientras que la bayeta azul mexicana (de lana) se registraba a un precio de  $4\frac{3}{4}$  reales la vara.<sup>12</sup> Estas diferencias en la calidad y el valor de las prendas dispuestas por el virrey Flores sirven para ejemplificar la importancia que para los ópatas y los

<sup>11</sup> Manuel Antonio Flores, México, 11 de febrero de 1789. AGN, Indiferente Virreinal, Indiferente de Guerra, caja 2979, exp. 15, fs. 3-3v.

<sup>12</sup> AGN, Consulado, vol. 228, exp. 3, f. 281.

españoles guardaba la escenificación (y la impronta visual del vestuario) de la llegada de este tipo de comitivas.

De manera periódica, la renovación del pacto colonial entre los ópatas y las autoridades del centro del virreinato, de la provincia de Sonora, o de algún nivel de organización militar, pasaba por el simbolismo del vestuario. Era importante en la diplomacia entre ópatas y españoles llevar la atención de las quejas de los indígenas por estos cauces como una de las fórmulas para asegurar una colaboración fructífera entre ambas partes. Tal lectura es posible, por ejemplo, en el caso de unas “providencias tomadas en beneficio de la nación ópata” por Juan Bautista de Anza en 1777. Frente a las quejas continuas del general de aquella nación, don Juan Manuel de Varela, en el sentido de que a pesar de su cargo, él y sus auxiliares tenían que trabajar en las misiones “mal comidos y peor tratados de palabras injuriosas”, y sin recibir respaldo alguno para desempeñar sus funciones, le había hecho saber a Anza que deseaba ir a ver directamente al comandante general de las provincias para exponer su caso, pero para ello necesitaba alguna ayuda. Con el afán de apoyarlo, Anza acordó entonces entregar veinte pesos a Varela para que comprara un vestido para que se presentara ante aquella autoridad, concediendo además la entrega de otros veinte pesos para sus acompañantes. Como parte de esta negociación, Anza había prometido a Varela que no se sacarían muchos indios de sus pueblos para distintas tareas, como se había hecho en el pasado, pero a cambio había obtenido de éste que aceptara destinar 75 indios para reforzar los presidios.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Juan Bautista de Anza al Comandante General de las Provincias Internas Teodoro de Croix, San Miguel de Orcasitas, 30 de junio de 1777. La respuesta de Croix a este informe era que con esta misma fecha pasaba orden a los oficiales reales de los Álamos para que a partir de entonces entregaran a Varela su sueldo anual de 400 pesos, avisando que indicaría al intendente Pedro Corbalán que debía darse a Varela el gobierno político de los pueblos que solicitaba, exonerándolo de subordinación a cualquier jefe que no fuera militar (a excepción del intendente mismo, por lo que hacía a los asuntos de gobierno en los pueblos que se le conferían). Teodoro de Croix a Juan Bautista de Anza, Querétaro, 15 de agosto de 1777. Biblioteca Nacional de México, Fondo Franciscano, 34/734.

Es posible que este tipo de formas de estimación estén en el fondo de las generalizaciones en algunos testimonios de la época con respecto de los capitanes generales ópatas que hacían gala de los uniformes obtenidos en función de su nombramiento; acaso esta estimación del traje español como símbolo de prestigio, pero también como prueba fehaciente de un pacto histórico y vigente, era lo que llevaba a los capitanes generales a usar esa ropa con un orgullo, interpretado con cierta frecuencia, como en el caso del jesuita Juan Nentuig (1977, pp. 104-105), como un uso “soberbio” y “vicioso” que llevaba a sus portadores a aficionarse a “lucir a la española” y desdeñar ir a pie y cargar arcos y flechas. En este sentido, hay coincidencia con Almada y Medina (2018) en señalar que este tipo de personajes, los capitanes generales, se erigían en “rebeldes potenciales” dentro de la sociedad sonoreense dado su ascendiente sobre la población local; pero se señala, además, que dicha condición también guardaba relación con su capacidad de condensar y cosificar la memoria histórica indígena.

### 3. Más allá del ámbito militar

En este marco de valoración de la indumentaria española, el asalto sufrido por una delegación de ópatas que se dirigía a Tucson a vender algunas mercancías en 1778, ofrece pistas para repensar la importancia del vestido frente a otros bienes materiales; el reporte del robo resulta sugerente si en especial se considera el orden en que se presentan las pérdidas. Al respecto, decía el comandante general Teodoro de Croix haber sido informado de que a principios de dicho año, en el paraje de las Tarabillas, los apaches habían dado sobre un grupo de 30 ópatas que iban al presidio de Tucson y les habían quitado “todo su vestuario, diez burros cargados de efectos para vender, cinco mulas y tres caballos, hirieron a 6 [indios] y dieron muerte a 3”.

Se estima que lo que llegó a manos del comandante de Croix no era una lista de pérdidas configurada al azar, sino que respondía a un orden significativo para quienes habían resultado afectados en primer lugar; de hecho, se sugiere aquí que todavía para finales del

siglo XVIII, el binomio entre armas y vestuario tenía un alto sentido de completitud para los ópatas en cuanto referentes identitarios. Es posible notarlo en la desesperación expresada por una delegación de ópatas que en 1773 había acudido a la Ciudad de México a ver al virrey para presentar una denuncia en contra del misionero de Bacadéhuachi. Terminado su asunto en aquella capital, los ópatas aprovecharon su entrevista con el virrey para pedirle ayuda para regresar a Sonora pues, según comentara posteriormente el propio Bucareli, los suplicantes se hallaban “absolutamente sin tener ni un medio real para mantenerse y regresarse a su pueblo, pues para medio comer han vendido sus armas y algunos trapos que trajeron”. Despojarse de las armas y los “trapos” distaba mucho de ser una mera expresión literal, sino que sintetizaba la última frontera con la desnudez y la indefensión.

Las diferencias habidas en 1789 entre el general de la nación ópata y el gobernador del pueblo de Bacerac quizá sean el caso que ilustre mejor la importancia que los indios de Sonora llegaron a atribuir al vestuario “a la española” como símbolo de estatus distinguido. Hallándose en el pueblo de Bacerac el general ópata Ignacio Noperi, sin encontrarse desempeñando comisión alguna de su oficio, ocurrió que casualmente se cruzó en su camino el gobernador de dicho pueblo Francisco Medrano. Tanto Noperi como Medrano iban vestidos con los distintivos de su oficio (bastón y sombrero); a Noperi le pareció que en su papel de general de toda la nación ópata el gobernador de aquel pueblo debía mostrarle respeto y descubrirse la cabeza ante su presencia. Como Medrano no se quitó el sombrero delante de Noperi, el general ópata sintió que su autoridad era desatendida, por lo que le quitó a palos el sombrero, ordenando después a los pobladores de Bacerac que detuvieran a Medrano, lo destituyeran de su oficio y lo azotaran. En la investigación que siguió a este incidente quedó establecido que Noperi había excedido con mucho las funciones de su oficio, pues al hallarse ambos oficiales dentro del pueblo y al no estar Noperi encabezando ninguna acción de campaña militar, debió el general ópata haber entendido que estaba bajo la autoridad del gobernador de Bacerac. Para el intendente de Sonora, autoridad encargada

de resolver este asunto, la actitud de Noperi obedecía a la ignorancia del general al no saber distinguir la jerarquía de su cargo y el de Medrano. En un contexto más amplio, el afán de Noperi y de Medrano por hacer respetar sus símbolos de prestigio era lo que llevaban a este tipo de confrontaciones.

En el tránsito de los siglos XVIII al XIX, conforme la población misional daba paso a la sociedad ranchera cada vez más vinculada al servicio en las haciendas bajo la protección de las familias prominentes de los valles intramontanos (los Gándara, especialmente) (De la Torre, 2010), la distribución de mercancías a los trabajadores de estos centros de población como forma de pago (De la Torre, 2008) comenzó a estandarizar un modelo de vestuario que dejaba de lado los aspectos militares para centrarse más en la relación con el mundo ranchero que giraba en torno a las familias que ofrecían un modelo dominante de protección y seguridad para los descendientes de los ópatas históricos.

Hacia 1850, por ejemplo, un vecino sonoreño elogiaba a los ópatas por su inclinación a vestir de acuerdo con “las costumbres de los blancos”; entre aquella gente, dice José Francisco Velasco (1985 [1850]), “es muy raro el que se ve desnudo o con zapeta, pues usan calzones, calzoncillos blancos, camisa o al menos su algodón y calzado de tegua. Las mujeres sus enaguas, y muchas túnicas, su rebozo, calzado, etc.” (p. 138).

Entre la población española y mestiza de Sonora, las primeras décadas del siglo XIX marcaron el auge de la vestimenta ranchera, principalmente entre los habitantes de las haciendas y ranchos. Dependiendo de las posibilidades económicas de los afectos a este traje, se podía optar por un modelo modesto o finamente elaborado; esta gama de opciones, según una descripción de 1843, presentaba las siguientes características:

La manga [...] suele ser del más rico paño [...] y la bocamanga de terciopelo guarnecido de franjas de oro o de plata con fleco de la misma tela, con forro de indianilla riveteada con galón o rivetillo. Los calzones [son] también de muy buen paño, de terciopelo o

pana, guarnecidos en las costuras y extremidades de trenzas de hilo de oro o de plata y galones, con botones en las cerraduras de metal amarillo o blanco [...], las botas son siempre de piel de venado.<sup>14</sup>

#### 4. Comentarios finales

La instauración del régimen republicano en el primer tercio del siglo XIX, así como la difícil organización de la vida política del Estado interno de Occidente y posteriormente del estado de Sonora, supuso la ruptura del pacto colonial que había enmarcado las formas de colaboración entre los ópatas y la sociedad hispana. Conforme se extendieron las políticas de privatización de la propiedad comunal y la abolición del régimen de gobierno indígena, los antiguos pueblos de misión de la opatería vieron debilitarse sus estructuras tradicionales; este proceso se aceleró en la medida en que el despojo de las tierras comunales, así como el hambre y la escasez, llevaron a los ópatas a protagonizar distintos intentos de levantamiento en demanda del regreso de sus tierras y de la restitución de sus antiguas autoridades (Yetman, 2010, pp. 231-244).

En su intento para reforzar las antiguas estructuras comunitarias, algunos pueblos ópatas vieron en la familia Gándara (relacionada con uno de los últimos españoles que detentó el cargo de “protector de indios” en Sonora) a un aliado que podría defender la continuidad de las antiguas formas de organización social en la sierra. Este intento de reconfiguración del antiguo pacto colonial, sin embargo, tendría profundas implicaciones políticas dado que la alianza con los Gándara supuso para los ópatas la oposición a otras facciones (los ñinguistas primero y el grupo de Pesqueira posteriormente) que eventualmente detentarían el poder político en el estado (Trejo, 2012).

<sup>14</sup> Vicente Calvo, “Descripción política, física, moral y comercial del Departamento de Sonora en la República Mexicana”, 1843, pp. 140-141. Biblioteca Nacional de México, Mss. 19637.

En este marco, los antiguos “niños mimados de la Corona”<sup>15</sup> que habían sido ejemplo de hispanización y fidelidad, comenzaron a ser presentados por las autoridades del estado de Sonora como un grupo ignorante y retrogrado que suponía un obstáculo para el progreso (Yetman, 2010, pp. 231-244).

## Referencias

### Acervos

Archivo General de Indias.  
Archivo General de la Nación.  
Archivo General Militar de Madrid.  
Archivo Histórico Nacional de Madrid

Biblioteca Nacional de México.

The University of Arizona Library-Austin, Special Collections, W. B. Stephens Collection.

Almada Bay, I., y Medina Bustos, J. M. (2019). Inter-Ethnic War in Sonora: Indigenous Captains General and Cultural Change, 1740–1832. En C. Radding y D. Levin Rojo (eds.), *The Oxford Handbook of the Borderlands of the Iberian World* (pp. 183-208). Nueva York: Oxford University Press.

Almada Bay, I., Medina Bustos, J. M., y Borrero Silva, M. (2007). Hacia una nueva interpretación del régimen colonial en Sonora. Descubriendo a los indios y redimensionando a los misioneros, 1681-1821. *región y sociedad*, 19. 237-266.

Bourdieu, P. (1998). *Practical Reason. On the Theory of Action*. Stanford: Stanford University Press.

Borrero Silva, M., y Velarde Cadena, J. D. (2013). Los indios auxiliares: las compañías de ópatas de la provincia de Sonora. En J. M. Medina

<sup>15</sup> Expresión que usan los propios ópatas en la documentación colonial para referirse a sí mismos y presentar sus casos. Es una expresión bastante común.

- Bustos, E. Padilla Calderón y C. Cramaussel (coords.), *Indios, españoles y mestizos en zonas de frontera, siglos XVII-XX* (pp. 95-116). Hermosillo: El Colegio de Sonora y El Colegio de Michoacán.
- Donjuan Espinoza, E. (2013). Indios arrojados en las barrancas de Sonora. En J. M. Medina Bustos, E. Padilla Calderón y C. Cramaussel (coords.), *Indios, españoles y mestizos en zonas de frontera, siglos XVII-XX* (pp. 53-74). Hermosillo: El Colegio de Sonora y El Colegio de Michoacán.
- Nentuig, J. (1977). *El rudo ensayo: descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Radding, C. (1997). *Wandering Peoples: Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Riesgo, J. M., Porras, S., Velasco, F., y Zuloaga, M. J. (1822). *Memoria sobre las proporciones naturales de las provincias internas occidentales. Causas de que han provenido sus atrasos, providencias tomadas con el fin de lograr su remedio, y las que por ahora se consideran oportunas para mejorar su estado, e ir proporcionando su futura felicidad. Formada por los diputados de dichas provincias que la suscriben...* (México, 1 de julio de 1822). México: Imprenta de D. José María Ramos Palomera.
- Torre Curiel, J. R. de la. (2008). Comerciantes, precios y salarios en Sonora en el período colonial tardío. Caracterización de un circuito comercial cautivo. *Historia Mexicana*, 230(2). 595-656.
- Torre Curiel, J. R. de la. (2010). Un mecenazgo fronterizo: el protector de indios Juan de Gándara y los ópatas de Opodepe (Sonora) a principios del siglo XIX. *Revista de Indias* (248). 185-212.
- Trejo Contreras, Z. (2012). *Redes, facciones y liberalismo. Sonora, 1850-1876*. Hermosillo: El Colegio de Sonora y El Colegio de Michoacán.
- Velasco, J. F. (1985 [1850]). *Noticias estadísticas del estado de Sonora*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- Yetman, D. (2010). *The Ópatas. In Search of a Sonoran People*. Tucson: The University of Arizona Press.

---

## Bacoachi, pueblo ópata de frontera: la herencia colonial

Dora Elvia Enríquez Licón<sup>1</sup>

### 1. Presentación

En los días que corren el pueblo sonorenses de Bacoachi enfrenta, al igual que muchos otros de la sierra alta sonorenses, una problemática múltiple y compleja. Su historia ha sido marcada por su condición de frontera, así como por la vocación económica minera y ganadera que lo ha caracterizado. Desde luego, su destino ha sufrido el impacto de los modelos de desarrollo económico implementados por los gobiernos colonial, estatal y federal.

En 2015 el municipio registró una población de 1 367 habitantes. Predomina una tasa de edad promedio de 38 años.<sup>2</sup> Los habitantes de Bacoachi se ocupan en actividades agropecuarias. Éstas han enfrentado una larga crisis desde la década de 1970, reflejada en la constante emigración de sus jóvenes hacia Hermosillo, Agua Prieta, Cananea o Estados Unidos. El uso del suelo es mayoritariamente de pastizal y la forma dominante de tenencia de la tierra es la propiedad privada.<sup>3</sup> Una actividad económica relevante es la minería en pequeño a cargo de *gambusinos* (Unidad de producción regional del río Sonora, A. C., 2010).

<sup>1</sup> Universidad de Sonora. Correo electrónico: denriquez@sociales.uson.mx

<sup>2</sup> La tasa de edad promedio para Sonora es de 28 años (INEGI, 2015).

<sup>3</sup> Están registrados 3 ejidos, 2 propiedades comunales y 294 privadas (Unidad de producción regional del río Sonora, A. C., 2010).

Figura 1.1 Ubicación del pueblo sonorense de Bacoachi



Fuente: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM26sonora/municipios/26011a.html>

La disputa por el acceso a los recursos ha ocasionado una alta conflictividad social<sup>4</sup> a la par que el municipio enfrenta severos problemas ambientales, por ejemplo, un prolongado sobrepastoreo en los terrenos de agostadero. Además, por su cercanía a grandes empresas mineras, particularmente en el municipio de Cananea, los habitantes padecen una sobreexplotación del agua subterránea en el acuífero del río Bacoachi, debido “al incremento de la demanda de agua subterránea, principalmente por parte de las empresas mineras [que] han puesto presión sobre el recurso hídrico”, situación que se prevé que persista y que se agraven sus efectos.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Por ejemplo, la confrontación por el uso de tierra y agua entre la Unión de Gambusinos de Bacoachi y los comuneros del Bajío de Nuestra Señora de Guadalupe. Recuperado de <http://www.mexico-moderno.com.mx/noticias/index.php/escenarios/57083.html>

<sup>5</sup> Comisión Nacional del Agua (2016). Acuerdo por el que se da a conocer el resultado de los estudios técnicos de las aguas nacionales subterráneas del acuífero Río

El panorama general esbozado en párrafos anteriores dibuja una situación de sensible cambio en un asentamiento humano que en el período colonial tuvo gran relevancia. La idea del presente artículo es presentar una mirada al pasado de Bacoachi<sup>6</sup> para contribuir al conocimiento historiográfico en torno al complejo proceso, ligado a la “extinción” de los ópatas, de delimitación de la frontera en el noroeste novohispano.

## 2. Un pueblo de misión en la frontera (1640-1784)

La condición de frontera de Bacoachi está presente desde el momento mismo de su fundación.<sup>7</sup> En los años previos a la llegada de los españoles, pimas, sobaipuris, sumas y ópatas se disputaban el territorio de esa zona; Yetman (2010) considera que Bacoachi, Cuchuta, y quizá también Arizpe y Cucurpe, eran rancherías pimas. Hacia 1640 Pedro de Perea reclamó esta área, quien, confrontado con los jesuitas, convocó a cinco religiosos franciscanos de Nuevo México para que trabajaran con los indios fronterizos de la Nueva Andalucía, como llamó al actual territorio de Sonora que recibió en capitulación; tales misioneros permanecieron en la zona por más de cinco años; uno de ellos misionó en los pueblos de Arizpe, Chinapa y Bacoachi (Decorme, 1941, p. 365; Navarro, 1992, pp. 221-222).

---

Bacoachi. La cronista de Bacoachi, Zoila Salazar, afirma que el nivel del agua ha bajado porque “bombean el agua, para surtir a Cananea y a la mina de agua y la mina la regresa a ese represado pero ya contaminada y envenena el nacimiento del río Sonora” según declaración publicada en Alba y Ramírez (2016). Véase también <http://www.soycobre.com/2015/10/a-un-mes-del-bloqueo-de-comuneros-en-bacoachi-habra-reunion-con-autoridad-agraria-este-martes/>

<sup>6</sup> Bacoachi (voz ópata: *vacoatzi*) significa “en la orilla del agua” (Molina, 1978, p. 17).

<sup>7</sup> El término “fundación” hace referencia al momento en que los conquistadores españoles reconocían un asentamiento de nuevo tipo en una localidad previamente poblada.

Según postula Decorme (1941, pp. 306 y 368) el jesuita Gerónimo de la Canal reportó que en 1648 visitó los pueblos de Senoquipe, Arizpe y Cacubarunichi, donde enfrentó la oposición y la resistencia de los indígenas. Pocos meses después regresó acompañado del padre Ignacio Molarja y, como el rechazo de los indios persistía, éste solicitó apoyo militar, pues los misioneros de De la Canal y Pedro Pantoja, que habían penetrado hasta la región de Bacoachi, fueron mal recibidos por los pimas.

El alcalde mayor de Sonora, Simón Lazo de la Vega, describió a la gente de estos pueblos como peligrosa, desobediente y retadora de los padres, pues *tlatoleaban*<sup>8</sup> a los pueblos y les incitaban a matar a los misioneros. El capitán Lazo convocó a los vecinos e indígenas aliados a reunirse en Arizpe finalizando agosto de 1649;<sup>9</sup> atacó y venció el día 27 a los indios de Bacoachi y les hizo 400 prisioneros; los demás huyeron. Ejecutó en la horca a los caciques de Bacoachi y Cucuribascai y a los otros les ofreció paz a cambio de obediencia, ordenándoles se asentaran en ese lugar (Bacoachi) o en Chinapa. Según consigna Almada (1990), “dejó esta ranchería con categoría de pueblo de Misión” (pp. 519-520). Los bautizos iniciaron en 1650 en la Misión de San Miguel Arcángel de Bacoachi, que en 1658 formaba parte del partido de Chinapa, según el Catálogo de los Partidos contenidos en los rectorados de las misiones de Sonora por el año de 1658 (Pérez-Taylor y Paz Fraire (2007, pp. 75-79).

Así, la fundación del nuevo pueblo de misión fue posible debido a la enérgica acción militar española y de indios “amigos”, mayoritariamente ópatas. No obstante, la *Enciclopedia de los Municipios y*

<sup>8</sup> De acuerdo con la definición de Raquel Padilla Ramos, *tlatolear* es sinónimo de persuadir, significa “seducir, convencer con el discurso” (véase <https://www.significado.de.org/definicion/78674.htm>). En la lengua eudeve, según Lionnet (1986, p. 104) la voz *kadéni técuba-n* se traduce como malear, tlatolear. Para Pennington (1981) tlatolear significa “malear”.

<sup>9</sup> De acuerdo con Yetman (2010), Lazo juntó a 45 españoles (mineros en su mayoría) y 890 indígenas, la mayoría ópatas y pimas bajos; los había convocado para el 18 de septiembre de 1649 (p. 115). Véase también Mirafuentes (1993b); este autor señala que al mismo tiempo estaban sublevados janos, jocomes y sumas (pp. 114-115).

*Delegaciones de México*<sup>10</sup> se refiere a ese momento de la siguiente manera: “En 1649 el capitán Simón Lazo de la Vega, fundó en el mismo lugar que habitaban los indígenas, una villa española, siendo la primera en este género”.<sup>11</sup>

Desde el momento de su fundación, la Misión de San Miguel Arcángel de Bacoachi se caracterizó por presentar el conflicto interétnico y por el asentamiento temprano de españoles en la zona debido a una dinámica expansión minera<sup>12</sup> y a la amenaza apache, factores que darían un tono militarista a su devenir histórico y gran relevancia en coyunturas temporales en que el destino de la frontera fue amenazado. La continua presencia de apaches en el área (en 1678 algunas bandas se habían asentado cerca de Teuricachi) y las constantes incursiones de janos, sumas, conchos y otras naciones mantuvieron en alerta al pueblo de Bacoachi, aunque también hubo continuas fricciones entre ópatas y pimas.

Según postula Yetman (2010, pp. 100 y 118), la alianza establecida por los indios del río Sonora con jesuitas y capitanes españoles dio ventaja a las “ambiciones expansionistas” de los ópatas, ya que algunos pueblos que ayudaron a fundar (entre ellos Arizpe, Bacoachi y Cuchuta) eran rancherías pimas. El apoyo militar de guerreros ópatas como “indios auxiliares” fue fundamental para conquistar e ir consolidando la frontera hispana en esta zona; a finales del siglo XVII ellos constituían la principal fuerza militar fronteriza.

En 1680 el gran levantamiento de indios pueblo, de Nuevo México, tuvo relevante impacto en la zona. Un año después la región se agitó debido a una rebelión ópata (Navarro 1992, pp. 233-237)

<sup>10</sup> La *Enciclopedia* fue publicada por el Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (INAFED) de la Secretaría de Gobernación conjuntamente con el Gobierno del Estado de Sonora. (Véase <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM26sonora/municipios/26011a.html>)

<sup>11</sup> Es notable que el actual sello oficial de Bacoachi no haga referencia a su pasado misional ni presidencial.

<sup>12</sup> En 1657 inició la explotación de San Juan Bautista de Sonora –que fungió como residencia del alcalde mayor de la provincia– y posteriormente de Nacozari, además de otras minas en Ostimuri (Borrero, 2009, pp. 244-245).

ocasionada por las condiciones particulares que estaban viviendo los pueblos inconformes: la usurpación de la tierra por parte de los españoles, la demanda de trabajo indígena para las minas y la exigencia de los capitanes presidiales para tener siempre a su disposición el apoyo militar de indios auxiliares. La rebelión de 1681 fue sofocada,<sup>13</sup> pero las inconformidades persistieron; en 1684 se levantaron janos, jocomes, mansos, sumas y conchos en la frontera entre Sonora y Nueva Vizcaya; en 1687 lo hicieron tarahumaras y chínipas; en 1688 los pimas altos liderados por Canito, gobernador gentil y capitán general; en 1690 se levantaron los pimas bajos.

El temor de los españoles de que pudiera replicarse en Sonora la experiencia de Nuevo México les llevó a demandar el establecimiento de un presidio en el Ojo de Agua de la Cananea, desde donde protegerían los reales de minas de Bacanuchi, San Antonio y Nacozari, además de dar protección a los pueblos de Bacoachi, Chinapa y Arizpe (Navarro, 1992, pp. 274-75). En junio de 1686 el alcalde mayor de Sonora Antonio Barba Figueroa turnó al virrey una petición de los vecinos que pedían un presidio en Bacoachi para protección de los reales de minas y los pueblos amenazados por janos, jocomes, sumas y pimas confederados con apaches; reiteraron su petición tres años después (Mirafuentes, 1993a). Finalizando el año de 1700, tropas presidiales de la Compañía Volante de Sonora se establecieron en Santa Rosa de Corodéhuachi pero no fueron suficientes para contener la belicosidad indígena.

### **3. Minas y ranchos**

Juan Mateo Mange, quien un lustro antes había sido alcalde, justicia mayor y capitán a guerra de la provincia de Sonora, dirigió el 3 de diciembre de 1706, desde el Real de Minas del Santo Nombre

<sup>13</sup> Los indios prisioneros que habían participado en rebeliones eran castigados enviándolos a trabajar a los reales de minas; así ocurrió con los indios de Bacoachi Francisco Quigue y Juan Caiso, que en julio de 1681 fueron condenados a diez años de trabajo forzado en el real de Nacozari (Navarro, 1992, pp.148).

de Jesús de Bacanuchi, un comunicado al virrey de la Nueva España en el que expuso un completo diagnóstico sobre la situación de la provincia y planteó varias peticiones. En primer lugar, solicitó que se garantizara a los colonos y a los mineros españoles el acceso a buenas tierras, pues los indios las tenían “en demasía”, mientras que los españoles ocupaban las peores y menos productivas. Así, además de exigir el acceso a la fuerza de trabajo indígena para sus explotaciones y haciendas, los mineros españoles buscaron asegurar su posesión de la tierra; en el último tramo del siglo XVII se empezaron a constituir haciendas y ranchos ganaderos.

En segundo lugar, Mange solicitó que se autorizara la fundación de un presidio, pues las milicias eran insuficientes para resguardar la extensa frontera severamente amenazada por apaches, janos, conchos y pimas (altos). Se protegerían así los reales de minas, como el de Bacanuchi, y además los soldados presidiales acompañarían a los misioneros que trabajaran en la conversión de los pimas; en caso contrario la provincia se perdería, como había ocurrido en Nuevo México en 1680.

Hacia 1715 el padre visitador de las misiones de Sonora, Luis Mancuso, informó:

Las misiones se van acabando, pues los pueblos que antes tenían 200 o 300 familias, hoy día apenas llegan a 50, si bien en otras pocas hay numerosas de gente, pero también en ellas se repara el menoscabo respecto a lo que fueron antes. Y aunque las epidemias en parte han sido la causa, no es la menor la continua saca de indios para minas y morteros, donde muchos enferman, otros se imposibilitan y otros perecen. (Mirafuentes, 2006, p. 94)

Rodeada de minas y naciones indígenas reacias a aceptar el dominio colonial o que fueran rebeldes contra él, la fronteriza misión San Miguel Arcángel de Bacoachi tuvo una existencia azarosa: mantuvo su condición de pueblo de visita. En 1730 lo era de Arizpe, tenía 19 familias y ya era notable el “crecido número de las vecindades que excede a los de los pueblos” (Hernández, 2012). En 1767 Bacoachi

era visita (con Cuchuta) del pueblo de Cuquiárachi, cabeza del rectorado de San Francisco Javier (Pradeau, 1959, p. 21).

A lo largo del siglo XVIII su población indígena disminuyó notablemente a la par que aumentaba la española; en 1764 vivían en el pueblo 32 familias integradas por 78 indígenas (que hablaban su lengua, aunque casi todos hablaban español) compartiendo el espacio con 20 familias de españoles, mulatos y otras castas (Reyes, 2002). En 1799 únicamente había 49 indígenas y 397 españoles y otras castas (Hernández, 2012). Tal cambio demográfico se acompañó de un ascenso en la minería: en 1736 fue descubierta la mina Planchas de Plata en Arizona; en 1758 se explotaban ricos placeres de oro cerca de Bacoachi y una década después también de plata; nuevas minas iniciaron su explotación por estos años en la región de Arizpe (Schubel, 1969, pp. 35-36 y 39).<sup>14</sup> En Bacanuchi, asentado sobre uno de los tributarios del norte del río Sonora, se había explotado plata desde 1680.

La fiebre del oro más grande ocurrió en 1759, cuando se descubrieron algunos placeres cerca de San Antonio de la Huerta (Taylor, 2008, p. 171) que demandaban alimentos y fuerza de trabajo. Otros reales cercanos a Bacoachi eran el de Basochuca, Bacanuchi, Chinapa y Cananea.<sup>15</sup> La expansión minera ocurría en un escenario de rebeliones indígenas; en los años de 1760 la mayoría de los pueblos de la opatería, incluyendo Bacoachi, sufrieron ataques de apaches, seris y sibupapas (pimas bajos) levantados en armas desde 1750.

Como es sabido, una de las estrategias esenciales de los reformadores borbónicos para asegurar el resguardo de la frontera norte fue incrementar el número de presidios. En 1750 tres (Tubac, Terrenate

<sup>14</sup> En septiembre de 1761 el capitán del presidio de Fronteras informó al gobernador Tienda de Cuervo que alrededor de seiscientas personas buscaban metales en las arenas de los ríos de las cañadas de las sierras de Mababi y Púrica y que en las inmediaciones de Bacoachi, Teuricachi y Nacozari necesitaban protección por el peligro de ser atacadas por apaches (Torre, 2010, p. 193).

<sup>15</sup> En 1770 otros reales de minas eran la Ventana, San Miguel, San Francisco, el Carrizal, Nacatabori, Tonibavi, Bacoachi, Jacombavi, Nacosari, Chinapa, Basochupa, Bacanuchi, Baticanora, Motepore, Matape, Opodepe, Nacameri, San Josef de Gracia, Sanacachi, el Aguaje y Aygame (Arroyo, 2003).

y Fronteras) no eran suficientes para contener a los seris y a otras naciones indígenas rebeladas, además de mantener a raya a los apaches. Un nuevo ordenamiento, el Reglamento de 1772, reacomodaría los presidios; además de defensa militar, el presidio sería centro de poblamiento y colonización, pues se permitió a los soldados tener acceso a tierras y a los colonos ampararse bajo el resguardo militar (Arnal 2006, pp. 1047-1048; Moorhead, 2004, p. 33). La política borbónica buscó también, una vez expulsados los jesuitas, transformar las misiones en pueblos mixtos al abrirlos al asentamiento de vecinos y castas e impulsar el nacimiento de ciudades y villas.

#### **4. Misión y presidio (1784-1840)**

Mediante real decreto del 16 de mayo de 1776, Teodoro de Croix fue designado gobernador y comandante general de las provincias de Nueva Vizcaya, Sonora, Sinaloa y Californias al crearse la Comandancia General de las Provincias Internas. Se le facultó para apoyarse en las milicias regulares y en las “compañías de indios nobles y distinguidos” formadas de los sinaloas, mayos, yaquis y otras misiones de Sonora; asimismo se le instruyó que atendiera “con mucha especialidad a los Yndios opatas por su acreditado valor y constante fidelidad” (Borrero y Velarde, 2013, pp. 103-104).

Los ópatas, que hasta entonces habían prestado sus servicios como “indios auxiliares”, expresaron ante las autoridades su inconformidad por el maltrato que recibían de los capitanes y de los tenientes presidiales. Atendiendo sus quejas, Croix ordenó que se extendiera nombramiento al capitán general ópata Juan Manuel Varela como gobernador de Baserac, Bavispe y Guachinera (cargo que también había tenido su abuelo Jerónimo Noperi) y le asignó un pago de 400 pesos mensuales. Varela solicitó a las autoridades virreinales autorización “para hacer real presidio de mi nación en uno de los pueblos de esta jurisdicción en que vivo para sujetar el enemigo apache [y] para ocuparme en hacer correrías por la Sonora que está bastante afligida con el Apache; pero todo esto señor será sin que haga falta mi

nación en el Rl. servicio de los otros presidios” (Borrero y Velarde, 2013, pp. 103-104).

La propuesta tuvo buen acogimiento por el rey y por Croix y fue aprobada autorizando que “los setenta y cinco hombres [de la nación ópata] que ahora están agregados a los presidios de la frontera, en calidad de compañía volante, recorran y defiendan las poblaciones situadas sobre los ríos de Sonora y Oposura.”<sup>16</sup> Así, iniciando 1781, fue constituido el presidio de San Miguel de Bavispe con 90 soldados; al año siguiente se formó el de San José de Bacoachi con igual número de plazas; en 1783 se constituyó el presidio San Rafael de Buenavista con pimas y 84 plazas.

En 1782 la compañía de Bacoachi tenía como comandante a José Ferreira y capitán ópata a Pedro León. Simón Elías González era alférez veterano, cargo que conservaba en 1802. Para esta fecha la tropa indígena estaba integrada por “mozos robustos de buena talla y sobresaliente valor y agilidad para la guerra [...] están armados con fusiles las dos terceras partes, y los demás de arcos y flechas, y todos con lanza” (Borrero y Velarde, 2013, pp. 106-107). Además de contener a los apaches, los ópatas enfrentaron también a seris sublevados.

Seguramente contar con una compañía militar indígena fue un relevante factor para que en 1786 las autoridades coloniales decidieran congregar a los apaches de paz en el presidio de Bacoachi, gracias a lo cual la región conoció algunos años de tregua no obstante los frecuentes enfrentamientos entre soldados ópatas y apaches de paz; en este tiempo ocurrieron uniones entre mujeres apaches y varones ópatas (Almada, Lorta, Contreras y Reyes, 2015, p. 243). La presencia de los notables en este momento es también significativa: Leonardo Escalante e Ignacio Tato estuvieron comisionados para administrar la distribución de alimentos entre los apaches de paz (Mirafuentes, 1993a, pp. 34-35).

<sup>16</sup> AGI, Guadalajara, 276. T. de Croix a Gálvez, Valle de Santa Rosa, 15 de febrero de 1778, Núm. 157, citado por Sánchez (2015, p. 255). Borrero y Velarde (2013) señalan que la oferta la hicieron los ópatas el 20 de noviembre de 1778 con el afán de conseguir mayor seguridad para las milicias ópatas, especialmente el pago (pp. 103-104).

El presidio ópata de Bacoachi fue de la mayor importancia para las autoridades coloniales debido a que resguardaba la zona minera; el de Bavispe protegería a los pueblos indios en los puntos más vulnerables de la frontera por estar en los corredores por donde entraban y salían los apaches, el paso de Carretas y el Cañón del Pulpito en la Sierra Madre (Yetman, 2010, p. 214).

En estas condiciones, en las últimas décadas del siglo XVIII, Bacoachi era un asentamiento de población mixta, con un creciente número de vecinos y colonos que, apoyados con el auxilio militar de los ópatas, “mantuvieron un bastión contra los apaches, pero los vecinos incrementaron sus demandas de títulos por tierras de cultivo y pastizal” (Radding, 2015, p. 266). Se constituyó en el pueblo una “emergente oligarquía terrateniente vinculada a presidios y minas” que tendría gran influencia social y política a lo largo del siglo XIX. Tal fue el caso de las familias Escalante y Elías González, con raíces en las compañías presidiales de Bacoachi y Fronteras (Radding, 2015, p. 271).

Leonardo Escalante, vecino de Bacoachi que se definió a sí mismo como un “pobre y fiel vasallo del Rey q. no tiene otro modo de subsistir”, entró en conflicto con el misionero franciscano fray Antonio Benítez en 1787.<sup>17</sup> Escalante, quien cultivaba tierras de la misión que su difunto padre había “rozado y sembrado” diez años atrás con el consentimiento de los indígenas, demandaba continuar disfrutando de tal concesión, pues los indígenas de la misión eran pocos (diez o doce cabezas de familia, dijo) y tenían tierras sobradas “para alzar abundantes cosechas” para la misión y su propia subsistencia.

El misionero, por su parte, buscaba aprovechar las tierras que se habían dejado de cultivar temporalmente, con el fin de conseguir recursos para reparar la iglesia muy deteriorada. El gobernador de Sonora y de Sinaloa Pedro Corvalán instruyó al comisario de justicia de Bacoachi para que organizara una “junta formal” de los naturales –particularmente su gobernador y justicias–, el padre misionero y Leonardo Escalante, para que los indígenas eligieran las tierras más

<sup>17</sup> AGES, fondo Títulos Primordiales, t. LXIV, exp. 848.

fértiles y suficientes; las restantes podrían ser utilizadas por los vecinos, incluyendo a Escalante, que debía comprometerse a no tenerlas ociosas. Las tierras se adjudicarían a los vecinos provisionalmente sin causar perjuicio a los indígenas.

El gobernador comisionó a José Antonio Pérez Serrano, vecino de Arizpe y teniente de gobernador, para que emitiera las certificaciones y títulos competentes. El 22 de noviembre de 1787 reunió en Bacoachi al gobernador indígena Ygnacio, al alcalde Nicolás y demás naturales, quienes dijeron

que en las tierras de Onamichi hacen sus siembras particulares, y de comunida [sic], donde señalan con otras que están a la frente de este pueblo, a la parte de el poniente que son las mas fertilitez, y de mejor riego; y el R.o P.a frai Antonio Rafael Benites dixo que amas de comunida, que hacen los de el Pueblo, quiere extender abundantes siembras, con peones para re edificar la Yglesia arruinada, y proveerla de lo necesario, y para este fin señala una labor que esta contigua a las tierras de Onamichi, sin cultivo, para ponerla en benefisio, y otra labor que llaman de la Señora, donde hizo sus sienbras de trigo, y mais en este año, y dexan francas para los besinos, las tierras que nombran de la Galera hasta junto ha este pueblo [...] y a D.n Leonardo Escalante se le asignan las que pretende, donde tiene echa la siembra de trigo el R.o P.e frai Antonio.<sup>18</sup>

En tal escenario se dinamizó el proceso de cambio en la ocupación de la tierra en Bacoachi, pueblo de misión que pasó a segundo término al ser avasallado por el presidio, aunque ambas formas persistieron, cuando menos hasta la segunda década del siglo XIX. Por un lado, la disminuida población indígena redujo la presión para conservar las tierras comunales del pueblo facilitando el acceso a

<sup>18</sup> Las tierras de Onamichi elegidas por los indígenas medían 52 cordeles de 50 varas. Las diligencias concluyeron el 26 de noviembre de 1787 (Véase AGES, fondo Títulos Primordiales, t. LXIV, exp. 848).

grandes superficies por parte de vecinos y colonos que legalizaron su posesión de la tierra de manera individual o en condueñazgo. Los soldados ópatas, por su parte, tenían derecho a la asignación de parcelas individuales; los capitanes y los tenientes indígenas recibían superficies mayores. Pasaron a ser así propietarios privados, condición que también alcanzaron algunos grupos de indios que asumieron el estatus de vecinos.<sup>19</sup> La presión indígena para conservar la tierra comunal fue mínima.

Según Radding (2015), los auxiliares presidiales pimas y ópatas “encontraron beneficios materiales y apalancamiento político en el servicio militar [...] acomodaron la vida presidial a sus normas tradicionales de honor y prestigio. Los ópatas de Bacerac, Bavispe y Bacoachi, así como los pimas de San Ignacio, quienes conformaron compañías presidiales enteras, recrearon los contornos de una élite nativa a través de esta institución española” (pp. 337-338). Tal condición les dotó de alguna fortaleza al cambiar las condiciones políticas cuando, al ocurrir la extinción del dominio colonial a partir de la segunda década del siglo XIX, se debilitaron los presidios de la frontera norte mientras los apaches incrementaban sus incursiones. En Sonora, uno de los pueblos más golpeados fue Bacoachi.

En 1817 los presidios eran débiles (Velasco, 1985, p. 221).<sup>20</sup> A mediados del siglo XIX la compañía ópata de Bacoachi estaba “muy rebajada por las miserias y causas de abandono y escaseces de sus haberes.” No obstante tal situación, los ópatas seguían mostrando su valor frente a los apaches y otros indios de misión sublevados, como los yaquis. El vecindario del pueblo, que llegó a tener 2 000 habitantes además de la compañía militar, se había reducido a menos de una cuarta parte; “la iglesia, las casas y los cuarteles de dicho presidio, están en ruina [...] si no se reparan [...] dentro de poco se reducirá todo a escombros” (Velasco, 1985, pp. 100-101).

<sup>19</sup> Radding (2015) encontró que comunidades pimas y ópatas de Cuchuta, Teuricachi y Mututicachi conformaron ranchos privados (pp. 271-272).

<sup>20</sup> En la década de 1820 las fuentes de archivo hacen referencia no al presidio sino al “puesto” o “puesto militar” de Bacoachi.

Atendiendo una orden del gobernador de Sonora, el 16 de diciembre de 1841 se reunieron en Arizpe, la capital, los jueces de paz de los pueblos de ese partido para acordar “medidas de defensa [contra los apaches] en sus respectivas jurisdicciones”.<sup>21</sup> Todos los pueblos tenían carencia de armas y parque. Se acordó:

1° Que se críe [sic] un destacamento de cincuenta hombres de vecinos, e indígenas entre los pueblos de Suaqui, Bariocora, Aconchi, Huepac; Bananuchi, Sinoquepe, esta capital, Chinapa, Bacoachi, Cuquiarachi y Fronteras, y se sitúe de el punto de la Yguera a Tanoverachi, con el objeto de evitar en alguna parte las frecuentes entradas de los enemigos apaches [...]

2° Que cada punto de los expresados en el artículo anterior tendrá la precisa obligación de dar cuatro hombres armados y abastimentados a expensas de estos para quince días, en que deben ser relevados a excepción de Bacoachi que se ha comprometido a contribuir con diez individuos de su vecindario por el tiempo que se considere necesario dicho destacamento.<sup>22</sup>

La medida anterior muestra que el presidio había dejado de operar y era necesario definir nuevas estrategias para defender la frontera. Por otra parte, se advierte que las autoridades civiles (jueces de paz) conducían la política pública. No se hace mención de la participación de gobernadores indígenas ni de funcionarios militares; el pueblo era ya predominantemente mestizo, o los ópatas se habían aculturado. La sólida tradición militar de los ópatas de Bacoachi sobresalió por el alto número de guardias permanentes en este destacamento y seguramente en los subsecuentes.

Entre los años 1840 y 1890, Bacoachi fue un pueblo mestizo asediado. La vulnerabilidad de la frontera norte a causa del acoso de

<sup>21</sup> “Acta del convenio de los jueces de paz de Arizpe” (16 de diciembre de 1841) (Recuperado de <https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamentos/regions.php?r=30&pid=1073>).

<sup>22</sup> “Acta del convenio de los jueces de paz de Arizpe” (16 de diciembre de 1841) (Recuperado de <https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamentos/regions.php?r=30&pid=1073>).

bandas apaches urgió a los inestables gobiernos federales de la nueva república mexicana –en su formato centralista o federalista– a convenir con las entidades políticas afectadas las vías más efectivas para contener a los “bárbaros” ante la imposibilidad de seguir sosteniendo el sistema presidencial.

## 5. Colonias militares

En tal escenario fue aprobada la ley general del 19 de junio de 1848, que faculta al Ejecutivo federal para establecer colonias militares en la frontera “para conservar la integridad del territorio [así] como para defender a los pueblos de las incursiones de los bárbaros” (Flores, Castro y Nava, 2004). La extensa franja territorial fronteriza fue dividida para tal efecto en zonas; la occidente correspondió a Sonora y Baja California; en el primer estado se establecerían cinco instituciones de este tipo y se ubicarían en las demarcaciones de antiguos presidios: Bavispe, Fronteras, Santa Cruz, Tucson y Altar (Almada, 1990, p. 144).

Como se puede apreciar, el presidio de Bacoachi no fue reconocido como colonia militar; sus soldados ópatas fueron trasladados a la instalada en Fronteras:

La colonia de Fronteras se fundó el 15 de septiembre de 1850 en el antiguo presidio de su nombre, 18 leguas al este del pueblo de Bacoachi, último punto poblado en aquel rumbo, entre las haciendas abandonadas de Cuchuta, Turicachi, Batepito, Santa Rosa, Cuchiverachi y el pueblo de Cuquiarachic. Abandonado el presidio, lo repobló la compañía de ópatas de Bacoachi y los vecinos que se inscribieron, repartiéndose las tierras necesarias. (Flores, Castro y Nava, 2004)

De acuerdo con el reglamento de las colonias militares, cada una contaría con una superficie de ocho sitios de ganado mayor y estarían gobernadas por militares de distintos rangos. Los soldados

se dedicarían a la agricultura, además de sus funciones defensivas. Puesto que se contemplaba que las colonias atrajeran también a civiles —eran una estrategia de defensa y poblamiento, al igual que los antiguos presidios— se decidió que, además de la justicia militar, se nombraran jueces de paz. El gobierno general financiaría los gastos (pago de sueldos de altos mandos y tropa, capellán, cirujano, maestro, agrimensor y otros). Además, se pondrían a disposición recursos para ofrecer regalos a los indios para mantenerlos en paz (González, 2012, pp. 197-198).

Las colonias militares fueron poco efectivas debido a la inestabilidad de los gobiernos centrales y el raquítico financiamiento; desaparecieron durante el segundo imperio y fueron restablecidas en Sonora por el gobernador Ignacio Pesqueira (Almada, 1990, p. 144), que en febrero de 1850 recibió facultades del congreso local para organizar “guerrillas de particulares” destinadas a contener los ataques apaches.<sup>23</sup>

Según la apreciación de René Córdova (s. f., pp. 52-53), la medida anterior tuvo poca efectividad porque el decreto fue derogado al año siguiente. Una nueva norma, el Decreto 157, facultó al Ejecutivo sonoreense para organizar la Guardia Nacional, corporación que se integraría por una Guardia Móvil y una Guardia Sedentaria; la primera estaría conformada por 150 infantes y 50 jinetes voluntarios; la adscripción a la última era obligatoria y los vecinos que no quisieran o no pudieran participar, debían cubrir una cuota de exención. En Bacoachi “la comunidad insistió en ser toda ella” la que perteneciera a la guardia móvil.<sup>24</sup>

Como puede apreciarse, el resguardo y la defensa de la frontera constituyeron la preocupación fundamental de los sonorenses (autoridades, vecinos e indígenas) en la primera mitad del siglo XIX;

<sup>23</sup> Decreto 122 del 7 de febrero de 1850, citado por Córdova (s. f., pp. 51-52).

<sup>24</sup> En 1868 el congreso general de nuevo autorizó el establecimiento de 30 colonias militares en la frontera norte, de las cuales siete serían para Sonora. Fueron reorganizadas en 1879 y la ley general del 28 de junio de 1881, mediante la cual se dictó la reorganización del Ejército Nacional, determinó la supresión definitiva de las colonias militares (Almada, 1990, p. 144).

si bien los apaches no disputaban la posesión territorial –como bien ha señalado Ignacio Almada Bay–, sus continuas incursiones para hurtar caballada y ganado dificultaban grandemente la permanencia de la gente en esos territorios acosados, pero tal escollo no impidió la delimitación de amplias superficies para la conformación de ranchos ganaderos en propiedad individual o, más frecuentemente, en condueñazgo.

## 6. Tenencia de la tierra

El resguardo y la defensa de la frontera septentrional por parte de militares españoles, vecinos e indígenas (ópatas y pimas) exigían, además de una enérgica acción militar contra los apaches, fijar la población en ese territorio vulnerado, es decir, colonizarlo. En tal sentido, asegurar el acceso a tierras productivas (y al agua) demandó el dictado de normas claras. Ésta fue la intención de las instrucciones giradas por José de Gálvez en 1769, que tuvieron poca aplicabilidad en las últimas décadas del siglo XVIII pero que fundamentaron las leyes dictadas en las primeras décadas del siglo XIX por el Congreso (del Estado de Occidente y luego de Sonora) para medir y repartir las tierras comunales de los antiguos pueblos de misión en forma individual primeramente a los indígenas y, las “sobrantes”, a los vecinos que las demandaran.

Las leyes republicanas, como lo ha señalado Medina (2013), tuvieron como objetivo dismantelar el pueblo de indios no sólo en lo referente a la propiedad comunal, sino también, fundamentalmente, en lo tocante a la forma de organización social y política, la antigua república de indios. Así mismo la legislación tomó en cuenta diversos decretos emitidos por las Cortes de Cádiz entre 1811 y 1813, referidos a las nuevas condiciones a que debían sujetarse los indígenas.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Particularmente el decreto XLII (13 de marzo de 1811), que suprime el tributo, prohíbe el trabajo compulsivo y ordena el reparto de tierras; el CCVII (9 de noviembre de 1812), referido a la abolición de mitas y otras medidas a favor de los indios; el

En 1828 el congreso del Estado de Occidente emitió la Ley número 88, “Ley para el gobierno particular de los pueblos indígenas”, que determinó la supresión de los cabildos indios y la desaparición de los cargos militares indígenas, al tiempo que suprimía la injerencia indígena en la administración de los fondos de propios (tierras comunales o bienes de comunidad), que en lo sucesivo se destinarían a cubrir los gastos que correspondían al municipio. El mismo año de 1828 fue dictada la Ley 89 “para el repartimiento de tierras de los pueblos indígenas reduciéndolas a propiedad particular”; el marco normativo contempló la restitución de tierras usurpadas a los indios cuando no hubieran sido “vendidas por autoridad competente”, en cuyo caso las tierras reclamadas serían restituidas en baldíos disponibles. Así mismo se repartirían los terrenos del fundo legal a los naturales en partes iguales (Medina, 2013). Para prevenir conflicto con los indígenas, en febrero de 1828 fue aprobado el decreto 101, que prohibió la venta de terrenos contiguos a los pueblos hasta que fuese aplicada la Ley 89, que supuestamente se ejecutaría como límite el año de 1830.

El intento de aplicación de dichas leyes generó gran inconformidad entre los indígenas que, confederados (yaquis, mayos y ópatas principalmente), se levantaron en armas siguiendo a Juan Banderas (1826-1833). Como estrategia política para no perder el invaluable apoyo militar de los ópatas en un escenario de levantamientos indígenas y violentas e imparable incursiones apaches, el gobernador Manuel Escalante y Arvizu (de Arizpe) convocó en julio de 1832 a los ópatas para que, mediante delegados designados en cada pueblo que debían reunirse en Arizpe el día 29 de septiembre del mismo año, manifestaran si estaban de acuerdo en aceptar los cambios propuestos por las leyes antes mencionadas o si preferían mantener el estado anterior.<sup>26</sup>

---

CCXIV (4 de enero de 1813), tocante a reparto de terrenos baldíos y comunes; y el CCCVI (13 de septiembre de 1813), que ordena la secularización de misiones, transfiere la administración de las temporalidades a los ayuntamientos y regula el reparto de tierras comunales (*Colección de los decretos y órdenes* [...]).

<sup>26</sup> AGES, fondo Ejecutivo, tomo 55, exp. 2.

El pueblo de Bacoachi nombró como representantes a Bernardino Moraga y a José Demara, dándoles la encomienda de que se pronunciaran a favor de permanecer con el gobierno anterior, además de solicitar el “reintegro de todas sus tierras”. Los delegados portaban así mismo el mandato de solicitar la elección de Juan Guiriso como nuevo capitán general. De treinta pueblos ópatas reunidos en Arizpe a través de sus representantes, seis estuvieron a favor de las nuevas leyes;<sup>27</sup> el resto solicitó la recuperación de sus tierras usurpadas, la exención del pago de impuestos y aranceles parroquiales y que se permitiera nombrar “justiciales” (gobernador, alcalde, fiscal y madores<sup>28</sup>) como en el sistema anterior.

Ante la masiva petición y la necesidad de seguir contando con el apoyo militar de los soldados ópatas en la frontera, el 31 de agosto de 1832 el Congreso local expidió la Ley 36, que dejaba en libertad a los pueblos de permanecer en el gobierno anterior o convertirse en ciudadanos, y nombrar capitán general, lo cual inhibió la aplicación de las leyes 88 y 89 entre los pueblos ópatas.

Se observa, pues, que en la década de 1830 los pueblos indígenas en Sonora enfrentaban fuertes presiones que los orillaban a incorporarse al nuevo orden social republicano en calidad de ciudadanos. Es sabido que las respuestas de yaquis, mayos y ópatas fueron distintas como diferente fue su devenir histórico. En todo caso, el proceso de cambio entreveró diversos niveles de conflicto: la transformación en la tenencia de la tierra, la permanencia o desaparición de las formas de gobierno y los cargos militares indígenas, particularmente del capitán general. En el caso particular de Bacoachi, se expresó la desaparición oficial de su carácter presidial, aunque no su importancia estratégica para defender la frontera.

<sup>27</sup> Bacadéhuachi, Arispe, Baserac, Mátape, Santa Cruz de Nacori y Opodepe. AGES, fondo Ejecutivo, t. 55, exp. 2.

<sup>28</sup> Según señala Ortega (2010, p. 68), en los pueblos de misión el fiscal indígena tenía una función importante, pues vigilaba el cumplimiento de los deberes religiosos y la vida sacramental; el fiscal mayor era llamado *mador*.

En la tabla siguiente se muestra el ritmo en la privatización de la tierra en el pueblo-presidio de Bacoachi.

Tabla 6.1 Privatización de la tierra en Bacoachi

Año	Nombre predio	Tipo	Propietario
1718	San Antonio de Janoverachi	Rancho	Registrado por Joaquín Elías González, titulado a favor de José Gil Salazar.
1786	Unámichi	Rancho	Vecinos de Bacoachi, promovido por Leonardo Escalante.
1826	Rincón	Rancho	Leonardo Escalante.
1829	Chitacagüi	Rancho	José Terán y Tato en representación de Juan de Mella y Montaña.
1830	Agua Escondida y Chinos	Rancho	Tomás de León.
1831	Guadalupe	Rancho	Inocente Zepeda, Gaino Tapia, José García, José Antonio Zepeda, Miguel Gardugo, Salvador Miranda, Juan Romero, Antonio Romero y Josefa Molina.
1832	San Rafael de los Alamos	Rancho	José Escalante en representación de su madre doña María del Rosario Mazón.
1833	Cuesta de San José	Rancho	José María Coronado.
1833	Purísima Concepción de Mutitucachi	Rancho	José Santiago García y Carlos Palomino.
1833	Torcida (Bacoachi Grande)	Rancho	Juan José Martínez y Manuel de León.
1834	San José del Carrizo	Rancho	Luis Iberri.
1835	San Juan Bautista de la Tierra Prieta	Rancho	José, Julián, Timoteo, Roque, Miguel y Gerónimo Salazar (medición hecha en 1819).
1835	San Pedro del Almagre	Rancho	José, Miguel y Gerónimo Salazar.
1839	Bacoachi	Rancho	Mariano Santoyo.
1853	Potrero de Pívipa	Hacienda	José Terán y Tato.

Fuentes: *Títulos de terrenos que existen en la Tesorería General del Estado, pertenecientes a Sonora y Sinaloa*. Hermosillo. Imprenta del Estado, 1889. Varios documentos. AGES, fondo Títulos Primordiales, t. LXIV, exp. 848; t. XXIX, exp. 393; t. XLVI, exp. 634 y t. XLIX, exp. 665.

¿Cuál fue la postura de los ópatas ante el proceso de privatización de sus tierras? Se ha visto que en algunos pueblos los indígenas eligieron adquirir el nuevo estatus de “ciudadanos” que los convirtió en propietarios privados de sus parcelas. En el caso del alto número de ópatas que participaban en los destacamentos militares, tal condición les aseguró también el acceso a la tierra mediante la propiedad privada. Los indígenas que decidieron conservar sus tierras comunales debieron enfrentar la usurpación de colonos civiles por la vía de la gestión legal o la amenaza de las armas.

No obstante los continuos reclamos indígenas, el 14 de febrero de 1847 el Congreso local emitió el Decreto Núm. 16, que dispuso que en los pueblos donde no se hubiera realizado el reparto de terrenos a los indígenas de acuerdo con la Ley 89 de 1828, se hiciera “a la mayor brevedad posible”. Reiteró que los terrenos “sobrantes”, después de haberse realizado el reparto a los indios, pasaban a ser “de la exclusiva propiedad de sus respectivas municipalidades”, que podrían asignar dichos terrenos en arrendamiento temporal o perpetuo a los interesados, celebrando la correspondiente escritura. También se declararon propiedad de los municipios todos los terrenos cuyos poseedores no acreditaran título legal.<sup>29</sup>

¿Cuál fue el destino de las tierras de la misión de Bacoachi? Se ha señalado que, en 1787, con motivo del conflicto enfrentado por Leonardo Escalante con el misionero franciscano fray Antonio Benítez por el acceso a tierras de siembra, les fueron reconocidas a los ópatas las tierras que ellos mismos eligieron. Uno de los predios fue el de Unamichi, que constituye actualmente uno de los cuatro ejidos de dicho pueblo.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Colección Fernando Pesqueira. *Leyes y Decretos del Estado de Sonora, 1831-1850*, pp. 526-528.

<sup>30</sup> Los ejidos son: Unamichi, Mututicachi, Bacoachi y Bajío de Nuestra Señora de Guadalupe; los dos últimos son comunidades agrarias (Registro Agrario Nacional, Estudio Regional Forestal). El ejido Unamichi solicitó dotación en 1934 y tres años después ampliación, resueltas favorablemente. AGA, exp. 14038 y 240. En 1925 solicitó dotación el ejido Mututicachi; en 1937 solicitaron ampliación; la resolución definitiva no se obtuvo sino hasta 1993 (AGA, exp. 7726).

El 15 de abril de 1960, 93 vecinos del pueblo de Bacoachi solicitaron al Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (actualmente SRA) el “reconocimiento y titulación de sus terrenos comunales [mismos que] han venido poseyendo con carácter comunal, en forma pacífica, pública y continua, desde tiempo inmemorial” con una extensión de 4 157.20 ha sin problemas de límites.<sup>31</sup> La resolución favorable fue emitida el 8 de junio de 1981.

Un caso especial lo constituye el predio Nuestra Señora de Guadalupe. Un grupo de nueve vecinos<sup>32</sup> “del puesto militar de Bacoachi” solicitaron en 1819 adquirir mediante compra dos sitios para cría de ganado mayor y caballada. Hicieron el pago correspondiente a la Tesorería General del Estado pero, por extraviarse el expediente, el título de merced no fue expedido sino hasta el 20 de noviembre de 1831.<sup>33</sup> La superficie adquirida estaba contigua “por el rumbo del poniente con las tierras de los indigenas del pueblo de Bacoachi”.

El 11 de septiembre de 1968 los 49 comuneros propietarios del predio en condueñazgo solicitaron reconocimiento y titulación de bienes comunales bajo el nombre de Bajío de Nuestra Señora de Guadalupe. Recibieron resolución favorable el 29 de noviembre de 1976 para 2 662 ha de terrenos comunales “inalienables, imprescriptibles e inembargables”.<sup>34</sup> Este grupo de comuneros ha solicitado recientemente ante el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) ser reconocido como población indígena ópata.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Algunos de los colindantes eran el ejido de Unamichi y el entonces condueñazgo Bajío de Nuestra Señora de Guadalupe (*Diario Oficial de la Federación*, 21 de agosto de 1981).

<sup>32</sup> Inocente Zepeda, Gabino Tapia, José García, José Antonio Zepeda, Miguel Gardugo, Salvador Miranda, Juan Romero, Antonio Romero y Josefa Molina.

<sup>33</sup> AGES, fondo Títulos Primordiales, t. XXIX, exp. 393.

<sup>34</sup> *Diario Oficial de la Federación* (24 de febrero de 1977 y 21 de febrero de 1996). El 18 de febrero de 1978 los comuneros solicitaron restitución de 3 064 ha de terreno de agostadero “sobre las cuales dicen tener título comunal y que les fueron despojadas por particulares”. La solicitud fue declarada improcedente, pues “los títulos exhibidos fueron expedidos a particulares y además, la propiedad que se les confirmó y tituló es la que actualmente están poseyendo.”

<sup>35</sup> Comunicado de INALI a la autora, febrero de 2017.

## 7. Para finalizar

En las postrimerías del siglo XIX los ópatas casi habían desaparecido como etnia. Velasco (1985) y Bandelier (1890), entre otros autores, han dejado registro del acelerado proceso de mestizaje por el que atravesaron en la segunda mitad del siglo XIX. Respecto a su lengua, en 1902 quedaban unos cuantos hablantes entre los más viejos. En lo político, su gobierno tradicional fue avasallado por el gobierno municipal. Sus rituales y festividades religiosas se debilitaron al ser superada la población de los pueblos por habitantes no indígenas y al transformarse los pueblos de misión en parroquias.

A la par que los ópatas se hacían menos visibles, adquirían notoriedad personajes de gran peso en el escenario político y económico local; estos notables se habían solidificado al amparo del poder militar, la propiedad de minas y ranchos. Un buen ejemplo es la estirpe heredera de Francisco Elías González de Zayas, español militar que en 1751 figuró como comandante del presidio de Terrenate y residió hasta su muerte en Arizpe.<sup>36</sup> Otro de los personajes notables de Bacoachi fue el coronel José Ignacio Tato Romero, considerado benefactor del pueblo.<sup>37</sup>

Un nuevo tiempo de presión sobre la tenencia de la tierra llegó con el porfiriato, etapa en la que adquirió gran relevancia la actividad minera en un escenario fronterizo finalmente libre de la amenaza apache. Fue el tiempo de las grandes empresas en Cananea y Nacozari, en que se revitalizó la pequeña explotación y el gambusinaje de oro y plata, particularmente en los placeres de Bacoachi, a la par que se volvían a trabajar las antiguas minas de plata (Schubel, 1969, p. 78). El otorgamiento de concesiones a empresarios extranjeros les permitió constituir enormes haciendas ganaderas, como fue el caso de la Sonora Land and Cattle Co. propiedad de Greene (333 000 ha) y la Wheeler Land Co. (650 000 ha).<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Una de sus herederas, Rosa Albina Garavito Elías (2005), publicó un recuento histórico sobre la estirpe de la familia Elías en Sonora y Arizona.

<sup>37</sup> Sobre el “ruidoso asunto” del legado Tato, véase Corral (1900, p. 92 y sigs.)

<sup>38</sup> Sus propietarios fueron George F. Wheeler, Stanton Hyer, George S. Bisbee, Louis Gates, James McClelland, Walter Douglas y Phelps Dodge, muchos de ellos empresarios mineros (Mason, 2011).

Con la pacificación de la frontera en el porfiriato quedaron establecidas las condiciones para el desarrollo de la minería del cobre y la explotación ganadera a gran escala. Atrás había quedado el pasado misional y presidial del pueblo de Bacoachi.

## Referencias

### Acervos

Archivo General Agrario. Registro Agrario Nacional (RAN).  
Archivo General del Estado de Sonora (AGES).

Acta del convenio de los jueces de paz de los pueblos en Arizpe, capital de Sonora, para defenderlos de los ataques apaches. (16 de diciembre de 1841). Recuperado de <https://arts.st-andrews.ac.uk/pronunciamientos/regions.php?r=30&pid=1073>

Alba, J. I. y Ramírez, Jade (2016). Contaminación, despojo y negligencia: las acusaciones contra Grupo México en Sonora. *Animal Político*. 22 de agosto. <https://www.animalpolitico.com/2016/08/muertes-contaminacion-represion-las-acusaciones-grupo-mexico-sonora/>

Almada Bay, I., Lorta Sáinz, J. C., Contreras Tánori, D., y Reyes Gutiérrez, A. A. (2015). Casos de despueblo de asentamientos atribuidos a apaches en Sonora, 1852-1883. Un acercamiento a los efectos de las incursiones apaches en la población de vecinos. En J. M. Medina y E. Padilla (coords.), *Violencia interétnica en la frontera norte novohispana y mexicana. Siglos XVII-XIX* (pp. 227-273). Hermosillo: El Colegio de Sonora y Universidad Autónoma de Baja California.

Almada, F. R. (1990). *Diccionario de historia, geografía y biografía sonorenses*. Hermosillo: Instituto Sonorense de Cultura.

Arnal, L. (2006). Los presidios del siglo XVI al XVIII en la frontera novohispana, una forma de hacer poblaciones. Ponencia presentada en *Atas do IV Congresso Internacional do Barroco*

- Íbero-Americano* (pp. 1038-1055). Recuperado de <https://www.upo.es/depa/webdhuma/areas/arte/4cb/pdf/Luis%20Arnal.pdf>
- Arroyo, M. (2003). La descripción de las provincias de Culiacán, Sinaloa y Sonora del ingeniero Francisco de Fersen (1770). Las condiciones económicas y territoriales en tres provincias de la Nueva España. *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, 7(430). <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-430.htm>
- Bandelier, A. F. (1890.) Final report of investigations among the indians of the Southwestern United States, carried on mainly in the years from 1880 to 1885. En *Papers of the Archaeological Institute of America. American Series III*. Cambridge: John Wilson and Son University Press. Recuperado de <http://www.archive.org/stream/finalreportinve00mexigoog#page/n499/mode/1up>
- Borrero Silva, M. (2009). El proceso colonizador en Sonora. La población civil y presidial en un ambiente de frontera. En F. Navarro Antolín, *Orbis incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo* (pp. 243-248). Huelva: Universidad de Huelva.
- Borrero Silva, M. V., y Velarde Cadena, J. D. (2013). Los indios auxiliares: las compañías de ópatas de la Provincia de Sonora. En J. M. Medina y E. Padilla (coords.), *Indios, españoles y mestizos en zonas de frontera, siglos XVII-XIX* (pp. 95-116). Hermosillo: El Colegio de Sonora y El Colegio de Michoacán.
- Colección de los decretos y órdenes que han expedido las Cortes Generales y Extraordinarias desde su instalación en 24 de setiembre de 1810 hasta igual fecha de 1811*. (1820). Sevilla: Imprenta Mayor de la Ciudad. Recuperado de <http://fama2.us.es/fde/oct/2006/coleccionDeDecretosDeCortesT01.pdf>
- Colección Fernando Pesqueira. Leyes y Decretos del Estado de Sonora, 1831-1850.
- Comisión Nacional del Agua. (2016) (29 de junio). Acuerdo por el que se da a conocer el resultado de los estudios técnicos de las aguas nacionales subterráneas del acuífero río Bacoachi, clave 2627, en el Estado de Sonora.
- Córdova Rascón, J. R. (s. f.). *Sonorenses en armas: la Guardia Nacional en Sonora durante el siglo XIX, 1821-1882*. Manuscrito inédito.

- Corral, R. (1900). *El general Ignacio Pesqueira. Reseña histórica del estado de Sonora*. Hermosillo: Imprenta del Estado.
- Decorme, G. (1941). *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, t. II. México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.
- Diario Oficial de la Federación* (24 de febrero de 1977).
- Diario Oficial de la Federación* (21 de febrero de 1996).
- El Plan de Mange para la Pimería Alta 1706. *Revista La Palabra*, 8. Recuperado de 2017 de [http://revistalapalabra.org/?page\\_id=1391](http://revistalapalabra.org/?page_id=1391)
- Flores Olea, A, Castro, M. A. y Nava Martínez, O. (Selección y estudio introductorio) (2004). *Colonias Militares*. En Antonia Pi-Suñer Llorens (Coordinación general). México en el Diccionario Universal de Historia y de Geografía, vol. III. México: UNAM.
- Garavito Elías, R. A. (8 de octubre de 2005). Algunos datos históricos de los Elías. Trabajo elaborado para la primera reunión de primos hermanos de la familia Elías, Sonoita, Arizona.
- González Milea, A. (2012). Colonias militares y civiles del siglo XIX: una aproximación a las utopías urbanas del norte de Coahuila. *Estudios Fronterizos*, 13(25). 191-219.
- Hernández Serrano, F. (2012). Deterioro de las iglesias de misión ocupadas por la provincia de Xalisco en Sonora (finales del siglo XVIII). *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, 25. 71-85.
- INEGI. (2015). Encuesta Intercensal.
- Lionnet, A. (1986). *Un idioma extinto de Sonora: el eudeve*. México. UNAM.
- Mason Hart, J. (2010). Imperio y revolución: estadounidenses en México desde la guerra civil hasta finales del siglo XX. México: Océano.
- Medina Bustos, J. M. (2013). La privatización de las tierras de los pueblos en Sonora (1831-1840). En J. M. Medina y E. Padilla (coords.), *Indios, españoles y mestizos en zonas de frontera, siglos XVII-XIX* (pp. 117-146). Hermosillo: El Colegio de Sonora y El Colegio de Michoacán.

- Mirafuentes Galván, J. L. (1993a). *Movimientos de resistencia y rebeliones indígenas en el norte de México, 1680-1821*. México: UNAM.
- Mirafuentes Galván, J. L. (1993b). Las tropas de indios auxiliares: conquista, contrainsurgencia y rebelión en Sonora. *Estudios de Historia Novohispana*, 13, 93-114.
- Mirafuentes Galván, J. L. (2006). Tradición y cambio sociocultural. Los indios del noroeste de México ante el dominio español. Siglo XVIII. *Estudios de Historia Novohispana*, 35, 71-115.
- Molina, F. (1978). *Estado de la provincia de Sonora, 1730*. Hermosillo: SPI.
- Moorhead, M. L. (2004 [1975]). *El presidio*. Trad. Gloria J. Muñiz y Ariel Lechuga. Introducción y notas de Zacarías Márquez T. Chihuahua: Dirección de Turismo (1ª edición en inglés de 1975).
- Navarro García, L. (1992). *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*. México: Siglo XXI Editores y DIFOCUR.
- Ortega Noriega, S. (2010). El sistema de misiones jesuíticas. 1591-1699. En Ortega, S., y Del Río, I. (Coordinadores). *Tres siglos de historia sonorensis*. México: UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas. Segunda edición.
- Padilla R. <https://www.significadode.org/definicion/78674.htm>.
- Pennington, W. (Editor). (1981). *Arte y vocabulario de la lengua dohema, heve o eudeva. Anónimo (Siglo XVII)*. UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas. <http://www.iifilologicas.unam.mx/ebooks/arte-y-vocabulario-dohema/>
- Pérez-Taylor, R., y Paz Frayre, M. A. (2007). Catálogo de los Partidos contenidos en los rectorados de las misiones de Sonora por el año de 1658. En Autores, *Materiales para la historia de Sonora*, pp. 77-80. Colección Fuentes para el Estudio del Norte de México, t. 1. México: UNAM y El Colegio de Jalisco.
- Pi-Suñer Llorens, A. (2004). *México en el Diccionario Universal de Historia y de Geografía*, vol. III. México: UNAM.
- Pradeau, A. F. (1959). *La expulsión de los jesuitas de las provincias de Sonora, Ostimuri y Sinaloa en 1767*. México: Biblioteca Histórica

- Mexicana de Obras Inéditas y Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.
- Radding, C. (2015). *Pueblos de frontera. Coloniaje, grupos étnicos y espacios ecológicos en el noroeste de México, 1700-1850*. Hermosillo: El Colegio de Sonora, Instituto Sonorense de Cultura, Universidad de Sonora y The University of North Carolina at Chapel Hill.
- Revista La Palabra*, 8. Recuperado de [http://revistalapalabra.org/?page\\_id=1391](http://revistalapalabra.org/?page_id=1391)
- Reyes, A. M. (2002). *Relación de las misiones de Sonora y Sinaloa (1784)*. Culiacán: Creativos7 Editorial.
- Sánchez Bañón, J. (2015). *El septentrión novohispano: la comandancia general de las provincias internas* (tesis doctoral). Universidad Complutense, Madrid.
- Schubel, R. J. (1969). *The Historical Geography of a Frontier Capital. Arispe, Sonora* (tesis de doctoral). University of Arizona, Tucson.
- Taylor, L. D. (2008). La riqueza escondida en el desierto: la búsqueda de metales preciosos en el noroeste de Sonora durante los siglos XVIII y XIX. *región y sociedad*, 20(42), 165-190.
- Torre Curiel, J. R. (2010). Geografías en construcción: los proyectos de poblamiento en Sonora delineados en tres mapas del siglo XVIII. En S. Bernabeu Albert, *Poblar la inmensidad. Sociedades, conflictividad y representaciones en los márgenes del imperio hispánico (siglos XV-XIX)* (pp. 179-207). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Unidad de producción regional del río Sonora, A. C., (2010). *Estudio Regional Forestal, UMAFOR 2607*. Arizpe: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Gobierno del Estado de Sonora y Comisión Nacional Forestal.
- Velasco, J. F. (1985). *Noticias estadísticas del estado de Sonora. 1850*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- Yetman, D. A. (2010). *The Ópatas. In Search of a Sonoran People*. Tucson: The University of Arizona Press.

---

# La escuela rural en territorio tohono o'odham, siglo XX<sup>1</sup>

Ana Luz Ramírez Zavala<sup>2</sup>

## 1. Introducción

Las fuentes primarias y los estudios antropológicos recientes han puesto al descubierto la importancia que la educación formal tuvo para las comunidades tohono o'odham. Se convirtió en una de sus principales demandas durante la primera mitad del siglo XX y en un factor de desplazamiento dentro de su territorio ancestral en Sonora y Arizona.<sup>3</sup> A pesar de haber existido un programa de educación rural con el que la clase dirigente trató de fomentar el cambio cultural de la población indígena de México, éste no pudo ser desarrollado de manera cabal en las distintas regiones del estado de Sonora. En este trabajo se exploran los factores que determinaron el poco alcance que se logró en materia de educación con este grupo indígena.

## 2. Antecedentes y contexto histórico

Los tohono o'odham, históricamente conocidos como pápagos,<sup>4</sup> habitan al noroeste de Sonora y al suroeste de Arizona. En México su

<sup>1</sup> Este trabajo es apoyado por el Fondo Sectorial de Investigación para la Educación.

<sup>2</sup> El Colegio de Sonora. Correo electrónico: aramirez@colson.edu.mx

<sup>3</sup> La resolución del problema agrario y la atención médica, además de la educación, son otras demandas que destacan en las fuentes primarias, así como en las etnografías de las décadas de 1970 y 1980 y en los estudios antropológicos (Vázquez, 1979, s. p.) Cecilia Osornio (2014) refiere que John Collier, funcionario de Office of Indian Affairs, a mediados del siglo XX ya identificaba estos aspectos como factores de movilización de los pápagos (Osornio, 2014, p. 95).

<sup>4</sup> Término con el que se conoció a este grupo indígena por la siembra y consumo del frijol papavi (Mange, 1985, pp. 94-95). En este trabajo los vocablos “pápago” y “tohono o'odham” se emplearán de manera indistinta.

población se distribuye en diversas comunidades rurales y urbanas en los actuales municipios de Altar, Caborca, General Plutarco Elías Calles, Pitiquito, Puerto Peñasco y Sáric. En Estados Unidos habitan en la reservación de Sells, que se divide en 11 distritos, en donde se incluye Gila Bend y San Xavier del Bac. Algunos miembros residen en Phoenix y Tucson (Castillo, 2010, p. 131).<sup>5</sup>

En México, el espacio en el que habitan es desértico. Históricamente, sus principales actividades han sido la agricultura de temporal, así como la cría de ganado vacuno y caballar. Por las características del medio, solían residir en dos asentamientos que habitaban estacionalmente según la actividad;<sup>6</sup> en menor medida practican la minería y la pesca.<sup>7</sup>

Cabe mencionar que el desarrollo de la minería en territorio o'odham atrajo población mestiza y el crecimiento de algunas localidades, lo que obligó a las autoridades a equiparlas con algunos servicios, como escuelas, caminos y comercios; esto se observó en las comunidades de Quitovac, Tajitos, El Plomo y La Ciénega, a cuyas escuelas asistieron los pápagos en diferentes momentos (Castillo, Galland y Paz, 2011, p. 67; Galland, 2011, p. 98).

<sup>5</sup> En un informe de 1928, el inspector federal contabilizó 1 180 indígenas pápagos en distintas comunidades de Sonora. AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39969, "Informe sobre el establecimiento de escuelas rurales en poblados pápagos", David Torres Orozco, 15 de junio de 1928. A finales de la década de 1950, Fabila (1957) registró alrededor de setecientos pápagos en México (p. 20); en el censo de 2000 se registraron 363 (Galland, 2011, p. 22). En lo que respecta a Estados Unidos, el sitio oficial *Tohono O'dham Nation* estima actualmente una población de alrededor de 28 000 individuos (Véase <http://www.tonation-nsn.gov/about-tohono-oodham-nation/>).

<sup>6</sup> Excepto en Sonoyta, en donde el acceso al agua les permitía practicar la agricultura de riego y la ganadería en el mismo sitio (Castillo, 2010, pp. 155-157).

<sup>7</sup> Entre algunas de las minas en territorio tohono o'odham destacan la de Quitovac, El Plomo, El Chujubabi, El Tullido, Tajitos, Juárez, Diamante, Estrella, Las Palomas, La Antimonia y La Ciénega. La pesca se desarrolla en Puerto Peñasco y en el golfo de Santa Clara (Castillo et al., 2011, pp. 67 y 182).

Figura 2.1 Territorio tohono o'odham



Fuente: elaboración de Iván Torres, modificado por Castillo, Galland y Paz (2011), modificado por I. Torres.

Desde finales del siglo XIX los pápagos han enfrentado problemas con los colonos del desierto de Altar por el territorio y sus recursos. Dichos problemas se agudizaron hacia finales de la década de 1940. El desarrollo de infraestructura de riego, a la que los indígenas no tuvieron acceso, modificó el curso de los arroyos y el abastecimiento natural de sus fuentes de agua, lo cual provocó la decadencia de la agricultura y la ganadería (Castillo, 2010, p. 194).<sup>8</sup>

Como antecedente de la importancia de la educación entre los tohono o'odham, existen testimonios que datan de finales del siglo XIX, en los que se observa el interés de las autoridades indígenas de

<sup>8</sup> Varios documentos. AGES, fondo Oficialía Mayor, t. 3411, año 1920-1921, José León, gobernador pápago de Sonoita al gobernador de Sonora, 11 de agosto de 1920 y Antonio L. Bustamante, gobernador pápago de Pozo Verde, 25 de junio de 1921.

enviar a los niños a la escuela y procurar el establecimiento de ésta en donde no había, además de referir el escaso apoyo monetario que recibían del gobierno de Sonora, por lo que el general de la tribu tenía que invertir su propio sueldo para enviar a la escuela a los menores.<sup>9</sup>

En el siglo XX, la carencia de escuelas en algunas de las comunidades tradicionales destaca como factor de desplazamiento, pues obligó a los pápagos a radicar de manera temporal o definitiva en los centros urbanos o asistir a las escuelas del sur de Arizona (Castillo, 2010; Castillo et al., 2011; Galland, 2011).<sup>10</sup>

Por ello es necesario considerar la estrecha relación que los pápagos tenían con sus congéneres en Estados Unidos, con quienes mantenían relaciones de parentesco,<sup>11</sup> pues a través de las agencias estatales de la reservación de Sells se brindó atención médica y educación a los pápagos radicados en México. En territorio mexicano, agentes de la reserva aplicaron vacunas contra la viruela y la tifoidea, y el clero administró sacramentos (Castillo, 2010, p. 85; Castillo et al., 2011, pp. 38-39; Fabila, 1957, p. 35). Los individuos que tuvieron acceso a estos servicios habían sido registrados en el censo de la agencia de Sells; según los datos con los que contamos, en 1929 se empadronaron 558 y un año después la cifra aumentó a 583.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Varios documentos. AGES, fondo Ejecutivo, t. 15, exp. 5, prefecto de Altar, Altar, 4 de noviembre de 1885 y exp. 7, “Juan López, general de la tribu pápago”, Altar, 2 de octubre de 1889.

<sup>10</sup> Esta información se conoce a partir de testimonios orales recuperados en diferentes estudios antropológicos contemporáneos. Son pertinentes porque los entrevistados nacieron en las décadas de 1930 y 1940 (Galland, 2011, pp. 149 y 288).

<sup>11</sup> Cabe mencionar que en territorio mexicano quedaron la mayoría de los sitios sagrados, por lo que los residentes en Arizona suelen visitar las comunidades pápago sonorenses en donde tienen lugar algunas de sus ceremonias tradicionales, entre las que destaca el *wiki'ta* en Quitovac, la fiesta de San Francisco en San Francisquito y Magdalena, los fieles difuntos en Pozo Verde y la danza del buro en Sonoyta y Quitovac. Algunas de ellas ya no se celebran (Castillo et al., 2011).

<sup>12</sup> Los niños de la comunidad de El Cubabi acudían a la escuela de San Miguel en Arizona. Un camión pasaba a recogerlos (Castillo et al., 2011, p. 128). AGA, sección ejidal, exp. 23/4685, legajo 3, asunto: Dotación de ejidos, Pozo Verde, municipio de Sáric, Sonora. NARA, Records of the Bureau of Indian Affairs (RG 75), Tribal Census 1912-1940, Sells Agency.

### 3. La escuela rural en México

En la visión de los ideólogos mexicanos del siglo XX, la educación fue concebida como factor de cambio cultural, teniendo en cuenta dos procesos posibles a desarrollar a través de ésta. Por un lado, la transmisión de conocimientos que permitieran la continuidad cultural de un grupo. Este proceso se da a través de la crianza y la educación “informal” y, por otro, la introducción de nuevas prácticas y conocimientos que permitieran la transformación cultural, que es el aspecto que a la clase gobernante mexicana le interesaba alcanzar entre la población indígena. En palabras de Gonzalo Aguirre Beltrán (1954), “la escolarización extrae al niño de su hogar, de sus juegos y ocupaciones habituales y lo introduce en un establecimiento especializado para suministrarle conocimientos y habilidades nuevas y, en no pocas ocasiones, diferentes de las que proporciona la crianza” (pp. 225-226).

El proyecto de educación mexicano desarrollado durante el régimen posrevolucionario tuvo el propósito de infundir ideas y creencias que homogeneizaran culturalmente la población, para crear lazos de identidad nacional a través de la difusión de valores comunes a toda la sociedad por medio de actividades, como festivales cívicos, competencias deportivas, historia oficial y propaganda, entre muchas otras (Bassols, 1932, p. 49). Ante un mosaico social, cultural y económicamente diverso, se creó el programa de educación rural para atender la población campesina e indígena. En un primer momento, éste se basó en la alfabetización y la castellanización, pero su operación y otras experiencias determinaron la comprensión de acciones en las que se consideraba la enseñanza de actividades productivas e industriales y la participación de toda la comunidad en el proceso (Raby, 1989, pp. 308-319).

El programa tenía como uno de sus principales objetivos transformar las condiciones económicas del campesino. Esto se lograría con la instrucción de la población en artes y técnicas agrícolas e industriales mediante la organización colectiva de los trabajadores del campo, la asesoría para solicitar tierras, el fomento de construcción

de carreteras y caminos y el mejoramiento de condiciones higiénicas y sanitarias (Ramírez, 1938, pp. 31-42). También impulsó la educación cívica a través del cine, el teatro, la radio y la organización de conferencias y festivales artísticos (Loyo, 2003, pp. 173; Ramírez, 1985, pp. 31-42; Sáenz, 1926, pp. 19-30).<sup>13</sup>

Los agentes eran los maestros rurales y ambulantes, que posteriormente pasaron a ser conocidos como misioneros. Éstos se establecían en lugares donde no había escuelas. Ahí, además de alfabetizar, escogían a varios discípulos, a quienes prepararían para la instrucción de otros pueblos. Estos agentes fueron conocidos como monitores.<sup>14</sup>

En Sonora, a partir de 1922, se asignó una delegación de maestros misioneros que atenderían escuelas rurales en lugares habitados por indígenas y campesinos en donde el gobierno de la entidad no cubriera este servicio; otro criterio para el establecimiento de las escuelas fue que hubiera más de 25 niños en edad escolar.<sup>15</sup> Así, el delegado de la Secretaría de Educación Pública en la entidad, Cenobio Cruz Rivera, registró las escuelas estatales en funcionamiento y determinó los sitios de fundación (véase la tabla 3.1). El funcionario elaboró tres listas. En la correspondiente al distrito de Altar ubicó el mayor número de población que no tenía acceso a la educación. En ésta se consideraron 42 pueblos. En 16 de ellos residían indígenas tohono

<sup>13</sup> El programa de educación rural era federal y funcionó a través de diversas instancias. Entre algunas de éstas se pueden mencionar las misiones culturales; la casa del pueblo; la casa del estudiante indígena; las normales rurales; escuelas rurales y agrícolas, así como los internados indígenas (Raby, 1989, pp. 313); AGN, fondo SEP, exp. Departamento de Educación/Escuelas Rurales y Cultura Indígena, sección Departamento de Educación y Cultura Indígena, localización: 35990, bases para el reglamento interior del Departamento de Escuelas Rurales e Incorporación Cultural Indígena, 1 de enero de 1926.

<sup>14</sup> AGN, fondo SEP, exp. Departamento de Educación/Escuelas Rurales y Cultura Indígena, sección Departamento de Educación y Cultura Indígena, localización: 36039, Circular Núm. 9, 7 de junio de 1922.

<sup>15</sup> AGN, fondo SEP, exp. "Departamento de Educación: escuelas rurales y cultura indígena", sección Departamento de Educación y Cultura Indígena, localización 36991, informe, 7 de octubre de 1922.

o'odham. A pesar del criterio del mínimo de población en edad escolar, en esta lista Rivera consideró ranchos de los que se pensaba juntar la población para reunir el número establecido.<sup>16</sup>

Tabla 3.1 Escuelas estatales en el distrito de Altar, 1923

Lugar	Tipo	Lugar	Tipo
Altar	Especial	Oquitoa	Mixta
Atil	Varones	Pitiquito	Varones
Atil	Niñas	Pitiquito	Niñas
Caborca	Varones	Pozo Verde	Mixta
Caborca	Niñas	Pueblo viejo Caborca	Mixta
Caborca	Niñas	Sáric	Varones
El Plomo	Mixta	Sáric	Niñas
Félix Gómez	Mixta	Sásabe	Mixta
La Reforma	Mixta	Sonoita	Mixta
La Tinaja	Mixta	Trincheras	Varones
Los Chirriones	Mixta	Trincheras	Niñas
Los Molinos	Mixta	Tubutama	Varones

Fuente: elaboración propia a partir de AGN, fondo SEP, exp. Departamento de educación/ escuelas rurales y cultura indígena, sección: departamento de educación y cultura indígena, localización 36039, Lista de escuelas oficiales que están funcionando con fondos del estado, 24 de noviembre de 1923, Sonora.

<sup>16</sup> AGN, fondo SEP, exp. “Departamento de Educación/escuelas rurales y cultura indígena”, sección Departamento de Educación y Cultura Indígena, localización 36039, “Relación de escuelas que organizará el Departamento de Educación y Cultura Indígena en el estado de Sonora en lugares donde hay niños para ello, Cenobio C. Rivera, 20 de enero de 1923.

Cabe mencionar el proyecto desarrollado por la Secretaría de Educación Pública (SEP) de misiones culturales, las cuales consistieron en la visita de un grupo de profesores que se asentaban temporalmente en distintas zonas del país para fortalecer diversos aspectos de la enseñanza. El objetivo de esta agencia fue capacitar a los maestros y dar a conocer la línea educativa de carácter nacionalista. En Sonora se establecieron cuatro misiones culturales en distintos períodos. La visita de 1927 fue la que más impactó en la zona escolar en la que quedaban incorporadas las escuelas del territorio o'odham al haberse establecido en Magdalena. Entre las actividades realizadas por los misioneros destaca la campaña Pro México, que consistió en promover el consumo de productos mexicanos y en combatir prejuicios regionalistas sobre otras zonas del país. De esta campaña surgió la propuesta de federalizar todas las escuelas del país y crear las escuelas fronterizas (Encinas y Aragón, 2003, pp. 83-85).

#### **4. La oferta educativa en la reservación de Sells**

En Arizona, desde finales del siglo XIX, los pápagos tuvieron una gama de opciones educativas que aumentaron con la creación de la reserva en 1916 (Marak, 2000, p. 203). Entre éstas estaban las escuelas del gobierno, los internados y las instituciones católicas, conocidas como *Catholic Day School*. De éstas hubo varias: una administrada por la orden Josefina ubicada en San Xavier y otras fundadas por misioneros franciscanos en diversos lugares, como Topawa, San Miguel, Santa Rosa, Gila Bend y Burro Pond (Marak y Tuennerman, 2013, pp. 20-24). También tuvieron oportunidad de asistir a escuelas presbiteranas conocidas como *Indian Training School*, que eran escuelas de tipo internado ubicadas en San Xavier y Tucson en Arizona; en 1914 se habían fundado una escuela en Bamori y otra en San Miguel, cerca de la comunidad mexicana de Pozo Verde. A través de testimonios orales se conoce que a esta última asistían los pápagos que residían en comunidades de la frontera

mexicana (Galland, 2011, pp. 259-268; Hagan, 1959, pp. 149-166; Marak y Tuennerman, 2013, pp. 20-21).

Al igual que en México, la asistencia era baja, principalmente por razones económicas, pues los padres preferían que los hijos se incorporaran a las labores agrícolas. No obstante, las autoridades implementaron diversos recursos para aumentar y mantener la matrícula, como establecer sistemas híbridos de educación al convertir los planteles en internados cuando los padres tenían que salir a la pizca de algodón o para aquellos alumnos que vivían alejados del plantel;<sup>17</sup> también se dotó a los estudiantes de servicio de transporte. En 1950 la matrícula había aumentado considerablemente (Hagan, 1959, pp. 163-180). Además del servicio escolar, los miembros de la reserva recibían otro tipo de concesiones, como crédito para la obtención de equipo y herramienta para la explotación, así como para la adquisición de ganado.<sup>18</sup>

## **5. La oferta educativa en México y la demanda de educación de los pápagos**

En la década de 1920, las principales demandas de los pápagos de Sonora eran el reconocimiento de su territorio, adscribiéndose a la nueva legislación agraria, así como el establecimiento de escuelas en función de la oferta educativa estadounidense a la que algunas poblaciones fronterizas de México tenían acceso (Marak, 2000, p. 198).<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Andrae Marak (2000) refiere que en 1935 asistían a las escuelas norteamericanas 1 100 estudiantes indígenas mexicanos (p. 200). Es posible que en esta cifra se contemplen a otros grupos indígenas considerando que la población pápago en México se calculaba en 700.

<sup>18</sup> AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39969, “Informe sobre establecimiento de escuelas rurales en poblados pápago”, David Torres Orozco, 15 de junio de 1928.

<sup>19</sup> AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39969, “Informe sobre establecimiento de escuelas rurales en poblados pápago”, David Torres Orozco, 15 de junio de 1928.

En distintos momentos ambas demandas fueron abandonadas por autoridades de la reservación de Sells ante diversas agencias del gobierno mexicano.<sup>20</sup>

Si bien en 1923 se identificaron 16 lugares en el distrito de Altar en donde debieron fundarse las escuelas rurales, a la sazón Agua Dulce, Arivaipa, Berrugo y Mulato, Cobota y Banuri, Coyote, El Álamo y San Francisco, El Deseo, Lesna y Palomas, La papaga y Garambullo, Placeres, Pozo Verde, Quitobaquito, Quitovac, San Gabriel, San Luis de Pápagos, Santo Domingo y Tajitos,<sup>21</sup> la mayoría no llegó a establecerse, lo cual aparentemente respondió a la condición de frontera de algunas comunidades, a la cantidad de población y a la intervención de funcionarios estadounidenses. Para atender el problema educativo, la Secretaría de Educación Pública ofreció enviar a alumnos pápagos a la Casa del Estudiante Indígena ubicada en la Ciudad de México; en 1928 en ésta había inscritos siete individuos tohono o'odham. Cabe mencionar que fue el grupo indígena sonorense con mayor número de estudiantes (Marak, 2000, p. 194). En 1932, las autoridades mexicanas intentaron inscribir otros cuatro indígenas pápagos en la misma institución, lo cual no fue aceptado por las autoridades indígenas.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> AGA, sección ejidal, exp. 23/4685, leg. 3, asunto: dotación de ejidos, Pozo Verde, municipio de Sáric, Sonora.

<sup>21</sup> AGN, fondo SEP, exp. Departamento de Educación/Escuelas Rurales y Cultura Indígena, sección Departamento de Educación y Cultura Indígena, localización 36039, "Lista de escuelas oficiales que están funcionando con fondos del estado", 24 de noviembre de 1923, Sonora.

<sup>22</sup> Los nombres eran Juan Ángel López, Francisco Domínguez, Concepción García, Leonardo García, Roberto Campillo, Ramón Ortega y otro de quien se desconoce su nombre. Todos eran de Pozo Verde. Varios documentos. AGES, fondo Oficialía Mayor, t. 37, 10 de enero de 1928 y AGN, fondo SEP, exp. Departamento de Educación/Escuelas Rurales y Cultura Indígena, localización 36341, número de alumnos clasificados por tribus, 1926 y localización 36339, matrícula de alumnos, Enrique Corona, 31 de octubre de 1931; exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39969, "Informe general de labores: periodo escolar 1932", Inspector Ramón Reyes, agosto 1932.

Se debe mencionar que las escuelas rurales fueron modificando sus programas y acciones. Durante la década de 1920 éstas debían contar con campos de cultivo y espacios deportivos; además, el maestro debía fomentar la práctica de industrias agrícolas. En la década de 1930, las acciones fueron más complejas en función de las actividades que tenían que organizar los maestros incluyendo a toda la comunidad. Para ello había tres áreas que éstos debían atender: material,<sup>23</sup> social<sup>24</sup> y académica.<sup>25</sup>

Sin embargo, según se puede observar en los informes de los inspectores escolares de Sonora, en las escuelas con población pápago fueron pocas las acciones que llegaban a efectuarse. Básicamente éstas se redujeron al aspecto académico y el resto a la formación de comités escolares y de la sociedad de padres de familia, donde participaban más las mujeres. También se desarrollaron brigadas pro higiene y salubridad, así como campañas antialcohólicas que eran promovidas por el gobierno de la entidad, en las que apoyaron los maestros federales. El inspector escolar observó que los niños pápagos tenían un desfase de conocimientos en comparación con el resto

<sup>23</sup> En esta área se contemplaban cuestiones sobre la construcción o reparación de los edificios escolares, la casa del maestro, campo de cultivo, centros deportivos y recreativos, alumbrado, adquisición de material didáctico y cívico y de infraestructura y pozos. AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39969, “Informes bimestrales”, inspector Miguel Espinosa, 1934.

<sup>24</sup> En este rubro, el profesor debía apoyar a la comunidad en las gestiones para la solicitud de tierra y agua, formar comités agrarios, cooperativas y uniones de crédito agrícola, además de organizar festivales, competencias deportivas, campañas de limpieza, antialcohólicas y desfanatizadoras. AGN, fondo SEP, Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39969, “Informes bimestrales”, inspector Miguel Espinosa, 1934.

<sup>25</sup> En esta área se contemplaban actividades, como concursos de ortografía, de lectura y de escritura, de canto y de recitación, entre otros. Aquí también se incluía la organización de festivales, competencias deportivas, campañas de vacunación e higienización, antialcohólicas y desfanatizadoras, así como la organización de bibliotecas. AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39969, “Informes bimestrales”, inspector Miguel Espinosa, 1934.

de los estudiantes de la zona, por lo que recomendaba intensificar campañas de alfabetización y castellanización.<sup>26</sup>

El carácter desértico, la situación de frontera y la amplitud del espacio que abarcaba la zona escolar en donde se encontraban las escuelas que atendían a esta población indígena, el aislamiento por la falta de vías de transporte y de comunicación, la falta de población, de maestros e inspectores escolares, fueron factores que determinaron la clausura de los establecimientos educativos.<sup>27</sup> Dichas condiciones obligaron a las autoridades a aumentar el salario de los profesores de dos a tres pesos. Además, el carácter socialista de la educación, las campañas desfanatizadoras y antialcohólicas promovidas por el gobierno de Sonora,<sup>28</sup> pero ejecutadas por los maestros federales, así como la organización de cooperativas y de otro tipo de asociaciones, determinaron el rechazo del programa de educación en diversas comunidades porque iba en contra de sus intereses, así como de usos y costumbres.<sup>29</sup>

También fue determinante en el fracaso de la escuela rural en territorio pápago la movilidad de sus integrantes por el territorio en busca de sitios más propicios para el desarrollo de la agricultura y la ganadería, así como de otras fuentes de trabajo. En 1928, funcionarios de

<sup>26</sup> Varios documentos. AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39969, "Propuesta para poblados pápagos", David Torres Orozco, 2 de junio de 1928.

<sup>27</sup> En 1942 se reporta que la séptima zona escolar, en donde se encontraba la mayoría de las escuelas con población pápago, carecía de inspector escolar. AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39976, "Relación de las zonas escolares de la entidad", 24 de septiembre de 1942.

<sup>28</sup> David Torres Orozco, inspector de la zona, recomendaba que para conseguir que los indígenas pápagos ayudaran en la construcción de las escuelas había que pedirles el local de la iglesia para dicho fin, pues para evitarlo los indígenas cooperarían en la construcción de estos edificios. AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39969, "Propuesta para poblados pápagos", David Torres Orozco, 2 de junio de 1928.

<sup>29</sup> Varios documentos. AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39969, "Informe Fernando Dworak", 8 de abril de 1927; "Informe bimestral mayo-junio 1934", Miguel Espinosa.

la SEP observaron que los indígenas se concentraban en las comunidades fronterizas para poder cruzar con mayor facilidad a Estados Unidos, donde encontraban trabajo y servicios. Este abandono gradual y temporal favoreció la colonización de su territorio. En 1942, Raúl Reyes, director de Educación Federal en Sonora, informaba que la región habitada por los pápagos vivía un auge agrícola que beneficiaba a colonos y agricultores no indígenas. En contraposición, la población nativa se veía obligada a migrar a los Estados Unidos, lo que había derivado en que la mayoría hablara inglés en las comunidades mexicanas de la frontera.<sup>30</sup>

Para la puesta en marcha del programa de educación federal era necesaria la participación de las autoridades regionales, tanto del gobierno municipal como del estatal, así como de las propias comunidades y de otros actores, como empresarios y colonos, quienes debían apoyar en la provisión de recursos financieros y materiales para el levantamiento de los edificios escolares. Por su parte, los agentes de la SEP, como inspectores escolares y maestros, se convirtieron en mediadores ante las autoridades de la entidad para exponer las necesidades y demandas de las poblaciones indígenas, como lo hizo Elpidio López, director de Educación Federal, al solicitar al gobernador de Sonora que se le permitiera a los habitantes de San Francisquito el uso de unos pozos artesianos abandonados cerca de la comunidad.<sup>31</sup>

A continuación se mencionan las breves trayectorias que tuvieron algunas de las escuelas rurales y estatales en las comunidades tradicionales o'odham según los registros documentales, testimonios orales y otros estudios que han tratado este tema para mostrar la inestabilidad que caracterizó estos establecimientos (véase la tabla 5.1).

<sup>30</sup> AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39969, “Informe sobre establecimiento de escuelas rurales en poblados pápago”, David Torres Orozco, 15 de junio de 1928; localización 39976, “Informe bimestral: septiembre y octubre”, Raúl Reyes, 1942.

<sup>31</sup> Varios documentos. AGES, fondo Oficialía Mayor, referencia 412.7 “34”, correspondencia, 25 al 30 de mayo de 1934.

En Caborca se registró el funcionamiento de tres escuelas estatales en 1923. No fue sino hasta 1943 que se fundó una escuela exclusiva para los indígenas en el lugar conocido como Barrio de los Pápagos, donde para entonces había una población de 205 individuos, de los cuales 63 eran niños.<sup>32</sup>

En Pozo Verde operaba una escuela estatal mixta en 1923,<sup>33</sup> que fue cerrada en varias ocasiones por el bajo número de estudiantes. Según el inspector escolar de la zona, esto se debía a que los campos de cultivo estaban retirados del pueblo, en los sitios conocidos como El Bajío y Carricito, lo que hacía difícil el mantenimiento de la población en el lugar (Marak y Tuennerman, 2013, pp. 137-138).<sup>34</sup> En 1934, el inspector escolar de la zona reportó el “progreso” de los estudiantes al conseguir que éstos se comunicaran en español y que organizaran la construcción del edificio escolar con los vecinos.<sup>35</sup> En 1940 la escuela volvió a abrir sus puertas. En esta ocasión la apertura se debió a las gestiones que hizo la Oficina de Asuntos Indígenas de Estados Unidos (OIA por sus siglas en inglés)<sup>36</sup> ante diversas instancias mexicanas. En ese entonces el número de habitantes de Pozo

<sup>32</sup> Varios documentos, AGN, fondo SEP, exp. Departamento de Educación/Escuelas Rurales y Cultura Indígena, sección Departamento de Educación y Cultura Indígena, localización 36039, “Lista de escuelas oficiales que están funcionando con fondos del estado”, 24 de noviembre de 1923, Sonora y exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39998, “Propuesta de fundación de escuela rural en barrio de los pápagos, Caborca”, 3 de agosto de 1943 y Eloy S. Reyna, 9 de agosto de 1943.

<sup>33</sup> AGN, fondo SEP, exp. Departamento de Educación/Escuelas Rurales y Cultura Indígena, sección Departamento de Educación y Cultura Indígena, localización 36039, “Lista de escuelas oficiales que están funcionando con fondos del estado”, 24 de noviembre de 1923, Sonora.

<sup>34</sup> AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Federal, localización 39969, David Torres Orozco, 2 de junio de 1928. En 1928 sólo acudían cinco niños pápagos (Marak, 2000, pp. 192). Andrae Marak y Laura Tuennerman sugieren que su fundación estaba determinada por las estrechas relaciones que esta comunidad mantenía con los habitantes de la reserva de Sells (2013, pp. 137-138).

<sup>35</sup> AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39969, “Informe bimestral mayo-junio 1934”, Miguel Espinosa, 22 de septiembre de 1934.

<sup>36</sup> *Office of Indian Affairs*.

Verde era considerable en comparación con el de otras comunidades, pues contaba con una población de 355 individuos, de los cuales 55 eran niños (Castillo et al., 2011, p. 101). Al año siguiente se reportó que la escuela no estaba funcionando por falta de maestro; si bien las autoridades recomendaron la asignación de otro, la operación de la escuela quedó supeditada al mantenimiento mínimo de la matrícula y a que las instalaciones se conservaran en buenas condiciones. Según otro documento, la mayoría de los infantes cruzaban la frontera para asistir a la escuela.<sup>37</sup>

En Quitovac, hacia principios de la década de 1930, la demanda de instrucción escolar de los pobladores continuaba sin ser atendida. Esto ocurría desde la década anterior. Una vez que fueron apoyados por representantes de la reservación de Sells, quienes en varias ocasiones se entrevistaron con funcionarios de la SEP, se determinó la instalación de la escuela en 1933, aunque tiempo después dejó de operar (Marak, 2009, pp. 115-116). En 1944 volvió a dar servicio gracias a la injerencia de la OIA, que presionó para que el gobierno mexicano resolviera el problema de tierras y de educación de los pápagos en México que motivaban la migración de éstos a Estados Unidos. Los funcionarios estadounidenses argumentaban que no tenían capacidad para atender a los indígenas mexicanos (López, 1960).<sup>38</sup>

<sup>37</sup> El profesor asignado fue Manuel Ballesteros Vázquez. Varios documentos: AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39998, “Propuesta de fundación de escuela en Pozo Verde”, Ramón Méndez, 16 de febrero de 1940 y Aureliano Esquivel Casas, 30 de julio de 1941; fondo presidentes: Manuel Ávila Camacho, caja 929, exp. 564.2/39 6713-6764, “Informe de la comisión designada por la Secretaría de Agricultura y Fomento para localizar la zona en que radicarán los indios pápagos”, Dr. Ignacio Aldana e Ing. Salvador Perez Ávila, 16 de junio de 1943.

<sup>38</sup> Varios documentos, AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39995, “Propuesta de fundación de la escuela de Quitovac”, Elpidio López, 16 de febrero de 1933; Aurelio Esquivel, 23 de agosto de 1941; Ignacio Salazar, 4 de julio de 1944; Porfirio Gaytán Núñez, 17 de junio de 1957 y exp. Departamento de Educación/ Escuelas Rurales y Cultura Indígena, sección: Departamento de Educación y Cultura Indígena, localización 36039, “Lista de escuelas oficiales que están funcionando con fondos del estado”, 24 de noviembre de 1923, Sonora.

En Sonoyta, desde 1923, se contaba con una escuela estatal mixta. No fue sino hasta 1933 que se determinó la apertura de una escuela exclusiva para los pápagos. En este lugar había 29 niños en edad escolar; un año después la escuela fue clausurada por falta de maestro y de población, aunque entre la población indígena se gestionaba su reapertura en un templo católico.<sup>39</sup> La escuela volvió a ponerse en marcha luego de que vecinos del lugar solicitaran la construcción de una iglesia para el culto católico, lo cual les fue negado, porque se consideraba más apropiado la apertura de una escuela. Quedó así el funcionamiento de una escuela estatal y otra federal. En 1945, la última cerró por la ausencia de profesor.<sup>40</sup>

En la comunidad fronteriza de San Francisquito, desde 1927 se asignó un maestro para este lugar, pero al no haber local, lo reasignaron a la población del Tren; aparentemente la escuela logró establecerse en la década de 1930 y diez años más tarde había sido reasignada al rancho Veracruz a petición de los habitantes no indígenas. En 1945 abrió nuevamente en San Francisquito, pero los padres de familia no enviaron a sus hijos porque estos asistían a la escuela de San Miguel en Arizona.<sup>41</sup>

Andrae Marak (2000, pp. 190-219 y 2009, pp. 123; Marak y Tuennerman, 2013, p. 19) en varios estudios ha señalado como factor del rechazo de los tohono o'odham al programa educativo mexicano, el hecho de que éste no cumplía con sus expectativas, pues pedían que la escuela fuera exclusiva para indígenas; que se impartieran los

<sup>39</sup> AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39969, "Informe bimestral mayo-junio 1934", Miguel Espinosa, 1 de noviembre de 1934.

<sup>40</sup> Varios documentos, AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39995, "Propuesta de fundación de escuela en Sonoyta", Rafael Ramírez, 22 de marzo de 1933; localización 39998, Jorge García Romo, Caborca, 21 de diciembre de 1945. AGES, fondo Oficialía Mayor, exp. 312.6/"39", 7 de octubre de 1940.

<sup>41</sup> Varios documentos. AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39969, "Informe Fernando Dworak", 8 de abril de 1927; y exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39998, Jorge García Romo, 21 de diciembre de 1945.

cursos en inglés y en su lengua materna, así como la mejora de las instalaciones. Obviamente la SEP no pudo cumplir con esos requerimientos y las escuelas se clausuraban debido a su baja matrícula.<sup>42</sup>

Tabla 5.1 Escuelas en territorio *tohono o'odham*

Lugar	Fechas	Número de escuelas
Caborca	1923 1943	3
El Plomo	1923 1943 ca.	1
Pitiquito	1923	2
Pozo Verde*	1923-1928 1930-1932 1934 1940-1945	1
Puerto Peñasco	1970	1
Quitovac	1933 1944 1979	1
San Francisquito*	1930-1940 1945 1980	1
Sonoyta	1923-1930 1933-1934 1940 1945	2
Tajitos	1930 1940	1

\*Comunidades fronterizas.

Fuente: elaboración propia a partir de Galland, 2011; Castillo, 2010; Castillo et al., 2011; Noria Sánchez, s/a; AGN, fondo SEP, expediente Departamento de educación/escuelas rurales y cultura indígena, sección Departamento de Educación y Cultura Indígena, localización 36039.

<sup>42</sup> En 1928 José X. Pablo, presidente del consejo tribal en Arizona, solicitó a la SEP la fundación de escuelas para evitar la migración de los indígenas a Estados Unidos (Marak, 2009, p. 105).

Otro recurso al que acudieron los pápagos para dar educación formal a sus hijos fue inscribirlos en las escuelas estatales cercanas a sus comunidades. En los testimonios recopilados por Castillo, Galland y Paz (2011, p. 88) y por Galland (2011, p. 150) se manifiesta que los individuos que nacieron durante las décadas de 1930 y 1940 acudían a centros urbanos, como Caborca, Sonoyta, Pitiquito, Punta Peñasco y San Luis Río Colorado, o a las escuelas de los pueblos mineros, como Tajitos, El Plomo y La Ciénega. También se ha registrado la asistencia de pápagos en sitios más alejados, como fue la escuela de Pozo Morelos de la municipalidad de Agua Prieta.<sup>43</sup>

En el mediano plazo, la asistencia de los pápagos a escuelas donde convivían con población mestiza determinó que el idioma materno entrara en desuso hasta casi desaparecer en la actualidad debido a la discriminación. Esto, además, provocó la deserción escolar (Castillo et al., 2011, p. 156; Galland, 2011, p. 183).

Se debe destacar la diferencia con que el gobierno mexicano implementó el programa de educación rural entre los pápagos y otros indígenas sonorenses, como fueron seris y yaquis, con los cuales se observó la adaptación relativa del proyecto educativo a ciertas características regionales y culturales de la población a la que estaba dirigido.<sup>44</sup> Lo anterior no sucedió con los tohono o'odham, a pesar

<sup>43</sup> AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 36039, "Noticia estadística mensual de la Casa del Pueblo", Pozo Morelos, Agua Prieta, 1923.

<sup>44</sup> Por ejemplo, entre los seris, en determinado momento la escuela llegó a ser itinerante; es decir, el maestro seguía a la población hasta sus campamentos de pesca; por otro lado, se permitió su funcionamiento a pesar de que no cumplía con el número mínimo de estudiantes requeridos y se adecuó el programa de la SEP para alcanzar el mejoramiento económico fomentando la pesca comercial, principal sustento de este grupo indígena. AGN, fondo SEP, exp. Dirección General de Educación Primaria en Estados y Territorios, Sonora, localización 39969, "Informe de Humberto Paniagua", Hermosillo, 31 de marzo de 1928. También Marak hace referencia a la movilidad de la escuela entre seris y tarahumaras (2009, pp. 122 y 127). En el valle del Yaqui se establecieron alrededor de dieciséis escuelas rurales y un internado indígena que se diseñó considerando las condiciones regionales y culturales de la población a la que iba dirigido, donde se consideró bajar la edad mínima de ingreso. No se aplicó la política anticlerical en territorio yaqui. La diferencia respecto a los

del carácter internacional que en determinados momentos adquirió la atención de este grupo. A escala local, esto fue un factor que actuó en contra, pues funcionarios y colonos argumentaban la extranjería de los pápagos, la baja densidad demográfica, así como la gradual migración de éstos hacia el país vecino (Marak, 2009, p. 122; Marak y Tuennerman, 2013, p. 140).

Lo que se puede observar es que hubo varios momentos en los que las autoridades mexicanas trataron de dar solución a la demanda de educación de los pápagos. Éstos se ubican entre 1930 y finales de la década de 1950. Como ya se había mencionado, la atención a estas demandas se debe, en parte, a la intermediación de autoridades de la reservación de Sells. Con dicha intermediación estas peticiones adquirieron carácter internacional.

## 6. Consideraciones finales

En general, se puede decir que la escuela rural no fue exitosa por las características del medio, que lo hacían poco atractivo para la estancia de los maestros; por la movilidad de los pápagos por el territorio; la preferencia de los indígenas de enviar a los niños a las escuelas en Estados Unidos y su tendencia a migrar temporalmente a dicho país. Además, en la década de 1940, el programa de educación rural y sus agentes, los maestros rurales, habían perdido peso político por el control impuesto a este sector a raíz del radicalismo de la campaña anticlerical y la educación socialista (Bantjes, 1998, p. 217).

Sin embargo, para las autoridades mexicanas la injerencia de los funcionarios de la reservación fue determinante para que en diferentes momentos el gobierno mexicano retomara el programa de educación rural y emprendiera otras acciones para atender las problemáticas por las que atravesaba este grupo indígena, principalmente por la amenaza a la soberanía que representaba la intromisión de agencias de

---

yaquis es que éstos no demandaron educación; más bien tenían desconfianza de las instituciones del gobierno, por lo que el proyecto educativo de la primera mitad del siglo XX tuvo poco impacto (Ramírez, 2014, pp. 245-251 y 272).

gobierno estadounidense en el asunto. Por lo general, el programa de educación y las acciones para atender a los pápagos no tuvieron continuidad sino hasta entrada la década de 1970, cuando se estableció el centro regional del INI en Caborca.

En este contexto, la escuela rural entre los pápagos no actuó como un medio de cambio cultural, pues en realidad tuvo poco impacto. No obstante, se observaron otros procesos, como la colonización, el reparto agrario y el desarrollo de la infraestructura de riego. La carencia de servicios de salud y de educación dio como resultado un fenómeno de desplazamiento que, en el mediano plazo, generó cambios en el patrón de residencia, interrupción de prácticas ceremoniales, desplazamiento lingüístico y, en algunos casos, la pérdida de la identidad étnica. Lo que Marak y Tuennerman (2013) interpretan como una forma de aculturación y mestizaje.

## Referencias

### Acervos

Archivo General Agrario (AGA).

Archivo General del Estado de Sonora (AGES).

Archivo General de la Nación (AGN).

Biblioteca Juan Rulfo CDI, Fondo Documental.

National Archives at Riverside, Perris, California (NARA).

Aguirre, G. (1954). Teoría y práctica de la educación indígena. *Revista Mexicana de Sociología*, 16(2). 225-234.

Bantjes, A. (1998). *As if Jesus Walked on Earth: Cardenismo, Sonora, and the Mexican Revolution*. Wilmington, Delaware: SR Books.

Bassols, N. (1985 [1932]). El programa educativo de México. En E. Loyo (coord.), *La casa del pueblo y el maestro rural mexicano* (pp. 43-58). México: Secretaría de Educación.

Castillo, G. (2010). *Las veredas entre el desierto y la ciudad. Reconfiguración de la identidad en el proceso histórico de cambio de*

- los tohono o'odham* (tesis de doctorado). Universidad Autónoma de México, México.
- Castillo, G., Galland, K., y Paz, M. (comps.). (2011). *Memorias tohono o'odham. Rostros y voces del desierto de Altar*. Hermosillo: Ediciones Garabatos.
- Encinas Blanco, A. y Aragón Pérez, R. (2003). *Historia de la educación en Sonora*, t. III. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora y Secretaría de Educación y Cultura.
- Fabila, A. (1957). *Apuntes sobre los pápagos de Sonora*. México: INI.
- Galland, K. (2011). *Limpieza de sangre y política racial. Los o'otham del desierto, la ciudad y la frontera* (tesis de doctorado). Universidad Autónoma de México, México.
- Hagan, M. (1959). *An Educational History of the Pima and Papago Peoples from the Mid-Seventeenth Century to the Mid-Twentieth Century* (tesis de doctorado). Universidad de Arizona, Tucson. Recuperado de ProQuest Dissertations and Theses <https://search.proquest.com/docview/301866347>
- López, J. (1960). *El problema pápago*. México: INI.
- Loyo, E. (2003). *Gobiernos revolucionarios y educación popular en México, 1911-1928*. México: El Colegio de México.
- Mange, J. M. (1985). *Diario de las exploraciones en Sonora. Luz de tierra incógnita*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- Marak, A. (2000). *The Making of Modern Man: The Callista Education Project, 1924-1935* (tesis de doctorado). Universidad de Nuevo México, Albuquerque.
- Marak, A. (2009). *From Many, One, Indians, Peasants, Borders, and Education in Callista Mexico, 1924-1935*. Calgary: University of Calgary Press.
- Marak, A., y Tuennerman, L. (2013). *At the Border of Empires: The Tohono O'odham, Gender, and Assimilation, 1880-1934*. Tucson: University of Arizona Press.
- Noria Sánchez, J. L. (s. f.). *Los pápagos*. México: INI.
- Osornio, V. (2014). *La sociedad tohono o'odham del desierto de Altar y Yuma. Entre la comunidad y las fronteras estatales* (tesis de licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

- Raby, D. L. (1989). Ideología y construcción del Estado: la función política de la educación rural en México, 1921-1935. *Revista Mexicana de Sociología*, 51(2). 305-320.
- Ramírez, R. (1985 [1938]). Curso de educación rural. En E. Loyo (coord.), *La casa del pueblo y el maestro rural mexicano* (pp. 31-42). México: Secretaría de Educación Pública.
- Ramírez, A. (2014). “*De todo esto se han aprovechado esos hombres políticos y revolucionarios*”. *Los yaquis durante el proceso de formación del estado posrevolucionario: negociación y cambio cultural, 1920-1940* (tesis de doctorado). El Colegio de México, México.
- Sáenz, Moisés. (1926). Algunos aspectos de la educación en México. *Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública*, 8(3). México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Vázquez, D. (1979). *Estudio antropológico en el área pápago*. México: INI.

PARTE II

EL CAMBIO EN RELACIÓN CON EL TERRITORIO  
Y LOS RECURSOS NATURALES



---

Los indígenas y los recursos marítimos  
en el noroeste de México:  
los yoemem y los yoremem en el mar de Cortés,  
siglos XVII y XVIII

Cynthia Radding<sup>1</sup>

## 1. Introducción

Los espacios y los recursos marítimos de los ríos y del mar de Cortés tuvieron significados materiales y simbólicos para los yoemem y los yoremem (yaquis y mayos) de las provincias coloniales de Ostimuri y Sinaloa. Comúnmente, el tema del territorio asociado con los yaquis y mayos en la literatura histórica y antropológica se refiere a los recursos terrestres de cultivos de las cuencas fluviales, del monte de cacería y de la recolección en los valles y en las serranías al sur del desierto de Sonora. Durante la administración jesuita, los varones de ambas constelaciones étnicas trabajaron de remeros en los barcos que llevaban granos y ganado desde Sinaloa a California y de buzos en los placeres de perlas que diferentes empresarios comenzaron a explotar en los esteros de California a partir del siglo XVII. Su experiencia colonial está ligada estrechamente a sus conocimientos prácticos y a los valores culturales que ellos mismos asociaron con el agua de los ríos y el mar. Destaca la territorialidad marítima que formaba parte íntegra de su mundo y de su cosmovisión e identidad. Los acervos documentales y los estudios ecológicos acerca del golfo de California fundamentan la importancia de los recursos marítimos para los indígenas, su significado moral y cultural y la autonomía

<sup>1</sup> University of North Carolina, Chapel Hill. Correo electrónico: radding@email.unc.edu

que pudieron ejercer frente a las estructuras de poder basada en sus conocimientos para pescar y navegar en el mar de Cortés, sus islas y sus esteros (véase la figura 4.1).

## 2. Territorio, espacio e *itom ania*, “nuestro mundo”

La literatura etnohistórica y antropológica presenta una tradición larga y bien desarrollada sobre la cultura material, los espacios sociales y las cosmovisiones elaboradas por los yoemem y los yoremem con elementos mitológicos y ceremoniales que tienen raíces en la cultura indígena y en la base cristiana que construyeron junto con los jesuitas en las misiones. Edward H. Spicer (1962 y 1980) tejió una compleja etnohistoria de los yoemem con los cimientos en el territorio que abarcaba sus diferentes entornos del río y sus llanuras de inundación, el monte, la sierra y el mar. En sus estudios amplios de todo el territorio yaqui, Spicer hizo hincapié en los ambientes costeros que distinguían a los pueblos de Ráhum, Huirivis y Belén. De la misma manera, en la actualidad, los moradores de estos pueblos viven mayormente de la pesca, afectados también por la pérdida del flujo de agua fresca del río debida a las presas y las extracciones de agua río arriba (Padilla, 2014, pp. 6-7).

Alejandro Figueroa Valenzuela (1994), María Eugenia Olavarría, Cristina Aguilar, y Érica Carlota Merino (2008), y Raquel Padilla Ramos (2014) han profundizado más en la semiótica del mundo yoeme, fincada en sus rasgos naturales. Según una explicación recogida en el pueblo de Loma de Guamúchil, el oriente, marcado por la sierra del Bacatebe (Bacatete), es la fuente de vida, de luz y del sol joven, mientras que el oeste, indicado por la sierra de Tekalai (Tetakawi), implica la muerte, las tormentas con truenos y el espíritu malo de *sua'waka* (macho cabrío o el diablo) que “se lleva a los yaquis malos” y los deja caer en el mar. Allí, según la creencia de algunos, viven los ancestros de los yaquis que no aceptaron la cristiandad y las almas (*jiapsim*) de quienes murieron sin el beneficio de los ritos

mortuorios (Olavarría et al., 2008, pp. 598-599). La fuerza natural del poniente y del litoral se expresa, sin embargo, de otro modo para indicar una fuente de los dones en la cueva del cerro Tekalai, llamada El Encanto, a donde los yoemem acuden para recibir o negociar su gracia. En ambos sentidos –el de un poder temido vinculado con la muerte o el de una fuente de dones espirituales–, el cerro con su cueva seguidos por el estero de Baco-chibampo, al norte de Guaymas, significan puntos importantes de su territorio, ligados con la figura de *horqueta*. Los valores numinosos afiliados con el cerro de Tekalai y el mar en el *itom ania* de los yaquis coinciden en el espacio con la geografía económica de la costa en las cooperativas pesqueras de Las Guásimas (Figuroa, 1994; Olavarría, 2003; Lerma, 2011; Padilla, 2014; Shorter, 2009, p. 75).

Enriqueta Lerma Rodríguez (2011, p. 96) presenta la cosmovisión de los yaquis en relación con el espacio que perciben en su complejidad. Su mapamundi está fincado en los rasgos materiales de su región y sostenido por una red mitológica, de modo que su concepto del espacio rodea y envuelve las áreas ecológicas que habitan. Compaginando la herencia conceptual de las etnografías e historias publicadas con sus propias investigaciones en el valle del Yaqui, Lerma Rodríguez explica que los yoemem reconocen en *ania* el mundo completo y lo distinguen de *itom ania*, “nuestro mundo,” aquella porción de la tierra, el río, el mar y el cielo que les corresponde.

En su cosmovisión, *itom ania* comprende *toosa* (la tierra misma) y *téeka*, la porción del cielo que la encubre con sus astros, el sol y la luna, cuyos significados fluyen de su mitología cósmica y moral. Estos conceptos están fundamentados en los rasgos materiales de su mundo –el río, el mar, los valles y los cerros– y en el ciclo ritual que cimienta sus redes sociales y sus lazos de parentesco. Su mundo, *itom ania*, incluye cinco paisajes ecológicos, cuyo significado comprende su materialidad física de suelos y vegetación y su poder espiritual o numinoso que emana de la naturaleza:<sup>2</sup> *juya ania*, el monte sin

<sup>2</sup> Se agradece esta aclaración de Raquel Padilla Ramos, en Hermosillo, Sonora, 20 de octubre de 2017.

cultivar; *kawi*, las sierras que se extienden más allá del monte y los cerros específicos que los yoremem reconocen como los límites de su territorio; *wasam*, las tierras de cultivo en los valles; *pweplum*, los pueblos que marcan sus espacios domésticos, las enramadas, iglesias de su vida ritual y los centros de poder político y de gobernanza; y *bawe*, los espacios fluviales y marítimos del golfo de California y de los ríos y arroyos que forman el caudal del río Yaqui (Lerma, 2011, pp. 53-72). Las fiestas yaquis dedicadas a *bawe*, el mar, celebran a la Virgen del Carmen el 14 de julio en dos localidades, Bataconica en el sur del territorio yaqui y Las Guásimas en el norte. Lerma Rodríguez (2001) sugiere que el festejo paralelo de la Virgen en los dos extremos del territorio –*Toosa*, que reconocen como suyo– ritualiza sus fronteras y sacraliza su relación con el mar. En sus mitos, la Virgen, de referencia cristiana, se relaciona con la Abuela del Mar, figura materna de los tiempos antiguos y de “las verdades mayores” (pp. 96-97).

Ross Crumrine estructuró sus estudios sobre los yoremem del valle de Mayo alrededor de los espacios ceremoniales y del ritmo anual de sus celebraciones rituales, en el contexto territorial en el que los mayos conviven con los sonorenses no indígenas (*yoris*) en las comunidades del valle, incluyendo los ejidos de la época posrevolucionaria. Crumrine (1977, pp. 13 y 50) ubicó su propia monografía en el pueblo de Banari [Júpare] en el bajo río Mayo, justo al noreste de la desembocadura del río en el golfo de California. El entorno natural y los recursos básicos de los yoremem abarcan las playas del litoral y los manglares y pantanos de las marismas que rinden una variedad de pescados y mariscos además de la sal. Patricia Medina (2008) reproduce una red de enramadas ceremoniales que trazan un conjunto complejo de relaciones entre diferentes comunidades, formando una constelación entre puntos discontinuos, pero relacionados entre sí por los nexos de parentesco y los ciclos rituales (pp. 319-346).

Los yoremem guardan una relación con el mar –que llaman *bawe*– que se asemeja a la de los yaquis. Cuentan una leyenda acerca de *bawe ham yoola*, “la viejita del mar,” que trae una moraleja acerca de

la cantidad de peces y mariscos que deben cosechar los pescadores de “la riqueza manifiesta que se encuentra debajo del mar”. Un pescador mayo de Sinaloa relató que sus mayores le advertían que no deberían contaminar el mar ni sacar más peces de lo que les hacía falta para “seguir viviendo, seguirnos manteniendo y para seguir conservando todas las especies marinas”. En una ocasión, cuando el narrador y su hermano habían ido a pescar, el mar apareció como un espejo en un silencio absoluto y no podían capturar nada. En la noche de lluvia, el narrador vio a la vieja del mar sentarse en la orilla de su panga. Reconociéndola como “la diosa del mar,” le habló en su dialecto: “*Bawe ham yoola* [...] aquí estamos esperando para ver qué agarramos mañana, porque tenemos que llevar algo”. La viejita desapareció en el agua y los dos hermanos comenzaron a pescar *pargo colorado*, y lograron una generosa carga de 200 kilos (Moctezuma y Aguilar, 2013, pp. 242-244).<sup>3</sup> Estas breves relaciones etnográficas trazan una red de significados que unen los recursos vitales del mar y los esteros del litoral con las nociones de espacio y territorio propias de los yoemem y yoremem. Comprenden la materialidad de sus rasgos geográficos y la mitología que liga el mar con su cosmovisión, su ciclo ceremonial y la vida cotidiana. El *bawe* figura también en su historia forjada en las misiones jesuitas y en la economía colonial.

### **3. Los yoemem, los yoremem y el comercio misional en el golfo de California**

Las economías que sostenían a las rancherías costeras y a los poblados del interior de Sinaloa y Ostimuri dependían de los intercambios de sal, pescado y crustáceos, que recogían de las lagunas y los esteros del litoral, y lo intercambiaban por maíz, fibras vegetales, carne, pieles de cacería y otros bienes que provenían de la agricultura en

<sup>3</sup> “*Bawe ham yoola*: la viejita del mar (tradición oral mayo de Sinaloa).” Registrado en el Encuentro de Música, Danza y Tradición Oral del Noroeste, organizado por la CDI en El Quipor, Yécora, Sonora.

los valles y del forraje en el monte. Los guasaves y los ahomes del litoral y las islas frente a la desembocadura de los ríos Sinaloa, Fuerte y Mayo, figuraron en estas redes de intercambio entre la costa y las serranías en la porción sur de la región, mientras que los guaymas, upanguaymas y comca'ac lo hicieron en el litoral y en las marismas al norte del río Yaqui. Los mismos yaquis y mayos que ocuparon el territorio cerca del delta se dedicaron a la pesca. Las costas de Sinaloa y Ostimuri proveían una abundante fauna marina, además de las aves migratorias que llegaron desde el golfo y el Pacífico (Carpenter, 2014, pp. 37-52). Andrés Pérez de Ribas dio testimonio de los frutos del mar al iniciar su descripción de los pueblos mayos:

El rio de Mayo [...] brota y sale como los demás de las montañas de Topia [...] desde que sale de entre montes, entra y desagua en el mar de Californias [...]. [E]ra de los más poblados de gente de todos los de Cinaloa [...] son todos labradores, excepto los de qual or qual ranchería que eran montarazes [...] A la pesca se davan mucho, particularmente los que tenía habitación más cercana a la mar, el qual y su rio, es muy abundante de pescado: sus poblaciones estaban en forma de rancherías a las riberas del rio. (Pérez de Ribas, 1645, pp. 236-237)

Los jesuitas contaron con el apoyo de los caciques para asentar a las familias en las primeras reducciones de los mayos y hacer un censo rudimentario, pero un número considerable de rancherías permanecieron en el monte y en los esteros del golfo:

Faltó otra mucha cantidad de indios, que se quedaron en el monte, buscando la comida, por ser grande la hambre. No se contaron otras parcialidades marítimas, que confinan con el dicho rio, porque estos estaban derramados en las marinas, aunque los Caciques vinieron al mandato del Capitán [Hurdaide], y prometieron vendrían a poblar en el puesto que se les señalasse, como fuesse cercano a sus pesquerías, que juntos con los deste rio será una gran población. (Pérez de Ribas, 1645, p. 239)

Francisco Javier Alegre narró las reducciones incipientes a cargo de Pérez de Ribas entre los grupos costeros del bajo río Fuerte. Dio cuenta de las comunicaciones entre los diferentes valles, cristalizadas en la leyenda de “un indio ciego” de Guasave, quien se consagró a la conversión de los ahomes:

El P. Andrés Pérez que se había aplicado con suma diligencia a las lenguas de aquel país, partió a su destino [entre los zuaques y ahomes]. Los ahomes, aunque gentiles, le recibieron dispuestos en forma de procesión, cantando la doctrina cristiana. Causó esto no poca admiración al misionero; y preguntándoles cómo habían aprendido aquellas verdades de nuestra religión, supo que un indio ciego, de la nación guasave, después de haber instruido a los suyos en la santa doctrina, recorría las naciones amigas; y de choza en choza, iba preparando al cristianismo los ánimos, y explicándoles los misterios de la fe [...]. Redujéronse a pueblos y entraron en el rebaño de Jesucristo los bacoregües, nación que vive de la pesca, en una vecina península. Los batucaris, los comoporis [...] y muchos otros comarcanos de menos nombre, fabricaron iglesias, y conservaron siempre a la religión, al Rey, y a sus celosos ministros una constante fidelidad. (Alegre, 1958, p. 119)

Su descripción de los bacoregües “como nación que vive de la pesca en una vecina península”, permite inferir la comunicación entre distintos grupos en los esteros y en las ensenadas a lo largo del litoral. Desarrollaron las técnicas para fabricar canoas y balsas que navegaron en las aguas costeras del golfo; de su movilidad y sus prácticas de cosechar en el mar y en los manglares, acopiaron extensos conocimientos acerca de la fauna marina, los esteros y las islas del golfo.

El mar de Cortés capturó el imaginario de los españoles desde el siglo XVI. A partir de la primera colonia fallida de Hernán Cortés en Santa Cruz (1535-1536) y de las expediciones marítimas de Francisco de Ulloa (1539-1540) y Juan Rodríguez Cabrillo (1542-1543), los aspirantes a nuevas conquistas exploraron las costas del golfo de

California y la de la península por el Pacífico. Hicieron entradas a tierra en Santa Cruz y Bahía de la Concepción por la costa del golfo y en Isla de Cedros al noroeste del litoral pacífico de Baja California. A mediados del siglo se registraron las primeras licencias otorgadas por las autoridades virreinales para la extracción de ostras de perlas a las expediciones que salían de Navidad en la costa pacífica de Nueva España. La mayoría de los pescadores de perlas en el golfo operaban de manera clandestina e ilegal, aunque dos empresas recibieron licencias del virrey de 1585 a 1593 y en 1596 –esta última de Sebastián Vizcaíno– para el tráfico exclusivo del comercio de las perlas. Por la costa del Pacífico, el galeón de Manila pasaba por la Isla de Cedros y el cabo de San Lucas en su ruta a Navidad y Acapulco, a partir de la apertura del comercio con Filipinas y Asia en 1573.

Cuando los jesuitas expandían sus reducciones entre los grupos costeros de los valles del Fuerte y de Mayo, les llegaron noticias entre 1615 y 1616 del empresario Tomás de Cardona, vecino de Sevilla, quien obtuvo licencia del Rey Felipe III para la pesca de perlas “en el mar de California”. Cardona había armado dos navíos a cargo del capitán Juan de Iturbi, pero al entrar en la boca del golfo de California cayó en una emboscada de corsarios “pichilingues” (posiblemente refiriéndose a holandeses), que se apoderaron de uno de sus navíos. Con el otro navío Iturbi exploró las costas del golfo, pero sin los resultados que se esperaban:

[E]ntró por el seno Californio, hasta la altura de 30 grados [cerca de las Islas de Tiburón y de Angel de la Guarda]. La falta de bastimentos le hizo volver al sur la proa, en busca de algún puerto. Los indios pescadores dieron noticia al P. Andrés Pérez, que habían visto una casa grande nadando sobre el agua. El Padre, previniendo lo que era, había ya escrito un papel que despacharles con un indio, gran nadador, si llegaban a arrimarse mucho a la costa. Mientras se preparaba esta embajada, dos marineros, enviados por el capitán español, en un esquife, siguiendo las huellas de los pescadores [...] acompañados de un gran número de indios, que los seguían de tropel, se entraron por las puertas de su

pobre choza. El Padre les recibió con mucha caridad; e informado de las necesidades del capitán y de su gente, pasó a bordo, llevando todo cuanto pudo juntar de provisiones en aquel miserable país. Informó al Capitán de la vecindad de la villa de Sinaloa, a la embocadura de cuyo río, podía, seguramente, dar fondo, y pedir todo lo necesario al capitán Diego Martínez de Hurdaide [...]. Arribando al río de Sinaloa experimentó la misma benevolencia y liberalidad en los demás sujetos de aquel partido [...]. Dio vuelta a Sinaloa, en que fabricó una barca chata, para sondear la costa, y seguir su designio en la pesca de las perlas; de que llevó a México considerable porción; aunque las más dañadas, porque los indios, para aprovechar los ostiones, ponían al fuego las conchas. De las que logró sin daño, hubo una de tanto valor, que, de quinto pagó al Rey 900 pesos. (Alegre 1958, pp. 264-265; véase también Pérez de Ribas, 1645, pp. 297-301)

La cita nos da algunas pistas que ilustran, primero, que las noticias de la entrada del navío perlero y el rescate de Iturbi llegaron a oídos de los misioneros y vecinos establecidos en Sinaloa por medio de los indios pescadores, quienes corrieron “de tropel” a la choza del jesuita; segundo, de la práctica de Pérez de Ribas de enviar un mensaje a los marineros con un indio que podía nadar las aguas costeras del golfo; tercero, que los indios aprovechaban los ostiones como alimento, quemando sus conchas; finalmente, encontramos en este pasaje la descripción de tres diferentes tipos de nave que los perleros usaron para navegar: el navío de tamaño suficiente para entrar en alta mar, el esquife, en que algunos marineros se acercaron a la costa de Sinaloa, y la “barca chata” que Iturbi hizo fabricar allí mismo para costear el litoral en busca de los ostiones. El interés en la riqueza de las perlas, que estuvo sujeta al quinto real, aumentó durante el siglo XVIII, cuando el reino de la Nueva Galicia se convirtió en la base para lanzar pequeñas embarcaciones a las costas de la península de California, Sinaloa y Sonora en busca de estos placeres y los buzos para extraer perlas del mar (Padilla y Donjuan, 2014, pp. 37-48; Vidargas, 1982).

Alegre concluyó el episodio de Iturbi de una manera que sugiere las diferentes formas en que los indios mismos procesaron su encuentro con los marineros y sus naves:

La aventura de Iturbi sirvió no poco para confirmar, en la fe, a los neófitos ahomes que, volviendo a su país, decían llenos de admiración a los ministros: ahora creemos que es verdad lo nos decís de que, por nuestro bien, habéis venido de vuestras tierras, pasando la mar en grandes casas de palo; nuestro ojos lo han visto y no lo podemos dudar [...] [C]orrió por este tiempo voz entre los indios, diciendo veían por la mar y a mucha distancia de tierra, una como casa o *teopa*, nombre que dan a sus jacales de iglesias (Alegre, 1958, p. 265; véase también Pérez de Ribas, 1645, p. 298).

No obstante las medidas tomadas para proteger los galeones de Filipinas contra los corsarios y otros poderes europeos, no fue sino hasta las últimas décadas del siglo XVII que los españoles se enfocaron en la comunicación de la península de California con tierra firme en las provincias noroccidentales de la Nueva España (López y Marín, 2014, pp. 21-36). Entre 1683 y 1685 el gobernador de Sinaloa, Isidro de Atondo y Antillón, intentó establecer una colonia en La Paz, llevando consigo a los jesuitas Francisco Eusebio Kino y Matías de Goñi. Esta iniciativa fracasó, pero los españoles construyeron un poblado fortificado en San Bruno y, en 1697, los jesuitas establecieron la misión de Nuestra Señora de Loreto, que marcó el inicio de una presencia permanente en la península (Gerhard, 1993, pp. 288-292). La empresa misional perduró en Baja California, pero los pueblos de misión no pudieron sostenerse ni alcanzar la seguridad alimenticia como asentamientos de agricultores; por ende, dependieron de las provisiones que los jesuitas les enviaron desde tierra firme (Del Río, 1984). Un informe anónimo de cerca de 1725 aludía a las carencias de las misiones de Baja California, las cuales se consideraron pueblos de visita errantes. Decía el visitador jesuita: “necesitan de más socorro que las Misiones de Sonora, y Sinaloa, por lo poquísimo de frutos que produce la California, por ser todo lo conquistado

serranías y quasi ningunos planes [llanuras para sembrar]” (Gerhard, 1993, p. 299).<sup>4</sup>

Las misiones establecidas en las provincias de Sinaloa y Ostimuri durante el siglo XVII a partir de la formación del Colegio de la Compañía de Jesús en la Villa de Sinaloa, se fundaron siguiendo las serranías y los valles de sus ríos principales. Los jesuitas construyeron la economía misional junto con los indígenas, valiéndose de los conocimientos de sus neófitos acerca de los recursos y la topografía de los entornos naturales de la región: la sierra y las barrancas, el monte con su variada vegetación de bosque espinoso, los valles y planicies de inundación para los cultivos y las costas donde los ríos desembocan en el mar. Reconocieron la importancia del litoral del golfo –con sus esteros e islas– y a finales del siglo empezaron a habilitar los puertos en Guaymas, Belén, Ahomé y Tamazula para suplir las precarias reducciones de Baja California con los granos y el ganado que producían las misiones de Sinaloa y Ostimuri. En los albores del siglo XVIII, los jesuitas fundaron un nuevo puerto, San José de la Laguna al norte de Belén para comunicarse con Nuestra Señora de Loreto y así provisionar las misiones de la península (Padilla y Donjuan, 2014, pp. 37-48). Las embarcaciones entre el noroeste de Nueva España y la península no sólo provisionaron las misiones establecidas, sino que además se tornaron esenciales a los jesuitas para sus intentos de hacer nuevas entradas entre los indígenas “gentiles” en las islas y esteros de ambas costas de Baja California.

Dos informes de mediados del siglo XVIII, la carta de Sigismundo Taraval (1700-1763) y la relación del visitador Fernando Consag (1703-1759), ofrecen distintas visiones de las Californias y sus nexos con el noroeste de Nueva España.<sup>5</sup> Ambos jesuitas, de origen

<sup>4</sup> HLM, 27807, Report of accomplishments and needs of Jesuit missionaries in Lower California and of the Franciscans in Nuevo León, c. 1725.

<sup>5</sup> HLM, 22234. Collection Californias, 1746. Carta del P. Sigismundo Taraval, desde Sn. Joseph del Cabo, 26.XI.1746 al P. Procurador General Pedro Ygnacio Altamirano; HLM, 44106 (photostat), Carta del P. Fernando Consag de la Cía. de Jesús, visitador de las Misiones de Californias á los Padres Superiores de esta Provincia de N. E. San Ignacio 1.X.1748.

europeo, servían en las misiones de la península; escribieron después de las rebeliones de pericúes que se dieron entre 1734 y 1737 en el extremo sur de Baja California, y la de yaquis, mayos y pimas en Ostimuri entre 1739 y 1741. Ambas rebeliones marcaron una crisis para la empresa misional por ambos lados del mar de Cortés; sus desenvolvimientos son complejos, relacionados con las contradicciones ecológicas y culturales entre las reducciones y el medio ambiente, sobre todo en Baja California, y las demandas laborales de los pobladores españoles para las minas y estancias de Sinaloa y Ostimuri. Bajo la sombra de estos acontecimientos, Taraval escribió al padre procurador Pedro Ignacio Arellano a finales de 1746 desde San Joseph del Cabo. Defendía la fertilidad de las Californias, con el fin de refutar los informes previos –como el de 1725– que presentaban a Baja California como desértica. Insistió en que la California era península y no una isla, citando el derrotero realizado por el padre Fernando Consag alrededor de las costas y esteros del mar de Cortés, guiado por los indígenas en sus canoas (León Portilla, 2001).<sup>6</sup> Taraval escribía desde el sur de la península, pero dirigía la atención del procurador Arellano hacia el norte y la costa del Pacífico (mar del Sur) para hacer notar su propia labor de haber establecido una misión en la Isla de Cedros y promover la fundación de más reducciones en Alta California:

el año de 1732 y 1733 agregué a la fe a los de la Ysla de los Cedros, o como otros escriben, de los Cerros. Esta isla está como 30 grados [28° latitud], y ya tiene arboledas, arroyos, y es otra tierra muy diversa de lo demás que se ha registrado, y conforme a lo que afirman, y confirman las dichas auténticas relaciones. (Des Lauriers, 2006)<sup>7</sup>

<sup>6</sup> BN, AF, fondo reservado, 4/66.1, Consag Derrotero, 1746.

<sup>7</sup> HLM, 22234, Taraval, 1746, f. 1. Las investigaciones arqueológicas realizadas por Matthew R. Des Lauriers demuestran que Isla de Cedros fue poblada antiguamente desde 14 000 años A. P. por las emigraciones paleoindias que tenían conocimientos de pesca y de navegación.

Taraval aseguró al padre procurador que con apenas 15 hombres y una canoa se podría avanzar la evangelización y las ambiciones imperiales para colonizar ambas Californias: “Con eso se funda una colonia en 30 o 31 grados en el seno [el litoral del golfo], con ellos se registra la contracosta, y se puebla el Puerto de San Diego o su inmediato, o él de Monterrey, que tanto desearon nuestros Monarcas, y por cuya población expidieron tantas cédulas y pusieron de par en par sus reales erarios”.<sup>8</sup> Con esta afirmación Taraval atribuyó sus propios conocimientos de la península y sus costas a la navegación en canoa que pudo realizar guiado por los indígenas. Un número no determinado de yaquis y mayos cruzaron el golfo de California bajo los auspicios jesuíticos o bien como buzos para los placeres de perlas y trabajadores para una mina de plata en Santa Ana, en los cerros arriba de la bahía de La Paz. Algunos yoemem y yoremem se quedaron en la península; hacia la expulsión de los jesuitas en 1767, se contaron 739 pobladores foráneos en Baja California y, de éstos, 219 fueron indios de Sinaloa y Sonora (Gerhard, 1993, p. 297).

El padre visitador Fernando Consag [Ferdinand Konščag] en su carta de 1748 a los superiores de la Compañía de Jesús, compuso una hagiografía del padre Antonio Tempis (1703-1746), misionero que restableció la reducción de Santiago después de la sublevación de los pericúes. Tempis llegó a la península en 1736, apenas en las cenizas de la rebelión, donde ministraba a los cuñinis, de la familia cora del extremo sur de Baja California durante los diez años antes de su muerte acaecida en 1746, víctima de la epidemia de tarbardillo (tifo) que causó estragos entre los indios congregados de nuevo en los tres pueblos de la reducción (Gerhard, 1993, p. 296). Su hagiografía nos permite conocer la secuencia de dos sequías que acabaron con un ojo de agua y un manantial que habían regado los escasos cultivos de la misión. Subraya las condiciones precarias para la economía misional que los jesuitas pretendían implantar en Baja California.

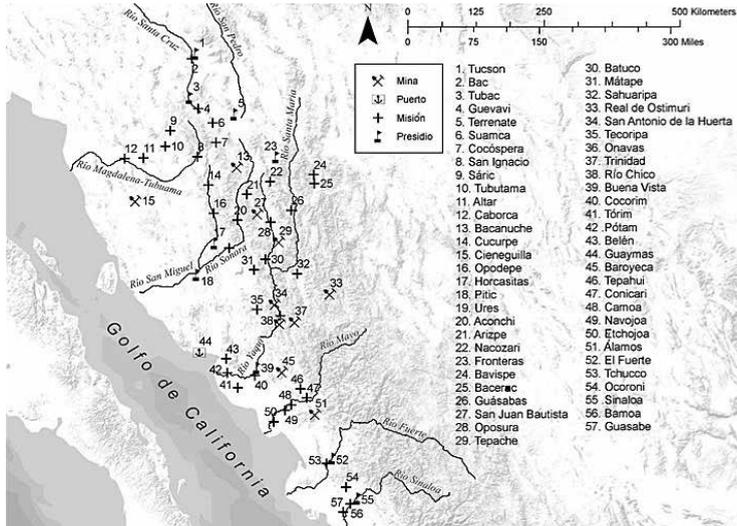
<sup>8</sup> HLM, 22234, Taraval, 1746, f. 2.

#### 4. Conclusiones

El territorio y los recursos que definieron el mundo de los yoemem y yoremem y el significado que guardan hasta el presente, comprenden no sólo los montes, ríos y valles de sus tierras ancestrales en Sinaloa y Sonora, sino también el golfo de California, los esteros, marismas e islas de Baja California y tierra firme. La profunda simbología indígena expresada en los significados del mar (*bawe*), montes (*huya ania*), sierras (*kawi*) y valles (*wasam*) fue ignorada o silenciada en los informes jesuíticos y los documentos coloniales, si bien se llega a percibir en ciertos pasajes. Así mismo, la economía comercial puesta en movimiento por los misioneros, las autoridades virreinales y los pobladores que ambicionaron enriquecerse de las industrias extractivas de plata y de perlas, rebasó las dimensiones económicas de los indígenas, cuya moraleja se concretó en la admonición de *bawe ham yoola*, “la viejita del mar”, de tomar de la naturaleza solamente lo necesario para sostenerse.

El régimen colonial alteró el espacio mismo de los yoemem y yoremem mediante las tecnologías de transporte y navegación, las dimensiones de construcción y los preceptos religiosos y sociales de las reducciones católicas. No obstante ello, los cimientos del mundo colonial que los españoles pretendieron crear en las provincias que rodearon el seno de las Californias, dependieron de las técnicas productivas y de los conocimientos de los indígenas para trasladarse en el monte y por los ríos y las costas del golfo. El mar de Cortés, con su fauna marina y las tierras bañadas por los ríos que desembocan en sus esteros, no se convirtió del todo en un espacio colonial; permaneció una frontera que indios y españoles compartían, donde competían en la búsqueda de recursos, en el acopio de conocimientos y en el dominio de los significados para sus diferentes entornos terrestres y marítimos –esteros, ensenadas, ríos, valles, montes y sierras–.

Figura 4.1 Sonora, Ostimuri y Sinaloa entre los siglos XVII y XVIII



Fuente: Gerhard, 1993. Mapa dibujado por el equipo de la University of North Carolina, Chapel Hill.

## Referencias

### Acervos

Biblioteca Nacional, Archivo Franciscano (BN, AF).  
Huntington Library (HLM).

Alegre, F. J. (1958). *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, t. II, libros 4-6, años 1597-1639. Nueva edición por Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga. Roma: Institutum Historicum.

Carpenter, J. (2014). The Pre-Hispanic occupation of the Río Fuerte Valley, Sinaloa. En E. Villalpando y R. McGuire (eds.), *Building Transnational Archaeologies* (pp. 37-52). Tucson: The University of Arizona Press.

- Crumrine, N. R. (1977). *The Mayo Indians of Sonora. A People who Refuse to Die*. Tucson: University of Arizona Press.
- Figueroa Valenzuela, A. (1994). *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*. México: CONACULTA.
- Gerhard, P. (1993). *The North Frontier of New Spain*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Konsag, F. (1748). *Carta del P. Fernando Consag de la Compañía de Jesús: visitador de las misiones de Californias, à los padres superiores de esta provincia de .... Sabin Americana*. Chapel Hill: University of North Carolina at Chapel Hill.
- Lauriers, M. R. Des. (2006). Terminal Pleistocene and Early Holocene occupations of Isla de Cedros, Baja California, Mexico. *Journal of Island and Coastal Archaeology*, 1(2). Recuperado de <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15564890600882955>
- León Portilla, M. (2001). *Cartografía y crónicas de la Antigua California*. México: UNAM.
- Lerma Rodríguez, E. (2011). *El nido heredado. Estudio sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la tribu yaqui* (tesis doctoral). UNAM.
- López Castillo, G., y Marín Tello, M. I. (2014). Piratas en el Mar del Sur: El Rosario y Mazatlán. Un estudio de caso en las costas del occidente novohispano, siglo XVII. En G. López Castillo, L. A. Grave Tirado y V. J. Santos Ramírez (eds.), *De las labradas a Mazatlán. Arqueología e historia* (pp. 21-36). Culiacán: Centro INAH Sinaloa y H. Ayuntamiento de Mazatlán.
- Medina, P. (2008). “*Estar en el lomo de la tierra*”. Configuración del espacio social yoreme mayo a través de sus enramadas. Sinaloa, México. En C. Bonfiglioli, A. Gutiérrez, M. Hers y M. E. Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste II: propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria* (pp. 319-346). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Moctezuma Zamarrón, J. L., y Aguilar Zeleny, A. (coords.). (2013). *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico*. México: INAH, INALI e Instituto Sonorense de Cultura.

- Olivarría, M. E. (2003). *Cruces, flores y serpientes. simbolismo y vida ritual yaquis*. México: UAM y Plaza y Valdés.
- Olavarría, M. E., Aguilar, C., y Merino, E. (2008). Sobre algunas nociones de la persona, los dones y entidades espirituales yoemem. En C. Bonfiglioli, A. Gutiérrez, M. Hers y M. E. Olivarría (eds.), *Las vías del noroeste II: propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria* (pp. 577-600). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Padilla, R. (2014). Cuando el mar es un universo: cosmovisión y simbolismo sobre el baweania yaqui. Ponencia presentada a la *Sociedad Mexicana de Antropología*, Santiago de Querétaro.
- Padilla, R., y Donjuan, E. (2014). Un mar loretano para las perlas de la Virgen: los yaquis en la busca de perlas entre los siglos XVIII y XIX. En G. López Castillo, L. A. Grave Tirado y V. J. Santos Ramírez (eds.), *De las labradas a Mazatlán. Arqueología e historia* (pp. 37-48). Culiacán: Centro INAH Sinaloa y H. Ayuntamiento de Mazatlán.
- Pérez de Ribas, A. (1645). *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las más bárbaras, y fieras del nuevo Orbe: conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las Misiones de la Provincia de Nueva España*. Madrid: Alonso de Paredes.
- Río, I. del. (1984). *Conquista y aculturación en la California jesuítica*. México: UNAM.
- Shorter, D. (2009). *We will Dance our Truth. Yaqui History in Yoeme Performances*. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.
- Spicer, E. H. (1962). *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.
- Spicer, E. H. (1980). *The Yaquis: A Cultural History*. Tucson: University of Arizona Press.
- Spicer, E. H. (1988). *People of Pascua*. Tucson: University of Arizona Press.
- Vidargas del Moral, D. (1982). *Navegación y comercio en el Golfo de California, 1740-1824* (tesis de licenciatura). UNAM.



---

# Cambios y continuidades en la apropiación y usufructo de tierras de agostadero en los pueblos del río Bavispe, 1915-1940<sup>1</sup>

Esther Padilla Calderón<sup>2</sup>

## 1. Introducción

El río Bavispe es el afluente principal de la cuenca del río Yaqui, en el estado de Sonora. En el entorno de este caudaloso río y junto a sus márgenes se han reproducido comunidades humanas desde hace mucho tiempo, como los ópatas, que han habitado en una amplia extensión de Sonora y se han reproducido también junto a este río, dando lugar a una territorialidad que Cynthia Radding caracterizó como “el corazón de la nación ópata” (2015, p. 253).<sup>3</sup> Antes de la llegada de los españoles, las comunidades ópatas constituían entidades dinámicas en las que, además de la caza y la recolección, se practicaba una agricultura exitosa capaz de dar sustento a sus habitantes y generar lo que conocemos como excedentes, los cuales se empleaban básicamente para realizar intercambios (Radding, 2015, p. 77).

Las formas de propiedad y usufructo de los recursos naturales que los ópatas aprovechaban en su reproducción eran de carácter comunal. Se consideraba que el monte y el bosque, así como las tierras existentes junto a las márgenes del río y los arroyos, y el agua que fluía por

<sup>1</sup> Este capítulo es un resultado del proyecto CONACYT A1-S-29236, “Apropiación y usufructo de tierra y agua en la cuenca del río Bavispe, Sonora. 1883-1940”, aprobado en la convocatoria CB-2017-2018.

<sup>2</sup> El Colegio de Sonora. Correo electrónico: epadilla@colson.edu.mx

<sup>3</sup> Los ópatas se llamaban a sí mismos heves o tegüimas (Radding, 1997, p. 24).

estos cuerpos, pertenecían a las comunidades en cuanto colectividades humanas. Una fracción de las tierras cultivables se usufructuaba colectivamente, otra la trabajaban grupos familiares. Las redes de acequias se sostenían “con labor comunitaria” gracias a la organización social existente (Radding, 2015, p. 253). Naturalmente, la llegada de los migrantes españoles alteró estas formas de apropiación, distribución y uso social de los recursos naturales en el territorio, aunque se ha observado que algunos aspectos de la organización prehispánica para la producción agrícola fueron retomados y reproducidos en las misiones (Radding, 2015, pp. 102-103 y 256).<sup>4</sup>

Los cambios ocurridos implicaron la conformación y la consolidación de nuevas formas de tenencia de los recursos, así como diferentes formas de explotación de éstos, la introducción de nuevas actividades económicas y la obtención de productos distintos por la explotación del suelo, el agua y los minerales. El maíz, por ejemplo, dejó de ser el cultivo dominante para dar paso al trigo, y la introducción de la ganadería implicó otros cambios trascendentes, pues ha transformado Sonora en términos ecológicos y culturales (Camou, 1998; Camou y Pérez, 1991; Narchi, Búrquez, Trainer y Rentería-Valencia, 2015; Radding, 2015, p. 269; Yetman, 2010, pp. 30-32).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> “La asignación de muchos campos pequeños con acceso a canales de riego implica que los misioneros replicaron los patrones prehispánicos de tenencia de la tierra. Los campos comunales de las antiguas aldeas se convirtieron en las labores de las misiones, mientras que los ópatas continuaron cultivando terrenos utilizando los sistemas de riego de los poblados” (Radding, 2015, p. 256). Había tanto áreas de continuidad como de contradicciones “entre la misión como empresa y la comunidad india” (Radding, 2015, p. 138).

<sup>5</sup> Como ha sido señalado, a partir de los años cincuenta del siglo XX, Sonora se situó —en el país— entre los principales productores de ganado en pie para exportación (principalmente de becerros), al constituirse en parte de la poderosa cadena productiva controlada por empresarios estadounidenses (Pérez, 1993). Pero este proceso de ganaderización tiene sus orígenes en la época colonial: en el norte “como en otras partes del Virreinato, el ganado constituía la fuerza conductora para la ocupación hispánica de la tierra con la invasión de los cultivos indígenas” (Radding, 2015, p. 274).

De acuerdo con Radding (1997), durante el período colonial los ópatas “fueron obligados a compartir la tierra para agricultura y pastoreo con los crecientes enclaves de vecinos [no indios]” (p. 114). La autora señala también que “durante las últimas décadas del siglo dieciocho las propiedades privadas se expandieron apreciablemente a expensas de las tierras comunales de los pueblos”, y que en el siglo diecinueve sólo “una minoría de los comuneros” pudo retener sus pequeñas posesiones como propiedad, mientras que la mayoría “ingresó al trabajo asalariado o buscó una mínima seguridad como arrendatario o aparcerero en propiedades privadas” (Radding, 1997, p. 192).

A través del proceso de secularización misional, de la adquisición de terrenos realengos y mediante composiciones o denuncios de baldíos y demasías, se produjo la redistribución privatizadora de la tierra en las regiones serranas de Sonora (Radding, 2015, pp. 234-257). De acuerdo con Romero (1995, p. 221), este proceso de privatización se desarrolló de forma predominante entre 1740 y 1860.<sup>6</sup> Las tierras consideradas baldías –que “proporcionaban a los campesinos preciadas reservas de alimento, combustible y materiales de construcción”– se denunciaron ampliamente y se subastaron como pastizales en “los primeros años del siglo XIX” (Radding, 2015, pp. 258 y 269). A escala estatal son significativos en el proceso de redistribución de las tierras de estos pueblos los efectos de la aplicación de leyes locales promulgadas en las primeras décadas del período independiente (Medina, 2013; Radding, 2015, pp. 242-244; Trejo, 2014, p. 11; Yelman, 2010, p. 198), aunque un mercado de tierras más activo no se produjo en Sonora sino hasta la segunda mitad del XIX, por lo que “las comunidades nativas defendieron su tierra hasta bien entrado [el siglo XIX]” (Radding, 2015, pp. 76 y 275).

Este desarrollo mercantil en Sonora coincide con la especulación de tierras observada a escala nacional, ocurrida en las tres últimas décadas del siglo XIX (Escobar, 1999, p. 21). Durante el porfiriato se favoreció la continuidad del proceso de concentración de la tierra

<sup>6</sup> Radding señala que “la división radical de la propiedad comunal (en las sierras de Sonora)” ocurrió “a finales del siglo XVIII” (Radding, 2015, p. 252).

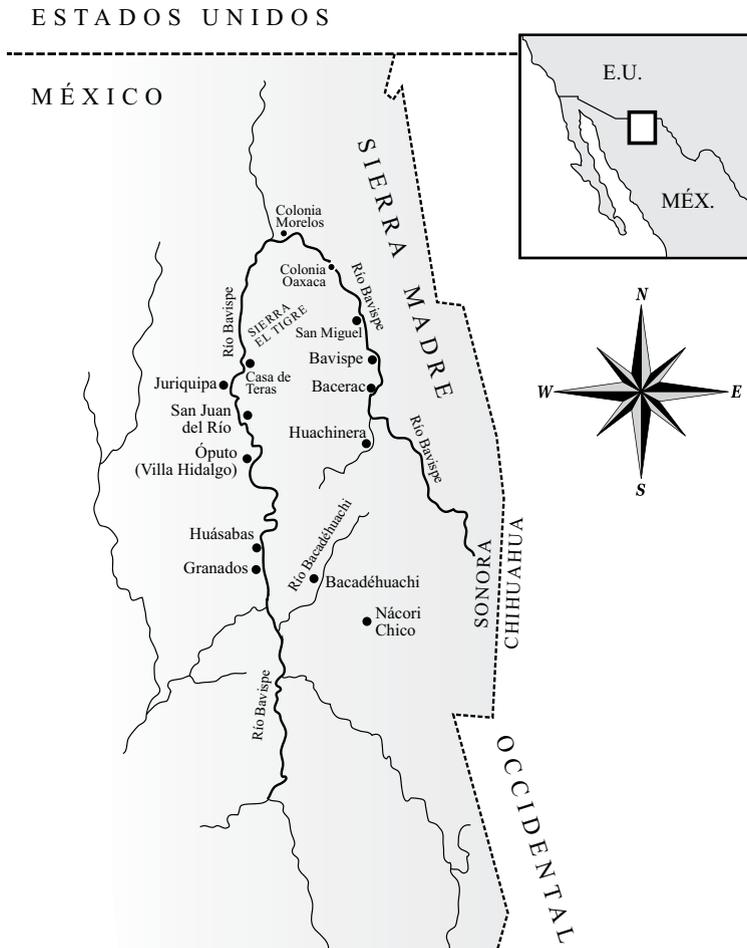
iniciado en los períodos previos, así como el fraccionamiento de propiedades comunales en terrenos individuales, y se reforzó el deslinde y la venta de “baldíos” en el país (Escobar, 1999, pp. 21-22; Marino y Zuleta, 2010, p. 441). Leyes como la de colonización de 1875, ampliada y reformada años después (1883), y la de 1894 sobre ocupación y enajenación de baldíos, guardan relación con estos procesos (Escobar, 1999, p. 22).

No es difícil entender por qué la movilización social que inicia en 1910 tiene entre sus principales motivaciones las inconformidades acumuladas en materia agraria en el país. En 1915 –en medio de la guerra civil– se anuncia el decreto del 6 de enero, con el cual inicia el “proceso de legislación de la reforma agraria mexicana” que se desprende de la revolución (Sanderson, 1981, p. 61), y en los pueblos del Bavispe comienza a instalarse la determinación de recuperar derechos sobre superficies productivas de las que los pobladores consideraban haber sido expropiados anteriormente, o de proteger y regularizar su posesión de aquellas que continuaban en su poder desde el período colonial. Se recupera información de estos procesos con el objetivo de mostrar los cambios y las continuidades en las primeras décadas del siglo XX con respecto a períodos anteriores, en relación con la apropiación y el usufructo de tierras de agostadero en pueblos del río Bavispe, haciendo referencia a las principales localidades situadas a lo largo de la gran curva formada por este río y en su interior (véase la figura 1.1).

La cultura –construida en sociedad– surge de situaciones sociales reales (Geertz, 1995, p. 133); por lo tanto, al cambiar una situación, elementos del sistema cultural preexistente dejan de estar en correspondencia con la nueva realidad social y se producen cambios (Muleras, 2005, p. 68; Padilla, 2016, p. 62). De acuerdo con Eric Hobsbawm, entenderemos aquí que un proceso de cambio social implica transiciones que a su vez conllevan “movilizar viejos elementos” en contextos distintos. Un proceso de cambio supone “históricamente” el uso de elementos del pasado en función de los intereses de una sociedad distinta, de “una situación nueva” que pudiera tener que ver o no con ese pasado (Piqueras, 2016, pp. 238-240). Un proceso

de cambio social en una territorialidad amplia puede mostrar diferencias y puede observarse en ciertos ámbitos sociales una mayor continuidad o menor ruptura con el pasado, y en otros espacios rupturas fundamentales (Piqueras, 2016, pp. 238-240).

Figura 1.1 Pueblos del río Bavispe



Fuente: mapa de Paul Mirocha en Yetman (2010), modificado por L. Padilla.

## 2. Tenencia y usufructo de la tierra en el área de estudio

Sobre la tenencia de la tierra en los pueblos del río Bavispe, se puede señalar que en las primeras décadas del siglo XX coexistían la propiedad privada y la propiedad comunal, cuyo sustento legal estaba en función de los títulos poseídos por los pueblos –como entidades colectivas– o por habitantes de éstos –en cuanto individuos– según diferentes disposiciones jurídicas, tanto coloniales como de competencia estatal o nacional correspondientes al siglo XIX.<sup>7</sup> Los títulos comunales e individuales más recientes en estos pueblos correspondían a las últimas décadas del siglo XIX y a la primera del siglo XX. En la región se consideraba que la propiedad comunal estaba constituida por las tierras que se reconocían como parte de las localidades y que estaban en posesión de los pueblos o de sus habitantes. Podían ser tierras de cultivo o de agostadero.<sup>8</sup> Las de cultivo estaban fragmentadas o divididas desde hacía mucho tiempo,<sup>9</sup> no así las tierras para agostadero, que permanecían indivisas y cuyo usufructo continuaba siendo compartido a pesar de las acciones gubernamentales que

<sup>7</sup> Entre las leyes mexicanas de competencia estatal relacionadas con la redistribución de la tierra en Sonora, se cuenta la “Ley para el repartimiento de tierras de los pueblos indígenas reduciéndolas a propiedad particular” de septiembre de 1828 (Medina, 2013, pp. 119-141), así como el decreto de julio de 1830 y las significativas circulares de finales del siglo XIX (Constitución de Sonora, 1892). Entre las de competencia nacional se cuentan la Ley Lerdo (1856) sobre desamortización de bienes corporativos, la ley de mayo de 1875 y la de diciembre de 1883 sobre colonización y deslinde de tierras públicas y, finalmente, la de marzo de 1894, sobre ocupación y enajenación de terrenos baldíos (Fabila, 1981, vol. 1, pp. 106-115 y 183-205; Gudiño, 1999, p. 31; Mendieta y Núñez, 1989, pp. 133-147).

<sup>8</sup> AGA, exp. 15794, el Ing. Luis López Masse por ausencia del Jefe de la Oficina de Resoluciones Presidenciales, al Consejero del Departamento Agrario por el estado de Sonora, febrero 1 de 1938, f. s. n. Para Kourí (2015), “la idea de reconstituir la propiedad comunal de los pueblos” con el fin de “remediar los daños causados por las desamortizaciones civiles de La Reforma y las privatizaciones del régimen porfiriano” nombrándola “ejido”, produjo “una de las muchas confusiones que marcaron la génesis de la reforma agraria” (p. 5).

<sup>9</sup> Véase Radding (1997, p. 191).

forzaban su fragmentación, amparadas por leyes como la de 1894 sobre ocupación y enajenación de baldíos.<sup>10</sup>

Las principales actividades económicas de los habitantes de los pueblos del Bavispe en el período de estudio eran, además de la agricultura, la cría de ganado mayor, el comercio y la minería. De acuerdo con el objetivo del trabajo, se enfocará la actividad ganadera. A diferencia de la agricultura, cuyo desarrollo era más homogéneo, en las primeras décadas del siglo XX la ganadería en esos pueblos y en la región que los abraza se desplegaba a diferentes escalas, pues era una actividad con un desarrollo heterogéneo, incluso en las tierras comunales que los pueblos conservaban para este propósito.<sup>11</sup> En la región había pequeños y grandes ganaderos. En las tierras de los pueblos la ganadería se desenvolvía de modo predominante a escala menor en términos de la cantidad de cabezas de ganado mayor por productor, mientras que en los ranchos y haciendas propiedad de individuos o de familias que acaparaban amplias superficies de tierras de agostadero y agujajes, se reproducía a una mayor escala (mucho mayor cantidad de cabezas de ganado mayor por productor).<sup>12</sup>

<sup>10</sup> AGA, exp. 23/4643, el Ing. L. G. Caloca, al Director de la Comisión Nacional Agraria, México, mayo 3 de 1919, f. 2; exp. 25/14817, Informe Reglamentario, dirigido por el Delegado del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, Pedro Cedillo González al Jefe de Asuntos Agrarios y Colonización, Hermosillo, Son., rubricado y con sello, sin fecha, fs. 434-435; exp. 23/4678, el Ing. Comisionado, G. Bustamante al C. Delegado de la Comisión Nacional Agraria en el Estado, Hermosillo, Son., marzo 12 de 1926, f. 115; exp. 23/15794, Dictamen del Expediente dirigido a los C. C. Miembros de la Comisión Agraria Mixta, por el Vocal Federal de la Comisión Agraria Mixta, Ing. Octavio Aguilar, Hermosillo, Son., mayo 25 de 1937, f. 2; exp. 14299, el Vocal Consultivo Ing. Luis G. Alcérreca, al H. Cuerpo Consultivo del Departamento Agrario, México, D. F., agosto 9 de 1955, fs. 3-4; exp. 25/4643, Informe Reglamentario, Expediente Granados, Municipio del mismo nombre, Sonora, dirigido al C. Jefe del Departamento Agrario, por el Delegado del Departamento Agrario, Ing. Eugenio Ceretti Pérez, Hermosillo, Son., junio 4 de 1955, fs. 179-181.

<sup>11</sup> La importancia y expansión de la ganadería se incrementó en los últimos años del período colonial (Sheridan 1988, pp. 84-88) y proliferaron las denuncias de sitios en áreas de agostadero (Radding, 2015, p. 258).

<sup>12</sup> De acuerdo con Radding (2015), los ranchos se conformaban a menudo como “empresas familiares” desarrolladas mediante “los esfuerzos combinados de parientes”

En el período considerado, un hombre podía practicar esta actividad si era propietario directo de cabezas de ganado o trabajaba como vaquero, pero también como comprador y revendedor, principalmente con compradores de ganado vacuno que llegaban de Estados Unidos.<sup>13</sup> Los grandes ganaderos podían contratar fuerza de trabajo, vaqueros. Entre los pequeños ganaderos se encuentran los agricultores que cultivaban su propia tierra y los aparceros, pero incluso los peones o jornaleros y aquellos agricultores eventuales que denunciaban los bancos de tierra que se formaban por efecto de las crecientes del río, eran propietarios de al menos una cabeza de ganado vacuno y en general de uno o más caballos, asnos o mulas. La ganadería era una actividad muy extendida en los pueblos del Bavispe.

### **3. Ganadería en los pueblos del Bavispe. Primeras décadas del siglo XX**

Diferentes formas de tenencia y usufructo de la tierra y otros bienes de la naturaleza, como el agua y los pastos, tienen su origen en el período colonial y, como se advierte, se reproducen con especificidades en contextos históricos posteriores. De acuerdo con Radding (1997, p. 205), en el área del Bavispe y otras regiones de lo que fuera Nueva España, el ganado constituyó una “fuerza impulsora” del poblamiento hispano.<sup>14</sup> El interés en esta actividad económica fue creciente, y en la opatería la demanda de tierra para agostadero se incrementó en los primeros años del siglo XIX (Radding, 2015, p. 258). En otro contexto, y de acuerdo con Pérez (1993), la ganadería sonoreense se consolida durante el siglo XX como productora de bovinos para exportación y

---

(p. 270). Los aguajes son definidos por el Diccionario de la Real Academia Española como “sitios donde van a beber los animales silvestres”. Véase <http://dle.rae.es/srv/fetch?id=1Cd2cyH>

<sup>13</sup> Además de ganado mayor, en la región se reproducían especies menores, como cerdos, ovejas y cabras.

<sup>14</sup> La expansión minera también tuvo efectos importantes en el proceso de poblamiento (Radding, 2015, p. 64).

para el mercado pudiente nacional, a través de un proceso en el que intervinieron tanto la “avasallante economía norteamericana”, como los empresarios sonorenses, instituciones del Estado mexicano y campesinos que “durante siglos” habían practicado “la pequeña ganadería” o “trabajado como vaquero[s]” (pp. 13-14).

Si bien la ganadería sonorense despunta tan significativamente en el siglo XX —y continúa despuntando—,<sup>15</sup> en el contexto colonial “las estancias en las faldas de la sierra, no eran fincas señoriales [...]” como las que se han reconocido para otras regiones de Iberoamérica, sino “propiedades relativamente modestas que sostenían la expansión de [un] patrimonio familiar por medio de la crianza de ganado”, aunque sí “revelaban una clara orientación a la producción comercial” (Radding, 2015, p. 275). Como se ha señalado, lo dominante en los pueblos del Bavispe en las primeras décadas del siglo XX era la reproducción de pocas cabezas de ganado vacuno por productor —en un rango de 1 a 30—, aunque también había algunos hatos numerosos —que podían tener entre 100 y 400 cabezas de ganado vacuno— propiedad de algunos vecinos, en particular comerciantes de estos pueblos. En cuanto a las propiedades privadas, dependiendo de la superficie de agostadero que concentraban, poseían hatos de entre 25 y 1 350 cabezas de ganado vacuno. Es decir, que en los pueblos del Bavispe había quienes sin ser propietarios privados de tierras de agostadero tenían muchas más cabezas de ganado vacuno que algunos rancheros.<sup>16</sup>

Al seguir la línea que dibuja el cauce del río Bavispe, avanzando en su primer segmento con dirección sur-norte, encontramos el pueblo de Huachinera sobre la margen derecha del arroyo Bamochi, afluente del Bavispe; luego aparecen los pueblos de Bacerac y Bavispe, situados junto al río en su margen izquierda. Después se encuentra San Miguelito, también en la margen izquierda, y le siguen los territorios de las colonias Oaxaca y Morelos, fundadas por

<sup>15</sup> Véase Pérez (1993) y Narchi et al. (2015).

<sup>16</sup> AGA, exp. 23/19432, Censo General y Agropecuario de Casa de Teras, Nacozari, Moctezuma, Sonora, Casa de Teras, 20 de julio 1937, f. 46; exp. 23/15794, Censo Agropecuario de Óputo, Municipio: Óputo, Estado Sonora, marzo de 1937, f. 95.

mormones extranjeros durante el porfiriato, como parte del proyecto de colonización del período. Éstas desaparecieron como tales por efecto de la Revolución mexicana, y en los años veinte sus tierras fueron cedidas a nuevos colonos, ahora mexicanos. No se consideran aquí porque constituyen un tipo de localización social diferente de los antiguos pueblos situados junto al Bavispe (véase la figura 1.1).

Después de transitar junto al territorio de la colonia Morelos, el cauce del río modifica su curso hacia el sur. En este tramo se encontraban el valle de Teras y la localidad Casa de Teras –inundados en 1941 debido a la construcción de la presa La Angostura (Evans, 2006)–; luego el río continúa hacia Juriquipa, San Juan del Río y Óputo (Villa Hidalgo), avanzando rumbo a Huásabas, que se encuentra 50 km al sur de Óputo, y en esta dirección sigue 6 km por el pueblo de Granados. Finalmente, Bacadéhuachi, y también Nácori Chico, son localidades importantes en el período, situadas junto a afluentes del río, en el interior de la gran curva que forma con su cauce. Cabe señalar que respecto de los pueblos de Huásabas y Granados, no se dispone de la misma información que para el resto, por lo que se hace la debida aclaración donde corresponda.

En los pueblos de Bacerac, Bavispe, San Miguelito, San Juan del Río, Óputo (Villa Hidalgo) y Huásabas, situados alrededor del río Bavispe, así como en Huachinera, Nácori Chico y Bacadéhuachi, situados en el interior de la gran curva del río, las tierras de agostadero mantenían el carácter comunal en su propiedad y usufructo aún en las primeras décadas del siglo XX; de este modo los animales que poseían los pobladores podían pastar y abreviar en campos y aguajes que pertenecían a las comunidades.<sup>17</sup> La situación de Casa

<sup>17</sup> Emma Paulina Pérez (1993) comparte un testimonio oral referido a localidades de la sierra durante las primeras décadas del siglo XX, que indica: “el monte ‘era de uso común, todos lo aprovechaban sin cercos ni ejidos” (p. 157). El testimonio puede referirse a las áreas de la sierra en las que no se habían instalado cercos entre las tierras privadas y las de propiedad comunal. De acuerdo con la documentación que se ha consultado, en estos años ya existían cercos entre propiedades privadas y tierras comunales, que en ocasiones propietarios privados retiraban convenientemente, como se especifica adelante en el cuerpo del texto. La autora mencionada también

de Teras, Juriquipa, San Juan del Río y Granados difiere, pues en el caso de las tres primeras localidades los pobladores no contaban con tierras de agostadero debido a los procesos de concentración de recursos naturales acaecidos en el porfiriato. En el caso de Granados, la documentación indica que este pueblo estaba “enclavado” en el medio de un predio de propiedad privada denominado San Isidro de los Órganos, que los habitantes usufructuaban “sin limitación”. Es decir, no había aquí una superficie de agostadero que perteneciera formalmente al pueblo como área comunal, aunque las tierras de agostadero del predio privado se aprovechaban en común. Así mismo, en la proximidad de los pueblos había unidades productivas de propiedad particular, ranchos y haciendas, producto de los procesos de apropiación de tierras ancestrales de las antiguas aldeas indígenas.

Con respecto de lo anterior, es importante considerar que en función del proceso de conquista español la mayor parte de estas localidades constituyeron pueblos de misión<sup>18</sup> y, como se sabe, en las misiones no sólo se producían y acumulaban granos; también cabezas de ganado (Radding, 2015, p. 112). La agricultura misional tenía lugar en los campos comunales de “las antiguas aldeas” indígenas y la ganadería se instaló en áreas que circundaban los pueblos y rancherías, en pastizales, montes y bosques, donde los pobladores originarios cazaban y recolectaban “alimentos, combustibles y materiales de construcción”. Eran tierras que los no indios consideraban

---

indica que en la sierra los aguajes “se formaban en las laderas de las montañas o a las orillas de los ríos”, y que el ganado podía abrevar en “ciénegas, arroyos, ríos, repesos naturales y acequias” (Pérez, 1993, pp. 157-158).

<sup>18</sup> Los pueblos de Bacadéhuachi y Nácori Chico fueron parte de la misión de San Luis Gonzaga, mientras que Huásabas y Óputo lo eran de la misión de San Francisco Javier. En Teras se fundó la misión más temprana del área, en 1640, la cual duró poco debido a una sublevación de indios seminómadas que –junto con los ópatas– habitaban este lugar. Toapora, luego llamado San Juan del Río, fue visita de la antigua misión de Teras. Juriquipa se establece como real minero, mientras que Granados se funda como propiedad agropecuaria poco después del término formal del virreinato, en un sitio donde en tiempos pasados existían rancherías ópatas (Radding y Valencia, 1982). Bacerac, Huachinera, Bavispe y San Miguelito también constituyeron misiones, denominadas Santa María de Bacerac y San Miguel de Bavispe (Radding, 2015, pp. 113-253 *passim*).

“vacías”, mientras que para los ópatas constituían áreas de abasto (Radding, 2015, pp. 256 y 269). Después del período jesuita se produjo una redistribución de los recursos de las misiones, favorecida por la presión de la población hispana y las políticas borbónicas orientadas a privatizar la propiedad de la tierra, de modo que mientras “la base productiva” de las misiones “disminuía”, los vecinos “ocupaban tierra arable y pastizales” (Radding, 2015, pp. 130-139).

Siguiendo a Radding (2015, pp. 257 y 310), es importante decir que la “formalización” de estas nuevas “relaciones de propiedad” mediante títulos y actos de compraventa implicó “un proceso” en el que “los derechos consuetudinarios de uso” crearon condiciones para conformar y reproducir modos no formales para el acceso a la tierra o conservarla, y luego se encontraron algunos caminos –como el denuncia de baldíos y demasías<sup>19</sup> para formalizar su tenencia mediante leyes locales y nacionales en el contexto que siguió al proceso de independencia, es decir, en el contexto de formación del Estado nacional mexicano. Las denuncias de sitios –en el agostadero– “fueron cada vez más frecuente[s] conforme avanzaba el siglo XIX” (Radding, 2015, p. 260). Entre 1780 y 1840, “la subasta pública de tierras de pastizal forjaba propiedades privadas en la Sonora del norte y del centro” y “sus propietarios constituían una clase distinta del campesinado”; en general, “eran empresas familiares que se desarrollaban por medio de los esfuerzos combinados de parientes” (Radding, 2015, p. 270). Procesos relacionados con la etnicidad también están involucrados en el acceso o la conservación de derechos sobre la tierra: Radding (2015) y otros autores señalan que los indios “elegían el estatus de vecino”, porque implicaba mayor probabilidad de acceso y conservación del recurso.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Este “procedimiento se mantuvo de la administración colonial a la nacional y se convirtió en el instrumento legal predominante para establecer propiedades privadas en Sonora” (Radding, 2015, p. 257).

<sup>20</sup> “Cada vez más indios se hacían vecinos por petición directa y, más frecuentemente, a fuerza de la movilidad y la asociación de costumbre –porque su estatus étnico como miembros de una comunidad nativa ya no les aseguraba el acceso a la tierra”– (Radding, 2015, p. 257). Véanse también Medina (2013) y Trejo (2014).

En función de las exploraciones realizadas sobre el proceso de privatización de las tierras de los pueblos del Bavispe, se puede señalar que su apropiación privada fue más predominante en las últimas décadas del siglo XIX, menos entre 1857 y 1828 y menor aún antes de 1820.<sup>21</sup> La figura 3.1 muestra la distribución de la tierra de agostadero en los pueblos del Bavispe en el período de estudio. Como se advierte, los predios de propiedad privada, que eran ranchos o haciendas, acaparaban dimensiones extensas, en general, mayores que las superficies que los habitantes de los pueblos aprovechaban como tierras de uso común. Sólo en las localidades de Bacerac y San Miguelito, el pueblo como comunidad concentraba más superficie que los propietarios privados, aunque cabe tener presente que en estos casos –como en el resto de los pueblos– la superficie sería aprovechada entre un mayor número de usufructuarios que en el caso de las propiedades privadas, que disfrutaban de lo que se denomina un uso exclusivista (Ostrom, 2000, p. 53).

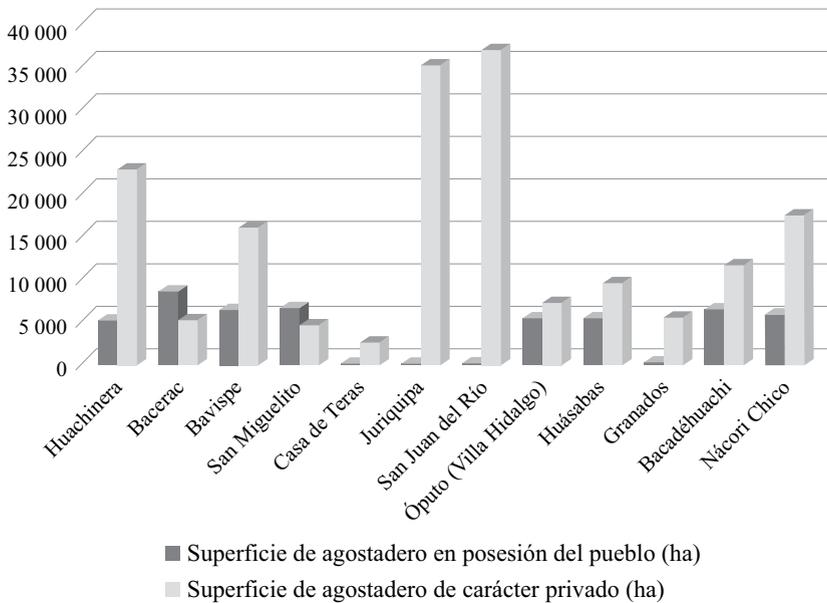
Es factible que la sustancial apropiación privada de la tierra en las últimas décadas del siglo XIX guarde relación con lo observado por Hastings y Turner (1980, pp. 40-46) respecto de la intervención estadounidense en la producción ganadera de Sonora que, como señalan, ha estado presente desde la segunda mitad de ese siglo, cuando tras la guerra civil del país vecino (1861-1865) se produjo un incremento exponencial del pastoreo en la sierra de Sonora (Yetman, 2010 p. 28). Como indica Pérez (1993, p. 28), la modernización ampliada de la ganadería en el estado se instala a partir de los años cincuenta del siglo XX, en total consonancia con el intenso desarrollo tecnológico estadounidense en este ámbito productivo, acaecido al término de la Segunda Guerra Mundial.

Como ha sido señalado por autores aquí citados, el proceso de apropiación de las tierras de antiguos asentamientos indígenas que inició en el período colonial, continuó y se acentuó en contextos

<sup>21</sup> AGES, fondo Títulos Primordiales, ramo: Tierras, documentos y expedientes varios de los tomos I, II, IX, XIX, XX, XXI, XXII, XXVI, XLII, XLIV, XLVIII, LIII, LX, LXIII.

posteriores (Radding, 1997 y 2015; Romero, 1995; Yetman, 2010), por lo que es posible suponer que la totalidad o la mayor parte de la superficie de agostadero de los predios privados colindantes con los pueblos del río Bavispe en el período de estudio, formara parte con anterioridad de las tierras de uso común de éstos, en particular, bajo la jurisdicción de las misiones –en cuanto tierras de agostadero– y en el período prehispánico bajo otros usos sociales.<sup>22</sup>

Figura 3.1 Distribución de la tierra de agostadero en el área circundante a los pueblos del río Bavispe previa al reparto agrario



Fuente: elaboración propia con base en documentación del Archivo General Agrario.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Véase Radding (2015, p. 269).

<sup>23</sup> AGA, documentos varios de los expedientes 4643, 14817, 15791, 4678, 19432, 10905, 15820, 15724, 15828, 14299, 29216, 4661.

De hecho, en 1881 los habitantes de Huachinera habían establecido un acuerdo con los propietarios privados de los ranchos de San Ignacio del Nori y San Ignacio y San Antonio de Cóbora, colindantes con el pueblo, para que dejaran a disposición de la comunidad, para usar como agostadero, 1 000 m de territorio hacia el oeste del ejido y además el ancón de Cóbora.<sup>24</sup> Sin embargo, el dueño de San Ignacio y de San Antonio de Cóbora no respetó el acuerdo y los vecinos no pudieron corregir la situación dado el poder político que entonces expresaba el propietario.<sup>25</sup>

En 1921, en un contexto político distinto, el dueño de La Estancia, una hacienda también limítrofe con Huachinera, consideró que para evitar que su propiedad fuera afectada por el proceso de reparto agrario en marcha, debería devolverse el ancón de Cóbora a los habitantes del pueblo.<sup>26</sup> En este contexto los ingenieros de la Comisión Local Agraria señalaron que las tierras que los pobladores pedían en restitución les habían sido “segregadas” en “épocas anteriores”, porque la localidad era más antigua que los ranchos colindantes; sin embargo, los afectados no podían probar esto, paradójicamente. Para los representantes de esta instancia agraria, resultaba evidente que los terrenos al este, al sur y al oeste del pueblo habían pertenecido “por mucho tiempo a la comunidad” y afirmaban que los predios colindantes se habían ampliado a costa de las tierras del pueblo.<sup>27</sup>

Por su parte, los habitantes de Óputo, Huásabas, Bavispe y Bacadéhuachi consideraban que sus terrenos habían sido invadidos o recordaban que al paso del tiempo habían empezado a verse rodeados por propiedades privadas: al norte, al sur, al oriente y hacia el

<sup>24</sup> Un ancón es un pequeño valle aluvial.

<sup>25</sup> AGA, exp. 4643, el señor Antonio Samaniego al Presidente de la Comisión Nacional Agraria, Huachinera, Sonora, 17 de mayo de 1921, fs. 74-75.

<sup>26</sup> AGA, exp. 4643, el señor Antonio Samaniego al Presidente de la Comisión Nacional Agraria, Huachinera, Sonora, 17 de mayo de 1921, fs. 74-75.

<sup>27</sup> AGA, exp. 4643, el Primer Ingeniero encargado de la Comisión Nacional Agraria en el Estado de Sonora, al Presidente de la Comisión Nacional Agraria, Hermosillo, Sonora, mayo 30 de 1922, fs. 87-88.

ponente.<sup>28</sup> En 1926, los vecinos de Nácori Chico señalaron que una parte de las tierras del pueblo les había sido arrebatada hacía “más de 60 años” por las autoridades “que regían en aquel tiempo” y que habían pasado a manos de personas que no vivían en la localidad.<sup>29</sup> Es claro que estos pueblos preexistían a las propiedades privadas, pues se sabe que eran antiguos, pero sin una voluntad política que les reconociera las tierras colindantes como parte de su extensión originaria, se veían impelidos a probarlo —en el contexto de su solicitud de tierras ejidales, durante la reforma agraria— con “títulos bastantes” de acuerdo con los condicionantes de la Ley Agraria de 1915 (Fabila, 1981, p. 273).

Como se sabe, durante el proceso revolucionario, la presión social para el acceso igualitario a la tierra empujó al denominado jefe máximo a dictar esta ley —con base en las propuestas de Luis Cabrera—, con la que inicia el “proceso de legislación de la reforma agraria mexicana” que emerge en el período, respecto de la cual se ha señalado su orientación a salvaguardar la propiedad privada, aun si el propósito manifiesto —en medio de la guerra civil— hubiera sido satisfacer el clamor social por esta reforma, al tiempo que se pretendía mantenerla “dentro de límites [convenientes para] la propiedad privada” (Sanderson, 1981, p. 61).

La situación del pueblo de Huásabas es particularmente elocuente con respecto a estos procesos de despojo o pérdida de tierras, aunque no se encuentra información abundante en los archivos. En principio, los expedientes del proceso de reparto agrario de esta localidad están incompletos, pero puede advertirse claramente que desde el momento en que ocurre la solicitud inicial de dotación de tierras ejidales en

<sup>28</sup> AGA, exp. 15794, el Presidente Municipal de Óputo al Gobernador Constitucional del Estado, Óputo, Sonora, enero 18 de 1929, f. s. n.; exp. 4643, el Delegado del Departamento Agrario, Eugenio Ceretti Pérez, al Jefe del Departamento Agrario, Hermosillo, Sonora, junio 4 de 1955, f. 181; exp. 15791, vecinos de Bavispe, Son., al Gobernador del Estado, noviembre 26 de 1928, fs. 2-3; exp. 29216, Plano informativo de Bacadéhuachi, Sonora, refrendado por el Srio. de la Comisión Nacional Agraria, Ing. Francisco Lizárraga Méndez, sin fecha, f. s. n.

<sup>29</sup> AGA, exp. 4661, el Primer Ingeniero de la Comisión Nacional Agraria en Sonora, al delegado de la Comisión Nacional Agraria en el estado, Hermosillo, 1927, f. 58.

1933, los posibles afectados y sus aliados obstaculizaron el proceso en instancias de gobierno. Y cuando en 1974 se dictó la resolución provisional de dotación ejidal, la antigua confrontación por el control de la tierra escaló significativamente.<sup>30</sup> En algunos documentos agrarios no se habla de ejido en el caso de Huásabas, sino de una figura denominada “comunidad agraria”,<sup>31</sup> aunque “el ejido se dotó el 21 de febrero de 1974”.<sup>32</sup>

Conforme los procesos de apropiación de la tierra fueron teniendo lugar en estos pueblos y se conformaron fincas de propiedad privada con las tierras de usufructo común, los predios particulares se fueron cercando para establecer físicamente los linderos con respecto al territorio de los pueblos y limitar claramente su aprovechamiento. En Huachinera, sin embargo, según lo indicado en un documento de 1936, los ganaderos y los propietarios de las fincas más grandes, habían retirado —convenientemente— las cercas de sus predios colindantes con los terrenos del pueblo, para que sus animales aprovecharan el área comunal.<sup>33</sup> En Bacerac se presentaron problemas similares con los propietarios privados respecto del usufructo del área de agostadero, pues incluso ya estando constituido el ejido, en 1937 las autoridades de éste denunciaron que uno de los propietarios había quitado el cerco a su terreno y su ganado había invadido gran parte de las tierras de agostadero del ejido.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> AGA, exp. 15828, el Consejero Agrario Óscar García al Cuerpo Consultivo Agrario en Ciudad de México, Huásabas, Sonora, marzo de 1972, fs. 1-15.

<sup>31</sup> Término que se refiere al “conjunto de tierras, bosques y aguas que con anterioridad a la Ley Agraria de enero de 1915, tuvieron en posesión un grupo de población campesina [...]” (INEGI, Sonora, “Relación de comunidades ejidales de Sonora”, 1996).

<sup>32</sup> Entrevistas personales con vecinos de Huásabas, Sonora, participantes en el proceso de conformación ejidal (Huásabas, Sonora, 25 de noviembre de 2018 y 1 de abril de 2019).

<sup>33</sup> AGA, exp. 4643, el Ingeniero Auxiliar del Departamento Agrario, Francisco M. Lizárraga, al Delegado del Departamento Agrario, Hermosillo, septiembre 6 de 1936, f. 160.

<sup>34</sup> AGA, exp. 14817, el Delegado del pueblo de Bacerac, Eugenio B. Olivares, al Jefe del Departamento Autónomo Agrario, Lic. Gabino Vásquez, Bacerac, Sonora, septiembre 15 de 1937, f. 62.

De acuerdo con Radding (2015), a finales del período colonial y en la primera mitad del siglo XIX, “cercar los bosques comunes y avanzar en las demandas individuales de tierras marginales”, es decir, de las que no eran cultivables, “amenazaba la forma de vida de los labradores y forrajeadores serranos” (p. 269). En Nácori Chico, en la segunda década del siglo XX, los pobladores manifestaron una sentida inconformidad por la construcción de cercos debido a irregularidades relacionadas con el proceso de distribución de la tierra, particularmente por el acaparamiento privado de aguajes o manantiales que históricamente habían sido de uso común.<sup>35</sup>

Se advierte que todavía en los inicios del siglo XX, en los pueblos del Bavispe se consideraba importante mantener las áreas de agostadero como zonas de usufructo comunitario, no fragmentarlas e individualizar su posesión, independientemente de lo que el régimen político pretendiera imponer mediante leyes. Pero a medida que se conformaban fincas de propiedad privada con las tierras de usufructo comunal, los predios particulares se iban cercando para establecer físicamente los linderos con respecto al territorio de los pueblos. Sin embargo, como se ha señalado, se encuentran registros de quejas de pobladores porque en algunas localidades los propietarios privados de predios que colindaban con terrenos de los pueblos, retiraban convenientemente sus cercos.

Respecto de estas propiedades privadas –ranchos o haciendas– limítrofes con los pueblos del Bavispe, constituidas de modo predominante por tierras de agostadero, se puede señalar que algunas eran propiedad de un individuo, mientras que otras lo eran de un grupo de individuos que en general compartían vínculos consanguíneos.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> AGA, exp. 4661, oficio que dirige el Presidente del Comité Particular Ejecutivo, José Antonio Fuentes, al Director General del Agricultura y Ganadería, San Jacinto, D. F., mayo 21 de 1928, f. 68.

<sup>36</sup> AGA, exp. 15820, documento suscrito por el Celador de Policía Municipal de San Juan del Río, San Juan del Río, Sonora, febrero 13 de 1933, f. 54; exp. 10905, Informe Reglamentario Juriquipa, firma Alonso Fernández, Delegado del Departamento Agrario, Hermosillo, Sonora, noviembre 7 de 1935, fs. 276-278; exp. 15794, Informe del Delegado del Departamento Agrario, Jesús Medina Mayorga, Hermosillo,

Como antes se refirió, Radding (2015, p. 270) señala que en la primera mitad del siglo XIX los ranchos en general se formaban por medio de la asociación de grupos de “parientes”, siendo ésta una condición que se reproduce en el período de estudio. Así mismo, cuando varios individuos compartían la propiedad privada de una superficie compacta, no se fraccionaba ni cercaba internamente, lo que se considera que guarda relación con aspectos productivos y por lo tanto tecnológicos.

Como se sabe, durante el proceso modernizador de la ganadería, se requirieron la fragmentación y el cercamiento de las áreas de agostadero –tanto de las zonas ejidales como de los predios de propiedad privada– para instalar modificaciones sustanciales en el proceso productivo, empezando por la promoción y el control del cruzamiento del ganado criollo con razas que permitieran obtener hatos ganaderos con características acordes con la demanda de la cadena industrial encabezada por los estadounidenses, en función del proceso de industrialización y del mercado de la carne que desarrollaron después de la Segunda Guerra Mundial (Pérez, 1993, pp. 60-64). Emma Paulina Pérez (1993, p. 58) ha demostrado que la introducción de cambios tecnológicos en la producción ganadera se fue tornando predominante entre los productores sonorenses a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuando al término de la guerra mundial la ganadería estadounidense experimentó una significativa “revolución tecnológica” que impactó al norte mexicano, que hasta entonces se había caracterizado por la práctica de una ganadería “extractiva” que aprovechaba, con “escasa inversión” tecnológica, pastizales naturales y aguajes.

---

Sonora, septiembre 9 de 1937, f. s. n.; exp. 4643, el Delegado del Departamento Agrario, Eugenio Ceretti Pérez, al Jefe del Departamento Agrario, Hermosillo, Sonora, junio 4 de 1955, f. 181; exp. 14299, el Gobernador Constitucional del Estado, Ignacio Soto, al Delegado del Departamento Agrario en el Estado, junio 13 de 1955, f. s. n.

#### 4. Consideraciones finales

Entre los pobladores del río Bavispe en las primeras décadas del siglo XX, aún se encontraban presentes como elementos culturales, en cuanto a expresiones de modos específicos de “hacer”,<sup>37</sup> diferentes prácticas y características relativas al ámbito de la producción agropecuaria que han sido observadas para contextos anteriores. Respecto de la actividad ganadera, la práctica de explotar conjuntamente tierras de agostadero y aguajes, así como otras fuentes para abrevar el ganado, se reproducía tanto entre habitantes de los pueblos como entre rancheros y hacendados. Si bien la lógica económica que permeaba los intereses y las acciones de los habitantes de los pueblos y de los rancheros y hacendados era distinta, compartían ideas relativas al uso de la tierra de agostadero como un recurso que debía explotarse en común pues, como se ha señalado, aunque en el caso de los predios privados la propiedad fuera compartida por un grupo de individuos, los propietarios no fragmentaban las superficies cercando los predios, es decir, mantenían indivisos los extensos parajes.

Se ha señalado que privatizar “no necesariamente significa ‘dividir’” (Ostrom, 2000, p. 53), y un conjunto de propietarios explotaban las vastas superficies de los ranchos y haciendas como si se tratara de tierras comunales, aunque es claro que no era lo mismo usufructuar una amplia superficie en favor de siete u ocho personas –propietarios–, que en beneficio de los vecinos de toda una localidad. A pesar de que la privatización pareciera implicar una orientación contraria al uso común de un recurso, es decir, un usufructo no compartido de la tierra sino individualizado, estos propietarios privados optaban por mantener indivisas las superficies de agostadero para explotarlas entre su grupo, lo que indica que se sabía que esto era lo mejor dadas las condiciones existentes en los procesos productivos ganaderos, no sólo porque las fuentes de agua –aguajes, repesos, acequias y arroyos– se concentraban en algunas áreas, y si la superficie se subdividía, el agua no sería igualmente accesible para todo el ganado, sino

<sup>37</sup> Véase Lloyd (2001, p. 29).

también porque en casos de sequía –un fenómeno recurrente en la región– los animales podían tener acceso a un área mayor en la cual obtener agua y alimento en un contexto en que no se realiza ningún tipo de mantenimiento ni rotación por el uso del agostadero.<sup>38</sup>

En síntesis, al paso del tiempo, diferentes actores sociales se apropiaron de las antiguas tierras de los ópatas de otras maneras. Nuevas formas de tenencia y explotación de la tierra y de recursos como el agua, los pastos, los bosques, tuvieron lugar y se introdujeron nuevas actividades económicas, como la ganadería. Espacios reservados para la caza, la recolección y la obtención de materiales para construir se transformaron en “baldíos” y “pastizales” que en el período de estudio aún se usufructuaban en común, pero esto acaecía en beneficio de un menor número de personas, en presencia de predios de uso exclusivo de sus propietarios, con la disposición de cercos o no según conviniera, y entre confrontaciones por el acaparamiento de aguajes.

Así mismo, se produjo la propiedad privada de tierras de pueblos y misiones, donde la apropiación y el usufructo de bienes de la naturaleza habían observado un pleno carácter comunal, y se crearon leyes que en última instancia reforzaron la concentración de recursos. Los propietarios privados practicaban la explotación en común en sus predios exclusivos, mientras que la reproducción de los habitantes de los pueblos nos muestra una menor ruptura con el pasado en la apropiación y uso del agostadero en tierras comunales, aunque en el interior de los pueblos había una significativa heterogeneidad en la práctica de la ganadería, pues había quienes hacían pastar una o dos cabezas de ganado mayor y quienes tenían hatos de hasta 400 cabezas y por lo tanto obtenían mayor provecho del área común –con

<sup>38</sup> Al respecto, Pérez (1993) ha señalado que “cuando las explotaciones ganaderas crecen a costa de aumentar las extensiones de tierra –y por la reposición natural del ganado productivo–, los empresarios disfrutan de una renta [...] que les permite evitar o aplazar las inversiones. Por eso, la ganadería bovina ha tenido un crecimiento primordialmente extensivo, es decir, con tendencia a ocupar superficies crecientes de terreno [...] en forma extractiva, y con un bajo o casi nulo nivel de inversiones en el mantenimiento de los potreros” (p. 50).

hatos mayores a los de algunos rancheros–, lo que también nos habla de la desigualdad social en el interior de los pueblos, en el período estudiado.

De acuerdo con Pérez (1993, p. 51), en el período de estudio el agostadero se utilizaba de forma netamente extractiva. Así pues, todavía en las primeras décadas del siglo XX había una conciencia del sentido conveniente del usufructo colectivo del agostadero incluso entre apropiadores privados –con la salvedad de su uso “exclusivista” (Ostrom, 2000, p. 53)–, debido a las condiciones productivas existentes. Siguiendo a Pérez (1993), se puede decir que los requerimientos de la modernización y el desarrollo tecnológico impulsado por los estadounidenses fueron elementos clave en la orientación del proceso productivo hacia el cercamiento de las áreas de agostadero, la fragmentación y el usufructo individualizado del que en otros tiempos fuera un recurso de uso común.

Cabe tener presente que, en esta región, que ha constituido “el corazón” de la cultura ópata, elementos preexistentes a la conquista española se mantuvieron y se reprodujeron mucho después del virreinato, en particular los relativos al uso común de algunos bienes de la naturaleza. Evidentemente, también se han reproducido elementos culturales producto de la colonización hispana. David Yetman (2010) ha escrito sobre el profundo mestizaje de los ópatas y sobre su asimilación a órdenes sociales distintos, señalando incluso que los miembros de esta etnia “aún están entre nosotros [...], están en todas partes”, pues desde su perspectiva el crecimiento de la población mestiza en el centro y norte de Sonora expresa “una mezcla de elementos ópatas y españoles” (pp. 246-50).

Radding (2015, p. 257) ha considerado que el incremento de la población mixta en el siglo XIX, incluso en “el bastión ópata de Bavispe”, no implicó necesariamente “una alteración en la composición racial de los habitantes del área”, sino principalmente cambios sociales y económicos que alteraron la forma en que la etnicidad se manifiesta y se reproduce. No pocos indios cambiaron su estatus por el de “vecinos” (no indios) por “petición directa”, pues mantener esa categoría no favorecía su acceso a la tierra, aunque el cambio

también fue posible mediante procesos de movilidad socioeconómica que implicaron incorporar como no indios a quienes así ascendían (Radding, 2015, p. 257). Para Radding (2015), los procesos de etnogénesis “denotan el nacimiento y renacimiento de las identidades étnicas en diferentes momentos históricos” (p. 329).

No obstante el fuerte carácter de la etnicidad observado entre los ópatas hasta la primera mitad del siglo XIX y el hecho documentado de que “las comunidades nativas defendieron su tierra hasta bien entrado [éste]” (Radding, 2015, pp. 194-275), en el período de estudio –siguiendo a Ingrid De Jong– la diferenciación étnica deja de tener fuerza:<sup>39</sup> en la documentación que da cuenta de los procesos agrarios que se desprenden de la Revolución mexicana, la etnicidad en los pueblos del Bavispe se invisibiliza porque los sujetos sociales se manifiestan desde su identidad campesina, lo que no significa –como se ha visto– que las prácticas que involucraban el uso comunal de los recursos, como el aprovechamiento de las tierras de agostadero, hubieran perdido su vigencia o, en todo caso, hubieran sido reconocidas como prácticas culturalmente ópatas. Aunque cabe tener presente que para los migrantes españoles, “los usos y la propiedad comunal de la tierra” eran conocidos porque en la península estas prácticas habían sido “parte esencial del régimen económico y social de la sociedad de Antiguo Régimen” (Piqueras, 2002, p. 9), y en la opatería, en el período prehispánico, también.

## Referencias

### Acervos

Archivo General Agrario (AGA).

Archivo General del Estado de Sonora (AGES).

Archivo del Registro Agrario Nacional, Delegación Sonora (ARAN-S).

<sup>39</sup> Comunicación personal con Ingrid De Jong, 14 de octubre de 2016. Véanse también De Jong y Escobar (2016, pp. 13-56) y Celestino de Almeida (2016, pp. 127-128).

- Camou, E. (1998). *De rancheros, poquiteros, orejanos y criollos: los productores ganaderos de Sonora y el mercado internacional*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán.
- Camou, E., y Pérez López, E. P. (eds.). (1991). *Potreros, vegas y mahuechis: sociedad y ganadería en la sierra sonorensis*. Hermosillo, México: Instituto Sonorense de Cultura.
- Celestino de Almeida, M. R. (2016). La cultura política indígena frente a las propuestas de asimilación: un estudio comparativo entre Río de Janeiro y México (siglos XVIII-XIX). En I. De Jong y A. Escobar (coords. y eds.), *Las poblaciones indígenas en la conformación de las naciones y los Estados en la América Latina decimonónica* (pp. 99-133). México: El Colegio de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y El Colegio de Michoacán.
- Escobar, A. (coord.). (1999). *Guía del Archivo Histórico de Terrenos Nacionales*. México: Registro Agrario Nacional y Archivo General Agrario.
- Evans, S. (2006). La angustia de La Angostura: consecuencias socioambientales por la construcción de presas en Sonora. *Signos Históricos*, 16. 47-77. Recuperado: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34401603>.
- Fabila, M. (1981). *Cinco siglos de legislación agraria en México, 1493-1940*, vols. I, II y III. México: Secretaría de la Reforma Agraria y Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México.
- Geertz, C. (1995) *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Gudiño, M. R., y Palacios, G. (1999). Finqueros extranjeros en el Soconusco, legislación y colonización, 1875-1910. En M. R. Gudiño, R. Hernández, A. Escobar, A. M. Gutiérrez, A. Embriz y G. Acosta, *Estudios campesinos en el Archivo General Agrario*, vol. 2, pp. 15-86. México: Registro Agrario Nacional, Archivo General Agrario y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Hastings, J. R., y Turner, R. M. (1980). *The Changing Mile: An Ecological Study of Vegetation Change with Time in the Lower Mile of an Arid and Semiarid Region*. Tucson: University of Arizona Press.
- Jong, I. De, y Escobar A. (2016). Presentación. Un contexto comparativo del papel de los indígenas en la creación y conformación de las naciones y los Estados en la América Latina del siglo XIX. En I. De Jong y A. Escobar (coords. y eds.), *Las poblaciones indígenas en la conformación de las naciones y los Estados en la América Latina decimonónica* (pp. 13-56). México: El Colegio de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y El Colegio de Michoacán.
- Kourí, E. (enero de 2015). La invención del ejido. *Nexos*, 1. 16.
- Lloyd, J. D. (2001). *Cinco ensayos sobre cultura material de rancheiros y medieros del noroeste de Chihuahua, 1886-1910*. México: Universidad Iberoamericana.
- Marino, D., y Zuleta, M. C. (2010). Una visión del campo. Tierra, propiedad y tendencias de la producción, 1850-1930. En S. Kuntz (coord.), *Historia económica general de México: de la colonia hasta nuestros días* (pp. 437-472). México: El Colegio de México.
- Medina, J. M. (2013). La privatización de las tierras de los pueblos en Sonora (1831-1840). En J. M. Medina y E. Padilla (coords.), *Indios, españoles y mestizos en zonas de frontera, siglos XVII-XX* (pp. 117-146). Hermosillo, México: El Colegio de Sonora y El Colegio de Michoacán.
- Mendieta y Núñez, L. (1989). *El problema agrario en México y la ley federal de reforma agraria*. México: Porrúa.
- Mulera, E. (2005). *Conocimiento y sociedad. Una lectura de Thomas Khun y Michel Foucault*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Pi.Ca.So.
- Narchi, N. E., Búrquez, A., Trainer, S., y Rentería-Valencia, R. (verano-otoño de 2015). Social constructs, identity, and the ecological consequences of carne asada. *Journal of the Southwest* 57(2-3). 305-336.
- Ostrom, E. (2000). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: UNAM-CRIM y FCE.

- Padilla, E. (2016). The struggle for control of irrigation water in the Yaqui River Valley, 1908-1919. *Journal of the Southwest*, 58(1). 53-96.
- Pérez, E. P. (1993). *Ganadería y campesinado en Sonora: los poquiteros de la Sierra Norte*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Piqueras Arenas, J. A. (coord.). (2002). *Bienes comunales: propiedad, arraigo y apropiación*. Madrid, España: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Piqueras Arenas, J. A. (2016). *La era Hobsbawm en historia social*. México: El Colegio de México.
- Radding, C. (1997). *Wandering Peoples. Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850*. Durham: Duke University Press.
- Radding, C. (2015). *Pueblos de frontera: coloniaje, grupos étnicos y espacios ecológicos en el noroeste de México, 1700-1850*. Hermosillo: El Colegio de Sonora.
- Radding, C., y Valencia, I. (1982). *Perfil histórico de... para los municipios de Cumpas, Moctezuma, Tepache, Granados, Huásabas, Óputo, Bacadéhuachi y Nácori Chico*. México: INAH Delegación Sonora.
- Romero, S. J. (1995). *De las misiones a los ranchos y las haciendas: la privatización de la tenencia de la tierra en Sonora, 1740-1860*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- Sanderson, S. E. (1981). *Agrarian Populism and the Mexican State: The Struggle for Land in Sonora*. Berkeley: University of California.
- Sheridan, T. E. (1988). *Where the Dove Calls. The Political Ecology of a Peasant Corporate Community in Northwestern Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Trejo, Z. (2014). Indigenous people and Nation-State building, 1840-1870. *Frontera Norte*, 26(51). 5-24.
- Yetman, D. (2010). *The Ópatas: In Search of a Sonoran People*. Tucson: The University of Arizona Press.

---

# Cambio cultural en la propiedad y prácticas de explotación de la tierra en el valle del Yaqui

Ana Isabel Grijalva Díaz<sup>1</sup>

## 1. Introducción

La transformación de las áreas rurales agrestes en áreas de base agrícola en el valle del Yaqui proviene de manera sistematizada desde el período porfirista. El valle, a pesar de haber sido defendido por la tribu yaqui con guerras a muerte de su tradicional enemigo, el yori, fue fraccionado sin que la tribu pudiera desalojarlos. Una importante zona del valle del Yaqui en manos de propietarios blancos no resultó afectada durante el período carrancista debido a las características de la propiedad privada que acreditaba el fraccionamiento Richardson. Por lo menos entre 1917 y 1934 se protegió jurídicamente la integridad de los latifundios productivos en el país; en 1934 terminó el preámbulo de la reforma agraria con la expedición del Código Agrario de los Estados Unidos Mexicanos, que garantizó las distintas formas de tenencia de la tierra. De esa forma, el valle del Yaqui fue presa de la propiedad privada. Durante el período de la Richardson en Liquidación (de 1933 a 1944) se enajenaron entre cinco y diez mil hectáreas anuales, lo cual permitió que incursionaran en el valle más de 200 nuevos propietarios cada año, con extensiones de entre 50 y 300 hectáreas por individuo. Con ello se consolidó una nueva modalidad de propiedad

<sup>1</sup> El Colegio de Sonora. Correo electrónico: [agrijalva@colson.edu.mx](mailto:agrijalva@colson.edu.mx). Algunas partes del presente capítulo se trabajaron en una versión anterior, en Grijalva y Gracida (2019).

privada: la pequeña propiedad.<sup>2</sup> Así mismo, *la moderna pequeña propiedad* fue respaldada por los caudillos sonorenses en dicho valle, así como por el presidente Cárdenas. Por otro lado, los intereses de los gobiernos federal y estatal en colocar la mirada hacia el crecimiento del valle del Yaqui y forjar en él una agricultura comercial próspera, se concretaron a través de la banca de desarrollo y de la Secretaría de Agricultura y Fomento. Los involucrados en el cambio sobre el uso de la tierra y su transformación fueron: la Constructora Richardson, el Banco Nacional de Crédito Agrícola y la Irrigadora del Yaqui.<sup>3</sup>

## **2. Antecedentes de los cambios de dominio de las propiedades indígenas**

Trejo, Padilla, Enríquez y Donjuan (2017, pp. 15-16) señalan que durante la segunda mitad del siglo XIX los grupos indígenas fueron despojados de sus tierras. Entre 1876 y 1910 los indios vieron vulnerable su autonomía, por lo que sus luchas se manifestaron en los terrenos políticos. El Estado no reconocía a los pueblos indios ni como corporaciones ni como grupos culturalmente diferentes. Las etnias seguían luchando como naciones distintas sin aceptar las condiciones de paz que proponía el gobierno.<sup>4</sup> No obstante, en 1888

<sup>2</sup> Para mayor conocimiento sobre la reforma agraria y sus modalidades de tenencia de la tierra, véanse Morett (2003) y el Código Agrario de los Estados Unidos Mexicanos (1934).

<sup>3</sup> Vale aclarar que la Irrigadora del Yaqui es la extinta Compañía Constructora Richardson (CCR). En 1944, la CCR cambió de denominación a Irrigadora del Yaqui por acuerdos entre el Banco Nacional de Crédito Agrícola y la Compañía Constructora Richardson en Liquidación (AGNES, n. p. Francisco de P. Álvarez, t. 52, esc. 2284, fs. 116-130, 4 de julio de 1944).

<sup>4</sup> Los conflictos más fuertes entre el gobierno local y la tribu yaqui por la defensa de la tierra ocurrieron durante la primera mitad del siglo XIX, situación que obligó a la tribu a defender sus tierras en contra del proyecto de colonización que tenía planeado el gobierno local para aprovechar la fertilidad de los valles previendo inversiones de empresarios y capitalistas extranjeros (Revilla, 2014).

el gobierno porfirista, a través de la Comisión Científica del Estado de Sonora, que dependía de la Secretaría de Agricultura y Fomento, deslindó 2 500 lotes de tres hectáreas y dos áreas en las colonias de Cócorit, Bácum, San José, Tórim, Vícam y Pótam. Dichos lotes fueron cedidos por el gobierno federal a diversos colonos y se entregó un lote y medio a cada colono jefe de familia y medio lote a cada uno de los hijos. La gran parte de los lotes fueron entregados sin que se extendiera titulación alguna.<sup>5</sup> Ramírez Zavala (2014) señala que no fue casual dicho deslinde, ya que ese año de 1887 el ingeniero Agustín Díaz afirmó:

se planteó retomar el proyecto que consistía en ratificar los linderos de los pueblos estableciendo el fundo legal correspondiente y restar sus excedencias, además, de dar en propiedad individual la tierra de los indígenas del río Yaqui y Mayo, los terrenos excedentes se otorgarían a colonos –blancos– para formar colonias mixtas. (p. 78)

La incursión a territorio Yaqui por parte de la Comisión Geográfica y Exploradora se logró tras librar las batallas de 1882, 1885 y 1886. De tal manera que el asentamiento de colonos blancos en el valle del Yaqui se estableció desde finales del siglo XIX en los pueblos de Cócorit, Bácum, San José, Vícam y Pótam. Un claro ejemplo de ello fue el título de propiedad expedido por el presidente Porfirio Díaz a Eloísa Corvera de un solar para casa habitación. Dicho documento dice al calce: “por haber cumplido la interesada con el requisito de construir su habitación en el expresado solar dentro de los años que de la fecha en que tomó la posesión de él, por el presente confiero a título gratuito a la expresada Eloísa Corvera”. El título fue expedido en diciembre de 1907 para la población de Bácum, con base en el artículo 15 de la ley del 15 de diciembre de 1883.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> AGES, fondo Oficialía Mayor, caja 468, Memoria Descriptiva del Valle del Río Yaqui, Sonora, conteniendo los estudios de la propiedad y económico-agrícola, formulada por la Secretaría de Agricultura y Fomento, Dirección de Población Rural, Terrenos Nacionales y Colonización en la Resolución del Problema Agrario del Yaqui, Según Acuerdo Presidencial de 27 de octubre de 1937, hoja 12.

<sup>6</sup> Archivo Histórico de Guaymas. AHG, ramo Notarías, caja 1, Título de propiedad otorgado a Celedonio Corvera por el Presidente Porfirio Díaz.

Figura 2.1 Título de propiedad



Fuente: AHG, ramo Notarías, caja 1, Título de propiedad.

El apellido Corvera es de origen español. Ya Celedonio Corvera había solicitado tierras en arrendamiento a principios del siglo XX en las inmediaciones de Codórachi y Tierras Nuevas a los hermanos Abascal. Aunque se desconoce la consanguineidad de ambos, según el censo de 1900, habitaban más de cien españoles en Sonora. Hermosillo y Guaymas albergaron 60 por ciento de los inmigrantes que arribaron al estado para esas fechas. Pero los más interesados en el valle del Yaqui eran los estadounidenses, franceses, italianos y alemanes. La dispersión de europeos y asiáticos en Sonora pone de relieve las actividades productivas centradas en la minería. Sin embargo, para el caso del valle del Yaqui se pone de manifiesto la presencia de estadounidenses registrados en el distrito de Guaymas.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Es importante señalar que el distrito de Guaymas comprende hasta la región del valle del Yaqui. En este sentido, cabe resaltar que los chinos registrados en este distrito se dedicaban al sector del comercio o se empleaban en la manufactura de zapatos, sombreros, tiendas y lavado de ropa, entre otras labores. Para saber más sobre la mano de obra de los chinos, véase a Corella (2008).

Tabla 2.1 Extranjeros en Sonora, 1900

	Alemania y colonias	China	España y colonias	Estados Unidos	Francia y colonias	Grecia	Holanda y colonias	Inglaterra, Escocia e Irlanda	Italia y colonias	Rusia	Se ignora	Total
Álamos		55	1	15	9			2				82
Hermosillo		315	27	329	32	6		29	26		3	767
Ures	2	12	9	63	12			2	2			102
Guaymas	37	289	30	107	29		3	14	13	5		527
Altar		16	5	73	9			3	2			108
Moctezuma	17	12	3	377	4			8	4			425
Magdalena	9	144	20	143	40	2		3	2	1		364
Arizpe	11	16	5	339	12		3	13	11			410
Sahuaripa	3		4	43	3			2				55
Total	79	859	104	1 489	150	8	6	76	60	6	3	2 840

Fuente: Secretaría de Fomento, Colonización e Industria, 1901. Censo General de la República Mexicana. Coordinador Antonio Peñafiel. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.

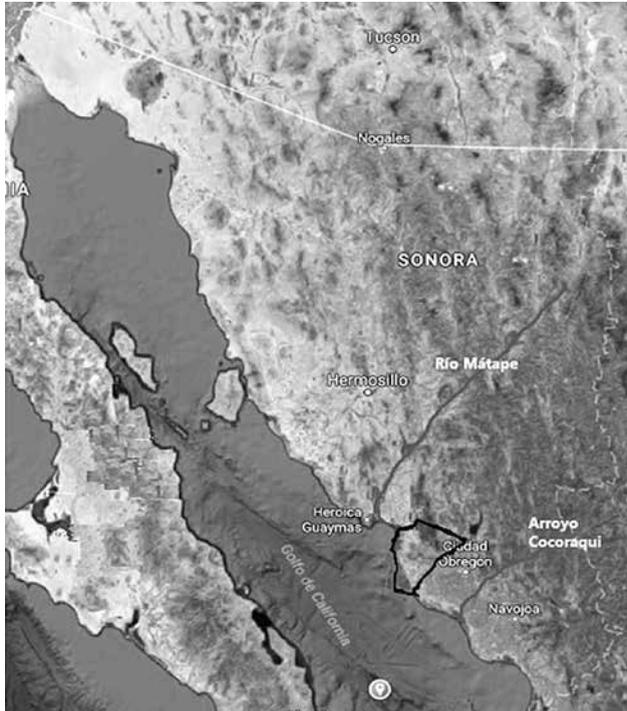
En cuanto al proyecto de deslinde para la tribu Yaqui, el ingeniero Agustín Díaz—director de la Comisión Geográfica-Exploradora—planeó en 1887 otorgar una extensión de las tierras laborables ubicadas sobre la margen derecha del río Yaqui con el agua necesaria para riego, que comprendía desde la punta sur de la Isla de Lobos, siguiendo por el norte, por la costa del golfo de California o mar de Cortés, hasta llegar al estero cerca de la estación de las Guásimas, y de ahí hacia el noreste hasta colindar con el predio de Agua Caliente, para seguir en línea recta hacia el rancho de Moscobampo de la sierra del Bacatete, y de allí hacia el pueblo de Buenavista (Ramírez 2014, p. 78).<sup>8</sup>

Se estimó que el espacio tenía unas 400 000 hectáreas y el gobierno federal argumentó que las tierras cedidas eran de buena labranza. Dentro de estos linderos se encontraban los predios de Conant, Jessen y Stocker, además de una parte del fraccionamiento de la Compañía Constructora Richardson y del valle de Agua Caliente. Sin embargo, los jefes de la tribu yaqui (gobernadores) se opusieron al deslinde del terreno de la zona que se pretendía para la tribu. Argumentaron que no era necesario, ya que “ellos han consentido en que los blancos ocupen las tierras del Valle y otras extensiones, pues lo que ellos reclaman es la extensión del Estado de Sonora comprendida una entre los arroyos del Cocoraqui y Mátape”.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Por otra parte, en 1888, la Comisión Científica de Sonora, bajo las órdenes del coronel de Estado Mayor Especial, Ángel García Peña, “Planificó extensas zonas y fraccionó los terrenos de las vegas del río, formando las colonias de Cócorit, Bácum, San José, etc., tanto con elementos de la tribu como con soldados de la Federación retirados del Servicio. La Secretaría de Fomento expidió los títulos de propiedad correspondientes. Poco o nada se interesaron los yaquis por los terrenos que les fueron fraccionados, manifestando que ‘Dios les dio a todos los yaquis el río, no un pedazo a cada uno’. Lo que siempre han pretendido es desalojar a los Yaquis del Yaqui a los blancos” (AGES, fondo Oficialía Mayor, caja 468, Memoria Descriptiva del Valle del Río Yaqui, Sonora, conteniendo los estudios de la propiedad y económico-agrícola, formulada por la Secretaría de Agricultura y Fomento, Dirección de Población Rural, Terrenos Nacionales y Colonización en la Resolución del Problema Agrario del Yaqui, según acuerdo presidencial de 27 de octubre de 1937).

<sup>9</sup> El arroyo se forma en las cercanías de Batacosa, pasa cerca de Cabora y desemboca en Tobari (AGES, fondo Oficialía Mayor, caja 468, Memoria Descriptiva del Valle del Río Yaqui, Sonora, conteniendo los estudios de la propiedad y económico-

Figura 2.2 Espacio reclamado por la etnia yaqui



Fuente: elaboración propia con base en la información de AGES, fondo Oficialía Mayor, caja 468, Memoria Descriptiva del Valle del Río Yaqui, Sonora.

---

agrícola, formulada por la Secretaría de Agricultura y Fomento, Dirección de Población Rural, Terrenos Nacionales y Colonización en la Resolución del Problema Agrario del Yaqui, según acuerdo presidencial de 27 de octubre de 1937).

Finalmente, lo que se proponía con el proyecto de 1937 era reconocer dos zonas. La primera comprendía las colonias formadas por la Comisión Científica de Sonora, dependiente de la Secretaría de Agricultura y Fomento entre 1888 y 1900, y se caracterizaba por la existencia de la pequeña propiedad en BÁCUM, CÓCORIT y SAN JOSÉ. La segunda era la del fraccionamiento Richardson. Ambas zonas estaban habitadas por individuos de diferentes entidades del país y del extranjero.<sup>10</sup>

### **3. Deslindes y cambios de dominio de valle del Yaqui**

El proyecto de colonización del gobierno federal a través de la concesión otorgada a Carlos Conant en 1890 por la Secretaría de Agricultura y Fomento para convertir en tierras cultas 300 000 hectáreas de la zona del río Yaqui, no logró cristalizarse. Aunque formó la Sonora & Sinaloa Irrigation Company con capital estadounidense en 1899, el proyecto fracasó en 1904 y sólo se habían deslindado y comercializado ocho mil hectáreas.<sup>11</sup>

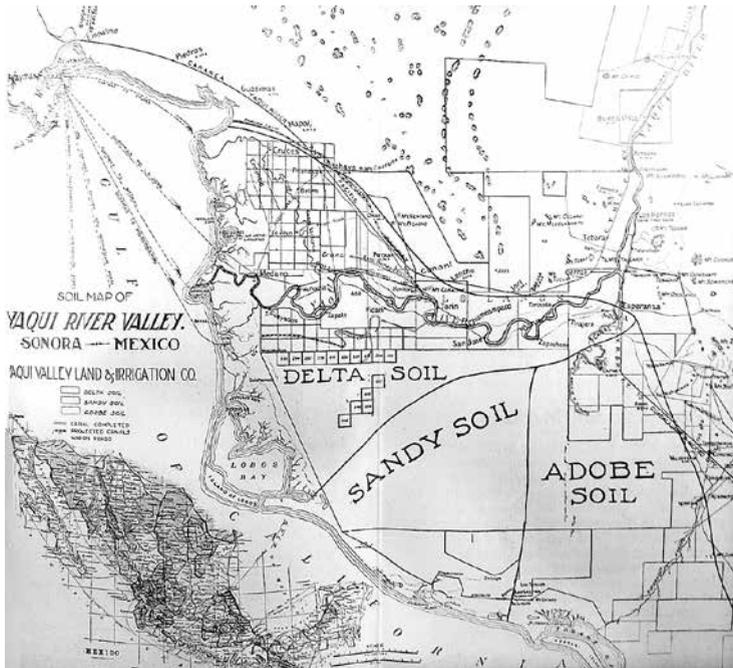
En seguida se procedió a la venta de la compañía a un grupo de inversionistas estadounidenses. En 1905, la Compañía Constructora Richardson formada por David y William E. Richardson y Herbert A. Sibbet en Los Ángeles, California, compraron la concesión de la Sinaloa & Sonora Irrigation Company. Entre 1906 y 1911 dieron continuidad al proyecto y construyeron el sistema de irrigación bajo los términos del contrato original de 1890 pactado con el gobierno de Porfirio Díaz. Sin embargo, con la administración del presidente

<sup>10</sup> AGES, fondo Oficialía Mayor, caja 468, Memoria Descriptiva del Valle del Río Yaqui, Sonora, conteniendo los estudios de la propiedad y económico-agrícola, formulada por la Secretaría de Agricultura y Fomento, Dirección de Población Rural, Terrenos Nacionales y Colonización en la Resolución del Problema Agrario del Yaqui, según acuerdo presidencial de 27 de octubre de 1937, hoja 14.

<sup>11</sup> Lo que hace la Compañía Constructora Richardson en el valle del Yaqui, Sonora. México, U. A., Special Collection, Records of the Richardson Construction Co.).

Madero las condiciones del contrato sufrieron modificaciones considerables en términos de afectación económica para la empresa. Específicamente, se eliminaron las subvenciones para la construcción de canales y sistemas de almacenamiento, y la exención de impuestos sólo se efectuó en la importación de maquinaria necesaria para la construcción, pero no así en la compraventa de predios agrícolas.<sup>12</sup>

Figura 3.1 Mapa del valle del Yaqui, 1909

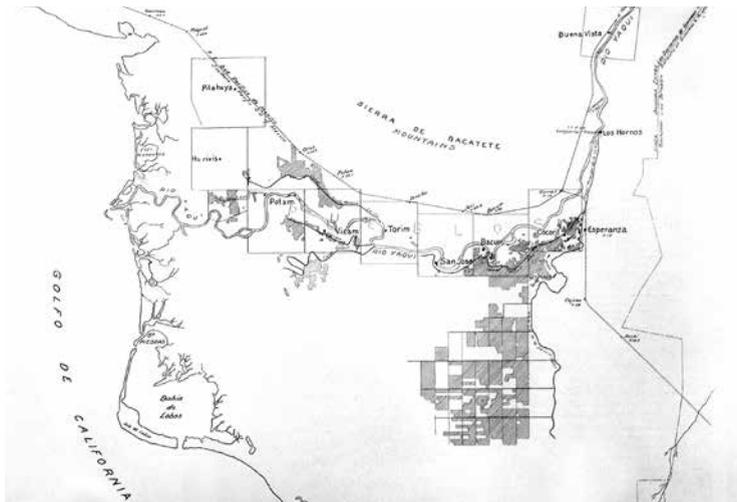


Fuente: Grijalva y Gracida (2019, p. 48).

<sup>12</sup> Contrato celebrado entre la Secretaría de Fomento y la Compañía Constructora Richardson, S. A., agosto 18 de 1911. U. A., Special Collection, Records of the Richardson Construction Co.

En 1917 –una vez superados los años más álgidos de la Revolución mexicana–, el valle había sufrido cambios considerables en el espacio geográfico con la apropiación del territorio. Por lo menos se habían vendido 12 000 hectáreas a unos 300 agricultores, 40 hectáreas de terreno en promedio a cada uno. Esto se relaciona con el convenio entre los Richardson y Madero de fraccionar y vender todos sus terrenos cultivables en un período de quince años –para finalizar en 1926– con la condición de que ninguna venta a una sola persona excediera las 2 000 hectáreas. En lo inmediato se pretendían irrigar 30 000 hectáreas y en el futuro próximo cubrir 44 000 hectáreas con un sistema de canales de 550 kilómetros de extensión y 816 compuertas y bocatomas, 630 kilómetros de caminos y 150 puentes que facilitaban el acceso a los campos.<sup>13</sup>

Figura 3.2 Plano de terrenos deslindados por la Richardson hacia 1917



Fuente: Grijalva y Gracida (2019, p. 52).

<sup>13</sup> Lo que hace la Compañía Constructora Richardson en el valle del Yaqui, Sonora, México, U. A., Special Collection, Records of the Richardson Construction Co.

Con esto se demuestran las intenciones del gobierno del centro de continuar la distribución de la tierra en manos privadas en aras de un proyecto modernizador del valle. Las operaciones de la Compañía Constructora Richardson tuvieron varios altibajos en estas transacciones. Es decir, en 1906 se proyectaron ambiciosos planes para desarrollar una compleja infraestructura de riego para la siembra de las cuadrículas trazadas en el mapa original. Los planes lograron despuntar en tres aspectos: un canal principal, la privatización de más de 12 000 hectáreas y el establecimiento de una estación experimental. Los problemas financieros de la sociedad Richardson y Sibbet estuvieron latentes desde la organización de la compañía y la ejecución del proyecto. En primera instancia, ambos compraron la concesión a Carlos Conant con créditos procedentes de John Hayes Hammond y Henry Payne Whitney (este último operaba en el Yaqui como superintendente de irrigación), a quienes se vieron obligados a pagar con terrenos de la Compañía Constructora Richardson en el ocaso de ésta.<sup>14</sup>

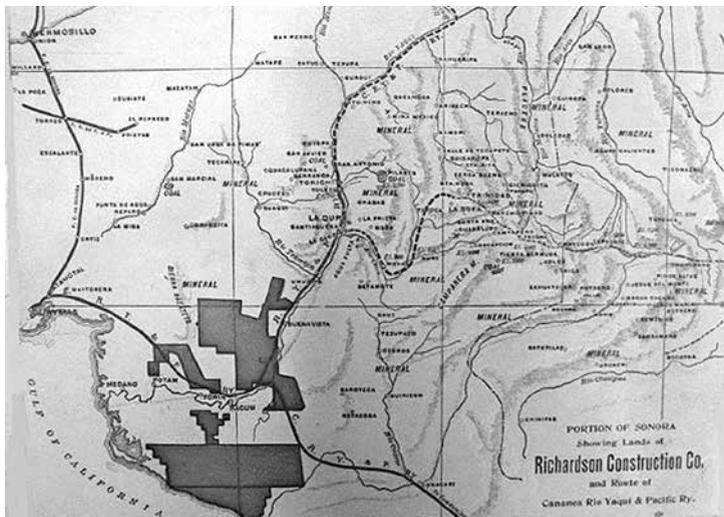
#### **4. Agilización de la propiedad privada en el Yaqui**

La modernidad del valle continuó con su trazo y la privatización del Yaqui siguió en auge. El gobierno del presidente Calles puso atención en las debilidades financieras y operativas de la empresa e intervino a la Richardson a través del Banco Nacional de Crédito Agrícola. Es decir, puso fin a los planes orquestados, primero entre Madero y la Richardson y después entre Álvaro Obregón como presidente de la república y socio de la Richardson, para vender cien por ciento de las 220 000 hectáreas que comprendía la concesión. En 1927 inició el proyecto de compraventa entre el gobierno federal y la

<sup>14</sup> AGES, fondo Oficialía Mayor, caja 468. Memoria Descriptiva del Valle del Río Yaqui, Sonora. Contiene los estudios de la propiedad y económico-agrícola, formulada por la Secretaría de Agricultura y Fomento, Dirección de Población Rural, Terrenos Nacionales y Colonización en la Resolución del Problema Agrario del Yaqui, Según Acuerdo Presidencial de 27 de octubre de 1937, hoja 6.

Richardson pero no llegó a concretarse. La concesión de la Richardson y todo su haber fueron incautados por el gobierno federal a través del Banco Nacional de Crédito Agrícola en 1928. A partir de ese año y hasta 1932 se detuvieron las ventas de lotes de las manzanas del fraccionamiento. A partir de 1933, una vez que la Richardson entró en el proceso de liquidación por acuerdos de la Secretaría de Hacienda y el Banco Nacional de Crédito Agrícola, éste tomó el control de la compraventa de predios en el fraccionamiento Richardson bajo la leyenda “Compañía Constructora Richardson en Liquidación.”<sup>15</sup>

Figura 4.1 Plano de los terrenos privatizados por la Richardson hacia 1926



Fuente: U. A., Special Collection, Records of the Richardson Construction Co.

<sup>15</sup> En la escritura de compraventa de una finca rústica celebrada entre la Irrigadora del Yaqui, S. A. y el licenciado Francisco Lerdo de Tejada, cesionario del señor Antonio Irastorza, se observan los antecedentes de la Irrigadora del Yaqui (AGNES, N. P. Francisco de P. Álvarez, t. 52, esc. 2284, fs. 116-128, 4 de 7 de 1944). Es de hacer notar que queda pendiente si la Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP) y el Banco Nacional de Crédito Agrícola (BNCA) continuaron bajo la vigilancia de la Irrigadora del Yaqui.

A partir de la nueva administración se observó un acelerado proceso de privatización de las manzanas que componían el fraccionamiento. Con la consigna de entregar en manos no indígenas la tierra del Yaqui, el gobierno mexicano ofertó los lotes a todo aquel que tuviese la capacidad de pagarlo. Es decir, el comprador entregaba en garantía el terreno al mismo tiempo que lo adquiría para iniciar el proceso de desmonte con miras al cultivo de cereales, oleaginosas u hortalizas. En promedio, el compromiso de hipoteca se extendía a veinte años con intereses anuales de cuatro por ciento. Durante los 10 años que duró la venta de predios por parte de la Richardson en Liquidación, se privatizaron casi 50 000 hectáreas con garantía hipotecaria a particulares directos, sin tomar en cuenta las miles de hectáreas que la Richardson había enajenado a las sociedades agrícolas en la década de 1920. El promedio de la compra por parte de particulares era de 100 hectáreas, lo equivalente a 10 lotes de 10 hectáreas cada uno. Eso facilitó que familias completas –no indígenas– adquirieran lotes contiguos de una misma manzana y se apropiaran de manzanas de 400 hectáreas.

Así, en 1943 existían más de mil nuevos propietarios en el valle del Yaqui,<sup>16</sup> además de las dotaciones ejidales en los poblados de Providencia, Campo 13, El Castillo, Campo 60, Campo 6, Campo 1402, Campo 47, Campo 16 y Quetchehueca. Es de hacer notar que los extranjeros residían en sus propios campos.<sup>17</sup> En la tabla 4.1 se observan las hectáreas enajenadas durante el período en el que el Banco Nacional de Crédito Agrícola administró la Compañía Constructora Richardson en Liquidación, entre 1928 y 1944. Durante ese último año, el proceso liquidador de la CCR llegó a su fin y cambió de nombre a Irrigadora del Yaqui.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> AGES, fondo Oficialía Mayor, caja 468, Memoria Descriptiva del Valle del Río Yaqui, Sonora, p. 20.

<sup>17</sup> En las esquinas de las manzanas construían sus residencias con el objeto de tener fácil acceso a las calles del fraccionamiento (AGES, fondo Oficialía Mayor, caja 468, Memoria Descriptiva del Valle del Río Yaqui, Sonora, p. 34).

<sup>18</sup> AGNES, N. P. Francisco de P. Álvarez, t. 52, esc. 2284, fs. 116-130, 4 de julio de 1944. El traspaso de dominio se dio por acuerdo presidencial el 26 de abril de 1944 en el Distrito Federal.

Tabla 4.1 Compraventa de predios  
en el valle del Yaqui, 1933-1942 (hectáreas)

Año	Hectáreas en manos de propiedad privada
1930	325
1931	200
1933	11 920
1934	4 893
1935	5 273
1936	2 440
1937	181
1938	1 220
1939	3 894
1940	410
1941	533
1942	1 405
1943	8 203
1944	7 847

Fuente: AGNES, 1933-1942.<sup>19</sup>

La Irrigadora del Yaqui tenía un claro objetivo: hacer del valle un sistema de irrigación que garantizara el cultivo y la cosecha de productos agrícolas. Las ventas declinaron drásticamente en extensión. Entre 1944 y 1953 la irrigadora vendió poco más de 10 000 hectáreas a 270 personas con plazos de entre 10 y 20 años, independientemente del precio del predio. En suma, en 1954 la Irrigadora del Yaqui concluye sus funciones sin tener tierra inculca que vender. Sin embargo, la venta entre particulares es un proceso en constante movimiento. El objetivo aquí es dejar claro cómo se procedió a

<sup>19</sup> El resultado es una revisión de los predios vendidos por la Richardson en Liquidación registrados ante notario público: Francisco de Paula Álvarez, 1933-1942; Alejandro Tasabia, 1932-1934; Arsenio Pesqueira, 1930; e Ignacio Muñoz, 1930. Para comprobar que se hubiera cumplido con lo estipulado en el acto de liquidación de la Richardson.

colocar cada lote de las manzanas que componían el fraccionamiento en manos no indígenas para dar forma a un sistema de producción agrícola sistematizado y moderno.

## 5. La agricultura en el valle del Yaqui

La región del Yaqui ha sido siempre tierra fértil, especialmente las vegas de los ríos que cultivaban los pueblos originarios. No obstante, a medida que se fueron enajenando los predios agrícolas y construyendo canales de riego (Principal y Porfirio Díaz), se intensificaron y sistematizaron los cultivos del maíz, trigo, garbanzo, frijol y algodón, que se caracterizaron por sostener el sistema agrícola de esta región gracias a la agricultura moderna que utilizaron tanto los colonos extranjeros como los nacionales. El trigo, el arroz y el garbanzo fueron los cultivos pilares de la sistematización agrícola (Cerutti y Lorenzana, 2009, pp. 14). La nueva ocupación del suelo se amplió progresivamente año con año. Desde la época en que la Sonora & Irrigation Company inició las obras y hasta 1912 se abrieron al cultivo 11 000 hectáreas con maíz, frijol y garbanzo. Se caracterizó este período por la tendencia de poner la tierra en manos de extranjeros, quienes adquirieron los mejores terrenos agrícolas ubicado en el delta del Yaqui (véanse las figuras 3.2 y 4.1) no sólo por la calidad de la tierra, sino también por el acceso al agua.<sup>20</sup> De 1912 a 1923 hubo un estancamiento en la comercialización del fraccionamiento, ya que durante la época revolucionaria se detuvieron las obras de irrigación y la incursión de extranjeros a la zona. En consecuencia, los cultivos casi desaparecieron.

Así, la superficie de riego disminuyó en 20 por ciento. Se cultivaba un promedio de 10 800 hectáreas hacia 1914, pero a partir de 1915, los años más álgidos de la revolución, disminuyó a 8 600 y en 1917 a 6 200. Fue a partir de 1918 que se retomaron las actividades de

<sup>20</sup> AGES, fondo Oficialía Mayor, caja 468, Memoria Descriptiva del Valle del Río Yaqui, Sonora. p. 19.

cultivo y de enajenación por parte de la Richardson. Sin embargo, la venta se detuvo de nuevo en 1928 porque el gobierno federal manifestó a la Compañía Constructora Richardson que por ningún motivo podía enajenar más tierra de la que podrían abastecer los canales de riego.<sup>21</sup> La venta de predios se reestableció en 1933, cuya superficie irrigable alcanzó 40 000 hectáreas y en 1940 las 56 000 hectáreas. La ocupación del espacio en el valle del Yaqui fue progresiva, con cambios en los usos y costumbres de nuevos sistemas de siembra e irrigación. El cambio tecnológico aplicado a la agricultura en el valle del Yaqui a partir de 1943 con el arribo de Norman Borlaug dio por sentado una nueva era. Convirtió el valle en verdes llanuras sembradas de trigo, arroz, maíz, cebada, ajonjolí, cártamo y algodón. Cada uno de estos cultivos sufrió cambios tecnológicos y de producción. El trigo es el único cultivo que prevaleció sobre los demás. Era el preferido de los agricultores de la nueva era del Yaqui. Con ello se afirma con claridad que a partir de la década de los treinta se transformó la geografía y la forma de explotar el suelo en los pueblos originarios del Yaqui.

## 6. Conclusiones

La transformación del valle del Yaqui en una región agrícola con sistemas de riego de canales y pozos profundos se concretó finalmente a mediados del siglo XX debido a una postura centrada y dirigida desde el gobierno federal a lo largo del siglo XIX. Una serie de normativas y políticas para, por un lado, reducir a los yaquis en pueblos y obligarlos a vivir en sociedad y, por otra, concluir con el objetivo de entregar las tierras a los blancos con proyectos de colonización con base en el Decreto sobre Colonización y Compañías Deslindadoras de 1883 y la Ley de Ocupación y Enajenación de Terrenos baldíos en 1884. Por otra parte, el gobierno federal se empeñó en integrar a los

<sup>21</sup> AGES, fondo Oficialía Mayor, caja 468, Memoria Descriptiva del Valle del Río Yaqui, Sonora, p. 19.

yaquis a los nuevos sistemas de producción agrícola en pequeñas superficies de cultivo a través de la Comisión Geográfica Exploradora y de la Comisión Científica de Sonora. En 1937 la autonomía de sus pueblos se vio vulnerada debido a que la superficie de cultivo asignada se redujo a 20 000 hectáreas cuando la Secretaría de Recursos Hidráulicos formó el Distrito de Riego Número 18. En ese sentido, el valle del Yaqui fue foco de atención para ocupar el espacio de los pueblos originarios. Una primera etapa de asentamientos de manera sistematizada ocurrió por parte de la Sonora & Sinaloa Irrigation Company, seguida por la Compañía Constructora Richardson, cuyos nuevos dueños eran en su mayoría extranjeros, inmigrantes favorecidos por la política del gobierno de Díaz. Y aunque para el período posrevolucionario se buscó –por parte del gobierno federal– dar prioridad a los mexicanos para la entrega de tierras agrícolas con garantía hipotecaria, ello significó el despojo de tierras indígenas. Es de hacer notar que el gobierno federal siempre estuvo frente a este proceso, lo cual se confirma con las compraventas que se realizaron después de 1928 a través del Banco Nacional de Crédito Agrícola para privatizar las manzanas trazadas en el mapa de la Compañía Constructora Richardson.

## Referencias

### Acervo

Archivo General del Estado de Sonora (AGES)  
 Archivo General de Notarías del Estado de Sonora (AGNES)  
 Archivo Histórico de Guaymas (AHG)  
 University of Arizona (UA)

Cerutti, M., y Lorenzana, G. (2009). Irrigación, expansión de la frontera agrícola y empresariado en el Yaqui. *América Latina en la Historia Económica*, 31. 1925-1965. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/2791/2791221>

- Corella Romero, P. (2008). *Reacción de la comunidad china asentada en Sonora, ante el nacionalismo excluyente. El caso de ocho amparos contra la ley 31, en Cananea (1924-1926)* (tesis de maestría). El Colegio de Sonora, Hermosillo.
- Departamento Agrario. (1934). *Código Agrario de los Estados Unidos Mexicanos*. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Grijalva, A. y Gracida, J. (2019). *El valle del Yaqui: propiedad privada, explotación agrícola, organización empresarial y crédito, 1930-1980*. Hermosillo: El Colegio de Sonora.
- Morett Sánchez, J. C. (2003). *Reforma Agraria: del latifundio al neoliberalismo*. México: Plaza y Valdés y Universidad Autónoma de Chapingo.
- Padilla, E. (2014). Usuarios del agua en el valle del Yaqui durante la gestión de la compañía Richardson, 1906-1919. Una caracterización sociocultural. *Secuencia*, 89. 27-54.
- Peñañiel, A. (coord.). (1901). *Censo General de la República Mexicana*. México: Secretaría de Fomento, Colonización e Industria.
- Ramírez Zavala, A. L. (2014). “*De todo esto se han aprovechado esos hombres políticos y revolucionarios*”. *Los Yaquis durante el proceso de formación del Estado posrevolucionario: negociación y cambio cultural, 1920-1940* (tesis de doctorado). El Colegio de México, México.
- Revilla Celaya, I. A. (2014). *Utopías liberales: proyecto de colonización y rebeliones indígenas en los valles del Yaqui y Mayo, 1853-1967*. Hermosillo: El Colegio de Sonora, Cuadernos Cuarto Creciente 22.
- Trejo, Z., Padilla, R., Enríquez, D., y Donjuan, E. (2017). *La institución significada: los pueblos indígenas en la Sonora colonial y republicana*. Hermosillo, Sonora: El Colegio de Sonora.

---

Formas de habitar el territorio:  
prácticas que materializan una forma de vida  
seminómada y transfronteriza  
del pueblo tohono o'odham

Victoria Cecilia Osornio Tepanecatli<sup>1</sup>

El viento sopla alegre al vernos unidos en  
esta lucha por proteger nuestra naturaleza,  
recordemos de los consejos de nuestros ancestros  
que el aire, el sol y la tierra que corre por los árboles  
es la sangre que corre por nuestras venas.  
Supervivencia o'odham

## 1. Introducción

El trazo y la creación de la frontera política entre México y Estados Unidos en 1853, mediante el Tratado de Gadsden o Venta de La Mesilla, dividió y fracturó al pueblo tohono o'odham, así como a su territorio histórico, ubicado en los actuales estados de Sonora y Arizona, ya que Arizona era territorio de México. Desde entonces, los o'odham quedaron determinados “por el carácter fronterizo binacional que se les impuso desde mediados del siglo pasado, y que los enfrenta a problemas de una tri-nacionalidad: o'odham, mexicana o estadounidense” (Aguilar, 1998, p. 4). Este pueblo, al igual que otros pueblos de la región, ha tenido que transformarse y reconfigurarse a través del tiempo.

<sup>1</sup> Universidad Autónoma de Baja California. Correo electrónico: tepatloso9@yahoo.com.mx

En los últimos años los fenómenos relacionados con la globalización han impuesto un nuevo escenario fronterizo dentro de su territorio histórico y en su identidad, como es la migración y el narcotráfico. No obstante, los tohono o'odham han creado estrategias de resistencia mediante prácticas socioculturales expresadas en el desierto de Altar –su territorio histórico–. Para Everardo Garduño (2004), “la transformación cultural y de identidad no necesariamente expresa los efectos negativos de los cambios estructurales sobre unos sujetos pasivos, sino más bien refleja las estrategias de resistencia a estos cambios” (pp. 41-42).

Figura 1.1 Municipios donde se localiza el pueblo tohono o'odham en México



Fuente: <http://www.cdobregon.gob.mx/transparecia>. Modificado por Victoria Osornio Tepanecatl.

## **2. Un desierto con memoria: la territorialidad o'odham.**

El concepto de territorio, en años recientes, se ha vuelto un elemento articulador que permite entender los procesos de las relaciones sociales, así como los usos de un espacio geográfico añadido a las disputas entre pueblos y los Estados nacionales en términos jurídicos, políticos y culturales. En la antropología, este concepto se ha caracterizado por definir y discutir los límites geográficos de pueblos indígenas y sus usos. Las nuevas miradas etnográficas sobre los territorios indígenas se han enfocado desde una perspectiva simbólica o cultural. En *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Alicia Barabás (2013) define como territorio cultural o simbólico a los grupos etnolingüísticos que lo habitan: llama etnoterritorio al territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio y que se remite al origen y a la filiación del grupo en el lugar, en donde los niveles de autorreconocimiento pueden ser étnicos, regionales, subregionales o comunales (p. 24).

Por otro lado, Gilberto Giménez (2000, pp. 19-45) dice que la historia de los pueblos, además de desenvolverse en el tiempo, lo hace también en el espacio. Para Giménez, cuando un grupo social se apropia de un espacio lo hace para asegurar su reproducción y satisfacer sus necesidades: materiales o simbólicas. Así mismo, este autor explica que el proceso de la apropiación del espacio es consustancial al territorio o territorialidad. Por ello se parte de que el territorio o la territorialidad es una construcción social que se da a través de las relaciones entre los individuos: el territorio es compartido, representado y articulado simbólicamente por medio de la experiencia colectiva. Esta experiencia colectiva se instaura sobre el espacio apropiado por medio de ciertas prácticas –rituales, parentesco, economía, política, uso de sus recursos naturales–. Estas prácticas están dentro de una memoria.

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales (OIT) (2003) se vuelve clave para este análisis, ya que en su artículo I, apartado B, señala que

este convenio se aplica a los pueblos de países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (p. 10). A partir de la definición jurídica del territorio se dimensiona aquí la posesión de la tierra y sus usos dentro de ésta. En el caso del pueblo tohono o'odham se encuentran dos territorialidades: la que se configura como pueblo indígena y la que configuran los Estados nación (México y Estados Unidos). Las territorialidades de los Estados nación han delimitado la primera mediante su frontera.

Para comprender el proceso de transformación del territorio tohono o'odham, así como la conformación de la nación tohono o'odham en Estados Unidos, es pertinente articular el concepto de territorio también desde una perspectiva jurídica: las consideraciones del historiador Luis Coronado (2010, p. 191) son pertinentes, ya que explican que el territorio no se puede comprender desde una categoría geográfica, pues dicho funcionamiento abarca una serie de aspectos que van más allá, alcanzando al individuo, su condición, su conducta, además de su situación geográfica. Coronado (2010, p. 191) enfatiza la importancia del concepto de jurisdicción. En cuanto a la palabra "jurisdicción", el historiador aclara que ésta implica una potestad sobre un ámbito y un territorio.

Entender y comprender el sistema territorial de un pueblo requiere del análisis de su proceso de constitución y sus alcances políticos y religiosos, pues un territorio implica una experiencia y su significación como vivido (Medina, 2007, p. 63). Los o'odham, aunque no eran estrictamente un grupo nómada, conservan un sentido muy amplio de lo que es su territorio histórico, la movilidad del pueblo tenía diferentes objetivos: ya fuera para actividades simbólicas y de ritualidad o de apropiación (recursos naturales) que les permitía satisfacer sus necesidades de supervivencia. Las etnografías señalan que, desde tiempos muy remotos, el uso del territorio llegaba hasta

el golfo de California, donde se realizaban numerosas peregrinaciones atraídas por los yacimientos de sal para fines de intercambio y de ritualidad (Alvarado, 2007, p. 14). La frontera internacional en el territorio o'odham es una realidad y no se puede dejarla de lado, ya que no es sólo un problema territorial o jurídico sino también de movilidad en la vida cotidiana de dicho grupo.

### 3. Desbordando la frontera

“Antes podíamos ir y venir a la reserva en caballo; antes con tan sólo vernos, los agentes aduanales decían: ‘Ah, son indios’. Después, cuando íbamos en carro decían: ‘Ah, tú si puedes pasar, pero tu carro no’, y así, hasta que ya no nos dejaron pasar sin una visa”.<sup>2</sup> El siglo XXI se caracteriza por ser el testigo de una serie de cambios, vistos y percibidos desde la economía, la política y la cultura. A estos cambios se los ha definido como globalización. El antropólogo Everardo Garduño (2013, p. 9) señala que estos cambios, vistos desde la dimensión sociocultural, se definen en una era denominada posmodernidad o sobremodernidad, es decir, conceptos que denotan un conjunto de transformaciones en la forma de entender no sólo el desarrollo económico y tecnológico, sino también las interacciones sociales, las prácticas socioculturales, las dinámicas de inclusión y de exclusión, transformaciones todas ellas que plantean a las ciencias sociales la necesidad de nuevas reflexiones.

El trazo y el establecimiento de las fronteras está implícito en la formación del Estado nación. Por lo general, estas fronteras han sido trazadas a consecuencia de invasiones, anexiones, colonizaciones o compra de territorio. La mayoría de las fronteras jurídico-administrativas que existen, especialmente en los países que sufrieron el colonialismo, son producto de injusticias históricas, porque se formaron sin el consentimiento de la población originaria. Estas fronteras no sólo son una línea que divide a dos países, sino también

<sup>2</sup> Eugenio Velasco, notas de campo, archivo personal (2009).

un aparato burocrático legal, político y sociocultural. En el caso del pueblo tohono o'odham o pápago, una frontera los divide entre dos países y dos estados: Sonora (México) y Arizona (Estados Unidos).

#### **4. Definir la frontera**

La frontera se entiende comúnmente como el extremo o confín de un estado o reino. Es el límite geográfico entre dos Estados, naciones, países y demás entidades político-administrativas o militares (Garibay, 1986, p. 117). Desde la perspectiva de las ciencias sociales, el antropólogo Alejandro Aguilar (1998, p. 13) advierte que la frontera es un sitio de encuentro de relatos geopolíticos, literarios, historiográficos y antropológicos. En las ciencias sociales se convive con dos concepciones de frontera: 1) como límite político-administrativo y 2) como horizontes culturales disímiles.

Desde el enfoque antropológico, el concepto de frontera es polisémico, ya que no sólo designa límites geográficos o políticos entre Estados. Para Miguel Alberto Bartolomé (2008), el concepto de frontera también puede designar realidades fácticas como metáforas que aluden a dichas construcciones sociales debido a que también configuran una construcción cultural (p. 35). Por otro lado, el antropólogo Andrés Fábregas (2008) propone que el análisis de la frontera debe ser comparativo, etnográfico y dotado de medios históricos, debido a que las fronteras, así como las regiones, son el resultado de diversas experiencias humanas. Es decir, que además de observar el proceso que constituye la frontera, ésta es en sí el punto de partida. Su creación es el resultado de la actividad humana, que puede ser de encuentros y desencuentros con la historia propia o con la de otros (pp. 33-55).

Para entender e interpretar la frontera se vuelve necesario revisar los postulados desde el enfoque transnacionalista (como ya se mencionó, el pueblo tohono o'odham pertenece a uno de los varios pueblos que en la actualidad cuentan con el reconocimiento en ambos lados de la frontera). El antropólogo Michael Kearney (2008) explica la complejidad de la noción de frontera; señala que en el caso

de la frontera entre México y Estados Unidos vemos una estructura y un proceso a la vez geográfico, legal, institucional y sociocultural (p. 79). Esta propuesta permite entender la tensión social, política y económica que se desarrolla dentro del territorio tohono o'odham. En este aspecto la frontera, según el autor, es el hilo invisible para el reforzamiento de una identidad colectiva e individual. Por otro lado, también señala que el transnacionalismo implica un desdibujamiento o un reordenamiento de las distinciones binarias culturales y sociales (Kearney, 2003, p. 52), donde el territorio, si bien es importante, ya que es el espacio físico que divide una nación de otra, no se está disputando, como en el siglo XIX; lo que se disputa en este siglo son las identidades colectivas e individuales, así como el movimiento de personas. Es decir, que la movilidad de los sujetos pone a oscilar los elementos culturales que en este caso son del pueblo tohono o'odham.

Para el antropólogo Everardo Garduño (2003), las culturas del norte de México son pioneras en 1) la transposición de las fronteras étnico-culturales y 2) en la elaboración de estrategias de resistencia con base en su movilidad transfronteriza y en la manipulación de su identidad (p. 133). Así mismo, Miguel Alberto Bartolomé (2008) dice que las fronteras no son el final de los países: son espacios plurales propicios para el desarrollo de nuevas formas y estrategias de convivencia (p. 52). En el caso de este estudio, el pueblo tohono o'odham o pápago vive, desde la colonia, una realidad fronteriza que implica su reordenamiento sociocultural y territorial. Pero es durante el siglo XX que la frontera cobra mayor visibilidad; se convierte en un espacio poliétnico, ya que los pápagos no son los únicos que habitan y recorren el desierto de Altar en ambos lados de la frontera en la actualidad.

Ahora bien, es en este contexto fronterizo y dentro del territorio tohono o'odham que el concepto de frontera propuesto por Andrés Fábregas (2008, pp. 40-41) es pertinente; éste implica un enfoque regional, en el que la formación de regiones se vincula con un dinamismo particular en la configuración y reformulación de las fronteras entre sociedades distintas. Es decir, se debe pensar la frontera como una región, con límites cognitivos y pragmáticos que una sociedad

establece y consolida a través de la experiencia, así como la formación de redes. Desde la perspectiva del antropólogo Fredrik Barth (1976, p. 112), existen fronteras étnicas las cuales son conservadas en cada caso por un conjunto de rasgos culturales. Es decir que “la persistencia de la unidad dependerá de la persistencia de estas diferencias culturales y su continuidad puede ser especificada por los cambios en la unidad producidos por cambios en las diferencias culturales que definen sus límites”. Para entender el concepto de frontera en sus dimensiones culturales, espaciales, temporales e ideológicas, es necesario observarla desde un espacio que separa y que al mismo tiempo reúne; por consiguiente al diferenciarnos, la frontera da la posibilidad de una singularidad, ya que se afirma un recurso ontológico para ser de cada colectividad humana que se percibe como distinta (Bartolomé, 2008, p. 41).

## 5. Vivir la frontera

La dinámica de cómo se vivía o se percibía la frontera en la población tohono o’odham a principios del siglo XX era variada; las fuentes que dejan rastro de lo que define “ser pápago” en esos años tenía otros significados distintos al presente. Ser pápago –tohono o’odham– implicaba un seminomadismo. La historiografía demuestra que había una relación interétnica entre casi todos los poblados del desierto de Altar (desde antes de la llegada de los misioneros en la época colonial), como el parentesco, las fiestas o las ceremonias, sus autoridades tradicionales, la lengua, así como los intercambios económicos que estaban basados en el uso del desierto (como la jalea de pitahaya, la miel de sahuaro, el pinole, la piel de vaca, de venado, las ollas, las cestas). Estas prácticas colectivas se volvieron articuladoras de su identidad. Bernard Fontana (1983) señala en su trabajo que por varios años los pápagos continuaban viviendo y comportándose como si no existiese la frontera (pp. 137-148).

Al parecer, no todos los o’odham conocían la frontera; el informe de John Collin menciona que durante 60 años los pápagos han

cruzado y reparado la frontera, si es que efectivamente conocían su existencia (citado en Fabila, 1957, p. 5). Un ejemplo de ello es el caso de Pia Machita, un jefe pápago. Roswell Manuel lo describe como un hombre de 85 años de edad (se estima que 1865 es el año de su nacimiento), de 155 a 160 libras, de cabello muy gris y quien había heredado un bastón de mando (Flaccus, 1981, pp. 1-22). Pia Machita era quien se encargaba de los aspectos sociales y culturales. Era quien guiaba de ida y vuelta a los miembros del pueblo pápago de la reserva hacia Altar en Sonora, con el fin de mantener las prácticas religiosas u otros trámites por medio de un ferrocarril. En el trabajo de Elmer W. Flaccus (1981, pp. 1-22) se narra que a Pia Machita se le identificaba como mexicano y que no reconocía la frontera o el Tratado Gadsden ni a las autoridades de la Oficina de Asuntos Indígenas, ya que para él los Estados Unidos habían tomado el control de su pueblo: sólo permitía el acercamiento de sacerdotes y gente mexicana a su casa, en donde mostraba la bandera de México.

La descripción de D. D. Gaillard publicada en 1894 describe que los pápagos andaban principalmente entre el Baboquivari y las montañas de Ajo, así como a unas 50 millas de la línea divisora internacional. Debido a que era una región donde el agua se podía obtener constantemente, su informe indica que el censo de 1890 estimaba que había entre 2 000 y 5 000 pápagos en los Estados Unidos y que en México se calculaba lo mismo (pp. 293-296).

La primera mitad del siglo XX es un período de movilidad constante del pueblo tohono o'odham. Ésta se encontraba relacionada con sus prácticas socioculturales seminómadas y por las condiciones que enfrentaron a raíz de la delimitación de la frontera y de los procesos económicos que se vivían. El trabajo de J. W. Hoover *Generic Descent of the Papagos Villages* (1935, p. 261) explica cómo a causa de 1) las rebeliones apaches y 2) del despojo paulatino de las tierras más fértiles (con agua y minerales) por parte de mexicanos y estadounidenses fueron abandonando sus poblados. En el siglo XX, la apertura de pozos para practicar el pastoreo y la minería les permitió un mayor sedentarismo (p. 264).

Por otra parte, Guillermo Castillo (2012) señala que en la primera mitad del siglo XX las precarias condiciones de vida de los o'odham y la falta de servicios básicos, como educación, salud y acceso a la tierra como fuente de sobrevivencia, fueron sin duda los detonantes para la migración al suroeste de Arizona, en donde se les ofrecían trabajo en campos de cultivo de algodón (p. 15). Los testimonios que registra el autor señalan que en 1940 la gente de Pozo Verde y del Cumarito migró a los Estados Unidos para trabajar (Castillo, 2010). Pero, como bien documenta, migraron a un territorio cultural que ya conocían y donde las relaciones de contacto entre el lugar de origen y el sitio de destino tenían una profunda historicidad (2010).

La movilidad sociocultural está vinculada, como ya se mencionó, a una identidad étnica. En este período lo que más abundan son las etnografías de antropólogos que ponen énfasis en las peregrinaciones hacia ceremonias o festividades, así como a sus lugares sagrados. Una de las festividades más registradas es la fiesta a San Francisco Xavier. Ésta se celebra en el mes de octubre en dos lugares distintos: en la ciudad de Magdalena de Kino y en el poblado de San Francisco, ambas en Sonora, México.

A mediados del siglo XX se registraron algunos problemas que los tohono o'odham comenzaron a tener para asistir a su fiesta de San Francisco Xavier en México. La gente narra que el camino de los pápagos era a través de la puerta de San Miguel, que se encuentra sobre la frontera internacional, a unos 20 km al oeste de Sásabe. En la correspondencia y en los oficios que intercambian Ben Zweig (1948, pp. 22), quien era el American Consul, con los agentes de inmigración en Nogales, Sonora, México, se leen las modificaciones a su recorrido, así como el costo por persona para entrar a México: los pápagos de la reserva que tenían contemplado visitar Magdalena sólo lo podían hacer por Nogales, Sásabe o Sonoyta y no por San Miguel como en años anteriores.

El texto de John Schweitzer y Robert K. Thomas de 1952 describe las dificultades que empezaban a enfrentar los pápagos para ir a la fiesta de San Francisco desde Arizona a la comunidad de San Francisco. Al parecer, los pápagos necesitaban permisos turísticos, pues

las autoridades mexicanas habían rechazado 12 carros en la frontera un día anterior a la ceremonia. La mayor parte de los pápagos había llegado en camionetas desde Estados Unidos provenientes de lugares como los Campos Grandes, Sells, Sur Bueno, Kerwo, Presa de Menager, Tecolote, Hickiwan y Ajo; y del lado de México llegaban de las comunidades del Plomo, Sásabe y Sonoyta. En esta etnografía, describen los autores que algunos pápagos durmieron en sus carros, otros acamparon cerca de la iglesia y otros se instalaron en casas de familiares que vivían en la comunidad de San Francisquito. En esa ocasión ellos contaron alrededor de cincuenta carros. Otros llegaron a caballo o en caravanas. Señalan que había al menos 200 pápagos presentes. Predominaba la gente mexicana; ellos en esa ocasión fueron los únicos estadounidenses (pp. 82-86).

James Griffith, en la etnografía que realiza en 1964 pero en la ciudad de Magdalena (1967, pp. 82-86), señala que observó a dos centenares de personas que caminaban por la carretera desde Arizona en dirección a México. En Magdalena de Kino describe que participaban yaquis y mayos con músicos y pascolas. Aunque asisten muchos pápagos de ambos lados de la frontera, predomina la presencia de los mestizos mexicanos y mexicano-estadounidenses. Señala que la fiesta es organizada por esos tres grupos culturales y los tres asisten como peregrinos, artistas o como proveedores de bienes y servicios. Algunos de los yaquis y mayos combinan la peregrinación con alguna actividad económica, mientras que los roles puramente económicos son ocupados por los mexicanos, aunque los miembros de este grupo también asisten como peregrinos. Llegan a la fiesta en automóviles, camiones y autobuses, transportes principales, aunque algunas personas van a pie, al menos desde la frontera internacional.

## **6. Prácticas que materializan una forma de vida seminómada transfronteriza**

El ser humano forma parte de la naturaleza y, por lo tanto, depende de ella. Se somete a sus condiciones y características. Es decir, que la naturaleza lo condiciona. El historiador Julio Montané (1980, p. 22)

explica que las acciones humanas sobre la naturaleza son conscientes, es decir, planificadas, con un fin determinado para obtener un resultado. Esto quiere decir que el ser humano conoce los resultados antes de emprender la acción. Las prácticas de los pápagos en gran parte se conectan con su territorio. Algunas están vinculadas con la economía de la comunidad; otras se asocian más con la tradición, como la recolecta del caracol; y otras se sitúan más en la memoria y en la tradición oral.

En el trabajo del historiador Elmer William Flaccus (1981) se puede observar cómo una de las prácticas que definía históricamente a la gente del desierto fue defendida por Pia Machita, líder o'odham del poblado Stoa Pitk (muy cercano a Ajo, al norte de Sonoyta), un hombre que heredó prácticas de subsistencia, así como su relación con la naturaleza. En 1930, Pia Machita se opuso a la construcción de pozos dentro de la reserva. Él defendía los métodos y prácticas tradicionales, que en este caso eran la recogida y el almacenamiento de lluvia y agua de manantiales. Pia Machita veía como peligro la dependencia de pozos.

La práctica de recolección de agua se perdió en ambos lados de la frontera. En México, a causa de los pozos hubo constantes enfrentamientos con los ganaderos y con la población mestiza. San Francisquito es una comunidad que en la actualidad no cuenta con agua potable. Cuando los tohono o'odham regresan en octubre a su fiesta, por lo general traen galones de agua. El municipio de Caborca les proporciona una pipa de agua para lo que se requiera durante la fiesta. La carrera de la sal es una práctica que están recuperando los tohono o'odham. Don Eugenio platicó que cuando era joven realizaban una caminata: “Yo lo hacía por el monte a caballo, de aquí hasta el mar, éramos puros hombres, otros venían de allá del lado de Sells, o Casas Grandes, pero ya no hay más eso. Me contaba mi papá que desde siempre se hacía”.<sup>3</sup>

En una plática con el antropólogo Alejandro Aguilar, explicaba que se trataba de un rito de iniciación para los hombres o'odham –de

<sup>3</sup> Eugenio Velasco, notas de campo, archivo personal (2011).

niños a hombres adultos—. Según la tradición oral, y concuerda con lo que narra don Eugenio, consistía en ir a buscar sal al mar de Cortés para poder conservar sus alimentos o intercambiarlos por otros o por dinero, según fuera el caso. Al parecer, por muchos años se abandonó. En 1998 los tohono o'odham retoman esta práctica con el objetivo de unirse como pueblo, pero se vuelve a abandonar en 2008 debido a la inseguridad que empezó a intensificarse en su territorio. En 2012 la regidora o'odham del municipio de Caborca informaba a través de la prensa local que: “es muy importante demostrar que la unión entre los pueblos o'odham no depende de una frontera imaginaria, trazada por estados externos a la nación o'odham. En momentos en los que nuestro pueblo sufre de obesidad, alcoholismo, problemas de sucesión y designación de las autoridades, un acto cultural y deportivo como la Carrera de la Sal puede ser el símbolo de unión que necesitan nuestros jóvenes para volver a conocerse y trabajar juntos” (Ramírez, 2012).

La historiografía del pueblo tohono o'odham muestra que era un pueblo seminómada, pues se movía en función de la temporada del año. En la temporada de lluvia se dirigía hasta los diferentes bajíos o planicies para practicar agricultura temporal (maíz, calabaza, trigo, frijol y algodón). En temporada de invierno regresaban a lugares donde podían cazar venado bura y jabalí y recolectar péchita, pitahaya y tuna. También se desplazaban a la costa del golfo de California para la recolección de sal y de caracol. Esta dinámica de movilidad o seminomadismo permite conocer y entender la relación que tienen con el desierto, es decir, con su territorio. De estas prácticas milenarias sólo realizan dos en la actualidad: la recolección del caracol y de la pitahaya.

## 7. Conclusiones

1. Los tohono o'odham o pápagos son un pueblo dividido por una frontera que limita con una nación dominante y hegemónica no sólo para México, sino para América Latina. Los fenómenos de

la migración y del tráfico de drogas hacia Estados Unidos han provocado que ese país haya implementado una política de seguridad y reforzado su frontera con México. Lo que ha determinado que el territorio histórico del pueblo tohono o'odham se encuentre disputado por agentes externos y hegemónicos.

2. Es a partir de la vía jurídica que se observa que el pueblo tohono o'odham construye estrategias de resistencia para conservar una identidad colectiva que se expresa a través de prácticas colectivas y tradicionales. Que a pesar de la frontera que divide a los tohono o'odham, existen estrategias para transitar por su territorio histórico. Si bien el Convenio 169 de la OIT señala que los pueblos indígenas deben recibir un trato que garantice la reproducción de sus culturas, la dinámica fronteriza entre México y Estados Unidos con el pueblo tohono o'odham está determinada por dinámicas económicas, políticas y sociales que son visibilizadas al desbordar la frontera. Por un lado, están los controles aduaneros, que determinan no sólo el cruce de los tohono o'odham, sino también las cosas que llevan consigo en sus recorridos.

En suma, es importante entender desde la dimensión jurídica no sólo el territorio, sino también las prácticas socioculturales y tradicionales como sus ceremonias, la recolección de la pitahaya, la peregrinación de la sal en lo que se reconoce como su territorio histórico, ya que es ahí donde se articulan las estrategias del pueblo tohono o'odham, el cual está expresado en un territorio simbólico e histórico que se ha mantenido por medio de prácticas colectivas.

## Referencias

- Aguilar Zeleny, A. (1998). *Los ritos de la identidad: ritualidad, diversidad y estrategias de resistencia en el noroeste de México* (tesis de maestría). ENAH, México.
- Alvarado Solís, N. P. (2007). *Pápagos: pueblos indígenas del México contemporáneo*. Ciudad de México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

- Barabás, A. (2013). Introducción. En A. Barabás (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. 4 (pp. 18-38). México: INAH.
- Barth, F. (1976). Introducción. En F. Barth (coord.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (pp. 9-47). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M. A. (2008). Fronteras estatales y fronteras étnicas en América Latina: notas sobre el espacio, la temporalidad y el pensamiento de la diferencia. En L. Velasco Ortiz (coord.), *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales* (pp. 35-77). Ciudad de México: Colegio de la Frontera Norte y Miguel Ángel Porrúa.
- Castillo, G. (2010). *Las veredas entre el desierto y la ciudad, reconfiguración de la identidad en el proceso histórico de cambio de los tohono o'odham* (tesis de doctorado). UNAM, México.
- Castillo, G. (2012). Ecos y murmullos del desierto de Altar: los o'odham y sus recorridos por la frontera entre Sonora y Arizona durante el siglo XX. *Margen: Revista de Trabajo Social y Ciencias Sociales*, 65. 1-25. Recuperado de [www.margen.org/suscri/margen65/castillo.pdf](http://www.margen.org/suscri/margen65/castillo.pdf)
- Coronado, L. (2010). Límites de la justicia federal en San Luis Potosí en los primeros años de la república, 1821-1833. En M. I. Monroy Castillo y H. de Gortari Rabiela (coords.), *San Luis Potosí: la invención de un territorio, siglos XVI-XIX* (pp. 177-225). San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Garibay, A. M. (1986). *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México*. Ciudad de México: Porrúa.
- Fabila, A. (1957). *Apuntes sobre los pápagos de Sonora*. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista.
- Fábregas, A. (2008). El concepto de frontera como teoría en el análisis de la racionalidad mexicana. En A. Fábregas Puing, M. A. Nájera Espinoza, J. F. Román Gutiérrez (coords.), *Regiones y esencias. Estudios sobre la Gran Chichimeca* (pp. 33-55). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

- Flaccus, E. (1981). Arizona's last great indian war: the saga of Pia Machita. *The Journal of Arizona History*, 22(1). 1-22.
- Fontana, B. (1983). History of the Papago. En A. Ortiz (ed.), *Handbook of North American Indians*, vol. 10 (pp. 137-148). Washington: Smithsonian Institution.
- Gaillard, D. D. (1894). Papago of Arizona and Sonora. *American Anthropologist*, 3. 293-296.
- Garduño, E. (2003). Los indígenas del norte de México: icono de una era trasnacional. En J. Valenzuela (coord.), *Por las fronteras del norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos* (pp. 130-167). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica y Colegio de la Frontera Norte.
- Garduño, E. (2004). Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 77. 41-60.
- Garduño, E. (2013). *Globalización, posmodernidad y sobremodernidad*. Mexicali: UABC y IIC-Museo.
- Giménez, G. (2000). Territorio, cultura e identidades en la región sociocultural. En R. Ortega (coord.), *Globalización y regiones* (pp. 19-45). Ciudad de México: Porrúa.
- Griffith, J. S. (1967). Magdalena revisited: the growth of a fiesta. *Kiva*, 33(2). 82-86.
- Hoover, J. W. (1935). Generic descent of the Papagos villages. *American Anthropologist*, 37(2). 257-264.
- Kearney, M. (2003). Fronteras y límites del Estado y el yo al final del imperio. *Alteridades*, 13(25). 47-62.
- Kearney, M. (2008). La doble misión de las fronteras como clasificadoras y como sitios de valor. En L. Velasco Ortiz (coord.), *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales* (pp. 79-116). Ciudad de México: COLEF y Miguel Ángel Porrúa.
- Medina, P. (2007). *Identidad y conocimiento. Territorios de la memoria: experiencia intercultural yoreme mayo de Sinaloa*. México: Plaza y Valdés y la Universidad Pedagógica Nacional.
- Montané, J. (1980). Fundamentos para una teoría arqueológica. *No-roeste de México*, 4. 11-25.

- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (2003). Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Ciudad de México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Ramírez, G. (2012). Abandonan indígenas pápagos rituales milenarios. *Policiaca Sonora*. Recuperado de <http://elpoliciacodesonora.blogspot.mx/2012>.
- Schweitzer, J., y Thomas, R. K. (1952). Fiesta of St. Francis of San Francisquito, Sonora. *Kiva*, 18(1/2). 1-8.
- Velasco, E. (2009). Notas de campo, archivo personal.
- Zweig, B. (septiembre de 1948). *American Consul: carta a los agentes de inmigración*. Nogales, Sonora, México.



PARTE III

EL CAMBIO A TRAVÉS DEL DISCURSO  
Y LA CONSTRUCCIÓN DE CATEGORÍAS



---

## Los ópatas a finales del siglo XVIII. Inicios del proceso de cambio

Patricia Olga Hernández Espinosa<sup>1</sup>  
Esperanza Donjuan Espinosa<sup>2</sup>

### 1. Introducción

El padrón de Arizpe, realizado el 3 de octubre de 1796, registra los pobladores de la región de Arizpe, incluyendo tres asentamientos, además de la ciudad de Arizpe: el real de Bacanuchi, el pueblo de Chinapa y el puesto Guepaverachi.<sup>3</sup> Existe un quinto apartado que corresponde a la población ópata que seguramente habitaba en la ciudad de Arizpe. Su análisis ha proporcionado información para suponer que es el último documento en el que se puede constatar su presencia como un grupo social que mantiene hasta ese momento sus propias formas de organización y sus tradiciones en cuanto a la conformación de los grupos familiares y algunos patrones de fecundidad y formación de pareja que hemos podido inferir (Donjuan y Hernández, 2017; Hernández y Donjuan, 2016a y 2016b). Lo anterior se evidencia principalmente en el padrón de ópatas y en el pueblo de Chinapa, este último conformado por indios de esa nación. Sin embargo, al analizar los registros del real de Bacanuchi y los del puesto de Guepaverachi, asentamientos en los que convivieron con

<sup>1</sup> Centro INAH Sonora. Correo electrónico: [patriciaolga.hernandezespinosa@gmail.com](mailto:patriciaolga.hernandezespinosa@gmail.com)

<sup>2</sup> Centro INAH Sonora. Correo electrónico: [edonjuan\\_@hotmail.com](mailto:edonjuan_@hotmail.com)

<sup>3</sup> El término “puesto” hace referencia a lugar o sitio. En el padrón de 1796, Guepaverachi aparece como puesto. No obstante, en el padrón elaborado en agosto de 1777 por Manuel Fernández de la Carrera se le nombra como rancho de Guepaverachi (Gutiérrez, 2014, p. 94). En la actualidad la ortografía de la toponimia Guepaverachi se ha modificado a Huepaverachi y, de acuerdo con el “Catálogo de localidades” de SEDESOL, es una localidad del municipio de Arizpe.

españoles, es posible observar algunos cambios, posiblemente producto de la convivencia con los europeos. La presencia de individuos registrados bajo la categoría de “coyotes” en estos dos asentamientos hace evidente el proceso de mestizaje que suponemos, por las proporciones de población, que estaba en una etapa incipiente.

El censo de población de 1802 (presentado en 1806) y el de 1852, de la ciudad de Arizpe, realizados siguiendo las instrucciones del gobierno de Estado, según circular del 15 de diciembre de 1851, debían contener información sobre el sexo, la edad, el estado civil y la actividad de los censados. Por lo tanto, estos dos documentos ya no registraron ningún tipo de información que permita identificar a los distintos actores sociales que convivían en ese entonces en dicha ciudad. Ya no existen padrones de indios, ni tampoco se describe el estado de la población de otros asentamientos y rancherías adyacentes. Se ha perdido la información sobre la calidad de la persona y por la tanto los rastros de su identidad cultural.

El objetivo de esta contribución es presentar los datos obtenidos tanto del padrón de 1796 como de estos dos últimos documentos, como parte de un análisis preliminar que permita plantear la hipótesis de que la extinción de los ópatas como grupo cultural no sólo obedeció al proceso de asimilación biológica (mestizaje) que se dio a lo largo de dos siglos, sino que los documentos oficiales ya no registraron la identidad del individuo a empadronar. Todos eran mexicanos según las leyes promulgadas cuando la consumación del proceso de independencia de 1821. Esto es el principio de un proceso que se hace más evidente en el siglo XIX y principios del XX, mediante el cual la gran nación ópata desaparece de los documentos oficiales, pero no de la memoria colectiva.

## **2. Los ópatas en la historiografía**

Las alusiones a los ópatas son copiosas en las fuentes históricas de la época novohispana y el siglo XIX. No obstante, en la historiografía regional quedan grandes vacíos historiográficos sobre la temática.

Vale reconocer los esfuerzos investigativos realizados por Cynthia Radding (1995, 1997 y 2008), los de José Marcos Medina Bustos (2007 y 2008), Zulema Trejo Contreras, Raquel Padilla, Dora Elvia Enríquez y Esperanza Donjuan (2017) y Dora Elvia Enríquez Licón (2012). Esta última sitúa sus investigaciones en el siglo XIX, así mismo el libro de David A. Yetman *The Ópatas. In Search of a Sonoran People* publicado en 2010 (citado en Trejo Contreras et al., 2017, p. 42). También está el estudio lingüístico realizado en el mismo año de 2010 por Moisés David Ramírez Mendívil mediante el cual obtuvo su grado de maestría con la tesis *La nominación clausular en la lengua tegüima u ópata*.

Otro esfuerzo significativo sobre la temática se realizó en 2011 mediante un seminario de investigación organizado por el Centro INAH Sonora en el que participaron arqueólogos, historiadores, lingüistas y antropólogos, quienes debatieron sobre diversas temáticas y cuyo resultado está próximo a publicarse con el nombre de *Nuevas miradas sobre los ópatas*. No obstante, las interrogantes acerca de su supuesta extinción siguen siendo motivo de preocupación académica.

En los documentos coloniales ha sido lugar común la observación de españoles y misioneros acerca de que los ópatas, desde época muy temprana, se mostraron proclives a la cultura occidental: en el vasallaje, la religión, el idioma y en general las costumbres.

Yetman propone (2010, pp. 100 y 118, citado por Enríquez Licón en este mismo volumen) que la alianza establecida por los indios del río Sonora con jesuitas y capitanes españoles dio ventaja a las “ambiciones expansionistas” de los ópatas, ya que algunos pueblos que ayudaron a fundar (entre ellos Arizpe, Bacoachi y Cuchuta) eran rancherías pimas.

La hipótesis de la alianza entre ópatas y españoles contra los apaches sugiere esa temprana asimilación cultural experimentada. Lo cierto es que también contribuyeron otros factores, como las características geográficas del territorio ópata, en el cual se desarrolló la minería, actividad económica que atrajo a los españoles a la región. Los ópatas también se convirtieron en mano de obra de haciendas y

ranchos. El apoyo militar de guerreros ópatas como “indios auxiliares” fue fundamental para conquistar e ir consolidando la frontera hispana de la Nueva Andalucía. De acuerdo con Enríquez Licón (en este mismo volumen), a finales del siglo XVII constituían la principal fuerza militar fronteriza, que continuó vigente durante todo el siglo XVIII, reclutados para defender la provincia de las incursiones apaches. Otro factor que contribuyó a la asimilación fue la pérdida del territorio de los pueblos de misión ópatas como producto del fortalecimiento del Estado español, que en esa centuria realizó el repartimiento de las tierras con la consecuente conversión en vecinos.

La extinción de un grupo social puede suceder debido a formas muy violentas, como epidemias, guerras, exterminio, genocidio, deportación, entre otras, pero las hay menos perceptibles, como la aculturación o la asimilación. Es normal que los grupos sociales en su interacción con otros incorporen instituciones, costumbres, ideas, etcétera. Sin embargo, cuando pierden su lengua e identidad, ponen en riesgo su existencia como grupo social, como fue el caso de los ópatas. Reff (1991, p. 224) calcula que antes de la presencia europea existían unos 70 000 ópatas; al finalizar el siglo XVII se habían reducido a 20 000; en la segunda mitad del siglo XIX quedaban 6 000; en el año de 1900, en el Censo Nacional Mexicano, se reconocieron como ópatas sólo 44 personas (Guzmán, 2009, p. 19)

En opinión de Reff (1991, p. 225), hacia 1656 la población de la opatería, incluyendo Sisibotari, Ayvino y Batuco, era aproximadamente de 30 000 individuos. En las siguientes dos décadas la población ópata se redujo a la mitad y a mediados del siglo siguiente era de 7 000, posiblemente por la alta mortalidad ocasionada por las nuevas enfermedades. Entre 1730 y 1760 la población se estabilizó, pero es imposible hablar de una recuperación demográfica debido a las constantes incursiones de los apaches. Las cifras recopiladas por Reff muestran que sólo una pequeña proporción de ópatas vivía en Gueraspi (Arizpe) (véase la siguiente tabla).

Tabla 2.1 Tendencias demográficas de la opatería

	Años						
	1500	1638	1656	1678	1720	1730	1764
Ópatas	70 000	40 000	30 000	14 000	–	6 974	6 236
Arizpe	3 000		807	416	231	432	423
Proporción	0.043	–	0.023	0.023	–	0.062	0.066

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Reff (1991, pp. 224-225).

### 3. Arizpe y el padrón

La misión de Nuestra Señora de la Asunción de Arizpe fue fundada en 1646 por el misionero jesuita Jerónimo de la Canal. Fue este lugar la cabecera de la misión. Los pueblos de Bacoachi y Chinapa fueron visitas. El primer misionero fue el padre Felipe Esgricho (Padilla, 2007). El lugar estaba habitado por los naturales de la nación ópata, misma que a la llegada de los europeos estaba constituida por una diversidad de grupos, como jovas y eudeves, quienes presentaban pocas diferencias lingüísticas y culturales entre sí. Al ser congregados en pueblos de misión, fueron denominados con el nombre genérico de ópatas. En 1768, después de la expulsión de los jesuitas, la misión fue administrada por franciscanos del colegio de Xalisco.

De acuerdo con Enríquez (2012, p. 286), el pueblo de Arizpe fue secularizado en 1780 y su transformación en parroquia sucedió en 1790, lo cual podría sugerir que contaba con una significativa presencia de españoles.

A diferencia de otros lugares de la Nueva España, en la provincia de Sonora no se elaboraron matrículas de tributarios debido a que en esta jurisdicción los indios no pagaron esa exacción, aunque sí estuvieron obligados a proporcionar trabajo comunal. Las fuentes de las que se dispone para aproximarse al tamaño de la población provienen de los informes de misioneros jesuitas, franciscanos o del clero secular, así como de padrones elaborados a finales del siglo XVIII.

Aunque se conocen conteos de población muy antiguos, en España los padrones como material organizado y pensado estratégicamente corresponden a las necesidades y cambios del siglo XVIII, particularmente con la llegada de la dinastía Borbón. La reorganización de España y sus colonias ha sido conocida como las reformas borbónicas y tuvo como objetivo la centralización del poder (Mayer, 2010). En el contexto de las reformas borbónicas se realizaron grandes transformaciones en la Nueva España. Para ello, fue comisionado el visitador José de Gálvez, quien fue investido con amplias atribuciones en la Nueva España. Gálvez fue provisto de tres *Instrucciones*, una emitida por Carlos III, rey de España, y las otras dos por el Consejo de Indias. Se pretendía arreglar problemas estructurales; recaudar recursos financieros que aliviaran la situación de la guerra de España sostenida con Inglaterra; crear nuevas contribuciones, entre otras cosas tendientes a aliviar el estado de penuria de la Real Hacienda (Guerrero, 1994, p. 145).

En el noroeste novohispano, en el contexto de las reformas borbónicas, la primera medida de gran envergadura fue la expulsión de los jesuitas (1767), acontecimiento que sirvió para modificar la estructura de poblamiento de la región, en la que se dio prioridad a la propiedad privada y al fortalecimiento de pueblos no indígenas. La creación de la Comandancia de las Provincias Internas (1776) contribuyó al reforzamiento de la línea de presididos y a la organización de la fuerza militar. La secularización de las misiones, que siguió a la expulsión de los jesuitas, hizo necesario también crear un obispado (1782) cuya sede sería Arizpe (Jerónimo, 2004, p. 231).

Con estas medidas se buscaba que los pobladores se convirtieran en vasallos contribuyentes. En este sentido, se aspiraba al cobro del tributo. Para ello, desde el real de Álamos, José de Gálvez dictó el 26 de junio de 1779 las “Instrucciones que deben observar mis comisionados para la asignación de tierras en los pueblos de indios de estas provincias, y de los españoles que hubiere en el distrito de sus comisiones para cuenta de tributarios que al mismo tiempo deben hacerse de ellos” (Jerónimo, 2004, p. 233).

No obstante, la ausencia de personal capacitado (que supiera leer y escribir) dificultó la elaboración de padrones; así mismo la resistencia de algunos mineros a que sus trabajadores fueran matriculados.

El 3 de enero de 1790, Juan Vicente de Güemes Pacheco de Padilla, segundo conde de Revillagigedo, virrey de la Nueva España, pidió a los intendentes que elaboraran padrones completos de la población que habitaba en cada una de las jurisdicciones a su mando. En el caso de las Provincias Internas de Occidente el padrón se realizó entre 1790 y 1791, de acuerdo con la carta del intendente Henrique de Grimarest, fechada el 12 de enero de 1791, quien se quejó de los subdelegados y de los problemas que tuvo que enfrentar durante la realización del censo (Castro Aranda, 1977).

Los originales hallados presentan por separado las cifras de población de Sonora y Sinaloa, a pesar de que tales jurisdicciones pertenecían a un solo territorio administrativo, la intendencia de Arizpe.

Tabla 3.1 Sonora, todas las jurisdicciones, padrón de 1790

Distribución por sexo de las distintas castas												
Sexo	Españoles		Otros europeos		Indios		Mulatos		Otras castas		Total	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Hombres	4 216	11.0	126	0.3	12 569	32.8	1 630	4.3	1 932	5.0	20 473	53.4
Mujeres	3 855	10.1	2	0.0	10 620	27.7	1 385	3.6	1 970	5.1	17 832	46.6
Total	8 071	21.1	128	0.3	23 189	60.5	3 015	7.9	3 902	10.2	38 305	100

Fuente: tomado de Castro Aranda (1977, p. 146).

En este documento la población de las jurisdicciones de Sonora era de 38 305 habitantes, con 60% de indios (véase la tabla 3.1). Al analizar la distribución de la población correspondiente a la jurisdicción de Arizpe, ésta era de 7 622 habitantes, que equivalía a 19.9% de la población total de Sonora en ese entonces (véase la tabla 3.2). Desafortunadamente, no se cuenta con la información de esta jurisdicción según las castas que la conformaban.

Tabla 3.2 Jurisdicción de Arizpe, padrón de 1790.

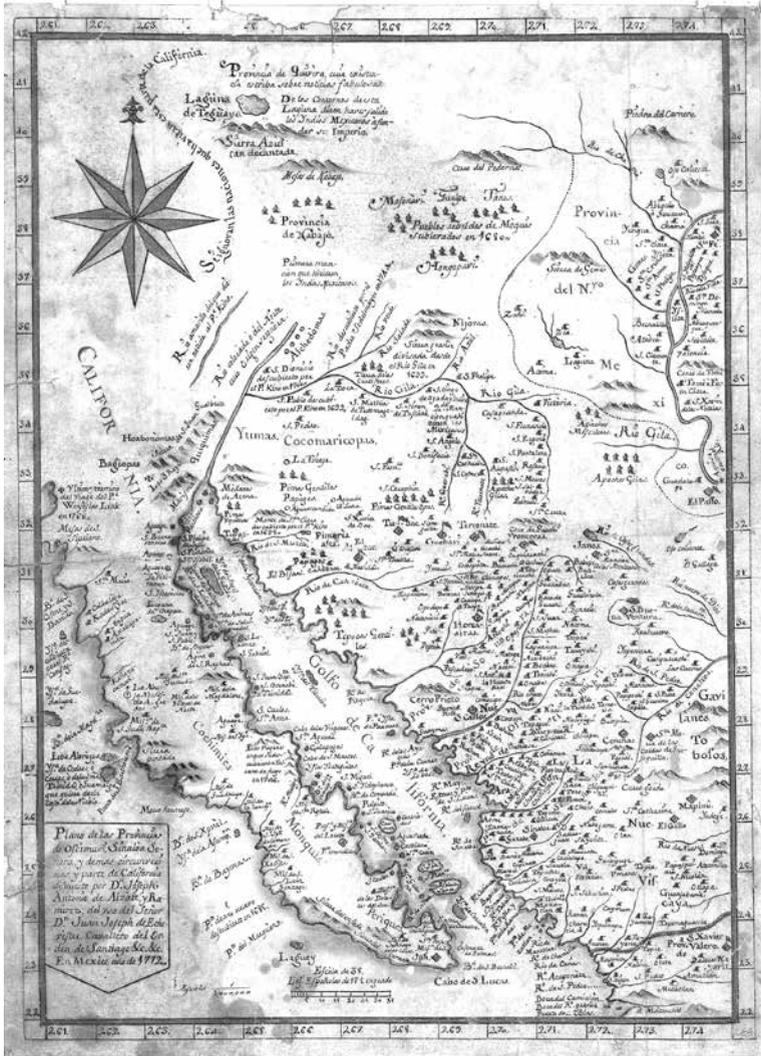
Distribución por sexo y estado civil de sus habitantes			
Estado civil	Hombres	Mujeres	Ambos sexos
Solteros	2 109	1 799	3 908
Casados	1 597	1 597	3 194
Viudos	232	288	520
Total	3 938	3 684	7 622

Fuente: tomado de Castro Aranda (1977, p. 116).

Se sabe de la existencia de varios padrones realizados en los años de 1794 y 1796 (Medina, 2007, p. 214).<sup>4</sup> El de Arizpe lo realizó el padre Cayetano Salcido y se encuentra firmado el 3 de octubre de 1796; éste incluye, como se mencionó al principio, la ciudad de Arizpe, el pueblo de Chinapa, el real de Bacanuchi y el puesto de Guepaverachi. En este momento Arizpe ya se había consolidado como la capital de la intendencia (véase la figura 3.1).

<sup>4</sup> En Oposura, durante el mismo año, se elaboró un padrón y se sabe de otros padrones civiles que fueron elaborados en la región a fines del siglo XVIII.

Figura 3.1 Plano de José Antonio de Alzate y Ramírez, 1772



Fuente: Mapoteca Manuel Orozco y Berra. Número de clasificador 266-OYB-7221-A.

La población estaba compuesta por el vecindario de españoles y el de naturales. Sin embargo, aparecen también registradas “gentes de razón”, denominación que englobaba diferentes castas. De acuerdo con Marcos Medina, el padrón de Arizpe de 1796 muestra “la estratificación social de la ciudad capital de la Intendencia de Sonora y Sinaloa. El 59% de las familias era de ‘españoles’ con derecho al vecinazgo, mientras que 41% eran familias de trabajadores que no tenían acceso al mismo” (Medina, 2007, p. 214). Teodoro de Croix solicitó a la Corona de España que se declarara a Arizpe como ciudad y que se erigiera en ella una parroquia, por supuesto independiente de la misión que existía en el lugar; así mismo instrucciones para proceder a los repartos de tierra de los indios (Meléndez, 2009, p. 86).

#### **4. Algunas ideas que pudieron propiciar el mestizaje entre ópatas y españoles**

Los ópatas establecieron contacto con los europeos desde las primeras décadas del siglo XVII a través de las misiones jesuitas y los reales de minas que se formaron a partir de 1630 en territorio ópata, ubicado en la zona serrana (Radding, 1992, p. 558).

El número de habitantes en ciertos pueblos de misión de la opatería se redujo debido a la migración de hombres al trabajo de minas y su integración como soldados en las compañías presidiales. Sirvieron para la conformación de milicias, con propósitos específicos, mismas que se desbandaban una vez cumplido el objetivo. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVIII, se conformaron compañías auxiliares permanentes; en territorio ópata, se ubicaron en Bavispe (1781) y Bacoachi (1784). Los indios auxiliares recibían un sueldo y estaban al mando de un capitán español (Borrero y Medina, 2015).

El mestizaje en la provincia de Sonora se vio favorecido por las políticas para la colonización de la frontera, la cual otorgaba tierras gratuitamente a los sectores menos favorecidos, como españoles pobres, mestizos, negros y mulatos, pero con la obligación de incorporarse a la tropa presidial para la defensa (Medina, 2008). Durante

el período de 1740 a 1769 la propiedad comunal de la tierra era el tipo dominante; con excepción de Álamos, la mayor parte de los denuncios corresponden a personas que solicitan tierras para la agricultura de subsistencia (Jerónimo, 1995, p. 81).

Entre 1796 y 1806 se inició el reparto de tierras comunales de la opatería. En esta época la economía colonial se había fortalecido y el gobierno militar y político había desplazado a las estructuras misionales (Radding, 1992, p. 571). Los ópatas, ahora convertidos en soldados, peones y labradores, aparecen en los documentos oficiales de principios del siglo XIX con la calidad de vecinos, término que designaba su relación con los medios de producción más que su identidad cultural. De ahí que se plantee en este capítulo que el padrón de 1796 es el último documento oficial donde se registra no sólo su presencia, sino que también presenta una fotografía de su organización social.

## **5. La presencia de los ópatas en la región de Arizpe**

En los padrones de la ciudad de Arizpe y de los tres asentamientos anexos se registró a la población española, a la mestiza o coyota, a los indios, fueran ópatas o no, pero especificando su etnia, y a los morenos. En el padrón de ópatas, que es el nombre del documento en el que se registró la población que pertenecía a esta etnia, no se especifica el lugar de su residencia. Medina Bustos (2007) señala, a propósito de los procesos de secularización de las misiones ocurrido después de la expulsión de los jesuitas, que “la mayor parte de los pueblos de estas zonas se convirtieron en pueblos mixtos, en los que la población se dividió en vecinos e ‘indios de campana’, estando los primeros sujetos a las justicias reales y los segundos al cabildo indígena” (Medina, 2007, p. 150). Este proceso probablemente dio pie a la realización del padrón exclusivamente para los ópatas y sólo se registraron en el de la ciudad de Arizpe aquellos que no eran considerados como tales y los que estaban al servicio de las casas de

españoles y mestizos. La tabla 5.1 muestra la distribución de las tres categorías raciales registradas en el padrón, donde es posible ver que la población indígena era mayoritaria. Si la categoría “indios” la dividimos de acuerdo con las subcategorías étnicas que están explícitas en el mismo padrón, tenemos la distribución que se presenta en la tabla 5.2, en la que resalta que la población indígena mayoritaria en ese momento en la región de Arizpe era la ópata. Bajo la clasificación genérica de “indio” se incluyen los designados como “coyotes”, que eran los mestizos nacidos de la unión de española con un indio ópata.

Tabla 5.1 Padrón de Arizpe 1796.  
Distribución por calidad racial

	Españoles		Indios		Morenos	
Arizpe	376	27.3	529	38.4	25	1.8
Real de Bacanuchi	45	3.3	82	6	–	–
Puesto de Guepaverachi	32	2.3	49	3.6	10	0.7
Pueblo de Chinapa	3	0.2	225	16.4	–	–
	456	33.1	885	64.3	35	2.5

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del padrón de Arizpe de 1796.

Tabla 5.2 Padrón de Arizpe de 1796.  
Distribución de sus pobladores según su categoría étnica

Lugar	Españoles		Apaches		Yaquis		Ópatas		Coyotes		Morenos		Totales	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Arizpe	414	29.3	57	4.0	15	1.1	204	14.4	253	17.9	25	1.8	968	68.5
Real de Bacanuchi	45	3.2	4	0.3	0	0.0	70	5.0	8	0.6	0	0.0	127	9.0
Puesto de Guepaverachi	32	2.3	1	0.1	0	0.0	28	2.0	20	1.4	10	0.7	91	6.4
Pueblo de Chinapa	3	0.2	0	0.0	0	0.0	201	14.2	24	1.7	0	0.0	228	16.1
Sumas	494	34.9	62	4.4	15	1.1	503	35.6	305	21.6	35	2.5	1 414	100

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del padrón de Arizpe de 1796.

## 6. Estudios de familia

Los estudios sobre la estructura familiar basados en padrones tienen algunos inconvenientes, entre ellos que a los individuos con una calidad social distinta a los españoles no se les consigna el apellido, aunque no es el caso del padrón de Arizpe. Otro inconveniente es que el padrón refleja el estado de la familia en el momento del registro, lo que no significa que ésa sea la estructura real, por la movilidad de la población y los ritmos de la fecundidad y la mortalidad.

En el caso del padrón objeto de este trabajo, los nombres de los empadronados están organizados por bloques, y cada bloque es una familia que está numerada de forma consecutiva, y es posible apreciar dónde inicia y dónde acaba cada una. Suponemos que una familia corresponde a una casa empadronada; por lo tanto, la unidad de este registro es la familia. Sin embargo, a juicio de los expertos en este tema, la palabra “familia” no denota un perfecto grupo doméstico corresidente y, como concepto, es característico de la investigación sociológica y del análisis de las sociedades occidentales (Rowland, 1993, p. 31). Al respecto, Laslett (1972, p. 46) propone la utilización del término “unidad doméstica”, que indica particularmente el hecho de un lugar, un lazo y una actividad compartidos y que concretó en una clasificación que aplicó al analizar la conformación de las familias inglesas del siglo XVI. Este modelo abarca los distintos arreglos familiares que suponemos que existieron en el Arizpe del siglo XVIII, por lo que lo seleccionamos para aplicarlo en nuestro estudio (véase la tabla 6.1).

Laslett (1993, p. 55) identifica básicamente cuatro tipos de unidades domésticas:

- 1) Unidades domésticas integradas por personas solitarias o personas sin familia, como pueden ser los viudos, los solteros, los que comparten un techo sin parentesco aparente, las parejas casadas sin hijos o que ya formaron sus propias familias.
- 2) Unidades domésticas integradas por parejas casadas con hijos pequeños y solteros, que Laslett denomina casas familiares simples.

- 3) Unidades domésticas extendidas, que son casas habitadas por varias generaciones, pero que tienen un jefe o cabeza de familia que tiene cónyuge e hijos (identificados como integrantes de generaciones posteriores). Es decir, además de esta familia, viven los padres de alguno de ellos o los tíos (que son integrantes de generaciones anteriores) y hermanos (integrantes de generaciones que se extienden lateralmente).
- 4) Por último, las casas familiares múltiples, donde conviven dos o más familias, consideradas por Laslett como unidades secundarias, cuyo parentesco puede ser ascendente o descendente.

Tabla 6.1 Clasificación de Petter Laslett (1972)

Categoría	Clase
Solitarios, personas sin familia	Viudos.
	Solteros o estatus desconocido.
	Parientes corresidentes de otro tipo.
	Personas sin parentesco evidente.
	Parejas casadas solas.
Casas familiares simples	Parejas casadas con hijos.
	Viudos con hijos.
	Viudas con hijos.
Casas familiares extendidas	Extendidas hacia arriba (generaciones anteriores).
	Extendidas hacia abajo (generaciones posteriores).
	Extendidas lateralmente (hermanos).
Casas familiares múltiples	Unidades secundarias ascendentes o descendentes, también al mismo nivel.

Fuente: elaboración propia a partir de la propuesta de Laslett (1972, pp. 125-154).

Ahora bien, de acuerdo con Rowland (1993, p. 31), los estudios sobre familias hechos por los historiadores de la población, han aportado datos para establecer que la conformación de un grupo familiar no era arbitraria y estaba determinada por tres criterios básicos: 1) un criterio de ubicación, es decir, las personas conviven bajo un mismo techo; 2) un criterio de funcionalidad, es decir, comparten actividades productivas y de sustento para la familia y 3) un criterio de consanguinidad, es decir, tienen algún grado de parentesco. Estos criterios existen en el interior del modelo de Laslett y le dan mayor consistencia metodológica.

Por otro lado, desde la visión de la antropología, Franco (1992) propone el concepto de grupo doméstico como un espacio social concreto, una unidad reproductiva y productiva de los grupos humanos en torno al cual se sustentan diversas relaciones de orden social, económico, parental e ideológico y que dan por resultado conocimientos, habilidades, valores, creencias y leyes (p. 51). Se considera aquí dicho concepto más adecuado para analizar un grupo social como los ópatas.

Se adecua entonces la clasificación de Laslett al objetivo. Se mantiene el término de unidad doméstica para el caso de las familias sencillas, con o sin hijos, y se adopta el concepto de grupo doméstico para describir los grupos familiares extensos o múltiples. Así, un grupo doméstico puede constituir varios espacios sociales concretos en los que se materializan los procesos económicos y parentales a través de las funciones domésticas en las que pueden coexistir varias unidades domésticas.

La tabla 6.2 ejemplifica una clásica familia ópata, integrada por Pablo Subamea, su esposa Juana María Mora y sus tres hijos. Se trataría de una unidad doméstica, mientras que la tabla 6.3 contiene los datos que el padrón registró para el caso de la familia León, en el que, además de los dos cónyuges y sus siete hijos, viven bajo el mismo techo la hermana de la jefa de familia, identificada con el título de doña Felipa León, para diferenciarla de las hijas, y Pedro, un indio apache, posiblemente al servicio de la familia. En este caso estaríamos hablando de un grupo familiar extendido lateralmente.

Tabla 6.2 Conformación de una  
unidad doméstica ópata, 1796

Familia número	Nombre	Sexo	Edad	Estado civil
42	Pablo Subamea	Hombre	60	Casado
	Juana María Mora	Mujer	43	Casada
	Loreta Subamea	Mujer	15	Soltera
	José Subamea	Hombre	4	Niño
	Juan Antonio Subamea	Hombre	1	Niño

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del padrón de Arizpe, 1796.

Tabla 6.3 Conformación de un grupo familiar extenso  
de la ciudad de Arizpe, 1796

Familia Núm.	Nombre	Sexo	Edad	Estado civil	Grupo racial	Etnia
1	Don José Javier León	Hombre	54	Casado	Español	
	Doña Ignacia Robles	Mujer	38	Casada	Español	
	Doña Felipa León	Mujer	22	Soltera	Español	
	Juana María León	Mujer	20	Soltera	Español	
	María Gertrudis León	Mujer	18	Soltera	Español	
	Catarina León	Mujer	12	Soltera	Español	
	Jose León	Hombre	15	Soltero	Español	
	María León	Mujer	10	Niña	Español	
	Francisca León	Mujer	8	Niña	Español	
	José Guillermo León	Hombre	6	Niño	Indio	
	Pedro	Hombre	10	Niño	Indio	Apache

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del padrón de Arizpe, 1796.

## 7. Las unidades y los grupos familiares ópatas de la región de Arizpe en 1796

En la ciudad de Arizpe vivían 56 familias ópatas según el padrón de 1796, donde la mayoría son unidades domésticas integradas por parejas casadas con sus hijos (46.8%) y aquellas parejas que continúan viviendo juntas una vez que los hijos constituyeron sus propios hogares (26.8%). Le siguen en frecuencia los grupos familiares extendidos, entre ellos tres casos de grupos familiares múltiples. Lo menos frecuente son las unidades domésticas integradas por individuos solitarios y viudos (véase la tabla 7.1).

Tabla 7.1 Grupos y unidades domésticas ópatas de la ciudad de Arizpe

Unidades domésticas	n	%	Integrantes	Tamaño familia
Viudos	1	1.8	Hogar solitario	
Sin parentesco evidente	1	1.8	Dos viudos	
Parejas casadas solas	15	26.8	Marido y mujer sin hijos	2 marido y mujer
Parejas casadas con hijos	26	46.4	Padre, madre e hijos	De 1 hasta 5 hijos
Viudo con niños	1	1.8	Padre e hijos	2 hijos
Viuda con niños	3	5.4	Madre e hijos	2 hijos
Grupos domésticos	n	%	Integrantes	Tamaño familia
Extendidos hacia arriba	3	5.4	Con padres del cabeza de familia	6 a 7 integrantes
Extendidos hacia abajo	3	5.4	Abuelos y nietos	7 a 8 integrantes
Grupos domésticos extendidos hacia arriba y hacia abajo	3	5.4	Dos familias: una con pareja e hijos y otra con abuelo y nietos	10 integrantes
	56	100		

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del padrón de Arizpe, 1796.

Después están las 68 familias asentadas en el pueblo de Chinapa, en su totalidad clasificadas como indias, pero entre ellas se pueden distinguir siete familias integradas por coyotes, padre ópata, madre española y sus hijos mestizos. Se consideraron en este estudio porque guardan el mismo comportamiento que las familias ópatas en cuanto a estructura familiar se refiere. Cien por ciento de dichas familias está organizada en unidades domésticas, constituidas por padres e hijos. Le siguen las parejas sin hijos, los viudos que viven solos y los viudos con hijos (véase la siguiente tabla).

Tabla 7.2 Unidades domésticas ópatas y mestizas del pueblo de Chinapa

Unidades domésticas	n	%	Integrantes	Tamaño familia
Viudos	7	10.3	Una sola persona	1 individuo.
Parejas casadas solas	14	20.6	Marido y mujer sin hijos	2 individuos.
Parejas casadas con hijos	43	63.2	Padre, madre e hijos	1 a 6 hijos + ambos padres = 3 a 8.
Viudo con niños	2	2.9	Padre e hijos	2 a 3 individuos.
Viuda con niños	2	2.9	Madre e hijos	1 con hijo adulto; 1 con 2 hijos jóvenes.
Total	68	100		

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del padrón de Arizpe, 1796.

En el real de Bacanuchi, donde había mayor convivencia con la población española, de 34 familias registradas, sólo 17 corresponden a ópatas y 3 a mestizas. Se repite la fórmula: padre ópata, madre española, hijos mestizos. La estructura es similar a la del pueblo de Chinapa. Prevalcen las unidades domésticas, es decir, integradas por padre, madre e hijos o cónyuges sin hijos, además de viudos (véase la tabla 7.3).

Tabla 7.3 Unidades domésticas ópatas y mestizas en el real de Bacanuchi

Unidades domésticas	n	%	Integrantes	Tamaño familia
Viudos	3	15	Hogar solitario	1 individuo
Parejas casadas solas	2	10	Marido y mujer sin hijos	2 individuos
Parejas casadas con hijos	13	65	Padre, madre e hijos	3 a 8 individuos
Viudo con niños	2	10	Padre e hijos pequeños	2 a 4 individuos
Total	20	100		

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del padrón de Arizpe, 1796.

Por último, el puesto de Guepaverachi, con 24 familias registradas, de las cuales 17 pertenecen a ópatas y dos registradas como mestizas. Además de las unidades domésticas o grupos familiares sencillos, se observan grupos domésticos, integrados por individuos que corresponden a distintas generaciones, pero que mantienen relaciones de parentesco con los integrantes de la unidad doméstica básica (véase la tabla 7.4).

A manera de resumen de este apartado, identificamos dos modelos de arreglos familiares en el padrón de Arizpe, en 1796:

- a) En los asentamientos con población mayoritaria ópata, como el pueblo de Chinapa y entre los ópatas del real de Bacanuchi, se identifica el siguiente modelo de unidad doméstica:
  1. Las familias ópatas eran en su gran mayoría unidades familiares integradas sólo por los padres y sus hijos.
  2. Una vez que los hijos formaban sus propios hogares, los padres seguían viviendo juntos en su propia casa.
  3. Los viudos sin hijos vivían solos, y aquellos que tenían hijos residían con ellos.

Este modelo de unidad doméstica concuerda con lo que Pfefferkorn (1983) describe: “Consecuentemente el palacio del Sonora es un cuarto sencillo, o para hablar más correctamente, un pesebre. Ahí

se sientan, se acuestan, duermen, comen, viven y mueren, el padre, la madre, los hijos, las hijas, el perro, gatos y unas gallinas” (p. 51).

b) El segundo modelo se identifica entre los ópatas de la ciudad de Arizpe y del puesto de Guepaverachi, donde se han adoptado algunas formas de convivencia que corresponden a los grupos domésticos españoles:

1. Grupos domésticos que incluyen al padre de alguno de los cónyuges.
2. Grupos domésticos extendidos lateralmente, es decir, con hermanos de alguno de los cónyuges.
3. Grupos domésticos extendidos hacia arriba (padres) y hacia abajo (nietos).
4. Grupos domésticos constituidos por dos unidades domésticas.

Tabla 7.4 Grupos y unidades domésticas ópatas y mestizas del puesto de Guepaverachi

Unidades domésticas	n	%	Integrantes	Tamaño familia
Viudos	1	5.3	Hogar solitario	1 individuo
Sin parentesco evidente	1	5.3	2 viudos	2 individuos
Parejas casadas solas	5	26.3	Marido y mujer sin hijos	2 individuos
Parejas casadas con hijos	9	47.4	Padre, madre e hijos	3 a 8 individuos
Viuda con niños	1	5.3	Madre e hijos	2 individuos
<b>Grupos domésticos</b>				
Grupos domésticos	n	%	Integrantes	Tamaño familia
Extendida lateralmente	1	5.3	Hermanos + familia	6 hijos y 2 hermanos + ambos cónyuges
Extendida hacia abajo y arriba	1	5.3	Cabeza de familia soltero, con su madre y sobrina	3 individuos
	19	100		

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del padrón de Arizpe, 1796.

## 8. Los ópatas en el siglo XIX

Seis años después, se levanta un padrón de almas firmado por el mismo Cayetano Salcido que no entrega a la prefectura sino hasta 1806. Suponemos que se actualizó, ya que en la comunicación que acompaña al documento pide disculpas por el atraso y especifica que este padrón se hizo con fecha 1 de enero de 1806 (véase la figura 8.1 y la tabla 8.1).

Figura 8.1 Carátula del padrón de almas de Arizpe, 1806

ENERO 1º DE 1806.

*Estado de la Parroquia de la Capital de Arizpe  
= su Cura D. José Cayetano Salcido =*

Almas de su CARCO.

	Esparidos	Ciudad	Indios	Totales
Niños.....	97	202	102	402
Niñas.....	110	178	91	379
Solteros y Viudas.....	42	81	42	172
Solteras y Viudas.....	62	80	46	188
Casados.....	62	110	22	262
Casadas.....	57	112	20	269
<b>Total de Almas.....</b>	<b>438</b>	<b>765</b>	<b>468</b>	<b>1671</b>

Diminución de Almas en el <sup>to</sup> año.  
= 55.

Administración Espiritual.

	De Esparidos	De Ciudad	De Indios	Totales
Bautismos.....	7	14	10	31
Entierros.....	2	7	8	17
Casamientos.....	2	2	2	7

Arizpe 13 de Junio de 1806.

*José Cayetano Salcido*

Fuente: Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Hermosillo, fondo Episcopal, Legajos 1806-1806, Hermosillo, Sonora.

Tabla 8.1 Padrón de almas, 1806

Grupo	Cantidad	Proporción
Españoles	438	0.26
Indios	468	0.28
Castas	765	0.46
Total	1 671	1

Fuente: elaboración propia a partir del documento mostrado en la figura 8.1.

En este documento destaca que las castas representan la mayor proporción de población en esta ciudad, mientras que los españoles e indios tienen una proporción similar, lo que seis años antes era totalmente distinto. En ese entonces, 60% estaba representado por los indios; entre ellos los ópatas eran mayoría.

El 15 de diciembre de 1851, el gobierno del estado emitió una circular en la que señalaba que se debía realizar un padrón en toda la entidad; de este proceso se han localizado varios documentos. Se destaca el de la ciudad de Arizpe. Esta vez sólo se consignó el nombre, la edad, el sexo, el estado civil y la ocupación de la población. No es tan fácil identificar los grupos familiares, ya que no están numeradas las familias. Hacia el final del documento se registró el lugar conocido como Bamore (véase la figura 8.2).<sup>5</sup>

Al separar los 61 individuos que tiene este registro, pudimos observar que la distribución por sexo y grupos de edades de los empadronados corresponde a una población pequeña, como la de una rancharía, donde la mayoría de los individuos están en plena edad productiva y reproductiva (véase la tabla 8.2). Al analizar los nombres que lo integran, se pudieron identificar algunos con clara

<sup>5</sup> La ortografía de la toponimia Bamore se ha modificado y en la actualidad se conoce el lugar como Bamori. De acuerdo con el “Catálogo de localidades” de SEDESOL, Bamori es una localidad que pertenece al municipio de Arizpe.

identidad ópata, como el apellido Dorame, lo que nos hizo suponer que esta ranchería estaba poblada por población ópata, con familias nucleares, conformadas por los padres y los hijos y adultos mayores que vivían solos, como se puede observar en el padrón de ópatas de 1796. Los hombres son labradores y las mujeres tienen registrada su ocupación como “hogar” (véase la tabla 8.3). El análisis de este pequeño segmento del padrón de 1852 daba la razón en el sentido de que los ópatas seguían manteniéndose como grupo y que mantenían sus antiguas formas de organización familiar.

Figura 8.2 Última hoja del padrón de Arizpe, 1852

	H.	M.	Ind.	E.	Total
1182					
Cristina Valeria	1				1
Man. Beland	1				1
Paloma Bogaba	1				1
Juan Montoya	1				1
Beata Montoya		1			1
Estela Castro		1			1
Juan Montoya	1				1
Jose Dorame	1				1
Liliana Montoya		1			1
Man. Dorame	1				1
<b>Total</b>	<b>4</b>	<b>4</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>8</b>
<i>Total Arizpe 1193 Arizpe 8 de 1852</i>					
<i>Agua. Duran</i>					

Fuente: AGES, Hermosillo, Sonora, legajos siglo XIX, censos, páginas sueltas sin numerar.

Finalmente, en la búsqueda, se localizó otro resumen de un padrón realizado en 1813 en la misión de San Miguel de Bacoachi, donde se establece que se contabilizó la compañía auxiliar de ópatas que estaba ubicada ahí en ese momento. El padrón señala que casi 50% de la población era india. Entonces los ópatas seguían ahí conservando su propia identidad cultural (véase la figura 8.3 y la tabla 8.4).

Tabla 8.2 Padrón de Arizpe 1852.  
Distribución por sexo y grupos de edad  
de los habitantes de Bamore, 1852

Edad	Mujer	Hombres	Total
1-4	5	2	7
5-9	3	1	4
10-14	2	3	5
15-19	6	1	7
20-24	4	86	10
25-29	3	2	5
30-34	2	5	7
35-39	–	1	1
40-44	2	3	5
45-49	2	2	4
50-54	3	2	5
65-69	–	1	1
Total	32	29	61

Fuente: elaboración propia a partir del padrón de Arizpe de 1852.

Tabla 8.3 Unidades domésticas de Bamore, 1852

Nombre	Sexo	Edad	Estado civil	Ocupación
Ramón Dorame	Hombre	50	Casado	Labrador
Tomasa Jacona	Mujer	47	Casado	Hogar
Jesús Dorame	Hombre	20	Casado	Hogar
Criselda Dorame	Mujer	24	Casado	Hogar
María Dorame	Mujer	19	Casado	Hogar
Josefa Dorame	Mujer	4	Casado	Hogar
Dominga Dorame	Mujer	1	Casado	Hogar
José Dorame	Hombre	66	Casado	Labrador
Rafaela Cornejo	Mujer	54	Casado	Hogar

Fuente: elaboración propia a partir del padrón de Arizpe de 1852.

Figura 8.3 Padrón de Bacoachi, 1813



Fuente: AHAH, fondo Episcopal, leg. 1814, Hermosillo, Sonora.

Tabla 8.4 Padrón que comprende el número de habitantes de esta Misión de Bacoachi dependiente del Gobierno e Intendencia de la Ciudad de Arizpe inclusa la compañía de ópatas hubicada en ella

	Solteros	Solteras	Casados	Casadas	Niños	Niñas	Total
1 a 18	244	236	2	5	—	—	487
18 a 40	68	31	125	143	10	5	382
40 a 60	6	2	51	35	9	18	121
60 o +		1	7	3	2	7	20
<b>Total</b>	<b>318</b>	<b>270</b>	<b>185</b>	<b>186</b>	<b>21</b>	<b>30</b>	<b>1 010</b>
Distribución de castas							
Españoles			161	0.16			
Indios			514	0.51			
Pardos			335	0.33			
			1 010				
Razón de los nacidos, muertos y matrimonios							
Nacidos			99				
Muertos			19				
Matrimonios			12				

Fuente: elaboración propia a partir de información tomada de la figura 8.3.

## 9. Conclusiones

Concluyendo este análisis preliminar, resaltan los siguientes resultados:

1. El padrón de Arizpe de 1796 es el último documento oficial con fines demográficos donde aparecen los ópatas conservando rasgos de su identidad y organización social.
2. El padrón de 1802 sólo conservó la categoría de “indios”, cuya proporción empieza a disminuir, mientras que la de “castas”, donde están los mestizos, es la mayoritaria.
3. El padrón de la misión de Bacoachi de 1813 permite inferir que la mayoría de la población es ópata que mantiene todavía su identidad.
4. En el padrón de 1852 no hay registros que permitan conocer la proporción de población indígena, mestiza y española. Sólo hay información sobre sexo, edad, estado civil y ocupación.

## Referencias

Acervos

Archivo General del Estado de Sonora (AGES).

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Hermosillo (AHAH).

Borrero Silva, M. V., y Medina Bustos, J. M. (2015). El sistema defensivo en la provincia de Sonora y su evolución en el siglo XVIII. *Meyibó*, 5(9). 53-90.

Castro Aranda, H. (1977) *Primer censo de población de la Nueva España, 1790. Censo de Revillagigedo, “un censo condenado”*. México: Secretaría de Programación y Presupuesto, Dirección General de Estadística.

Donjuan Espinoza, E., y Hernández Espinoza, P. O. (2017). Las familias ópatas en el siglo XVIII. Ponencia presentada en el *XLII*

- Simposio de Historia y Antropología “Mujeres, Género y Familia”*, Hermosillo, Sonora.
- Enríquez Licón, D. E. (2012). Reflexiones en torno al proceso de extinción de los ópatas. En Padilla Ramos (ed.), *Misiones del noroeste de México. Origen y destino, 2008* (pp. 269-301). Hermosillo: FORCA Noroeste.
- Franco Pellotier, V. M. (1992). *Grupo doméstico y reproducción social: parentesco, economía e ideología en una comunidad otomí del valle del Mezquital*. México: CIESAS.
- Guerrero Orozco, O. (1994). *Raíces borbónicas del Estado mexicano*. México: Universidad Autónoma de México.
- Gutiérrez, E. O. (2014). Juan Gassiot y su plan para poblar Arizpe, un caso de proyectismo en Sonora. *Estudios de Historia Novohispana*, 51. 75-106.
- Guzmán Betancourt, I. (2009). Prefacio, transcripción y nota. En *El arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata, compuesta por el padre Natal Lombardo*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Hernández Espinoza, P. O., y E. Donjuan Espinoza. (2016a). Coyote con española, coyote: mestizaje y grupos familiares en el padrón de Arizpe de 1796. Ponencia presentada en el *VII Congreso Comunidad Europea de Investigación Social para América Latina*, Salamanca, España.
- Hernández Espinoza, P. O., y E. Donjuan Espinoza. (2016b). Mestizaje y parentesco: grupos familiares en Arizpe, Sonora, en el siglo XVII. Ponencia presentada en el *Coloquio Nacional de la Red de Historia Demográfica*, Hermosillo, Sonora.
- Jerónimo Romero, S. (1995). *De las misiones a los ranchos y haciendas. La privatización de la tenencia de la tierra en Sonora, 1740-1860*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- Jerónimo Romero, S. (2004). *Grupos de poder, legitimidad y representación política. Sonora, 1779-1910* (tesis de doctorado). El Colegio de México, México.
- Laslett, P. (1972). Mean household size in England since the sixteenth century. En P. Laslett y R. Wall (eds.), *Household and Family in*

- the Past Time* (pp. 125-158). Nueva York: Cambridge University Press.
- Laslett, P. (1993). La historia de la familia. En P. Gonzalbo Aizpuru (ed.), *Historia de la familia* (pp. 43-70). México: Instituto Mora y Universidad Autónoma Metropolitana.
- Mayer, L. (2010). Los censos en el siglo XVIII. El caso del censo novohispano de 1790: discusiones sobre inferencia estadística. En N. Castro Senra y A. De Paiva Rio Camargo (eds.), *Estatísticas nas Américas*, (s. p.). Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografía e Estatística.
- Medina Bustos, J. M. (2007). *La representación política de Antiguo Régimen y la transición al liberalismo en una zona de frontera. Sonora 1650-1824* (tesis de doctorado). El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Medina Bustos, J. M. (2008). Jerarquía social, vecindad y juntas de vecinos en la provincia de Sonora. *Anuario IEHS*, 23. 245-246.
- Meléndez Crespo, A. (2009). *Arizpe, capital de las Provincias Internas, en el plano de Manuel Agustín Mascaró (1779-1783)* (tesis de maestría). Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Padilla Ramos, R. (2007). *Catálogo de los bienes muebles históricos del templo de Nuestra Señora de la Asunción de Arizpe*, 9. Hermosillo: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pfefferkorn, I. (1983). *Descripción de la provincia de Sonora* (libro segundo). Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- Radding, C. (1992). Población, tierra y la persistencia de comunidad en la Provincia de Sonora, 1750-1800. *Historia Mexicana*, 41(4). 551-577.
- Radding, C. (1995). *Entre el desierto y la sierra: las naciones o'odham y tegüüma de Sonora, 1530-1840*. México: CIESAS e INI.
- Radding, C. (1997). *Wandering Peoples. Colonialism, Ethnic Spaces and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850*. Durham: Duke University Press.
- Radding, C. (2008). *Paisajes de poder e identidad: fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonia*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología

- Social, El Colegio de Sonora y Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ramírez Mendívil, M. D. (2010). *La nominalización clausular en la lengua tegüüma u ópata* (tesis de maestría). Universidad de Sonora, Hermosillo.
- Reff, D. T. (1991). *Disease, Depopulation and Cultural Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Rowland, R. (1993). Población, familia y sociedad. En P. Gonzalbo Aizpuru (ed.), *Historia de la familia* (pp. 31-42). México: Instituto Mora y Universidad Autónoma Metropolitana.
- Trejo Contreras, Z., Padilla Ramos, R., Enríquez Licón, D. E., y Donjuan Espinoza, E. (2017). *La institución significada: los pueblos indígenas en la Sonora colonial y republicana* (pp. 69-140). Hermosillo: El Colegio de Sonora.
- Yetman, D. A. (2010). *The Ópatas. In Search of a Sonoran People*. Tucson: University of Arizona Press.



---

# La comunicación escrita del yaqui Juan Ignacio Jusacamea, “La Bandera”, 1826-1833

José Marcos Medina Bustos<sup>1</sup>

## 1. Introducción

En el lapso de tiempo que va de 1826 a principios de 1833, Juan Ignacio Jusacamea, también conocido como Juan de la Bandera o Juan Ignacio Cruz de la Bandera, desempeñó un liderazgo reconocido entre los indígenas yaquis, mayos y sectores de los ópatas (véase la figura 1.1). De estos años se han conservado una serie de documentos que se le atribuyen, como son las conocidas proclamas y correspondencia con autoridades gubernamentales, misioneros, sacerdotes y personajes de la política local.<sup>2</sup>

La documentación mencionada es importante porque, a través de escribientes, Juan Ignacio Jusacamea utilizó una serie de elementos discursivos para lograr una comunicación que le permitiera lograr la defensa de su nación por medio de la persuasión y de ofrecer al “otro” (grupos indígenas, “gente de razón”, ministros religiosos, autoridades políticas) lo que creía que querían escuchar.<sup>3</sup> En este juego

<sup>1</sup> El Colegio de Sonora. Correo electrónico: mmedina@colson.edu.mx

<sup>2</sup> También existe un conjunto de cartas escritas en yaqui que fueron publicadas (Dedrick, 1985), en las cuales Juan Ignacio Jusacamea es un personaje central. Para este trabajo sólo fueron consideradas para ayudar en el análisis de los documentos escritos en castellano.

<sup>3</sup> Esta perspectiva de análisis se apoya en lo aportado por White (2011, pp. 52-53) a propósito de las relaciones entre los indígenas y los franceses en la región de los Grandes Lagos durante sus primeros contactos, las cuales ha caracterizado como *the*

lingüístico los préstamos y las adaptaciones culturales fueron recurrentes, más aún si se toman en cuenta los agregados que seguramente hicieron los intermediarios que fungieron como escribientes de Juan Ignacio Jusacamea, pues finalmente fueron ellos quienes pusieron por escrito sus planteamientos.<sup>4</sup> Dilucidar los distintos lenguajes que se manifiestan en los documentos mencionados, así como su contexto de enunciación<sup>5</sup> –fueron escritos para dar respuesta a situaciones específicas–, permitirá comprender de mejor manera la actuación política de Jusacamea y los procesos de cambio cultural en los que estuvo inmerso.

Los documentos que se conocen relacionados con Juan Ignacio Jusacamea se extienden entre 1826 y 1833. Durante este lapso Juan Ignacio Jusacamea fue un importante líder yaqui que surgió de las movilizaciones que se dieron en 1825 ante las exigencias de servicio militar por el novel Estado nacional mexicano: reclutas para la armada de México y contingentes para ir a combatir a los apaches al río Colorado, exigencias que rompían la costumbre de cómo los yaquis habían proporcionado milicias al gobierno español. Ante la actitud servil del capitán general yaqui Nicolás María Álvarez, los yaquis decidieron desconocerlo y nombrar otro en su lugar, lo que también rompió la costumbre de que el gobierno español designaba a quien ocupaba ese cargo, facultad que ahora debía pasar al gobierno nacional. Tal acción no estaba dispuesto a tolerarla el comandante general José Figueroa, quien a sangre y fuego invadió los pueblos yaquis y obligó a muchos de sus habitantes a abandonarlos, siguiendo al

---

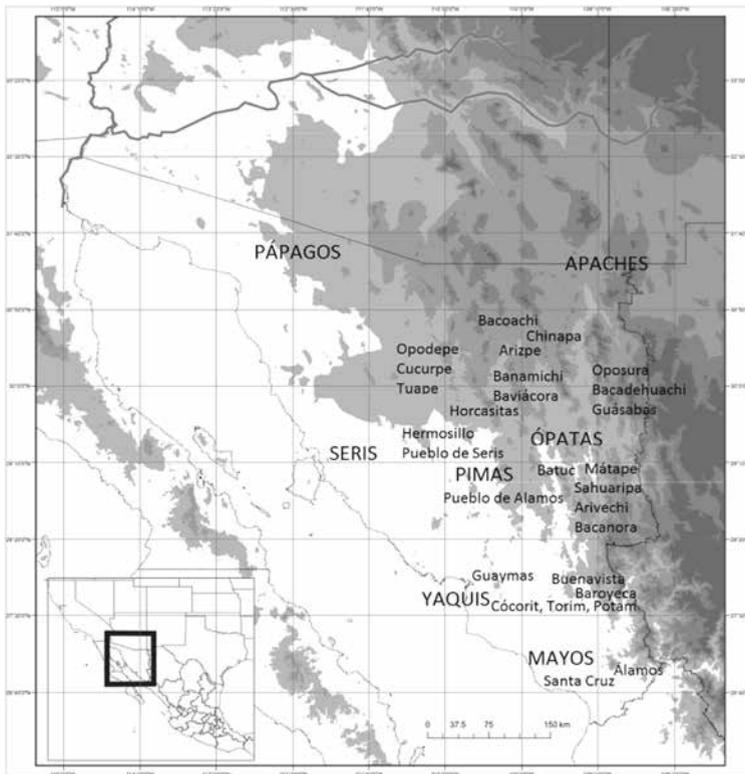
*middle ground*, concepto que alude a la incapacidad de ambos bandos de obtener sus propósitos a través de la fuerza, por lo que tienen la necesidad de tratar de entender el mundo del otro para utilizarlo en su favor.

<sup>4</sup> La dificultad, pero a la vez la posibilidad de tener acceso a la voz de los actores subalternos a través de documentos que no fueron escritos por ellos, es analizada por Ginzburg (1999, p. 4); la importancia del papel de los intermediarios ha sido mostrada para el caso argentino por Quijada (2002, p.127).

<sup>5</sup> La relación entre el lenguaje y el contexto en este trabajo es comprendida en los términos planteados por Skinner (2007, p. 160) a propósito del lenguaje político: se trata de comprender no sólo lo que dijo el autor, sino para qué lo dijo y a qué contexto lingüístico responde.

nuevo líder: Juan Ignacio Jusacamea (Medina, 2015, pp. 173-186). Durante esta diáspora, se dieron a conocer varias proclamas en el segundo semestre de 1826, las cuales han llamado mucho la atención porque en ellas la escritura es sumamente simbólica y parecería plantear una monarquía indígena.

Figura 1.1. Localidades y grupos indígenas de Sonora a principios del siglo XIX



Fuente: elaboración propia.

Sin embargo, existe otra correspondencia de 1827 a 1830, en la que Juan Ignacio Jusacamea se comunica con los últimos gobernadores del Estado de Occidente (1824-1831), tratando de obtener su reconocimiento como líder en el territorio yaqui. En ella maneja un discurso distinto, pues busca mostrarse como un fiel servidor. Este momento corresponde al que se inicia después de que él obtuvo el indulto y el comandante general José Figueroa le reconoció su liderazgo y le encomendó pacificar los pueblos; sin embargo, una vez que salió Figueroa del estado de Sonora, Juan Ignacio Jusacamea tuvo que buscar el reconocimiento de la facción ligada a la masonería del rito de York, pues tenía un importante opositor interno: Juan María Jusacamea, quien se había ligado con los sectores de las elites políticas que más odiaban a Juan Ignacio (Medina, 2018, pp. 132-140).

Un tercer momento se ubica en la documentación de 1832, la cual está dirigida a José Otero, operador político de Juan José Tobar, quien encabezó varios pronunciamientos durante ese año y a quien Juan Ignacio Jusacamea se dirige como “amigo” (Medina, 2018, p. 153). En ese momento el bando encabezado por Tobar, quien contó con el apoyo de los antiguos yorkinos, logró a través de la intermediación de los indígenas ópatas Juan Güirizo y Dolores Gutiérrez el apoyo de Juan Ignacio Jusacamea. Precisamente, buscando obtener el apoyo de los pueblos ópatas fue que salió de los pueblos yaquis junto con Dolores Gutiérrez. Fueron apresados y fusilados en enero de 1833 en Arizpe (Medina, 2018, pp. 157-160). De este año son las denominadas “Últimas voluntades”, escritas por Juan Ignacio Jusacamea en vísperas de su fusilamiento, en las que el discurso busca el perdón divino y llama a sus seguidores a someterse a las autoridades.

Por cuestiones de espacio, este capítulo se concentrará en el análisis de las proclamas, aunque se alude al conjunto de documentos para mostrar que Juan Ignacio Jusacamea manejó discursos diversos, no únicamente el de “tono mesiánico”. Cabe mencionar que, a pesar de su importancia, poco se ha analizado el proceso de redacción y el contexto de las proclamas y otros documentos, pues se ha dado por sentado que reflejan de manera directa el pensamiento de

Juan Ignacio. A continuación, se plantean algunas propuestas metodológicas para el análisis de este tipo de documentación.

**2. Consideraciones metodológicas  
para el análisis de la documentación atribuida  
a Juan Ignacio Jusacamea,  
a partir de su “última voluntad”**

El texto titulado “Últimas voluntades y proclamas de los reos Juan Ygnacio Cruz de la Bandera y de Dolores Gutiérrez”,<sup>6</sup> es útil para hacer algunas consideraciones de carácter metodológico, porque se puede apreciar cómo los escribientes manipulaban las palabras de quien dictaba. El documento fue escrito cuando Juan Ignacio y Dolores Gutiérrez estaban en prisión a punto de ser fusilados. Apparentemente se encontraban con ellos tres eclesiásticos: su consejero, Joaquín García Herreros, el diputado Juan José Rosas y el capellán de Arizpe fray Mariano Nieto, además de autoridades militares. Es de suponer que alguna de estas personas lo escribió y luego lo firmaron los reos: Dolores Gutiérrez con su nombre y Banderas con una cruz. Se advierte una primera parte que fue escrita con un lenguaje religioso fluido, por lo que es de dudar que fuera copia fiel del dictado de Juan Ignacio; lo más probable es que fuera escrito o dictado por un sacerdote, como se aprecia en el preámbulo:

En el nombre de Dios todo Poderoso. Yo Juan Ygnacio de la Cruz de la Bandera natural del Pueblo de Raun: hallándome procsimo a comparecer al Tribunal Divino donde creo firmemte. encontrar el deposito de todas mis maldades y hechos en éste mundo, y a donde creo igualmente q. no hay engaño ni falsedad, ni aquel bien Divino admite coecho ni soborno: creyendo todo esto con viva feé como fiel católico cristiano digo:

<sup>6</sup> AGES, t. 17, exp. 88, doc. 012923-D. 012924.

Después continúa el escrito pidiendo perdón y haciendo un llamado a los yaquis para que fueran obedientes a las autoridades, en un estilo que tampoco refleja ser copia de su dictado, sino el lenguaje de alguno de los sacerdotes o militares presentes:

En tan triste situación no me queda otro recurso que confesar, publicar y advertir á mis hermanos los Yaquis que no tómen el mal exemplo que les di: que todas las doctrinas y consejos errados que Yo les di no los executen: que obedezcan á los superiores, a sus Ministros y Alcaldes: que vivan como Dios manda: que asistan á sus familias: que cultiven sus tierras; y que se dediquen únicamente á cumplir con los deberes de Cristianos: de éste modo daréis algun lenitivo y consuelo (si es posible que lo pueda recibir) a quien tanto tiempo ós acompañó.<sup>7</sup>

A continuación se advierte un cambio en el estilo: la redacción es menos fluida, como si el escribiente estuviera efectivamente atendiendo lo que decía Juan Ignacio Jusacamea. Probablemente así fue por el detalle de lo expresado:

Igualmente pido á todos los vivientes de éste Estado que por amor de Dios me perdonen y que mis hijos yaquis manden decir por mi intersección una Misa a la Purísima Concepción del pueblo de Bacun, otra igualmte. a ntra. Sra. del Camino del mismo pueblo, y otra finalmente a Na. Sra. De Guasave. Tambien suplico á mis hijos que junten una limosna para que hagan una cápa á mi Sra. de los Dolores del pueblo de Cocori, pues todas estas cosas las estoy debiendo. Tambien suplico al temastian mayor de Bican que con anuencia del pueblo me perdone los cinco pesos que me prestó pertenecientes á los pueblos: también una mula que tomé en Vicam saben á quien se le debe los mismos de Vicam, y a ellos les suplico por amor de Dios que la satisfagan, y si no pueden que me la perdonen por amor de Dios:<sup>8</sup>

<sup>7</sup> AGES, t. 17, exp. 88, doc. 012923-D. 012924.

<sup>8</sup> AGES, t. 17, exp. 88, doc. 012923-D. 012924.

¿Qué tanto del documento reflejaría lo que efectivamente pensaba Juan Ignacio Jusacamea? Es muy difícil saberlo, pero sí sabemos que las elites sonorenses lo utilizaron con un claro fin de propaganda política: desmoralizar a sus partidarios, pues fue circularo a los ayuntamientos con instrucciones para que se diera a conocer a los pueblos de sus jurisdicciones. La importancia que adquirió la propaganda política hace factible pensar que se circularan documentos falsos o que fueran manipulados, con la finalidad de debilitar al adversario.

Al problematizar la manera como fue escrita su última voluntad, surgen indicios de cómo pudo haber sido la relación de Juan Ignacio con sus escribientes, en la que debió existir un jaloneo entre ambos polos, predominando quien tenía un mayor control de la situación. Probablemente los escribientes ponían más de su parte al plantear ideas generales que enmarcaran las intenciones de Juan Ignacio y reflejaban más sus palabras cuando escribían sobre cosas concretas. Con estas premisas se pueden ver de otra manera las proclamas atribuidas a Jusacamea.

Al igual que las “Últimas voluntades”, estos documentos fueron destinados al público, escritos con la intención de convencer a los lectores de la justeza de la lucha que estaban dando Juan Ignacio Jusacamea y sus seguidores; el estar escritos en castellano indica que no estaban dirigidos exclusivamente a los yaquis. La puesta en práctica de este instrumento (la propaganda) es una muestra del cambio cultural que estaban viviendo los yaquis ante los nuevos tiempos en que el debate público se incorporó a la práctica política. En este sentido, se puede considerar que las proclamas expresan una forma moderna de hacer política, a pesar de que los símbolos utilizados en ellas han sido vistos como una manifestación de mesianismo y una mezcla de elementos modernos y tradicionales, indígenas y no indígenas (Medina, 2015, pp. 183-184; Padilla, 2010, pp. 183-190; Spicer, 1994, p. 161).

A partir de las proclamas, el etnohistoriador Edward Spicer formuló una caracterización del movimiento encabezado por Juan Ignacio Jusacamea: que “empezó a tener visiones, de las cuales derivó un intenso sentimiento de que su deber era fundar una confederación

militar indígena”, para la “eliminación de los gachupines”; que reconocía como soberano a Moctezuma y se consideraba elegido por la virgen de Guadalupe para ganar su corona, la cual llegó a plantear sería para él. Que evidenciando una gran capacidad militar mantuvo su liderazgo hasta que fue fusilado en 1833. De tal forma que en estos años los indígenas llegaron a concebir un proyecto independentista (Spicer, 1994, pp.161-163). Esta visión ha sido muy influyente y reproducida por muchos historiadores, incluyendo a quien esto escribe.

Tabla 2.1 Las proclamas atribuidas a Juan Ignacio Jusacamea

Fecha	Signatario	Destinatario	Tipo/Contenido/ Encabezado
Probablemente principios de agosto de 1826	Juan Ygnacio Jusacamea	“A los Gobernadores de los Pueblos de S[an]. José Pimas, Tecoripa, Santa Rosalía, y demás pueblos”	Proclama: “Digo yo la Bandera de nuestro soberano Montezuma; que he salido de una cárcel con estar cautivo el rio de Hiaqi y Mayo [...]”. <sup>9</sup>
5 y 11 de agosto de 1826	Juan Ygnacio Jusacamea	“A las naciones ópatas, pimas, yaquis y demás que hay”	Proclama: “Digo yo la Bandera de nuestro soberano el rey que voy buscando que es Montezuma pues la tengo heredada pr. Mi Señora de Guadalupe”. <sup>10</sup>

<sup>9</sup> Comunicación de Juan Ygnacio Jusacamea *A los Gobernadores de los Pueblos de S. José Pimas, Tecoripa, Santa Rosalía, y demás pueblos* (sin referencia). En AHSDN, clasif. XI/481.3/272, docs. 00063-00064. Recuperado de <http://www.archivohistorico2010.sedena.gob.mx>

<sup>10</sup> José Figueroa *al Excelentísimo señor Ministro de Estado y del despacho de Guerra y Marina*. Ures, 5 de agosto de 1826. En AHSDN, clasif. XI/481.3/274, doc. 000209; *A las naciones ópatas, pimas, yaquis y demás que hay* (sin referencia), doc. 000210. Recuperado de <http://www.archivohistorico2010.sedena.gob.mx>

9 de diciembre de 1826	Juan Ygnacio Jusacamea/ Pedro Leyva	Sin referencia	Proclama: “Yo el Rey y emperador segundo que voy buscando que este Monasterio lo tengo heredado por mi señora de Guadalupe [...]” . <sup>11</sup>
25 de diciembre de 1826	José de las Banderas	“Sres. Capitanes de todos los pueblos de pa. afuera”	Proclama: Que sacarán a “nalgadas” a las tropas de fuera. <sup>12</sup>

Fuente: AHSDN (<http://www.archivohistorico2010.sedena.gob.mx>).

Sin embargo, la lectura atenta de los documentos de archivo ha permitido matizar tal caracterización. Por ejemplo, Hu-Dehart (1984) planteó que después de 1827, Juan Ignacio Jusacamea había abandonado el mensaje mesiánico y adoptado una política pragmática con las autoridades (p. 33). Por otra parte, se ha documentado su alianza con la facción de Juan José Tobar en los pronunciamientos de 1832 (Medina, 2018), que finalmente fue lo que precipitó su captura y ejecución. De tal forma que un tema de importancia sobre el que hay que seguir investigando es cómo fue que se pasó del supuesto “mesianismo” de las proclamas a las alianzas con facciones de las elites locales entre los años 1827 y 1832. Y es que se ha constatado el cambio, pero no se ha explicado cómo se dio una transformación de tal envergadura. Volver a analizar las proclamas puede ayudar a formular algunas hipótesis al respecto.

<sup>11</sup> Núm. 137, José Figueroa *al Excelentísimo señor Ministro de la Guerra*. San José de Guaymas, 9 de diciembre de 1826. En AHSDN, clasif. XI/481.3/277, docs. 000182-000185. Recuperado de <http://www.archivohistorico2010.sedena.gob.mx>

<sup>12</sup> Núm. 3, Proclama de Juan Ygnacio Jusacamea a *Sres. Capitanes de todos los pueblos de pa. afuera*. Copia-Cósala, 25 de diciembre de 1826. En AHSDN, clasif. XI/481.3/278, doc. 000040. Recuperado de <http://www.archivohistorico2010.sedena.gob.mx>

Un primer tema a revisar es el de la duración del momento mesiánico, pues Spicer (1994, p. 162) lo comprende desde septiembre de 1825 hasta finales de 1826, lo que significaría más de un año, duración que lo hace aparecer como un fenómeno consistente. Ese tiempo se ha inferido porque una proclama sin referente de fecha se encontró entre la documentación de septiembre de 1825; sin embargo, es cuestionable tal fecha, porque la proclama va dirigida a los pueblos de la Pimería Baja, lo que se explica porque la invasión del comandante José Figueroa obligó a los líderes yaquis a abandonar sus pueblos y huir, primero al río Mayo y luego a la Pimería Baja, en julio de 1826. Además, fue en ese momento que empezó a aparecer en la documentación el liderazgo de Juan Ignacio Jusacamea.

Así lo corrobora una carta en español de un líder yaqui llamado José Antonio Achame dirigida al misionero Ignacio Dávalos, comisario de las misiones de la Pimería Baja, que está fechada el 19 de julio de 1826 en Huiribis, en el momento de salir huyendo de dicho lugar. En esa carta se mencionan dos personajes que le mandan saludos a Dávalos: “Juan María Jusacamea con toda su gente”, quien “no viene dar grra sino que viene a saber lo cierto”; y “Juan Ygno. Jusacamea porque es nuestro soberano: estamos debajo de su sombra porque es nuestro soberano”.<sup>13</sup> Este dato muestra que eran dos los líderes: Juan María y Juan Ignacio, aunque sugiere que este último era reconocido como el líder principal. El contenido de la carta básicamente busca conocer por qué no se respetó el indulto que les había concedido el gobernador Simón Elías González.

El padre Dávalos, a su vez, envió una carta al comandante general Figueroa fechada el 24 de julio en el pueblo pima de Tecoripa, en la cual le comunicó que recibió la carta mencionada y a un enviado de “Juan Moroyaut (A) la vandera”, quien pidió que “se den por libres los cabecillas”, que no “harán daño sino se los hacen”. La respuesta que le dio Figueroa el 26 de julio de 1826, fue que les dijera que “se

<sup>13</sup> Núm. 2, José Antonio Achame a Ignacio Dávalos, Guirivis, 19 de julio de 1826, Copia- Buenavista, 26 de julio de 1826. En AHSDN, clasif. XI/481.3/278, doc. 000178. Recuperado de <http://www.archivohistorico2010.sedena.gob.mx>

rindan a discreción entregando sus armas”.<sup>14</sup> Este intercambio epistolar es importante por las siguientes razones:

- a) Muestra que en estas fechas (julio de 1826) todavía no aparece el mensaje mesiánico de Juan Ignacio Jusacamea, sino que apoyándose en la intermediación del padre Dávalos busca negociar el indulto, como era práctica común en los conflictos protagonizados por los yaquis. Con ello se descarta que la primera proclama haya aparecido en 1825.
- b) Dávalos identifica a Juan Ignacio como “Moroyaut (A) la vanderá”, cargo ceremonial responsable de dirigir a los danzantes yaquis (Estrada, Buitimea, Gurrola y Castillo, 2004, pp. 140 y 201), cuya importancia en la religiosidad yaqui ha sido documentada por Spicer (1994, p. 133). Este mismo autor menciona que los distintos grupos ceremoniales yaquis tenían sus propias banderas (Spicer, 1994, p.103), por lo que no sería descabellado que Juan Ignacio Jusacamea, como moroyaut, tuviera la responsabilidad de llevar la bandera de los danzantes.<sup>15</sup> Este dato cuestiona la versión ampliamente difundida por Spicer (1994, p.161), según la cual ocupaba el cargo militar de alférez en el pueblo de Rahum.
- c) La carta de Acheme alude a Juan Ignacio Jusacamea como su soberano, pero tal expresión no causó mayor impresión en el comandante José Figueroa. No será sino hasta después de publicadas las proclamas que denunciará constantemente que tenía como proyecto proclamarse rey, lo que muestra que su supuesto mesianismo no se manifestó desde un principio.
- d) Por otra parte, vale la pena poner en tela de juicio que la palabra “soberano” expresara un cargo yaqui similar a su significado

<sup>14</sup> Núm. 3, José Figueroa a Ignacio Dávalos, Buenavista, 26 de julio de 1826. En AHSDN, clasif. XI/481.3/278, doc. 000179. Recuperado de <http://www.archivohistorico2010.sedena.gob.mx>

<sup>15</sup> Se agradece a Raquel Padilla y a Diego Enrique Ballesteros que en el marco del *VII Coloquio de Estudios Históricos de Región y Frontera* en octubre del 2017 en El Colegio de Sonora, indicaran el significado del cargo de moroyaut.

en castellano: quien detenta el poder supremo, con todas sus connotaciones de separación e independencia respecto a sus representados. Las cartas en yaqui mencionadas en ningún momento se refieren a él como soberano, sino como *in achai, itom yo'owa, achai yo'owe*, que indica que se le ve como a un padre, un líder, padre superior o más viejo, es decir, como un líder moral (Dedrick, 1985, pp. 146, 151 y 158; Estrada et al., 2004, pp. 92-93 y 251; Padilla, 2010, pp. 184-185).

- e) Esta última situación plantea la pregunta de quién escribía estos documentos, pues Juan Ignacio no sabía escribir. Si bien es posible que fuera un yaqui quien fungiera como escribiente, el único dato al respecto para estas fechas es un informe de José Figueroa de fecha 26 de agosto de 1826, en el que señala que el capitán Ramón Mier había derrotado a “Banderas” el día 18 y liberado a don Gregorio Molinares, a quien había hecho prisionero en la Hacienda de San Marcial y lo llevaba “en clase de secretario o escribiente”. Tal aseveración indica que los escribientes utilizados no necesariamente eran yaquis y que seguramente tenían dificultades para poner en español el significado de palabras y expresiones propias de los yaquis.

Lo señalado en los incisos anteriores será de utilidad para el análisis de las proclamas. Se han localizado tres originales que fueron publicadas en el mes de agosto, con un tipo de letra y tinta que parecen haber sido escritas por la misma persona. En todas ellas se firma como Juan Ygnacio Jusacamea y en la primera aparece con el título de “General”, mientras que en las otras dos como “general de las naciones”. En el primer párrafo se escribe: “Digo Yo la bandera de nuestro soberano Montezuma” y luego llama a ganar la corona que le había sido heredada por la Virgen de Guadalupe y que “por los gachupines se encuentra en España”. También afirma que él había sido escogido por la Virgen para ello. En estas proclamas no hay ninguna afirmación que indique que Juan Ignacio se quiera proclamar rey. Es factible que sus fechas indiquen el momento “mesiánico”, esto es, agosto de 1826, el cual fue una respuesta a la agresividad de Figueroa,

que obligó a los yaquis a salir de su territorio y buscar el apoyo de otros grupos indígenas e incluso de “gente de razón” que estuviera contra los “gachupines”.

Hay una cuarta proclama que dio a conocer Figueroa en oficio de 9 de diciembre de 1826 en Guaymas –después de varios meses sin que se reportara otra proclama–, en la cual afirmaba: “Juan Ygnacio Jusacamea que se titula segundo emperador, y este [el escrito] lo dirigió a los habitantes de este pueblo brindándoles con su amistad si adoptan su partido.”<sup>16</sup> La proclama difiere de las anteriores porque cambia tanto el tipo de letra como el formato y el contenido. Al final de la misma se agrega un texto escrito en un lenguaje simbólico de difícil comprensión, en el que se da cuenta de alguien que estuvo muerto y resucitó, y se le apareció el Nazareno, la Virgen, San Bartolo, San Juan y los Ángeles. Este anexo ha sido interpretado por Spicer (1994, p. 163) como un “testimonio de primera mano sobre la visión de La Bandera”.

Un dato al que no se le ha puesto atención es que este texto incluye al final unas líneas en las que dice: “sienta el parte qora y aora después desto meregerra Dn. Pedro Leyva y Muncho Saludes”. Estas palabras sugieren que “el parte” o informe lo hizo esta persona, quien era el sacerdote de Guaymas y también atendía a los pueblos yaquis, pero que no era bien visto por ellos, pues se llegó a afirmar que varias veces lo sentaron en el patíbulo pero desistieron de matarlo porque vieron estrellas alrededor de él. Por ello es poco probable que fuera el escribiente de Juan Ignacio Jusacamea y, en cambio, que fuera quien escribió la proclama y su anexo para desprestigiarlo, pues en ella –a diferencia de las otras proclamas– ya no se afirma que va buscando la corona de “Montezuma”, ni que sea su bandera, sino que empieza así: “Yo el Rey y emperador segundo que boy buscando que este Monasterio lo tengo Heredado por mi Señora de Guadalupe q. se alla en la Ciudad de Mexico”. Y termina con las siguientes palabras: “Y lo

<sup>16</sup> Núm. 137, José Figueroa *al Excelentísimo señor Ministro de la Guerra*. San José de Guaymas, 9 de diciembre de 1826. En AHSDN, clasif. XI/481.3/277, docs. 000182-000185. Recuperado de <http://www.archivohistorico2010.sedena.gob.mx>

firme yo el Rey de Montezuma Dn. Juam Ygno. Jusacamea”.<sup>17</sup> Esta modificación en el mensaje de las proclamas, declarándose rey, fue ampliamente divulgada por Figueroa y distintos personajes de la elite política local para desprestigiar el movimiento y a su líder, así como para convencer al gobierno federal del peligro que representaba.<sup>18</sup> De corroborarse que fue una proclama manipulada se debilitaría la idea de que Juan Ignacio proyectara coronarse rey de una confederación indígena y se reforzaría la hipótesis de que el “mesianismo” fue un momento muy corto.

La quinta proclama fue dada a conocer por el alcalde de Mocorito el 11 de diciembre de 1826 a Juan Miguel Riesgo, comisario de hacienda federal. Este documento es una copia de la proclama original y está firmada por “José de las Banderas. General Mayor de los Pueblos del Yaqui”. En ella se hace un llamado a los “capitanes de todos los pueblos de pa. fuera”, para que estuvieran preparados para recibir las tropas que venían del sur (“los sinaloas”) a combatir a Jusacamea, que los dejaran alejarse de “sus patrias” para luego correrlos a “nalgadas”. Esta proclama ha sido considerada como una falsificación circulada para presionar a las autoridades federales a dar más apoyo militar a las elites locales (Bork, 1953). Tal apreciación no se puede descartar, pero se puede extender a las otras proclamas, pues no hay manera de probar que alguna haya tenido la aprobación de Juan Ignacio.

Existe otro texto simbólico que Spicer (1994, p. 163) utilizó para demostrar que el liderazgo de Juan Ignacio se sustentaba tanto en elementos simbólicos cristianos como en no cristianos. Se trata de un escrito del gobernador Manuel Escalante y Arvizu, fechado el 24 de enero de 1833 en el pueblo de Pótam. En el encabezado señala

<sup>17</sup> Núm. 137, José Figueroa *al Excelentísimo señor Ministro de la Guerra*. San José de Guaymas, 9 de diciembre de 1826. En AHSDN, clasif. XI/481.3/277, docs. 000182-000185. Recuperado de <http://www.archivohistorico2010.sedena.gob.mx>

<sup>18</sup> Ignacio Zúñiga publicó en 1835 unas líneas biográficas sobre Juan Ignacio, en las que decía: “Concibió el plan de coronarse rey” y de realizar la unión de “todas las tribus para el establecimiento de su monarquía” y enfrentar a “los blancos”, que había dejado una “memoria entre los suyos que un día nos pueden ser funestas” (1985, pp. 37-38).

que uno de los medios utilizados por Juan Ignacio para “hacerse respetar en el Río del Yaqui después del de la crueldad con que ha tratado a sus hermanos, ha sido el de engañarlos presentándoles estas figuras como un símbolo que presajia su futura coronación”.<sup>19</sup> A continuación, detallaba una anécdota acerca de la visita de un extranjero, el cual —entre otras curiosidades— pidió a un gobernador yaqui un Matupari (subrayado en el original. Designación yaqui para mapache) y Juan Ignacio le dijo cuando se enteró: “El verdadero Matupari soy yo, y a mi es a quien quieren porque ya falta poco para coronarme y ser el Rey de vosotros como me lo ha dicho la Virgen para el amparo vuestro”.<sup>20</sup>

Si bien este texto, así como el que mencionaba las visiones de Juan Ignacio, recogen auténticos datos etnográficos de la cultura yaqui,<sup>21</sup> el interés de quienes los escribieron fue desprestigiar ante el gobierno federal el liderazgo de la rebelión yaqui, mostrando cómo era que Juan Ignacio pretendía engañar a los suyos para obtener su apoyo. En el caso del documento del gobernador Escalante y Arvizu, los hechos narrados sugieren que fue escrito después del indulto de abril de 1827 y antes de 1830, cuando murió José María Madrid (un escribiente de Juan Ignacio al parecer yaqui); sin embargo, para esas fechas no se conoce ninguna fuente que indicara que Juan Ignacio todavía manejara el discurso de la corona de “Montezuma”.

### 3. A manera de cierre

Lo expuesto en este capítulo busca comprender de mejor manera el liderazgo de Juan Ignacio Jusacamea, sobre todo entender cómo fue que se pasó de un mensaje mesiánico a una política de alianzas con

<sup>19</sup> Arizona State Museum, *Edward H. Spicer Publications, 1936-1988*, caja 89, fólter 259.

<sup>20</sup> Arizona State Museum, *Edward H. Spicer Publications, 1936-1988*, caja 89, fólter 259.

<sup>21</sup> Tal es el caso de una danza del matupari (Spicer, 1994, p. 163), en la cual es probable que participara Juan Ignacio, como moroyaut que era. De ser así, tendría sustento su afirmación de que él era el verdadero matupari, confirmando la importancia de la dimensión simbólica y ceremonial de su liderazgo.

facciones de las elites locales. Para ello se problematizó la fuente principal del denominado mesianismo: las proclamas y documentos simbólicos atribuidos a Juan Ignacio. Se partió de considerarlos parte de una guerra propagandista en la que tanto el líder yaqui como sus opositores buscaban ganar adeptos y debilitar al adversario. En ese sentido, se asumió que responden a situaciones específicas y no se descarta que fueran falsificaciones o manipulaciones. De igual manera se trató de detectar la presencia de los escribientes, quienes pudieron agregar palabras de carga simbólica a las intenciones de Juan Ignacio.

Lo presentado abona la idea de que el mensaje mesiánico fue un momento breve, de poca significación en el movimiento liderado por Juan Ignacio Jusacamea, pero que ha sido magnificado porque se ha sobredimensionado la importancia de la documentación de carácter simbólico que dieron a conocer sus adversarios. Tal consideración no tiene por qué oscurecer la importancia del movimiento de Juan Ignacio en la lucha para defender la autonomía de la nación yaqui.

## Referencias

### Acervos

Archivo General del Estado de Sonora, Hermosillo, Sonora (AGES).  
 Archivo Histórico de la Defensa Nacional, Ciudad de México (AHSDN).

Arizona State Museum. Papers of Edward H. and Rosamond B. Spicer, 1911-2000 (bulk 1937-1988). Recuperado de <http://www.azarchivesonline.org/xtf/view?docId=ead/asm/ASMMS5.xml>

Bork, W. A. (1953). *Juan de la Bandera, hero or charlatan* (manuscrito inédito). Tucson: Arizona State Museum.

Dedrick, J. M. (1985). Las cartas en yaqui de Juan “Banderas”. *Tlalocan*, 10. 119-187. Recuperado de: <https://revistas-filologicas.unam.mx/tlalocan/index.php/tl/article/view/104/104>

- Estrada Fernández, Z., Buitimea Valenzuela, C., Gurrola Camacho, A. E., y Castillo Celaya, M. E. (2004). *Diccionario yaqui-español y textos: obra de preservación lingüística*. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- Ginzburg, C. (1999). *El queso y los gusanos: el cosmos, según un molinero del siglo XVI. Traducido al español de Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500* (1ed. 1976) por F. Martín y F. Cuartero. Tercera ed. Barcelona: Muchnik.
- Hu-Dehart, E. (1984). *Yaquis Resistance and Survival: The Struggle for Land and Autonomy, 1821-1910*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Medina Bustos, J. M., (2015). Policia y rebeliones indígenas en Sonora (1819-1827). En J. M. Medina Bustos, E. Padilla Calderón (ed.), *Violencia interétnica en la frontera norte novohispana y mexicana. Siglos XVII-XIX* (pp. 157-193). Hermosillo: El Colegio de Sonora, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de Baja California y University of North Carolina.
- Medina Bustos, J. M. (2018) Los pronunciamientos de Juan José Tobar (1832-1833) en Sonora y la participación indígena ¿Una nueva práctica política? En J. M. Medina Bustos (comp.) *El orden social y político en zonas de frontera del septentrión novohispano y mexicano. Siglos XVI-XX*. Hermosillo: El Colegio de Sonora y El Colegio de San Luis.
- Padilla Ramos, R. (2010). Autonomía y Ley de Dios en las significaciones imaginario-sociales de los yaquis durante la jefatura de Juan Banderas. En Donjuan Espinoza, Enríquez Licón, Padilla Ramos y Trejo Contreras (comp.), *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora. 1767-1940* (pp. 173-215). Hermosillo: El Colegio de Sonora y Universidad de Sonora.
- Quijada, M. (2002). Repensando la frontera sur Argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX). *Revista de Indias*, 62(224). 103-142. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2002.i224.461>

- Skinner, Q. (2007). Significado y comprensión de la historia de las ideas. En S. Q. Skinner, *Lenguaje, política e historia* (pp.109-164). Traducido al español de *Regarding method* (2002) por C. Fangmann. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Spicer, E. H. (1994). *Los yaquis. Historia de una cultura*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- White, R. (2011). *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: University Press.
- Zúñiga, I. (1985). *Rápida ojeada al estado de Sonora (1835)*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.

---

De bárbaros y salvajes.  
Los yaquis desde la visión del otro: el misionero  
Pérez de Ribas y el antropólogo Hrdlička

Zulema Trejo Contreras<sup>1</sup>  
Raquel Padilla Ramos<sup>2</sup>

## 1. Introducción

La concepción de los pueblos originarios del Nuevo Mundo osciló entre barbarie, fiereza y escasa civilización. La categoría de civilización se destinó a las sociedades indígenas con una estructura social compleja, o sea, con una conformación social parecida a la de Europa; por consiguiente, entre más apegado estuviera la forma de vida de los indígenas al modelo europeo, mayor era el grado de civilización que los españoles les otorgaban. En cambio, los adjetivos “bárbaro”, “salvaje”, “incivilizados” y “fieros” les fue aplicado a aquellas sociedades indígenas que estaban más apartadas del modelo de social europeo. En los siglos posteriores a la conquista y a la colonización de las Indias occidentales, la adjetivación de sus habitantes originarios como bárbaros obedeció más a la necesidad de conservarlos como perennes enemigos de la civilización y por consiguiente incapaces de regirse por sí mismos tanto en lo social como en lo económico.

La supuesta incapacidad de las sociedades indígenas otorgaba a los hispano-criollos la posibilidad de solicitar sus bienes o apropiarse de ellos, generalmente materializados en los territorios que habitaban. Entre más posibilidades de explotación de riquezas agrícolas, ganaderas o mineras que existían en un territorio indígena, mayores

<sup>1</sup> El Colegio de Sonora. Correo electrónico: ztrejo@colson.edu.mx

<sup>2</sup> Centro INAH Sonora. Correo electrónico: raquelpadillaramos@msn.com

eran las probabilidades de que estallaran disputas entre quienes lo habitaban y aquellos que deseaban adjudicárselo como propiedad privada. En las páginas que siguen se han analizado dos obras que consideramos trascendentales para comprender cómo a lo largo de tres siglos la primera caracterización de los yaquis de la que tenemos conocimiento subsistió hasta inicios del siglo XIX y sirvió como sustento y motivación para incentivar la colonización del valle del Yaqui.

Si bien la percepción de los yaquis como salvajes y bárbaros se retoma una y otra vez, no suele profundizarse en el proceso de construcción de esta idea. ¿Por qué la concepción de los yaquis como incivilizados, bárbaros o salvajes prevaleció por siglos? ¿Cómo se construyó y evolucionó esta concepción? En este artículo se analiza, con base en el marco teórico-metodológico de los imaginarios sociales, la documentación oficial e indígena, incluida su palabra oral, con el objetivo de responder los cuestionamientos anteriores. La evolución de los imaginarios sociales requiere investigaciones en la larga duración. Ello implica que la periodicidad de este trabajo irá desde el ocaso del siglo XVIII hasta el amanecer del siglo XXI.

## **2. El ejército de Dios y su campaña en tierra de bárbaros**

La conquista española de los yaquis fue un caso *sui generis* porque después de varios enfrentamientos contra los españoles, en los que resultaron vencedores, los yaquis convidaron a sus enemigos a la paz y solicitaron el “beneficio” de la fe católica a través de padres jesuitas. Algunos miembros de la Compañía de Jesús ya misionaban en el río Mayo, lo que permitió que los yaquis, no sólo vecinos geográficos sino también parientes culturales de aquéllos, estuvieran al tanto de la labor de los soldados de Cristo, sobre todo de las marcadas diferencias entre la conquista espiritual y la militar (Pérez de Ribas, 1645).

A raíz de la solicitud hecha al virrey de la Nueva España, marqués de Guadalcazar, se autorizó que dos padres jesuitas acudieran al llamado de los yaquis. Andrés Pérez de Ribas fue el primer elegido

en virtud de su dominio de las lenguas cahitas y por la práctica evangelizadora adquirida entre los cuasi vecinos sinaloas. Tomás Basilio, recién llegado de Europa, fungía más bien como acompañante y aprendiz del primero (1645).

En la crónica de Andrés Pérez de Ribas, primigenia para los estudios etnográficos del yaqui, titulada *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe: conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la Nueva España* (1645), se incluye información de variado tipo que va desde las descripciones detalladas del territorio, la fauna y la flora del septentrión hasta las estrategias utilizadas por los misioneros para conseguir la conversión de los gentiles. Respecto a estas últimas, podemos mencionar tanto los milagros obrados por la divina Providencia y los ángeles, hasta el relato de las costumbres y el comportamiento de los indios.

En relación con las prácticas culturales, lo que predomina en la narrativa del ignaciano tiene que ver con descubrimientos de idolatría y la forma como se intentaba acabar con ella. Recordemos que España en los albores del siglo XVII aún era una cultura en expansión (Weckman, 1994), una nación (o un conjunto de naciones) caracterizada por elementos mezclados de la civilización egea, emergiendo de una Edad Media plagada de sincretismos religiosos, engendrada en lo pagano e imbuida en lo cristiano, practicante de un profundo sentimiento antiislamita pero profundamente influida por su cultura. Sus ídolos fueron sustituidos por iconos; la cruz, la Virgen María y los santos pasaron a ocupar un lugar importante en la cultura popular, mientras que la sal, los crismas, el agua bendita y otros elementos simbólicos facilitaron el culto pagano bajo formas cristianas (Weckman, 1994).

Las descripciones de los comportamientos idolátricos van siempre seguidas de argumentos que justifican la presencia de los misioneros jesuitas entre los indios para librarlos de la influencia del demonio, que se manifestaba a través de los ídolos venerados. Los misioneros provenían de una España entre medieval y renacentista que se ufana por su triunfo en la guerra de reconquista, en la que el apóstol

Santiago y la Virgen de los Remedios los llenaron de protección. Bajo esta tesitura, el proceso de evangelización en las tierras recién descubiertas fue en realidad parte y clímax de un plan mayor, nacionalista por un lado y misionero por el otro.

Para explicar la idolatría de los indios, Pérez de Ribas usó elementos que para los europeos estaban indisolublemente ligados no sólo con la idolatría sino con la herejía. Un ejemplo de lo anterior es el siguiente relato de ritos que se realizaban entre los yaquis antes de su evangelización:

Las viejas certificavan, que el demonio se les aparecía en forma de perros, sapos, coyotes y culebras, figuras propias de quien él es. Indios Principales, y Fiscales, afirmaron, como cosa sabida, y recibida entre ellos, que las hechizeras ivan de noche a ciertos bailes, y combites con los demonios, y que bolvían por los aires. (Pérez de Ribas, 1645, p. 332)

En la cita anterior es clara la referencia a las prácticas de brujería en Europa. La parte de la narración en la que el jesuita menciona que las hechiceras acudían a reuniones con el demonio y regresaban volando, es una alusión directa a los aquelarres que supuestamente se realizaban en Europa entre las brujas, cuya persecución alcanzó su clímax entre los siglos XVI y XVII. En otras ocasiones las faltas o irreverencias de las sociedades indígenas al cristianismo estaban menos relacionadas, o mejor dicho, menos interpretadas de acuerdo con los marcos de referencia europeos, ya que más bien se describía la destrucción de ídolos, la consagración de la tierra donde estuvieron e incluso la destrucción de árboles, si es que de alguna forma estuvieron relacionados con prácticas de idolatría. A lo largo de los libros que componen la crónica existen múltiples ejemplos. Uno de ellos es el siguiente:

ante de partirse [el misionero] le dieron noticia, que en un allí cerca, debaxo de un arbol de notable grandeza, solian los Indios tener un idolo, a quien ofrecían maiz al tiempo de la siembra; y flechas,

y cosas de armas al tiempo de las guerras. Este avian ya quitado, y quebrado los Españoles. El Padre juntó la gente q pudo, hizo aderezar una hermosa cruz, y cantando la Doctrina Christiana, fue allá; hizo derribar el arbol, y plantar en su lugar el presiosísimo de la Santa Cruz. Bendixo aquel lugar, con q se borraron las memorias del otro árbol. (Pérez de Ribas, 1645, p. 43)

Destruir ídolos y dotar de un nuevo significado los lugares en los cuales estuvieron, fueron prácticas recurrentes a lo largo y ancho del Nuevo Mundo. Éstas no implicaban solamente construir sobre lo que ya estaba, sino también significaba poner en evidencia el corto entendimiento de las sociedades indígenas, que debían ser guiadas por sociedades superiores hacia una civilización que implicaba no sólo una nueva religión, sino también nuevas prácticas culturales que iban desde la forma de vestir hasta el comportamiento.

Por otro lado, pensar en pares opuestos o antinomias (bueno/malo, luz/sombra) es un imaginario social característico de las culturas religiosas occidentales: “Todo lo que no es de Dios, pertenece al Diablo”, se decía antiguamente; “O están con nosotros o están en contra de nosotros”, dijo el ex presidente estadounidense George W. Bush en 2001. Estas formas de valorización encajaron bien en las culturas indígenas porque de algún modo ellas ya tenían instituido un ordenamiento del universo en antípoda dualidad: el Venado y el Pascola, la Luna Madre y el Sol Padre, la risa ritual y el llanto ritual. En este sentido la confrontación pudo no ser tan dramática.

### **3. Destellos de civilización en tierra de bárbaros**

Dice Guy Rozat (1995, p. 114), refiriéndose a las descripciones que Andrés Pérez de Ribas hizo de los yaquis: “se esboza cierto matiz de un cariño un tanto admirativo”; sin embargo, en las líneas que recorren *La historia de los triunfos...* lo que se advierte es un asombro que sube o baja de tono en relación directa con la mayor o menor

civilización de las sociedades que evangelizaba y no una actitud de admirativo cariño. Esta hipótesis se fundamenta en que, a pesar del título que le otorgó a su obra, el discurso de Pérez de Ribas con respecto a los indígenas se mueve en un amplio espectro emocional en el cual el cariño matizado por la admiración, o viceversa, no tienen lugar. Pérez de Ribas no es ambiguo a la hora de expresar los sentimientos y emociones que despiertan en él los indios o sus costumbres.

Al leer el primer libro de la obra, dedicado a la descripción geográfica de los territorios que el jesuita denomina provincia de Sinaloa, así como a la caracterización de los pueblos que la habitaban, queda la impresión de que el autor encontró en los indígenas más elementos para halagar que criticar. Así, mientras que al inicio del capítulo dos Pérez de Ribas, (1645, p. 5) señala que las naciones indígenas vivían en constantes guerras, mismas que ocasionaban comportamientos bárbaros —como cortar la cabeza de los enemigos—, en el resto del mismo capítulo describe varias características positivas de estos indios “bárbaros y fieros”. Ejemplo de ello es la amplia descripción que hace del tipo de casas en las que habitaban, la forma como las construían y la manera de preservar sus cosechas (Pérez de Ribas, 1645, p. 6), así como el señalamiento reiterado no sólo en ese libro, sino también a lo largo de toda la obra, de la dedicación de algunos grupos indígenas a la agricultura.

Si bien en las descripciones que Pérez de Ribas (1645, pp. 7 y 8) hace de los indios sedentarios privan los aspectos positivos sobre los negativos, en las que realiza de aquellos que viven alejados de las márgenes de ríos y arroyos sucede lo contrario, prevalece lo negativo sobre lo positivo: “ay otras (son las mas barbaras que se han visto ni descubierto en el orbe) que ni labran tierra, ni siembra[n] como las otras, ni tienen genero de casa, ó vivienda, ni defensa de las inclemencias del cielo”. A partir de esa descripción el autor se dedicó a relatar las costumbres de estas sociedades indígenas que, en su opinión y siguiendo los planteamientos tanto de Aristóteles como de Ginés de Sepúlveda, los hacen merecedores de los adjetivos “bárbaros” y “fieros”. Cabe aclarar que estas costumbres pueden sintetizarse en las palabras “caza”, “pesca” y “recolección”.

El autor finaliza su descripción acerca de los fieros y bárbaros habitantes nómadas de la provincia de Sinaloa indicando: “Este tan peregrino genero de gente es mucho menor en número que las labradoras, y con tal modo de vivir están mas contentos que si tuviera[n] los averes y palacios del mu[n]do” (Pérez de Ribas, 1645, p. 8). La cita arroja un elemento primordial en el discurso de Pérez de Ribas: la comparación. Ésta se muestra con claridad en la primera línea, donde evidencia el contraste que había venido observando entre sedentarios y nómadas, el cual en la cita concluye de forma escueta al mencionar sólo quién prevalece sobre quién, numéricamente hablando.

Sin embargo, la conclusión implícita a lo largo de toda la narración que compone el capítulo dos es trascendental, ya que indica que Pérez de Ribas ubica a sus indígenas en una jerarquía de barbarie. Resumiendo: todos los indios son bárbaros, si no lo fueran serían innecesarias las misiones destinadas a evangelizarlos, pero la categoría de barbarie no implica horizontalidad; es decir, al menos hay dos niveles de barbarie: los indios nómadas o montaraces son más bárbaros que los sedentarios.

Avanzando en la lectura de *Los triunfos de nuestra santa fe...*, se evidencia que Pérez de Ribas (1645, p. 360) añadió un nivel más a su jerarquización de la barbarie. Si bien en los primeros cinco libros puede deducirse que los yaquis y los mayos se encontraban más cercanos a la civilización debido a su sedentarismo y a la práctica de la agricultura, en el libro VI, el sacerdote español desplaza a los grupos cahitas al segundo nivel y coloca en su lugar a los nebomes bajos, ya que edificaban casas más grandes y de mejor fábrica, construían acequias que les permitían sembrar lejos de las márgenes de los arroyos y ríos, tejían mantas y curtían cuero para hacer sus ropas. No obstante, los argumentos que fundamentan mejor la jerarquización que se propone aquí se encuentran en las propias palabras de Pérez de Ribas (1645), quien dice que los nebomes “no estaban tan furiosos como en otras Naciones. El natural es mas blando, y no tan aspero, ni feroz, como el de otras, ni tan belicoso” (p. 361).

El desplazamiento de los mayos y de los yaquis al segundo nivel repercute en los nómadas cazadores-recolectores, porque pasan al

tercer estrato de esta jerarquía implícita. Es decir, quienes no fueran sedentarios, agricultores y vistieran de forma que todo su cuerpo quedara descubierto, son los que, aparentemente, merecerían el calificativo de bárbaros y fieros que el sacerdote jesuita destacó no sólo en el título de su obra, sino también en varias partes de ésta.

A partir de lo mencionado en los párrafos anteriores puede plantearse, a manera de hipótesis, que cuando Pérez de Ribas habla de bárbaros no hace tabla rasa de todas las sociedades indígenas que conoció; por el contrario, en sus descripciones existen tenues matices que permiten distinguir una jerarquía en el espectro de lo que el jesuita consideraba bárbaro. Vale decir que la construcción de esta jerarquía tiene como referente la cultura occidental, de la cual Pérez de Ribas no sólo formaba parte, sino que también era su vocero y difusor; entre más cercanos estuvieran los indios a las prácticas occidentales, se ubicaban más cerca de la civilización; entre más alejados de ellas, más cercanos a la barbarie y a la fiera.

Otra característica del discurso de Pérez de Ribas cuando se refiere a los indios es la contradicción, que puede advertirse en varias partes de su obra, principalmente donde su percepción acerca del indígena va paralela al proceso de evangelización. Una muestra tangible de ello se encuentra en lo narrado a partir del quinto libro. Cuando el padre Pérez de Ribas describe en los primeros cinco libros su labor misional, y la de sus colaboradores más cercanos, destaca la buena disposición de los grupos evangelizados, el apoyo de los caciques y principales para que se lleve a cabo la labor misional, e incluso menciona cómo los propios indígenas van llevando de boca en boca la doctrina católica, ayudando con ello no sólo a su difusión, sino también a la conversión de otros indios.

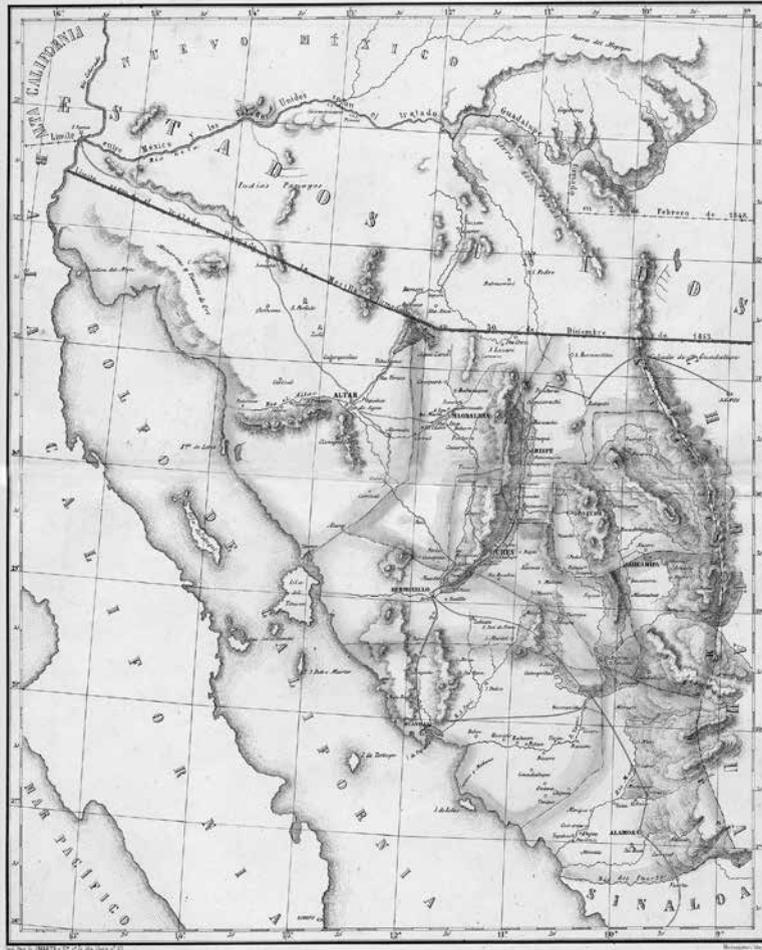
En cambio, a partir del libro sexto, en el cual recapitula el trabajo de la Compañía de Jesús en territorios que ahora forman parte de los estados de Sinaloa, Baja California, Sonora y Durango (Pérez de Ribas, 1645, p. 441), el trabajo misional se torna difícil, prácticamente destinado a tener poco éxito, porque “como lo demuestra[n] sus barbaras, é inhumanas costumbres, sin genero de policia de Republicas, ni Reyes, ni gobiernos: y conseqüente a eso, no se puede

esperar fruto, o será muy corto, de predicar la doctrina divina del Evangelio, y leyes santas” (Pérez de Ribas, 1645, p. 410). Estas palabras, que se encuentran en las primeras páginas del libro séptimo, van seguidas de una serie de subapartados en los cuales el ignaciano narra el éxito de la compañía a través de conversiones milagrosas, de actos valerosos, e incluso temerarios, por parte de los misioneros, quienes se internan en las tierras de bárbaros y fieros para predicar el evangelio; ejemplo de lo anterior es el relato del misionero que impide la muerte de dos gemelos recién nacidos, cuyo padre intenta matar porque los culpa de que su madre muriese al nacer ellos.

En el relato del incidente señalado en el párrafo precedente, la figura del misionero que rescata a los bebés de manos de su padre bárbaro y fiero, es utilizada por Pérez de Ribas para ejemplificar no sólo el valor de los misioneros, sino también la efectividad de la prédica católica que salva vidas, pues en la salvación de la vida y el alma de los gemelos se simboliza la salvación de la sociedad a la que pertenecen: los niños no sólo conservaron la vida; también fueron un ejemplo del poder del Dios judeocristiano, manifestado a través de la palabra del misionero.

Otra contradicción, quizá la más evidente de todas, se encuentra subyacente a la narración hecha en los últimos libros, en la cual los calificativos de bárbaros y fieros son recurrentes. En estos relatos no hay lugar para los matices que se advierten en los contenidos de los primeros seis libros. Incluso el mismo autor señala que desde el primer libro se dedicó a describir “la grande barbaridad en que estava sepultada a lo político y humano, toda esta Provincia de Cinaloa” (Pérez de Ribas, 1645, p. 438). Sería ocioso seguir citando las frases o párrafos que ponen de manifiesto estas contradicciones, explícitas o implícitas. Baste decir que existen y que, casualmente, están presentes en los lugares donde son necesarias para exaltar la labor misional, maximizar las dificultades y desvanecer los apoyos que las sociedades indígenas proporcionaron para su evangelización.

Figura 3.1 Sonora a mediados del siglo XIX



Fuente: Antonio García Cubas (1856). *Atlas geográfico, estadístico e histórico de la república mexicana*, México, Imprenta de J. M. Lara.

#### 4. La ciencia en tierra de los *no del todo salvajes*, 300 años después de la “barbarie”<sup>3</sup>

En los albores del siglo XX, el antropólogo checo-norteamericano Ales Hrdlička realizó un recorrido por varios países de Hispanoamérica con el fin de realizar estudios antropométricos. Buscando especímenes, llegó a Sonora en 1902, previo permiso del presidente Porfirio Díaz y del general Luis Emeterio Torres. En esta tesitura, produjo un libro titulado *Notes on the Indians of Sonora*, en el cual en una de sus frases esbozó que los yaquis “no son del todo salvajes” (Hrdlička, 1904, p. 70).

En general, Hrdlička (1904) señalaba que su documento encarnaba las observaciones que realizó, así como la información que tuvo al alcance acerca de los indígenas de Sonora, a lo que se añadieron algunas notas preliminares sobre sus rasgos físicos. Luego Hrdlička (1904, p. 52) se refirió a la resistencia yaqui como “revolución yaqui” y no como guerra, lo que indica que la veía como un movimiento libertador más que como un rompimiento de paz.

Hrdlička (1904, p. 56) databa el inicio de la gran rebelión yaqui en el año de 1849. Advertía también que desde entonces muchos yaquis habían caído o habían “sido removidos de Sonora a regiones menos saludables y ha[bía]n muerto en cautiverio”, pues conformaban la única tribu indígena de Sonora que no reconocía leyes ni autoridad del gobierno (Hrdlička, 1904, pp. 56-57). Huelga añadir que los yaquis tienen su propio sistema normativo, que en conjunto denominan *yo'olutu'uria*, es decir, verdad antigua. El antropólogo consideraba a los yaquis una raza superior a la azteca<sup>4</sup> y aseveraba que, aun a pesar de la guerra, estaban muy lejos de ser exterminados.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Partes de este apartado se encuentran en prensa para la revista *Diario de Campo* de la Coordinación Nacional de Antropología, INAH.

<sup>4</sup> *Jackson Citizen*. (23 de septiembre de 1902). Remnants of Powerful Race Found Living In Mexico. Discovery of Noted Scientist. Dr. Ales Hrdlicka., p. 5.

<sup>5</sup> *Time-Picayune*. (20 de septiembre de 1902). Relics of Mexico. Dr. Hrdlicka Brings Many Curiosities from the Caves Near Jalisco, p. 11.

Hoy día, como hace cien años o más, los rancheros reconocen en los yaquis a sus mejores trabajadores, y lo mismo ocurre con los empresarios industriales, pero en la población sonorensa existe la creencia generalizada y racista de que los yaquis son perezosos e insolentes. Empero, el siguiente párrafo de Hrdlička, citado por Ramón Corral en *La Constitución* (1904), convoca a reflexionar sobre ello:

La industria principal de los indios (se refiere a los yaquis y mayos) es la agricultura, ganadería y comercio. Además, son muy aptos en la fabricación de prendas de algodón y lana, usando aparatos muy imperfectos de su propia manufactura. También hacen sombreros y canastos muy finos de hoja de palma, palas, cestos de caña (¿carrizo?) de diferentes formas, y otros objetos que venden en Guaymas y otros asentamientos vecinos. Colectan el añil que se produce en abundancia en ambas riberas [del Yaqui y el Mayo], y preparan el color, broncean la piel de varios animales, recogen miel; y en una palabra, explotan la inexhaustible región virgen tanto como sus culturas se los permite. (Ramón Corral citado en Hrdlička, 1904, p. 64)

Como se puede ver, para Hrdlička, al igual que para Pérez de Ribas, el desarrollo agrícola es un atenuante del salvajismo. Así mismo, el científico esgrimía que

This is the only tribe on the continent that, surrounded by whites from the beginning of their history, have never been fully subdued, for they still inter-mittently carry on a fight for their lands and independence, as they conceive it [...]. (Hrdlička, 1904, p. 61)<sup>6</sup>

<sup>6</sup> La tribu más interesante de Sonora, psicológica y físicamente [...] era la de los indómitos yaquis. Es la única tribu en el continente que, rodeada por blancos desde el principio de su historia, [los yaquis] nunca ha sido dominada del todo, ya que aún, intermitentemente, lleva a cabo una lucha por sus tierras y su independencia, como ellos la conciben. (Traducción de las autoras.)

Tres semanas después de la masacre de la sierra de Mazatán, en la cual murieron 120 yaquis y otros tantos fueron hechos prisioneros, el científico recolectó en el campo de batalla los cráneos y huesos de doce individuos, colchas, armas y sombreros. De estos últimos observó su calidad tanto en la trama como en la materia prima, ignorando tal vez que gran parte de ellos provenía del robo y el pillaje. Hrdlička encontró también una cunita tipo moisés manufacturada con carrizo, y particularmente llamaron su atención los arcos y flechas, a los que catalogó como “notables” (*remarkable*) (Hrdlička, 1904, p. 65).

La descripción de lo que por boca de algunos rurales<sup>7</sup> supo sobre lo que había acontecido en la sierra de Mazatán es la siguiente:

In June, 1902, a force of 200 to 300 free and armed Yaquis descended one evening on four haciendas near Hermosillo and, without doing any damage, took away, part force, over 600 Yaquis there employed. The whole party proceeded in the direction Ures, with the intention of reaching the safe upper Yaqui country. A little southwest Ures the party had a skirmish with soldiers, whom they defeated. Shortly afterward Yaquis reached the isolated, rough, but not very high mountain called Sierra de Mazatán nearly south of Ures. Here they waited for the soldiers. The armed party separated from the rest and took up a strong position on a rugged ridge facing westward. The men, women, and children from the haciendas, with a guard of about a score of arm men, made a camp on sloping ground, thickly overgrown with visaches, etc., separated from the ridge by a rough though not very deep barranca. It was in this camp that of the men commenced to make bows and arrows, rude spears consisting of pointed sticks and clubs [...] (Hrdlička, 1904, p. 65)<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Fuerza montada encargada del orden en las áreas rurales del país.

<sup>8</sup> En junio de 1902 una fuerza de 200 a 300 yaquis libres y armados descendió una noche a cuatro haciendas cercanas a Hermosillo, y sin hacer ningún daño, liberó a más de 600 yaquis que allí se encontraban empleados. La partida completa procedió en dirección a Ures con la intención de alcanzar, para su seguridad, el territorio yaqui. Un poco al suroeste de Ures, la partida tuvo un enfrentamiento con los soldados, a quienes vencieron. Posteriormente los yaquis llegaron a la aislada y áspera, pero no

Del exceso de violencia empleado contra los yaquis sublevados, dio fe el relato de Hrdlička. Así mismo en él se señala que los cráneos que posteriormente fueron llevados al Museo Americano resultaron inútiles por la misma razón. Narró en su libro un escenario dantesco: cuerpos apilados, cadáveres de mujeres y niñas, e incluso el de un bebé y su cuna. Muy relevante es la declaración de que él llegó a la cañada de la Uvalama en compañía de varios rurales, que le asignó el general Torres, tres semanas después de ocurrida la masacre y que encontró todo absolutamente intacto.<sup>9</sup> Ni soldados ni yaquis habían regresado. Esto contradice la afirmación vertida en el parte militar, que señala que los miembros del ejército limpiaron el área (Troncoso, 1905). Indicaba el antropólogo que el hecho de haber encontrado montones de cartuchos de máuser en la sierra de Mazatán, era prueba inequívoca para “mis rurales” de que ningún yaqui visitó el campo de batalla después de que la matanza se llevara a cabo (Hrdlička, 1904, p. 66).

Trece años después de su viaje por Sonora, Hrdlička dio una entrevista al periódico *Evening Star* de Washington, D. C., en la que declaró abiertamente su admiración por los yaquis. El científico consideraba que los Estados Unidos podían desempeñar un buen papel como mediadores del conflicto entre los yaquis y el gobierno de México, pues los indígenas confiaban más en aquel país que en el suyo.

---

muy alta montaña llamada sierra de Mazatán, cercana al sur de Ures. Aquí esperaron a los soldados. La partida armada se separó del resto y tomó posición en un crestón escarpado que daba al oeste. Los hombres, mujeres y niños de las haciendas, con una guardia conformada por una veintena de hombres armados, acamparon en un terreno inclinado, cubierto densamente por huizaches, etc., separados de la cresta por una agreste aunque no muy profunda barranca. Fue en este campo donde algunos de los hombres hicieron arcos y flechas, lanzas burdas que consistían en palos puntiagudos y garrotes. (Traducción de las autoras). Sobre esto cabe mencionar que un yaqui comentó que los garrotes eran usados por las mujeres y se fabricaban con las maderas más duras que se tenían a la mano. Si éstos se hicieron en la propia sierra de Mazatán, muy posiblemente eran de encino. (A. Castro, comunicación personal, noviembre de 2015.)

<sup>9</sup> *Times-Picayune* (20 de septiembre de 1902). Relics of Mexico. Dr. Hrdlička Brings Many Curiosities from the Caves Near Jalisco, p. 11.

Hrdlička consideró entonces que los yaquis eran “los mejores indios del continente” y que sus derechos se estaban agraviando. Sostenía que habían sido cruelmente tratados por los mexicanos y que pelearían contra ellos hasta la muerte. El antropólogo se refirió a los yaquis como “muy inteligentes” y como “la columna vertebral de Sonora”, y aseguró que sin su presencia el estado simplemente no existiría. De igual modo, detectó que las raíces del problema yaqui eran, por un lado, la lucha por la tierra, la cual era sumamente fértil en el valle del Yaqui y, por el otro, la intromisión de los mexicanos en su vida.

Como muestra de la inteligencia del yaqui, el científico mencionó su facilidad para reformar los cartuchos para las armas. Cabe añadir que era éste un trabajo artesanal llevado a cabo por las mujeres, el cual consistía en rellenar con pólvora los cartuchos percutidos y taparlos de nuevo con minerales extraídos de la tierra. En Hermosillo el general Torres había mostrado a un sorprendido Hrdlička un cartucho de ojiva larga (que después llevaría al museo), el cual había sido reformado por manos yaquis para usos posteriores.

Para el periódico señalado, Hrdlička narró los horrores de la guerra y aseguró que fue testigo de la excesiva violencia que los mexicanos emplearon contra los indígenas:

I have seen heaps of women and children shot down ruthlessly by Mexican soldiers. The atrocities perpetrated on these Indians are indescribable [...] Mexicans have enslaved Yaqui men and women and have sold their children [...] To rescue the slaves, Yaqui bands of 500 or more sweep down from the mountains and take away their own people. To conquer these freedom-loving Indians the Mexican government sends out an army of criminals [...].<sup>10</sup>

<sup>10</sup> He visto montones de mujeres y niños masacrados sin piedad por los soldados mexicanos. Las atrocidades perpetradas contra estos indios son indescriptibles [...]. Los mexicanos han esclavizado a hombres y mujeres yaquis, y han vendido a sus niños [...]. Para rescatar a sus esclavos, bandas de yaquis de 500 o más bajan de la sierra y recuperan a su gente. Para conquistar a estos indios amantes de la libertad, el gobierno mexicano envía un ejército de criminales. (*Evening Star*, 22 de junio de 1915, sin título, p. 10 Traducción de Raquel Padilla).

## 5. Conclusiones

Al arribar a la “otra España”, los españoles trajeron consigo a la España original, echando en sus petacas a los reyes, las instituciones, el idioma y la fe, pero también el demonio y su maldad, y una visión —o varias— del Otro; en fin, todas sus significaciones imaginario-sociales, en este caso, toda una cultura de dominación. Si bien el Maligno es el par opuesto de Dios, muchas veces los misioneros relacionaron a los indios con esta oposición a lo bueno, de ahí que lo bárbaro esté tan presente en la obra del jesuita Pérez de Ribas, tanto de forma explícita como implícita. La barbarie y la fiera de los yaquis justificaron la misión evangelizadora de la Compañía de Jesús con todo lo que ello implicó (congregación en poblados, establecimiento de instituciones de gobierno, nuevas formas de explotar la tierra, introducción de nuevas actividades económicas). Si bien la herencia jesuita ha perdurado de cierta manera hasta la actualidad, no sucedió lo mismo con la explotación de los recursos del valle del Yaqui para crear excedentes,<sup>11</sup> lo que trajo como consecuencia que la sociedad hispano-criolla viera la agricultura de subsistencia de los yaquis como un obstáculo al progreso, pues el potencial agrícola del valle del Yaqui, se pensaba, iba mucho más allá de lo que los yaquis obtenían con sus cosechas.

¿Cómo volver a los “años dorados” de las misiones? La respuesta estaba al alcance de la mano: mantener a los yaquis fuera de los márgenes de la civilización, continuar calificándolos de salvajes bárbaros, incapaces de integrarse a la sociedad, salvo que fueran supervisados de cerca por las autoridades, y esta “supervisión” debía consistir en el retiro de su propia estructura de gobierno, principalmente la militar y, más importante, la colonización de su valle para desarrollar todo el potencial agrícola que, se pensaba, era impedido por el desinterés de la sociedad yaqui en ir más allá de la agricultura de subsistencia.

<sup>11</sup> Los productos excedentes de las misiones más ricas de Sonora, entre las que se encontraban las yaquis, sirvieron para establecer y sostener las misiones de la península de Baja California.

La visión de Pérez de Ribas sobre los indios cahita como bárbaros y salvajes sostenida a lo largo de los siglos por posteriores autores (misioneros, hombres ilustrados del siglo XIX, viajeros), justificaría la guerra de exterminio y la deportación de la nación yaqui a tierras lejanas, como la península de Yucatán y Oaxaca.

Desde la visión occidental, lo yaqui ha sido racializado como producto de la barbarie y del salvajismo. Pese a que lo que el padre Andrés Pérez de Ribas vio en los yaquis se hacía con ojos emanados de una auténtica cultura demonológica (Rozat, 1995), no dista mucho de lo que se observaba y decía en los albores del siglo XX, cuando el científico Ales Hrdlička los conoció y estudió.

## Referencias

### Hemerografía

*Evening Star* (1915), Washington, D. C.

*Jackson Citizen* (1902), Jackson, Michigan.

*Times-Picayune* (1902), New Orleans, Louisiana.

A. Castro. (2015). Comunicación personal.

Hrdlička, A. (1904). Notes on the Indians of Sonora, Mexico. *American Anthropologist*, 6(1). 51-89.

Pérez de Ribas, A. (1645). *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras, y fieras del nuevo Orbe: conseguidos por los Soldados de la Milicia de la Compañía de Jesus en las Misiones de la Provincia de Nueva España*. Madrid: Alonso de Paredes.

Rozat, G. (1995). *América, imperio del demonio: cuentos y recuentos*. México: Universidad Iberoamericana.

Troncoso, F. P. (1905). *Las guerras con las tribus yaqui y mayo del Estado de Sonora*. México: Tipografía del Departamento de Estado Mayor.

Weckmann, L. (1994). *La herencia medieval de México*. México: Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México.



---

# Formas de transitar el espacio y la producción de fronteras en Patagonia

Walter Delrio<sup>1</sup>

## 1. Introducción

El campo de los estudios etnohistóricos en Argentina y en especial sobre las regiones de Pampa y Norpatagonia está íntimamente ligado a la idea de frontera. La frontera pampeana entre la sociedad hispano-criolla y los pueblos originarios ha sido fechada entre el mismo inicio de la colonización europea en la segunda mitad del siglo XVI y la década de 1880, cuando las tropas de los estados argentino y chileno ocuparon los, hasta entonces, territorios indígenas soberanos de la Araucanía, las Pampas y Patagonia. Paradójicamente, este mismo recorte temporal ha venido definiendo el período abordado preferentemente por los etnohistoriadores (es decir, historiadores, antropólogos sociales y arqueólogos) que han investigado la llamada historia indígena poniendo el foco en las relaciones fronterizas o interétnicas en el período previo a la incorporación estatal, momento que fuera anunciado como el “fin de las fronteras con los indios” y que en el caso de la frontera sur pampeano-patagónica habría ocurrido con las campañas militares de entre 1878 y 1885.

En este sentido amplio, la frontera –sea que la interpretemos como dispositivo estatal o tipo de relación– no es sólo un momento o período de la historia, sino que también es un régimen de historicidad que se ha constituido en paradigma para la construcción de la matriz

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Río Negro. Correo electrónico: [wmdelrio@gmail.com](mailto:wmdelrio@gmail.com)

Estado-nación-territorio<sup>2</sup> en Argentina y aun también para la construcción de conocimiento científico. En efecto, esta idea de frontera en las pampas articula una explicación histórica, en primer lugar, sobre el devenir del Estado colonial y el Estado republicano; en segundo lugar, el origen de la nación y la supuesta extinción de las sociedades nativas; y, por último, la construcción del territorio nacional.

A lo largo del tiempo, esta frontera ha sido descrita como el borde de la ocupación colonial, la civilización, la explotación racional, la organización nacional y la construcción estatal. El fin de la misma –atribuido a las campañas militares de entre 1878 y 1885– dio lugar a la nueva sociedad de colonos que se estableció sobre una matriz genocida (Red de Investigadores sobre Genocidio y Política Indígena en Argentina [RIG], 2007) que negará cualquier supervivencia indígena en términos de pueblos, naciones o tribus y fijará las estructuras de acceso desigual a los recursos para quienes fueron identificados como colonos o para quienes lo fueron como descendientes o restos de grupos indígenas.

La propuesta aquí es que esta frontera pampeana no sólo define un momento de estos procesos, sino que devino en un discurso o paradigma que ha legitimado y explicado dichos avances del Estado, la nación y el capital, más allá de su contexto histórico. Por lo tanto, esta idea de frontera estará presente en la organización de la nueva sociedad no sólo de los nuevos territorios conquistados por el Estado, sino también en la sociedad nacional en su conjunto. Se propone entonces, por un lado, abordar la frontera en su relación con los procesos de territorialización estatal, construcción de regímenes de historicidad y sistemas de diferenciación. Por otro lado, se enfocan los modos de producción de esta frontera, especialmente en cómo las formas de transitar por el espacio pueden ser performativas de ésta.

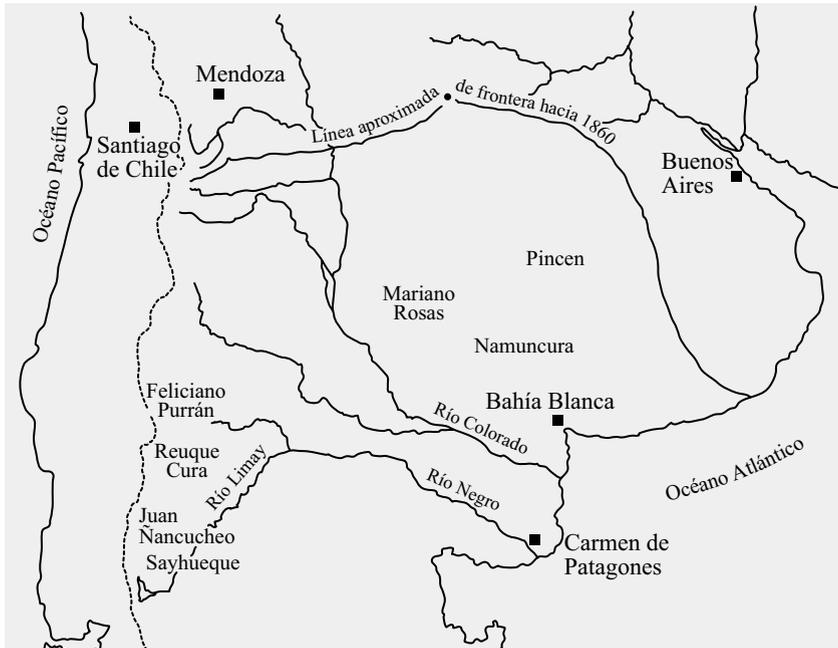
<sup>2</sup> El concepto de matriz Estado-nación-territorio tiene por objeto enfatizar la heterogeneidad y los diferentes tipos de relación entre distintos modelos de Estado, ideas de nación y formas de pensar el espacio como territorio. Posibilita, por ejemplo, plantear la diferencia entre pensar la nación-territorio y el territorio-nación, expresado –entre otras posibilidades– como la construcción de un territorio para la nación o la de una nación para un territorio.

Se tomará para ello el caso comparado de dos mapuches, quienes hacia 1885 llegan a la ciudad de Buenos Aires.

## 2. La frontera como dispositivo estatal

En primer lugar, se hará una pausa para saber en qué consistió la frontera como dispositivo estatal en las Pampas. La frecuente representación de la frontera como una línea que une a una serie de fortines y fuertes remite a una idea, a una voluntad de construcción de dos órdenes separados.

Figura 2.1 Línea de frontera y ubicación habitual de los caciques principales



Fuente: Delrio (2005, p. 36).

En la frontera pampeana no existió ocupación colonial más allá de esta línea imaginada,<sup>3</sup> aunque sí un intenso intercambio, obtención de recursos como la sal y una constante negociación política con los fines de asegurar lealtades y alianzas entre las autoridades virreinales y las distintas unidades sociopolíticas indígenas. Los acuerdos e intercambios se desarrollaron a través de una serie de parlamentos y tratados de paz entre las parcialidades indígenas y las autoridades coloniales. Esta dinámica continuó en el período independiente desde 1810 y se produjo en adelante sólo un pequeño corrimiento en el frente pampeano de la actual provincia de Buenos Aires y sur de la de Córdoba. El avance de esta línea estuvo vinculado más que nada al uso de las tierras para el pastoreo y el aumento de la renta y los productos pecuarios. No obstante, como se puede apreciar en el croquis, se llega hasta la década de 1860 con una línea que tuvo muy pocos cambios durante los últimos tres siglos de relaciones interétnicas. De hecho, en las escuelas primarias argentinas hasta mediados de la década de 1870 se enseñaba a los niños que la República Argentina limitaba al sur con la Patagonia, la cual estaba poblada por tribus indígenas:

¿Cuáles son las tribus Patagónicas? Se pueden reducir a tres clases araucanos, indios, pampas y patagones. Estos últimos son indios brutos e indolentes, forman tropas errantes como bestias; no tienen hogar ni aún chozas. Los indios pampas no son tan salvajes; tienen algunas tolderías permanentes, propiedades, ideas de tráfico y obedecen a caciques. Los araucanos son sin duda la rama más noble de indios no sólo en Patagonia sino en toda América. (*Catecismo de geografía*, 1856)<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Más allá de esta frontera sur del imperio en tiempos coloniales y luego republicanos, sólo se efectuaron establecimientos costeros que tuvieron pocos años de duración, como los fuertes de Floridablanca y San José, y otros que funcionaron como islas en territorio indígena, tales los casos de los poblados de Carmen de Patagones en el período colonial y Bahía Blanca en el republicano.

<sup>4</sup> Esta obra fue la base sobre la que se escribieron posteriores textos escolares de geografía. Hasta 1871, en el texto “Elementos de geografía”, se mantuvo esta idea de que el límite sur de la república era la Patagonia. Esto cambiará en 1874.

En la década de 1870 el gobierno nacional llevó adelante una serie de medidas para lograr el avance definitivo sobre los territorios de las pampas y la Patagonia. En primer lugar, procuró asegurar la paz en la frontera a través de una serie de acuerdos que ya no fueron nombrados como tratados de paz sino como “convenios” con el objeto de que este tipo de documentación no fuese materia de derecho internacional. Luego hubo un avance en el área bonaerense y la construcción de una zanja de 374 km de largo<sup>5</sup> y una doble línea de fortines y fuertes para efectivizar la idea de frontera hacia 1876. Finalmente, entre 1878 y 1885 se realizan las campañas militares que buscarían someter a todas las parcialidades indígenas, tanto aquellas que habían firmado tratados y convenios con el Estado como las que no lo habían hecho.

### **3. La frontera como régimen de historicidad**

Contemporáneo a este avance estatal es el proceso de construcción de la idea de la extinción de los pueblos indígenas como tales. Este argumento legitimaba y despolitizaba la conquista, colocándola en el marco de una historia universal y natural del avance de la civilización sobre el mundo salvaje y pre-social. Los indígenas fueron homogeneizados y estereotipados como “indios maloneros”, es decir, como grupos salvajes y como un enemigo interno que amenazaba la seguridad de los bienes, las personas y la misma integridad nacional. Este relato buscaba ocultar los tres siglos de relaciones económicas, políticas y sociales entre los hispano-criollos y los pueblos indígenas en los cuales se habían establecido parlamentos, tratados y acuerdos. Éstos representaban en muchos casos el reconocimiento explícito de la soberanía y de la ocupación territorial de las unidades sociopolíticas indígenas. La construcción de este tipo de enemigo interno en las campañas de conquista estatal contemplaba

<sup>5</sup> Proyectada en 600 km.

que el indio debía ser eliminado y no incorporado al nuevo orden social. El “indio malonero” debía desaparecer y no sería tolerado en el interior de la matriz Estado-nación-territorio, donde en cambio sí habría lugar para el otro estereotipo que lo complementaba, el del indígena asimilable, quien debía dejar de ser precisamente indígena.

Este discurso político devino en paradigma científico en el contexto de formación de las academias historiográficas y antropológicas en Argentina que hicieron suya la afirmación de la extinción inmediata o inminente de los pueblos originarios con el avance de las tropas estatales. Esto fue presentado como parte de una historia natural y evolutiva, que colocaba el proceso argentino como parte de una historia universal.

Así, esta construcción de frontera articuló una explicación histórica sobre el devenir del Estado colonial y del Estado republicano, sobre el origen de la nación y sobre la extinción de las sociedades nativas. La sociedad nacional habría supuesto una diferencia evolutiva con respecto a quienes eran identificados como salvajes, sin ley, Estado o idea de propiedad privada. En términos de Agamben (2010), éstos constituyeron los seres sacrificables, el *homo sacer*, para la constitución de una nueva sociedad. La frontera con el “indio del desierto” operó así como un portal que definía y diferenciaba lo que era incluido y excluido de dicho orden. Pero esta frontera no desapareció –por ejemplo, con el fin de las campañas de conquista– sino que permaneció como fundamento del mismo orden estatal. Parafraseando la analogía con la figura del hombre lobo que hace Agamben, esta frontera como un umbral de inclusión y exclusión, entre la ciudad y el mundo salvaje operó y operará para marcar a los indios. Quienes siendo así identificados devienen en sacrificables. Permanece por lo tanto este umbral o frontera aún en la cultura como un principio interno, “es el supuesto siempre presente y operante de la soberanía” (Agamben, 2010, pp. 137-138).

#### **4. La frontera como territorialización estatal**

La idea de frontera se vincula quizás más claramente con la construcción del territorio nacional. Representa no sólo una etapa de este proceso sino que también le otorga sentido. Las campañas de conquista fueron nombradas como “campañas al desierto”. El espacio, en esta operación discursiva, fue vaciado de habitantes y de significados. Se lo presentó como un espacio plano, salvaje, de infinitas posibilidades productivas, pero que debía ser sometido, poblado y puesto en producción. Esta tarea fue presentada como una tarea incompleta de la colonización hispánica. La territorialización estatal, se suponía, debería conocer, mensurar y organizar el territorio.

Los espacios expropiados a los pueblos indígenas pasaron a conformar los llamados “territorios nacionales” de la Pampa, Neuquén, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego. De acuerdo con la legislación que los creaba, se esperaba que al aumentar el número de su población progresivamente les serían dados los derechos cívicos, como la elección de autoridades municipales y, finalmente, representantes legislativos. El último paso, siempre vinculado con el crecimiento demográfico, sería la conversión de dichos territorios nacionales en provincias, es decir, como estados autónomos de la república. Sin embargo, esto no sucedió sino hasta 1955. Hasta ese momento todos los “territorios nacionales” del sur argentino estuvieron bajo la administración directa del poder ejecutivo nacional a través del Ministerio del Interior. La Patagonia, en especial, mantuvo el carácter de territorio de frontera, lo que justificaba constantemente a lo largo del tiempo las medidas especiales para su poblamiento, explotación y desarrollo. Estas tareas continuaron siendo vistas como incompletas, y por lo tanto la idea de una supuesta amenaza latente a la soberanía argentina permaneció desde entonces en el discurso político, se podría afirmar que hasta el presente.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> En el contexto de la guerra de las Malvinas con el Reino Unido en 1982 se exacerbó este discurso que construye como enemigos permanentes a Chile y Gran Bretaña.

Este proceso no sólo se relaciona con la disputa de límites con el Estado chileno, vigente hasta finales del siglo XX, sino también con el avance del capital en la región, la privatización y la acumulación originaria, la formación de extensos latifundios de capitales extranjeros (británicos mayoritariamente) con una demanda limitada de fuerza de trabajo y el corrimiento permanente de los pobladores de tierras fiscales (en su mayoría indígenas). Se establecieron, en adelante, distintos mecanismos que operaron el acceso desigual a la tierra para quienes eran identificados como colonos y para quienes lo eran como indígenas.

Los territorios del sur continuaron siendo marcados como frontera en tanto seguirían siendo descritos como espacios con poca población, mal aprovechados en su potencial productivo y desatendidos por un Estado que nunca terminaría por llegar. Al mismo tiempo, los nombres de la geografía cotidiana de ciudades, rutas, plazas y calles remitirán constantemente a la conquista militar a través de los nombres de generales, exploradores, capellanes y misioneros. La región continuará siendo nombrada “el desierto”,<sup>7</sup> cada vez que desde el discurso se pretende remarcar las tareas incompletas de modernización, los bajos índices demográficos y la distancia con el centro de poder en Buenos Aires.

## **5. La frontera como sistema de diferenciación**

Luego de la conquista, de la concentración y de la deportación masiva de la población indígena se produjo la entrega de grandes propiedades al capital privado. Se estableció en los ahora “territorios nacionales” una nueva sociedad sobre la base de esta exclusión. Los pobladores de las tierras aún fiscales identificados como indígenas quedarán, en

<sup>7</sup> En los carteles de las principales rutas de acceso a la Patagonia suele indicarse que se está entrando al “desierto”. También se señalan los sitios donde se encontraban los fuertes y la línea o zanja fronteriza.

más, expuestos a expropiaciones y desalojos forzados. Serán desestimados para contratar con el Estado y por el contrario se beneficiará a los llamados colonos o pioneros “no indígenas” (Pérez, 2016). Por lo tanto, en los territorios anexados por el Estado y en la nueva sociedad de colonos los derechos de éstos se impusieron de forma exclusiva sobre los de los indígenas. Se negó la existencia de las sociedades indígenas como unidades sociopolíticas y aun socioculturales. En la documentación oficial se usaron los términos “restos de tribus” o “descendientes dispersos” para referirse a ellos. Para los fiscaleros, ser identificado como indígena devenía en su desalojo. El discurso hegemónico en esta sociedad de colonos mantenía el fantasma del indio malonero como una potencial amenaza. Los bienes poseídos por ellos eran atribuidos al robo, al cuatrismo; se los acusaba de ebriedad, inmoralidad y aun de ser extranjeros chilenos. Por lo tanto, identificados como indígenas y como una amenaza a los bienes y a las personas, podían convertirse en seres sacrificables.

Los sistemas de diferenciación implican una determinada movilidad estructurada: lugares de ocupación, formas habilitadas para transitar en el espacio y formas también que lo desestructuran (Grossberg, 1992). En sus modos de organización comunitaria y supracomunitaria, los indígenas debieron en más articular con este discurso y esta realidad de la sociedad de colonos. Buscaron mostrar su indianidad como elemento folklórico de la argentinidad y relacionarse con los sectores de la sociedad política argentina más propensos a una mirada contemplativa, más allá de que hegemónicamente se sostenía que se trataba de grupos sociales en extinción (Pérez y Delrio, 2013). En otras palabras, debieron usar también el discurso de la extinción en aras de ser reconocidos como existentes.

En breve, más allá de los estereotipos del indígena como malonero o civilizado e incorporado, de las distintas formas de comprender el modo en que las tribus y unidades sociopolíticas indígenas se habrían extinguido o estarían en vías de hacerlo, lo que no dejaron de ser estos individuos, familias y grupos es ser clasificados como indígenas. Esta frontera como umbral permanece entonces más allá del anunciado “fin de las fronteras”.

## 6. El transitar como forma de producción de frontera

Un día de 1885 dos personas mapuches llegaron en barco a la ciudad de Buenos Aires. Circularon por el cuartel de Retiro y sus lugares aledaños. Uno había llegado como visitante extranjero, con papeles de tránsito que le abrieron el paso por distintos puestos de control —mal establecidos por entonces en la cordillera de los Andes y quizás más formales en el mismo puerto de la ciudad—. El otro no contaba con papeles otorgados por ningún Estado. Había llegado también en barco a la ciudad, pero como prisionero, sin documentos, sin nombre registrado por ningún oficial y destinado como tal al servicio obligado por seis años en el ejército una vez desembarcado y trasladado al cuartel de Retiro.

El primero había partido en una gran comitiva desde el Budi, por entonces territorio chileno. Cruzó los Andes, ahora frontera binacional, y habiendo presentado sus papeles a las autoridades militares en la guardia fronteriza de Junín de los Andes, se trasladó con su propia caballada hasta Carmen de Patagones. Visitó en ese viaje a distintos grupos y caciques mapuches, como él, que se encontraban detenidos y prisioneros en campos de concentración a lo largo del territorio; también a *rukas*<sup>8</sup> en distintos pueblos argentinos. Recibieron apoyo de oficiales de la frontera y por barco se dirigieron a Buenos Aires, previa escala en Montevideo por un percance de la nave que los transportaba. En Buenos Aires, Pascual Coña y las distintas personas que lo acompañaban fueron recibidos por el mismo presidente Julio Roca y por Manuel Olascoaga, su principal asesor en temas indígenas y de Norpatagonia. Se les proporcionó alojamiento y lo necesario para su estadía en la ciudad. En dichos encuentros gestionaron por la libertad de hermanos y parientes suyos que se encontraban prisioneros luego de las campañas militares de conquista y ocupación del norte de la Patagonia. Cuando retornan de su visita lo hacen en tren, viaje pagado por el Estado nacional, con algunas

<sup>8</sup> Vivienda mapuche.

prisioneras que les son entregadas y la promesa de recibir tierras en la cordillera del territorio del Neuquén. Coña y su grupo esperan allí en vano por esta promesa y deciden entonces retornar a Chile cruzando nuevamente la cordillera y ahora frontera binacional. Muchos años después (1984), Pascual Coña contará en el Budi esta historia al misionero capuchino Ernesto Wilhelm de Moesbach, quien fue el encargado de ponerla por escrito.

El segundo caso es el de Katrúlaf, quien nació y se crio en el país de las manzanas en territorio de la actual provincia del Neuquén. De niño se hizo huilliche al cruzar al sur del río Limay y aprender a bolear guanacos y choiques. Ya de joven adulto conocería por primera vez a un *winka*<sup>9</sup> al viajar al valle del Chubut para intercambiar productos con los colonos galeses.<sup>10</sup> Supo de las campañas militares de conquista a través de las personas y grupos que huyendo de éstas penetraron en el interior del territorio para escapar del país de las manzanas. Participó de los parlamentos en los que se decidía qué acciones llevar adelante frente a dicho avance militar. Decidió viajar nuevamente en este contexto a comerciar con los galeses y en este, su segundo encuentro con los *winka*, conoció por primera vez a los soldados. En el corral Charmata, donde había tenido lugar su primer encuentro con los galeses, ahora los soldados habían levantado el Fortín Villegas. Allí es detenido, apresado por ser considerado “gente de Sayhueque” y, como dicho cacique no se había presentado, fue sometido a la reclusión. Ésta será cada vez más restrictiva y una vez que los militares de aquel punto consiguieron someter a Incayal y Foyel, éstos y toda su gente fueron deportados desde el río Chubut hasta Carmen de Patagones, primero por tierra hasta el río Negro, pasando por campos de concentración como el de Valcheta, donde se encontraban grandes grupos de mapuches y tehuelches sometidos,

<sup>9</sup> Literalmente “ladrón”. Se utiliza para referirse a los criollos y a los no indígenas.

<sup>10</sup> La colonia galesa del valle del río Chubut en la Patagonia fue una iniciativa privada de colonos de ese origen que contaron con un permiso otorgado por el gobierno argentino en 1869. La colonia se mantuvo prácticamente sin apoyo ni presencia gubernamental.

luego por mar hasta Buenos Aires. Katrūlaf recordaba que a lo largo de estos traslados masivos se ataban a las personas por los tobillos por las noches y que en cada lugar de destino se separaban grupos de mujeres, hombres y niños. Al llegar a Buenos Aires se los distribuyó. A él como a otros hombres se los obligó a incorporarse al ejército como soldados por un lapso de seis años. Más tarde, ya con nombre cristiano impuesto en esta incorporación al Estado-nación argentino y como veterano del ejército, contará esta historia al antropólogo alemán Roberto Lehmann-Nitsche.<sup>11</sup>

Es inevitable, al leer estas historias, comparar dos modos distintos de transitar por un mismo espacio geográfico, en un mismo momento por parte de dos personas mapuches. Interesa señalar que las condiciones y relaciones sociales dispares que uno y otro experimentaron estuvieron relacionadas con los distintos itinerarios y formas de desplazamiento por el territorio. Si bien Coña es mapuche del Budi, su viaje está relacionado y motivado por las demandas y solicitudes de mapuches que provenían del país de las manzanas, de donde también era originario el propio Katrūlaf. En ambos casos se trataba de personas que fueron clasificadas por entonces como “indios araucanos”. No obstante, Coña provenía del espacio territorial que por entonces se reconocía como perteneciente a otro Estado (Chile), portaba papeles que le habilitan no sólo el pasaje por los puestos fronterizos sino también para que pudiese entrar y salir de los campos de detención y concentración de prisioneros indígenas. Katrūlaf no cruzó ninguna frontera binacional. Apareció en el corral Charmata cuando este sitio ya era conocido también como Fortín Villegas. Se materializó en su condición de “indio de Sayhueque”. Allí y por esta sola razón, como señalan Papazián y Nagy (2010), sólo por ser indio, fue tomado prisionero y sometido al trabajo forzado en el ejército.

El estado de excepción al que fue sometido Katrūlaf era el resultado de esta condición producida por las autoridades estatales no

<sup>11</sup> Se agradece a Marisa Malvestitti por facilitar el acceso a este material, antes de que el mismo fuera publicado por Margarita Canio Llanquinao y Gabriel Pozo Menares (2013).

sólo con el avance militar, sino también a través de las formas de nombrar, clasificar a las personas y lugares y representar en papel el conocimiento geográfico. Katrúlaf no sólo no tenía papeles, no venía de ningún lugar. No se le reconoció su nombre ni sus derechos como persona. Fue confinado, utilizado como fuerza de trabajo y finalmente como soldado. Los papeles vinieron con su cambio de nombre, con la imposibilidad de su libertad para recorrer el territorio donde nació y creció. Su entrada en el espacio nacional no fue a través de la línea fronteriza, sino a través de un portal en el territorio vacío de los mapas. Katrúlaf apareció allí donde hasta ese momento se marcaba la existencia de un espacio desconocido, inexplorado y que ahora se pretendía controlar, sometiendo a las personas indígenas y desconociendo sus propias formas de pensar y experimentar socialmente el espacio.

La imposición de una forma de pensar, de construir y de transitar el espacio es performativa de las relaciones sociales, de la construcción de la excepción, de los márgenes de la matriz Estado-nación-territorio y de la condición subalterna de colectivos como los pueblos originarios, ya que su presencia, sus formas de ocupar y construir el espacio deben desaparecer para dar lugar al Estado, sus prácticas espaciales y su nuevo territorio estriado. En particular, los casos de Coña y Katrúlaf hacen visibles cuáles son estas posibilidades de movilidad para “otros” externos e internos. El cruzar un límite internacional o surgir de un espacio construido como vacío, como un desierto que debe ser poblado y civilizado, son formas distintas de entrar en el espacio nacional. Importa también si se es mapuche o no, europeo o no, pero aun dado el caso –como en Coña y Katrúlaf– de ser miembros de un mismo pueblo indígena lo que más importará serán las formas de entrar y atravesar el espacio de la nación. Precisamente porque dichas formas pueden ser una amenaza a las ideas hegemónicas de nación, territorio y Estado.

Esta clasificación como miembros de colectivos indígenas será importante en términos de lo que Benedetti y Salizzi (2014) plantean en relación con los procesos de fronterización. Es decir, la identificación de las entidades sociales que se expresan en esas fronteras

(exterior e interior), las articulaciones multiterritoriales que involucran, las discontinuidades y continuidades que se generan o se incentivan y las movilidades que dinamizan las fronteras, dan vida a las fronteras y las sostienen en el tiempo.

El propio Julio Roca, en calidad de ministro de guerra, arengaba a su tropa señalando que las campañas de conquista que se desplegaron entre 1878 y 1885 sobre el territorio hasta entonces ocupado por los pueblos indígenas no estaban sino terminando con correrías de “piratas” o “salvajes” y constituyendo un acto de “toma de posesión” de dichos campos. Roca afirmaba que aquellos “salvajes” no eran argentinos ni compatriotas; tampoco un pueblo o nación vecina. En el caso de Coña, el propio Roca recibirá a un “extranjero” que llegaba con papeles. En el caso de Katrúlaf se administrará un cuerpo, una *nuda vida* en términos de Agamben, un salvaje.

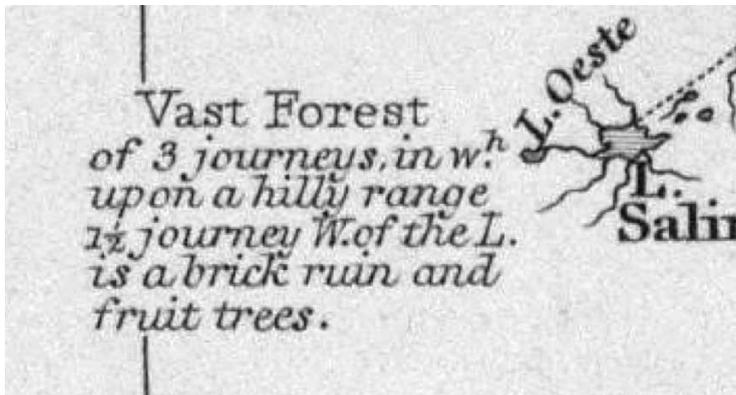
## 7. Epílogo

La frontera en cuanto dispositivo estatal puede entenderse también como un momento de relación en el que se reconoce la existencia, en oposición, complementación o colaboración, de distintos regímenes de valor, es decir, de distintas formas de articulación de regímenes de historicidad, territorialidad y ordenamiento social. A partir de esta definición de frontera,<sup>12</sup> hay un alejamiento del enfoque que priorice la descripción de fortines, fuertes, líneas y zanjas como también límites binacionales, y acerca en cambio a los modos históricos en los cuales dichos elementos se articulan en la producción de relaciones sociales. En los casos aquí presentados, el reconocimiento de diferentes regímenes de valor.

<sup>12</sup> Esta definición ha sido trabajada por los integrantes del Proyecto de Investigación “Cartografías Históricas de Norpatagonia”, radicado en la Sede Andina de la Universidad Nacional de Río Negro e integrado por Pablo Arias, Florencia Bechis, Marcia Bianchi, Lorena Cañuqueo, Walter Delrio, Samanta Guiñazú, Yamila Sabatier y Valentina Stella.

En el mapa encargado a Arrowsmith por Woodbine Parish en 1842, destinado a potenciales inversionistas en las provincias del Río de la Plata, puede leerse un curioso texto en pleno desierto de palabras y datos geográficos. Allí se advierte: “Vast Forest of 3 journeys in W. upon a hilly range 1 1/2 journey W. of the L. is a brick ruin and fruit trees” (Bosque Extenso a 3 jornadas en oeste. En una distancia montañosa de 1 y 1/2 jornada al oeste. del L [lago o laguna]. Hay una ruina de ladrillo y árboles frutales).

Figura 7.1 The Provinces of the Rio de la Plata and adjacent countries chiefly from the map constructed by J. Arrowsmith, For Sir Woodbine Parish, drawn by Augustus Petermann.



Fuente: Sir Woodbine Parish, *Buenos Ayres and the Provinces of the Rio de la Plata*. Londres, John Murray, 1852 [1842].

El mapa está conformado por sucesivos datos extraídos de antiguas cartas, crónicas de viajeros y expediciones militares. Se incluyen límites internacionales pero la Patagonia queda por fuera de las unidades sociopolíticas de las provincias del Plata o Chile. Entre estos datos con distinta pretensión de precisión cartográfica se encuentra el texto mencionado arriba. Se trata de un portal mágico que remite a

través de una leyenda a la posibilidad de entrar en un territorio desconocido a través de la búsqueda de esas ruinas de ladrillo.

En los mapas realizados por el Estado luego de la llamada conquista del desierto (entre los cuales se destaca el del propio Manuel Olascoaga, funcionario de Julio Roca) no vemos estos portales, sólo líneas, caminos presentes y futuros, límites internacionales. Son fronteras que pueden atravesarse de acuerdo con nuevas normas, establecidas y regladas por el Estado. Coña atravesó formalmente este tipo de fronteras. Como lo relata en su texto, aun mucho antes de ver un puesto militar o una autoridad argentina, su comitiva sabía que estaban ingresando en el territorio ya considerado como argentino.

Katrúlaf aparece de la nada, del desierto, arribando a un fortín destinado no al control de la frontera exterior del país sino al control de las fronteras internas. Viene quizás desde el otro lado de ese camino secreto y misterioso que comenzaba desde unas ruinas de ladrillo.

## Referencias

- Agamben, G. (2010). *Homo sacer. el poder soberano y la vida nuda*. Madrid: Pre-textos.
- Benedetti, A., y Salizzi, E. (2014). Fronteras en la construcción del territorio argentino. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 23(2). 121-138.
- Canio Llanquinao, M., y Pozo Menares, G. (2013). *Historia y conocimiento oral mapuche. Sobrevivientes de la "Campaña del Desierto" y "Ocupación de la Araucanía" (1899-1926)*. Santiago: LOM Ediciones.
- Catecismo de Geografía*. (1856). Buenos Aires: Librería Inglesa.
- Coña, P. (1984). *Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago: Pe-huén.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

- Grossberg, L. (1992). *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. Nueva York: Routledge.
- Papazian, A., y Nagy, M. (2010). Prácticas de disciplinamiento indígena en la isla Martín García hacia fines del siglo XIX. *Revista Electrónica Tefros*, 8. Recuperado de <http://tefros.blogspot.com.ar/>
- Pérez, P. (2016). Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia Central, 1878-1941. Buenos Aires: Prometeo.
- Pérez, P., y Delrio, W. (2013). De “delegados del gobierno” a “abogados pampas”. Trabajo presentado en *XIV Jornadas Departamentos de Historia*, 2 al 5 de octubre 2013. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. Recuperado de <http://jornadas.interescuelashistoria.org/>
- Red de Investigadores sobre Genocidio y Política Indígena en Argentina (RIG): S. Díaz, D. Lenton, A. Papazian, P. Pérez, W. Delrio y M. Nagy (2007). Aportes para una reflexión sobre el genocidio y sus efectos en relación a la política indígena en Argentina. *I-Sociología, Revista Electrónica de Ciencias Sociales*. Recuperado de <http://a-r-w-e-b.com.ar/isociologia/>



---

## Reflexiones finales

El estudio de sociedades indígenas, espacios fronterizos y cambio cultural es poco factible de realizarse si intentáramos abarcar en un solo esfuerzo investigativo la gran variedad de aspectos englobados en esta temática; es por ello que los temas enunciados en las líneas anteriores sólo pueden estudiarse mediante un enfoque colectivo que conjunte el esfuerzo de historiadores y antropólogos, perspectivas teórico-metodológicas novedosas, así como reinterpretaciones de procesos cuyo estudio se creía agotado.

Los capítulos que conforman esta obra trazan un panorama amplio respecto a la investigación de los procesos sociales, económicos, ambientales y culturales que acontecen entre los siglos XVII y XXI. Las temáticas abordadas en cada uno de los trabajos son atravesadas por dos ejes: la frontera y el cambio cultural. Ya sea que el tema de frontera se trate directamente o esté implícito, es un hecho que al incluir esta categoría como parte de sus análisis los autores resaltan aspectos como los encuentros y los desencuentros de las sociedades indígenas con las criollas y mestizas; así mismo dan luz al establecimiento y desarrollo de las instituciones (en el amplio sentido de la palabra) en un espacio al cual, hasta hace algunos años, se lo caracterizaba como una “zona sin ley” debido a su alejamiento de los centros de poder.

En el caso de los capítulos presentados en este libro queda patente que la lejanía geográfica no fue motivo para que la presencia institucional estuviera ausente del escenario fronterizo; por el contrario, las instituciones establecidas en los espacios fronterizos estuvieron muy

presentes, aunque adaptadas al espacio geográfico en el cual estaban. De ahí que los cambios en lo cultural, político y social estuvieron relacionados con la flexibilidad en las características de los espacios fronterizos. Por ejemplo, en el caso de los ópatas, su incorporación a la institución presidial sirvió de base para la conformación de la estructura militar que les permitió tanto defender como negociar su forma de gobierno a lo largo del siglo XIX. Su integración a los presidios como tropas auxiliares facilitó que usaran vestimenta igual o similar a la usada por la sociedad hispana. Así pues, los espacios fronterizos dieron lugar a instituciones flexibles que se adaptaron a las circunstancias de su enclave geográfico y funcionaron en una tierra que, contrario a lo que se suponía, fue una zona en que las instituciones y las leyes se establecieron y aplicaron, eso sí, al estilo fronterizo.

Los pueblos indígenas que habitan o habitaron espacios fronterizos han cargado con el estigma tanto de la barbarie como del salvajismo más tiempo y con mayor énfasis que las naciones indígenas que habitaron o habitan zonas cercanas a los centros de poder. La supuesta barbarie de las sociedades indígenas es una característica que no sólo justifica, sino que también exige la intervención de las autoridades para llevarlas por el camino de la civilización y el progreso. Seguir este camino requería que los indígenas renunciaran a su propia organización (básica o compleja), a su universo religioso y, sobre todo, al derecho de posesión de sus tierras, aguas y recursos naturales. Varios de los capítulos del libro abundan sobre este tema. De hecho, el capítulo del Walter Delrio nos permite comprobar que, en general, las sociedades indígenas en territorios de frontera, principalmente si resguardaban recursos naturales susceptibles de generar grandes riquezas, vivían situaciones de persecución y genocidio.

Los programas de gobierno destinados a la inclusión de los grupos indígenas en la sociedad mestiza regularmente incluyen programas educativos, no necesariamente escolares, en los cuales se intenta enseñar la cultura, los valores y las prácticas socioeconómicas a grupos indígenas considerados no sólo colectividades fuera del grupo social predominante, sino también arraigados en un pasado

que se constituye en obstáculo para el progreso que se vislumbra en el horizonte y que resulta inalcanzable a causa de la forma de vida de sociedades indígenas que impiden la explotación capitalista de sus recursos naturales, la homogeneidad cultural y lingüística deseada en una nación moderna. Generalmente la respuesta de las sociedades indígenas a la imposición de una cultura diferente a la suya ha sido violenta (como en el caso de las rebeliones indígenas), cambio negociado (el caso del establecimiento de las misiones jesuitas entre los yaquis) o escaso interés, rayando en la indiferencia, en instituciones y procesos de aculturación que chocan de frente con sus usos y costumbres.

La pervivencia de las sociedades indígenas que actualmente habitan en México y Patagonia está ligada a su adaptación a las cambiantes circunstancias de su devenir histórico, varias de las cuales son analizadas por las autoras y autores que participan en el libro que usted tiene en sus manos.



Con un tiraje de 500 ejemplares,  
este libro se terminó de imprimir  
en el mes de agosto de 2020  
en los talleres de Imagen Digital  
del Noroeste, S. A. de C. V.  
Veracruz 19 A, Hermosillo, Sonora, México  
Tel.: (662) 214-88-22

Diseño de portada y compuedición:  
Miguel Ángel Campuzano Meza

Fotografía de portada:  
Ana Luz Ramírez

Corrección de estilo:  
Herlinda Contreras Maya

La edición se formó en Adobe InDesign CS6  
con tipografía Times New Roman  
de 11.5/13 y estuvo al cuidado  
del Departamento de Difusión Cultural  
de El Colegio de Sonora.

