

# PUEBLOS DE FRONTERA

Coloniaje, grupos étnicos y espacios ecológicos  
en el noroeste de México, 1700-1850



Cynthia Radding



THE UNIVERSITY  
of NORTH CAROLINA  
at CHAPEL HILL

# Pueblos de frontera

Coloniaje, grupos étnicos y espacios ecológicos  
en el noroeste de México, 1700-1850

Cynthia Radding

Traducción: Arturo Valencia Ramos



THE UNIVERSITY  
*of* NORTH CAROLINA  
*at* CHAPEL HILL

### Catalogación en la fuente (CIP) DDB/COLSON

Radding, Cynthia.

Pueblos de frontera : coloniaje, grupos étnicos y espacios ecológicos en el noroeste de México, 1700-1850 / Cynthia Radding ; traducción Arturo Valencia Ramos. – Hermosillo, Sonora, México : El Colegio de Sonora, 2015.

470 páginas : 23 cm.

Incluye bibliografía

ISBN: 978-607-7775-86-7 (Colson)

ISBN: 978-607-518-171-4 (Unison)

ISBN: 978-607-7598-91-6 (ISC)

Título original en inglés: Wandering peoples : colonialism, ethnic spaces, and ecological frontiers in northwestern Mexico, 1700-1850.

1. Indígenas de México – Sonora – Siglo XVIII-XIX 2. Etnicidad – Sonora– Siglo XVIII-XIX 3. Ecología social – Sonora – Siglo XVIII-XIX 4. Clases sociales – Siglo XVIII-XIX 5. Indígenas de México – Sonora – Condiciones sociales – Siglo XVIII-XIX 6. Sonora – Historia – Siglo XVIII-XIX 7. México – Sonora – Colonización – Siglo XVIII-XIX I. Valencia Ramos, Arturo, traductor.

LCC: GN560.M6 .R3318

ISBN: 978-607-8576-38-8 (PDF, El Colegio de Sonora)



El Colegio de Sonora  
Dra. Gabriela Grijalva Monteverde  
Rectora

Dr. Nicolás Pineda Pablos  
Director de Publicaciones no Periódicas

Lic. Inés Martínez de Castro N.  
Jefa del Departamento de Difusión Cultural

ISBN: 978-607-7775-86-7  
D. R. © 2015 El Colegio de Sonora  
Obregón 54, Centro  
C. P. 83000  
Hermosillo, Sonora, México  
<http://www.colson.edu.mx>  
[publicaciones@colson.edu.mx](mailto:publicaciones@colson.edu.mx)

D. R. © 2015 University of North Carolina  
University of North Carolina, Chapel Hill  
The Department of History  
Hamilton Hall • CB# 3195  
Chapel Hill, NC 27599-3195  
<http://www.unc.edu>  
email: [history@unc.edu](mailto:history@unc.edu)

Universidad de Sonora  
Dr. Heriberto Grijalva Monteverde  
Rector

M.D.O. Manuel Ignacio Guerra Robles  
Director de Vinculación y Difusión

M.C. Marianna Lyubarets  
Coordinadora de Fomento Editorial

ISBN: 978-607-518-171-4  
D.R. © 2015 Universidad de Sonora  
Blvd. Luis Encinas y Rosales s/n  
Col. Centro, C.P. 83000  
Hermosillo, Sonora, México  
[www.uson.mx](http://www.uson.mx)

Instituto Sonorense de Cultura  
Lic. Mario Welfo Álvarez Beltrán  
Director

Lic. Josué Barrera Sarabia  
Coordinador Editorial y de Literatura

ISBN: 978-607-7598-91-6  
D.R. © 2015 Instituto Sonorense de Cultura  
Ave. Obregón No. 58, Colonia Centro  
Hermosillo, Sonora, México C.P.83000  
<http://www.isc.gob.mx>

La University of North Carolina contribuyó con una aportación financiera a la publicación de esta obra.

El mapa utilizado para ilustrar la portada de este libro es cortesía de Huntington Library, San Marino, California.  
Fuente: Guillaume-Thomas Raynal, Histoire Philosophique et Politique des établissements & du commerce des Europeens dans les deux Indes. Ginebra, 1780. T. V. Atlas de Toutes les Parties Connues du Globe Terrestre, par M. Bonne. Mapa 28. “Le Nouveau Mexique, avec la partie septentrionale de l’ancien ou de la Nouvelle Espagne.”

Hecho en México / *Made in Mexico*

# ÍNDICE

PREFACIO A LA EDICIÓN EN ESPAÑOL .....	5
PREFACIO.....	7
INTRODUCCIÓN. LA ECOLOGÍA SOCIAL DE LA FRONTERA SONORENSE .....	11
PRIMERA PARTE. LOS SONORAS Y LA INVASIÓN IBÉRICA DEL NOROESTE DE MÉXICO.....	24
I. FRONTERAS ÉTNICAS EN EL DESIERTO SONORENSE.....	25
II. LA ECONOMÍA AMERINDIA EN SONORA.....	42
III. EL SUSTENTO NATIVO Y LA ECONOMÍA COLONIAL .....	56
SEGUNDA PARTE. LA ESFERA ÍNTIMA DE LA ETNICIDAD: FAMILIA Y COMUNIDAD.....	80
IV. SEXUALIDAD, MATRIMONIO Y FORMACIÓN FAMILIAR EN SONORA.....	81
V. “NÓMADAS” Y POBLADORES: COMUNIDADES Y CAMBIOS DE IDENTIDAD ÉTNICA EN LA SIERRA DE SONORA.....	111
TERCERA PARTE. PROPIETARIOS RIVALES Y CAMBIO EN LAS FORMAS DE TENENCIA DE LA TIERRA .....	130
VI. LA TIERRA Y EL COMÚN INDIO .....	131
VII. CAMPESINOS, HACENDADOS Y COMERCIANTES: LA DIFERENCIACIÓN DE LA SOCIEDAD SONORENSE.....	157

CUARTA PARTE. ETNOGÉNESIS Y ADAPTACIÓN CON RESISTENCIA .....	184
VIII. RESISTENCIA CULTURAL Y ACOMODO A LA ADMINISTRACIÓN ESPAÑOLA .....	185
IX. PATRONES DE MOVILIZACIÓN .....	196
CONCLUSIONES. EL ESPACIO DISPUTADO .....	222
GLOSARIO .....	229
ARCHIVOS.....	237
BIBLIOGRAFÍA .....	239

## PREFACIO A LA EDICIÓN EN ESPAÑOL

Es un privilegio escribir estas líneas para la publicación de *Pueblos de frontera*, editada por tres instituciones de investigación y de educación superior enraizadas en Sonora: la Universidad de Sonora, El Colegio de Sonora, y el Instituto Sonorense de Cultura. Me es sumamente grato ofrecer este libro publicado originalmente bajo el título de *Wandering peoples*, producto de más de una década de investigación, a los lectores en lengua castellana. Los temas principales de *Pueblos de frontera* se enfocan en los indígenas mismos como los actores de esta historia del coloniaje en el noroeste de México y en las relaciones entre las comunidades hispanas e indígenas y el medio ambiente. Para lograr sus objetivos, el libro fue concebido como un puente entre tres vertientes: la etnohistoria, la historia ambiental y los estudios sobre el campesinado. Su historia se centra en el concepto de ecología social, integrando los hilos más pertinentes a la temática de estas tres áreas de estudio y sus métodos de investigación. El título en castellano interpreta “pueblos de frontera” en el sentido de la frase propia de los documentos coloniales —la de tierra adentro—, refiriéndose a los territorios y los pueblos al norte de Mesoamérica y distantes del centro de poder del Virreinato. A nivel de región, “pueblos de frontera” une el concepto ecológico de frontera ambiental entre el desierto y la sierra a las raíces históricas de la sociedad sonorense en formación. Como se explica con mayor detenimiento en el prefacio e introducción del libro, “frontera” aquí no se refiere a la línea binacional actual —con todas sus connotaciones de enfrentamiento y violencia— sino a un espacio fronterizo no fijo y sí fluctuante, espacio relacionado con el medio ambiente semiárido del norte mexicano y con los matices institucionales y culturales que forjaron la región sonorense.

El libro propone dialogar con los debates vigentes en la historiografía sobre la Nueva España y la formación temprana de la república mexicana desde la perspectiva de las provincias y los pobladores del llamado gran septentrión. Los temas que nutren estos debates y, por ende, sobresalen en este estudio, incluyen la sobrevivencia física y cultural de las poblaciones indígenas, el desenvolvimiento de la economía colonial, las dinámicas demográficas y sociales en la conformación de las etnias, la tierra y las nociones de tenencia y propiedad, las guerras fronterizas, y el papel de las provincias septentrionales en el imperio de España en las Américas. Al estructurar sus capítulos de tal forma que se entretajaran las historias local y regional con los procesos virreinales e imperiales, *Pueblos de frontera* tomó como punto de partida la misión, entendida como una institución que sirviera de ventana para mirar más de cerca a los pueblos indígenas y a la sociedad colonial que se consolidaba en la Sonora del siglo XVIII. Para referirme a los indígenas como sujetos del régimen colonial, hay que señalar que “sonorenses” no tiene el significado actual de los que viven en el estado de Sonora. En la versión en inglés tomo del jesuita Ignaz Pfefferkorn el término “sonoras” para referirme a los indígenas de las misiones de la provincia de Sonora. “Sonorenses” obedece a propósitos de traducción.

En los años que han transcurrido desde la publicación inicial del libro y esta edición, no cabe duda de que las investigaciones avanzaron notablemente en la antropología y la historia sobre Sonora y el noroeste de México. Las bibliografías en ambas disciplinas así como en otras ciencias sociales se vieron expandidas y enriquecidas gracias al trabajo sostenido de los estudiosos y de las instituciones establecidas en la región. En

este sentido, sobresalen la Universidad de Sonora, la Sociedad Sonorense de Historia —con los simposios anuales patrocinados por ambas instituciones—, El Colegio de Sonora y el Instituto Nacional de Antropología e Historia a través de su Centro Sonora. Entre los logros alcanzados destacan en particular los avances en la arqueología que abren nuevas hipótesis acerca de las adaptaciones del maíz y de los sistemas de cultivo en el noroeste así como las interpretaciones de la complejidad de las relaciones entre Mesoamérica y las áreas fronterizas del gran septentrión, tanto antes como después de las invasiones ibéricas (Hers et al. 2000; Braniff 2001; Fish, Rish y Villalpando 2007; Villalpando 2002; Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarria 2006; Bonfiglioli et al. 2008; Bonfiglioli, Hers y Levin 2011; Merrill et al. 2009). De igual importancia, las investigaciones etnohistóricas sobre los grupos nómadas tanto del desierto como de la sierra han resaltado no su marginalidad sino su centralidad en los procesos históricos de la región (Villalpando 1989; Ortelli 2007). Destacadas investigaciones individuales y publicaciones en equipo han señalado nuevas sendas de interpretación sobre las misiones —como institución y como comunidad— y sobre el desarrollo de la sociedad civil en la Colonia y en la época nacional, entre otras: Deeds (2003), López Castillo (2010), Baroni (2010) y Félix y Padilla (2011). Los estudios etnolingüísticos y etnográficos contribuyen al mismo tiempo a la comprensión de la variabilidad de las identidades étnicas del noroeste, haciendo notar sus dimensiones históricas y su mutabilidad (Moctezuma y Villalpando 1999; Moctezuma 2001).

Estos avances en las investigaciones empíricas y las nuevas perspectivas teóricas a las que han dado luz en la antropología y en la historiografía del noroeste mexicano, nos señalan con mayor fuerza el hecho de que las zonas áridas de la tierra adentro no estaban separadas de los procesos mayores de la formación del virreinato de la Nueva España ni de la gestación de la nación mexicana (Almada Bay y Medina 2011); nos hacen ver que las historias social y política del gran septentrión, así como su evolución económica a través del tiempo están íntimamente ligadas a la naturaleza de sus desiertos, praderas y sierras. Gracias a los estudios locales y a las síntesis regionales aprendemos que los paisajes que tanto caracterizan a Sonora y al noroeste son producto de las acciones pretéritas y presentes de distintos grupos sociales en un arco de larga duración, demostrando históricamente el concepto de ecología social (Gallaga 2006).

En consonancia con estos avances en las ciencias históricas y antropológicas dedicadas al norte de México, me propuse ubicar mis investigaciones sobre Sonora en un contexto comparativo en Hispanoamérica; me dediqué a los temas relacionados con los pueblos indígenas, el medio ambiente, y los paisajes culturales en las tierras bajas y semitropicales del oriente de Bolivia. Profundizando al mismo tiempo mis estudios sobre Sonora y porciones de Nueva Vizcaya, estructuré un libro que comparara el gran septentrión novohispano con la zona mencionada de Bolivia alrededor de los grandes temas de la sobrevivencia cultural, la subsistencia física, el manejo del medio ambiente y las luchas por el poder; dicho libro se titula *Paisajes de poder e identidad*, que salió publicado en Bolivia y Estados Unidos en 2005, y en México en 2008 (Radding 2008; 2005b). Las preguntas e inquietudes acerca de las relaciones de carácter cultural entre los grupos humanos y la naturaleza, íntima y necesariamente mezcladas con las luchas por el poder —mismas que me inspiraron a llevar a cabo ambas investigaciones—, siguen vigentes en mi trabajo y en la producción creativa de estudios históricos y antropológicos por una comunidad cada vez más grande de investigadores y colegas. Por este motivo es un honor ofrecer esta publicación de *Pueblos de frontera*, agradeciendo profundamente a El Colegio de Sonora, a la Universidad de Sonora, al Instituto Sonorense de Cultura, y al doctor Arturo Valencia Ramos, quienes hicieron posible su traducción y edición en Sonora. Agradezco también los aportes financieros de la University of North Carolina, Chapel Hill, para apoyar esta edición del libro.

Cynthia Radding  
Hermosillo, Sonora  
2015

## PREFACIO

*Pueblos de frontera* narra la perseverancia de las naciones de indígenas campesinos en Sonora durante la transición del imperio español a la república mexicana. Sus principales narraciones oscilan entre la defensa de las políticas nativas, el mestizaje étnico y cultural, y los fundamentos materiales y simbólicos de la vida comunitaria. Se comprometen tanto en lo narrativo como en el análisis histórico y reproducen un diálogo entre diferentes sujetos y puntos de vista. Este trabajo explora los significados entremezclados de cultura, comunidad y ecología, hasta traer a la luz la producción correspondiente de textos coloniales y subalternos en el curso de más de un siglo de luchas por el poder y la supervivencia.

A un nivel importante *Pueblos de frontera* representa un giro cualitativo en la historiografía del noroeste de la Nueva España. Respondiendo a la convocatoria para una “nueva historia de las misiones”, trasciende la perspectiva institucional de la misión colonial asociada con Herbert Eugene Bolton y su figura de “los confines de la Cristiandad”, abordando una aproximación etnohistórica centrada en los pueblos nativos de Sonora (Sweet 1995; Bolton 1917), y viendo a la misión no meramente como un instrumento de la expansión ibérica sino como un espacio de confrontación cultural y política. Esta visión alternativa de la misión colonial subraya las consecuencias biológicas de las políticas españolas de la congregación forzada, las relaciones económicas entre las comunidades misionales y las políticas mercantilistas españolas, así como los desplazamientos culturales y ecológicos puestos en movimiento por las prácticas de disciplina y vigilancia establecidas por las órdenes religiosas. Mi propósito no es demeritar a la misión o al misionero; por el contrario, es concentrarme en los sujetos indígenas de esta historia quienes construyeron y mantuvieron sus comunidades bajo la dureza del colonialismo español y articularon una visión alternativa de política al proyecto expansionista del Estado-nación mexicano de principios del siglo XIX.

Por convención histórica y ubicación geográfica *Pueblos de frontera* corresponde a “las fronteras” de los territorios y poblaciones suspendidas entre las Américas hispánica y británica, que estaban destinadas a ser divididas por la línea binacional entre México y Estados Unidos.<sup>1</sup> Yo sostengo que esta región comúnmente vista al margen de los centros de ambos imperios, fue y es importante precisamente por su carácter fronterizo. El noroeste de México y —lo que después sería— el suroeste de Estados Unidos comprenden una zona de confluencia en la cual las fronteras políticas e imperiales se intersectan con distintos territorios culturales y ecológicos. Las dimensiones espaciales de esta frontera no se fijaron sino que fueron cambiando históricamente en los mundos mental y material.

---

<sup>1</sup> La “escuela de estudios fronterizos”, cuyo inicio se asocia con Herbert Eugene Bolton, representa ahora varias generaciones de estudiosos. En la academia norteamericana el campo de investigación y enseñanza de las fronteras, aunque tradicionalmente se ha tratado como una subsección de la historia de Estados Unidos, recientemente ha establecido nexos con los estudios latinoamericanos, chicanos y latinos. Véanse los admirables resúmenes tanto históricos como historiográficos de David J. Weber (1992, 1990 y 1982). *Journal of the Southwest* (Universidad de Arizona), entre otras revistas académicas regionales, proporcionan un foro importante de textos críticos sobre la reinención discursiva del “Sudoeste”. El INAH-Sonora en *Noroeste de México* publica una serie de tratados originales sobre historia y antropología de la región. Asimismo, las publicaciones de El Colegio de la Frontera aportan nuevos e importantes estudios sobre la frontera.

El marco interpretativo que he seleccionado sigue la línea de la “historia desde abajo” trazada primero para Mesoamérica por Miguel León Portilla, Charles Gibson, John Lockhart, William B. Taylor y Nancy Farriss; para el noroeste de México por Edward H. Spicer, Sergio Ortega Noriega, Ignacio del Río, William Merrill y Susan Deeds; y para el mundo andino por Alberto Flores Galindo, Nathan Wachtel, Steve J. Stern, Karen Spalding, Brooke Larson, Ann Wightman, Karen Powers y Thomas Abercrombie. Sin perder de vista la historicidad de su objeto, mi trabajo busca comparaciones significativas y se orienta hacia cuestiones amplias de colonialismo, identidades étnicas, así como a las fronteras culturales y ecológicas que son fundamentales para América Latina y para el creciente campo de los estudios subalternos y poscoloniales.

Los nuevos acercamientos metodológicos a la historia, a las ciencias sociales y a la crítica literaria — desarrollados desde las corrientes filosóficas del posmodernismo, postestructuralismo, poscolonialismo y estudios subalternos— han abierto un flujo saludable de intercambios interdisciplinarios y han retado a los estudiosos a considerar cuestiones inquietantes relacionadas con los principios que se asumen desde sus oficios académicos.<sup>2</sup> Estas clasificaciones no son sinónimas ni representan necesariamente campos discretos de estudio, no obstante exhiben influencias recíprocas en sus búsquedas de nuevas perspectivas en su dirección crítica al problematizar conceptos y categorías familiares.<sup>3</sup> Al emerger desde tan diversas y a veces contradictorias líneas de investigación, este estudio sostiene tres puntos de consenso: (1) evitar los paradigmas unitarios y las visiones lineales de la historia en favor de acercamientos teóricos heterogéneos; (2) el destronamiento del “sujeto soberano” para ser fundido de nuevo en un diálogo construido reflexivamente entre los diferentes sujetos históricos y tradiciones culturales, y (3) el poder y opacidad del lenguaje. La crítica rigurosa de los paradigmas recibidos y la búsqueda de nuevas fuentes de significado surgen del imperativo moral de reunificar el contenido intelectual y político de la investigación académica y enlazar el mundo contemporáneo del autor con el pasado histórico.<sup>4</sup> De las muchas rutas que uno puede seguir, comentaré brevemente cuatro temas que integran mi trabajo: colonialismo, identidades y discursos subalternos, significados simbólicos en el lenguaje, y ecología social.

El colonialismo, tan relevante en Sonora durante el siglo XVIII, implica la dominación política por parte de la Corona española sobre sus territorios y pueblos americanos, la explotación económica y transferencia de riqueza desde las colonias a la metrópoli, la dislocación cultural, y las diversas respuestas por parte de los indígenas colonizados y los trabajadores esclavizados. El concepto no es simple; sin embargo, tampoco tiene los mismos significados en diferentes regiones geográficas y periodos históricos. El colonialismo latinoamericano no refleja una distinción binaria entre los estratos dominante y subordinado, o entre el colonizador y el colonizado, debido a la hibridez multirracial de las sociedades americanas y a las complejas redes de explotación, complicidad, negociación y resistencia desarrolladas en tres siglos de gobierno ibérico.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Esta discusión (necesariamente breve) se constituye en parte por ensayos y críticas representados por los siguientes autores y trabajos: Van Young (1996, 1993b y 1990), Seed (1993 y 1991), Mignolo (1993), Adorno (1993), Vidal (1993), Mallon (1995b), Prakash (1995 y 1994), Klor de Alva (1995) y Silverblatt (1995).

<sup>3</sup> Ciertamente estos términos están abiertos al debate. Mignolo (1993, 124) advierte sobre confundir campos de estudio y perspectivas. Mallon (1995b, 1492) y Klor de Alva (1995, 247-248) previenen que la transferencia de paradigmas poscoloniales de la esfera británica de colonización en el sur de Asia y África a historias de la postindependencia de América Latina, no está garantizada sin una contextualización considerable. Igualmente, Adorno (1993, 144-145) argumenta que la conquista española y el periodo colonial temprano son cualitativamente diferentes de los “mundos de colonialismo y poscolonialismo” angloeuropo.

<sup>4</sup> Esto es lo que Mallon llama, por ejemplo, “montar muchos caballos” (1995b, 1514-1515), al referirse a la tensión interna en los estudios subalternos entre el criticismo posmodernista —que implica una fragmentación del conocimiento— y un proyecto políticamente comprometido. Vidal argumenta fuertemente por la unificación de lo “tecnocrático” y lo “político” y advierte contra la ignorancia de categorías establecidas o reducir la “dimensión política del análisis cultural [...] a la deconstrucción textual de la autoridad bajo el aspecto de una crisis en la noción de la subjetividad social” (1993, 117-118).

<sup>5</sup> Klor de Alva (1995, 254-263) señala las derivaciones complejas de “Colonia” en la América Hispana y subraya la postura ambivalente de las elites hispanizadas hacia la metrópoli, y hacia los indígenas y mezclas raciales de castas que buscaban controlar y explotar.

El concepto subalterno tiene raíces semióticas e históricas en la filosofía gramsciana y en la praxis política. Se refiere a la subordinación de acuerdo a clase, casta, género, raza o cultura y destaca la centralidad de las relaciones dominante-dominado (Prakash 1994, 1477; Mallon 1995b, 1494).<sup>6</sup> Los pueblos subalternos pueden ser aquellos dominados por un poder extranjero, o pueden abarcar aquellas clases y estratos que están privados de riqueza y poder dentro de una sociedad jerarquizada. Siguiendo la tradición gramsciana, el estatus subalterno se encuentra estrechamente ligado a hegemonía, entendida como el discurso de dominación y patrones asimilados de negociación. Empleo ambos conceptos a efecto de interpretar los diferentes episodios del conflicto, confrontación y realineación de las fuerzas políticas en Sonora, relacionándolos con la creación de nuevas identidades culturales y espacios étnicos.

Que el lenguaje sea polisémico, dando expresión a diferentes significados de acuerdo a los hablantes, traductores y escritores de textos y documentos históricos, es fundamental para la búsqueda metodológica de una pluralidad de sujetos y autores.<sup>7</sup> La sensibilidad al lenguaje pide la atención del académico hacia la voz del subalterno, con frecuencia enmudecida y distorsionada por los discursos coloniales oficiales, y pone en terreno abierto la tensión creativa de la alteridad. Al escribir *Pueblos de frontera*, en gran medida basado en fuentes archivísticas, me he tenido que cuestionar los significados que portan las clasificaciones étnicas. ¿Quiénes son los sujetos detrás de los documentos producidos por sus interlocutores coloniales? Cuando me refiero a los “pobladores ópatas”, por ejemplo, ¿he creado meramente una abstracción étnica? En los breves destellos históricos de las naciones tegüüma, eudeve y o’odham, desde la perspectiva colonial, estos pueblos sonorenses emergen como sujetos que reconstruyen un mundo fragmentado y articulan una ética propia de territorio y comunidad —un discurso opositor que refleja y desafía al proyecto colonial.

La ecología, interacción dinámica de ambientes naturales y humanos, conforma uno de los argumentos centrales de este libro. En la introducción defino “ecología social”, concepto que es de vital importancia en la configuración de los territorios étnicos para la interpretación de los conflictos económicos y políticos por tierra y recursos referidos a la supervivencia de la comunidad. “Espacios ecológicos”, mencionado como subtítulo de este libro, se refiere a los cambios producidos en el paisaje por la ocupación del hombre y por los valores que diferentes conjuntos de actores sociales adscriben a la tierra. Mi trabajo se inspira en las fuentes de la historia ecológica y la etnohistoria y, en el mejor de mis esfuerzos, contribuye a esos campos interdisciplinarios.<sup>8</sup>

*Pueblos de frontera* ha surgido de mi propia experiencia en Sonora, donde trabajé y viví por casi dos décadas. Mi compromiso con la gente y los lugares descritos en el libro son tanto profesionales como profundamente personales. Durante mi estancia en el Centro Regional del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en Hermosillo tuve la gran oportunidad de investigar en archivos y hacer trabajo de campo. Fue en Sonora que aprendí a apreciar el intercambio fructífero entre antropología e historia y a incorporar esta hibridación académica en mi propio trabajo. Como extranjera que se adaptó y fue adoptada dentro de la sociedad mexicana, he conocido tanto las bendiciones como el dolor de vivir “entre dos mundos” y experimentar el mestizaje cultural en mi propio desenvolvimiento como en el de mis hijos.

---

<sup>6</sup> Ambos citan a Ranajit Guha (Guha y Spivak 1988, 35-36).

<sup>7</sup> Seed (1991, 183) y Adorno (1993, 138-140) insisten en que los documentos no son meramente descriptivos sino que portan “valores asertivos e interpretativos” y que deberían ser leídos con el mismo escrutinio que los textos literarios. Van Young (1993b, 3-5) escribe convincentemente sobre la lectura escéptica de textos, con especial atención a las circunstancias en que fueron producidos.

<sup>8</sup> Van Young (1996) inicia su ensayo con el reto de revertir la diada “hombre-tierra” y ver la presencia humana en el Nuevo Mundo (o en cualquier parte) como un proyecto cultural. Yo caracterizaría mi propio trabajo como “historia ecológica” más que “ecología histórica”, siguiendo los principios de la geografía cultural establecida por autores fundacionales tales como Carl O. Sauer y Robert West. En lo que todavía puede ser otro ejemplo de las diferencias entre las tradiciones historiográficas angloamericana y latinoamericana, parto de alguna manera de la aproximación a la historia ambiental desarrollada por historiadores estadounidenses como William Cronon y Donald Worchester. A pesar de la magistral calidad de sus trabajos, sus marcos de referencia no pueden transferirse simplemente a la ecología del noroeste mexicano preindustrial. De igual modo, *A plague of sheep* de Elinor Melville (1994), sobre el México central del siglo XVI, ha inspirado mi trabajo, aunque divergen nuestro objeto de estudio y periodos de tiempo.

Me es grato reconocer la asistencia que he recibido de amigos, colegas e instituciones con quienes tengo una deuda más allá de lo que las palabras pueden expresar. Recibí apoyo económico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, University of Missouri-St. Louis, University of Illinois, Urbana-Champaign, American Philosophical Society, American Council of Learned Societies, y National Endowment for the Humanities, lo cual favoreció la investigación posdoctoral y el tiempo que me permitió escribir y corregir el manuscrito. Además, del personal de la Bancroft Library, Newberry Library, Yale Sterling Library, University of Arizona Special Collections, el Archivo General de la Nación y la Biblioteca Nacional (Ciudad de México), la Biblioteca Pública de Jalisco, el Archivo Histórico del Estado de Sonora, el Archivo de Notarías, y el Archivo de la Mitra (Hermosillo); todos facilitaron enormemente mi trabajo.

Son muchos para nombrar los amigos, colegas y familiares que me han ayudado a lo largo del camino. Agradezco especialmente a mis compañeros del Centro INAH-Sonora: Juan José Gracida, Julio Montané Martí, Elisa Villalpando, Alejandro Figueroa, José Luis Moctezuma y Manuel Zúñiga. Las largas y fructíferas discusiones con Sergio Ortega Noriega, Ignacio del Río y José Luis Mirafuentes enriquecieron el marco conceptual de mi estudio. He recibido asesoría y estímulo de John Kessell, Bernard Fontana, Thomas Sheridan, Mark Burkholder, Kieran McCarty, Charles Polzer, Charles Cutter, José Cuello, Nils Jacobsen, Donna Guy, Robert McCaa y Elizabeth Kuznesof. Susan Deeds, Nicolas Bleser, Roberta Stabel y Susan Clark Spater han compartido conmigo en muchas ocasiones su generosa hospitalidad y comprensión sobre el pasado y el presente del desierto de Sonora y sus pueblos. Eric Van Young, amigo y mentor, Ann Wightman, Joseph Love y Cheryl E. Martin me dieron importantes sugerencias para refinar el marco conceptual e interpretar los datos empíricos. Agradezco a David Pinkard, quien me asistió en múltiples ocasiones en asuntos relacionados a computadoras; a Craig Barton, quien tomó las fotografías; a Nicanor Domínguez, Pablo Abril y Jane Domier, quienes dibujaron los mapas, y a Ariel Yablón quien preparó el índice y el glosario.

Igualmente agradezco a mis familias en México y Estados Unidos que han apoyado mi trabajo y enriquecido mi vida en innumerables formas; a Xicotécatl Murrieta, Marcelina Saldívar de Murrieta y Joaquín Murrieta, quienes me ayudaron con los cuadros y las gráficas; a Rosa Ofelia Murrieta por abrirme su casa en la Ciudad de México; a mis hijos Daniel y David Murrieta, quienes crecieron con este proyecto y me apoyaron para que fructificara; a mis padres, Benjamin y Dorothy Radding, quienes me dieron el apoyo y el cariño a lo largo de los años. A todos, gracias.

# INTRODUCCIÓN

## LA ECOLOGÍA SOCIAL DE LA FRONTERA SONORENSE

*Veremos cómo la historia de la naturaleza  
es al mismo tiempo la historia social.*

JUAN MARTÍNEZ-ALIER (1991, 623)

*Pueblos de frontera* delinea un proceso secular de cambio y continuidad en las relaciones políticas, culturales y ecológicas a través de las cuales los pueblos de la zona serrana del noroeste de México definieron su mundo. Examina la perseverancia de la política étnica y la economía campesina durante los siglos XVIII y XIX con el objeto de producir una historia regional que ubique algunos de los temas centrales de la historiografía latinoamericana.<sup>9</sup> Como tal, este libro se ocupa de las divisiones étnicas y la emergencia de clases sociales, la reconstrucción de comunidades indígenas y las complejidades de la resistencia y adaptación cultural. El argumento principal se ocupa de la estratificación social a lo largo de las líneas étnicas de clase y género durante este periodo de transición entre la administración colonial borbónica y los años formativos de la república mexicana. Este estudio, centrado en una provincia del norte de la Nueva España, busca las relaciones que contribuyan a explicar tanto la incorporación de esta región a la economía del mundo europeo, como la forma en que las respuestas de los pueblos indígenas modificaron el proyecto imperial de España.

La secuencia temática de *Pueblos de frontera* se aboca a las múltiples ramificaciones del conflicto en la lucha por el control de los recursos básicos en la región, una lucha que muestra la ambigüedad del Estado en un área marginal del imperio español. Aquí las instituciones metropolitanas se desarrollaron lentamente y con interrupciones, condicionadas social y ecológicamente por las variantes regionales de la sociedad colonial (Sheridan 1992). La investigación, enfocada en las fronteras del imperio, nos alerta sobre las características históricamente inestables de las categorías “campesino” e “indio”, tan comúnmente usadas, y nos ayuda a identificar a los diferentes luchadores sociales por el poder.

El desierto de Sonora y las serranías que forman una zona de transición hacia la Sierra Madre Occidental comprendían una parte importante del gran septentrión de la Nueva España. Las provincias de Sinaloa, Ostimuri y Sonora constituían un área de fronteras geográficas, demográficas, culturales y políticas, marcadas por flujos continuos y cambiantes.<sup>10</sup> Los lazos ecológicos entre el medio ambiente

---

<sup>9</sup> En este trabajo he definido la región de estudio en términos de pueblos étnicos, incluyendo a sus sujetos y a los territorios por ellos ocupados. La metodología de la historia regional —que ordena sistemas políticos, culturales y económicos dentro de marcos temporales y espaciales— es un tópico de vívida discusión entre académicos de diferentes disciplinas. Véanse Van Young (1992) y Ortega Noriega (1993).

<sup>10</sup> Las fronteras existen en la mente y en el terreno, como Peter Sahlins (1988) lo ha mostrado para los campesinos de Cerdanya. David Weber (1992) define las fronteras como “zonas de interacción entre dos culturas diferentes”.

físico y los pueblos que lo habitaban transformaron el paisaje a lo largo del tiempo a través de procesos de cambio, destrucción y regeneración en la naturaleza y la sociedad humana. Las migraciones, la conquista y el mercantilismo español crearon distintas zonas de producción, las cuales, a su vez, establecieron fronteras conflictivas e inestables por medio de fuerzas encontradas de dispersión y concentración. La característica histórica de estas formaciones regionales, surgió principalmente de movimientos de gente creando un “Norte Lejano” como territorio distinto, pero ligado económicamente con el altiplano central del Virreinato.

Sonora era sin duda una provincia periférica respecto al centro del poder virreinal en la Nueva España, y la forma de su inclusión en el imperio difirió de aquella del “Norte Cercano” de las fronteras mineras en Zacatecas, Durango, Guanajuato y el Bajío. A partir del descubrimiento de ricos filones de plata en Zacatecas, las destructivas guerras del Mixtón y Chichimeca del siglo XVI diezmaron a la población nativa en el vasto territorio circunscrito por Guadalajara, Querétaro, San Luis Potosí y Zacatecas. Cuando los españoles se asentaron en las provincias internas y establecieron las haciendas de grano y ganado en el Bajío, trajeron migrantes indios a la región como mineros laboriosos dependientes, arrendatarios y peones. Los guerreros otomíes y tarascos, en particular, eran aliados subordinados de los españoles en sus conquistas de los nómadas a quienes desplazaron a la Sierra Gorda. Se asentaron en haciendas coloniales o en las afueras de pueblos españoles, tales como San Miguel, San Felipe, Celaya y León, y formaron el grueso de la población en la misión de San Luis de La Paz. Estos soldados-campesinos-trabajadores consolidaron la frontera chichimeca para los españoles; sin embargo, no constituían un campesinado autóctono, sino más bien una fuerza de trabajo inmigrante atraída al área mediante tácticas de conquista (Powell 1977, 165-178; González y González 1968; Tutino 1986, 47-60; Brading 1986; Bakewell 1971; Jiménez Pelayo 1989, 23-38).

Por contraste, las provincias sinaloense y sonorense fueron atraídas efectivamente hacia la órbita del imperio español a través de instituciones de conquista dirigidas a las comunidades campesinas nativas. Los serranos ubicados en las estribaciones al oeste de la Sierra Madre Occidental fueron pueblos campesinos sedentarios que se habían asentado en el área algunos milenios antes del arribo de los conquistadores europeos. Organizados en jefaturas rivales<sup>11</sup> los nativos sonorenses habían luchado entre ellos por el territorio, por los escasos recursos agrícolas y por el control de las rutas comerciales. La relativa aridez de su medio ambiente significó que la búsqueda de alimento, así como la horticultura, fueran esenciales para su supervivencia, y por esta razón los patrones de migración cíclica dentro de la región marcaron su forma de vida. Sin embargo, fueron pueblos que se asentaron, cuyas culturas los distinguían de las bandas de cazadores-recolectores nómadas de las grandes planicies de Norteamérica y de la cordillera central del norte de la meseta mexicana (Griffen 1969; John 1975; Hall 1989; Sheridan 1992, 153-157); tenían relaciones de intercambio y de guerra con los nómadas, pero su cultura y sus lenguas los colocaron en la frontera norte de Mesoamérica; cultivaron maíz, construyeron casas de adobe y piedra, y participaron en las redes de comercio a larga distancia que los ligaron a Casas Grandes (Chihuahua) y a los pueblos de Nuevo México (Kirchhoff 1954 y 1943; Riley 1987; Di Peso 1974; Guevara Sánchez 1986; Hedrick, Kelley y Riley 1971; Riley y Hedrick 1978; Mathien y McGuire 1986; McGuire y Villalpando 1989). Si Sonora permaneció en la periferia de la Nueva España y los campesinos serranos probaron los límites del dominio extranjero, lo hicieron dentro de los confines del imperio no más allá de sus fronteras.

El concepto de ecología social es utilizado en este estudio para explicar la naturaleza de la frontera norteña y para describir los parámetros culturales de la etnohistoria sonorense. Ecología social significa un complejo vivo y cambiante de relaciones desarrolladas históricamente entre diversas poblaciones humanas y la

---

<sup>11</sup> La expresión “jefaturas rivales” puede entenderse como cacicazgos.

tierra que ocuparon. Se refiere a las estructuras sociales a través de las cuales diferentes comunidades étnicas crearon de nuevo sus culturas bajo el coloniaje, así como a las relaciones de poder manifestadas en la adjudicación de recursos en la región. Las relaciones ecológicas subyacen a los nexos esenciales con los que se reunían los recursos materiales y humanos, nexos a través de los cuales las comunidades étnicas adscribieron los valores culturales a sus demandas de tierra y trabajo. Las prácticas hortícolas y la búsqueda de alimento aseguraron el acceso a una amplia variedad de recursos en gran medida a través de la complementariedad de los medios ambientes desértico y ribereño en Sonora.

Bajo la dominación colonial los pueblos serranos lucharon por mantener el acceso a tierras de cultivo, al agua para riego, a los bosques y montes para la caza y recolección. A través de la lucha por la supervivencia desarrollaron un discurso que yuxtapuso sus propios estándares ecológicos y culturales al proyecto colonial.<sup>12</sup> Esto no sugiere que los sonorenses de la preconquista hayan logrado un equilibrio sustentado con la naturaleza que fue de pronto e irrevocablemente destruido después de la invasión europea de su territorio; más bien, como veremos en el capítulo I, produjeron sucesivas transformaciones en su entorno natural así como en su economía y organización social antes del contacto con los españoles. No obstante, esta visión de la periferia sí subraya las diferencias básicas en el modo e intensidad de la explotación de los recursos humanos y naturales por la organización política indígena y por los conquistadores ibéricos. El contexto ecológico de las respuestas sonorenses al colonialismo puso límites al avance del imperio y configuró los modos nativos de resistencia política.<sup>13</sup>

En este sentido la ecología social proporciona un marco que unifica los principales temas de este libro. En el capítulo I se resumen las bases antropológicas e históricas de las relaciones hispano-indígenas en el noroeste de México, delineando los puntos críticos de cambio de los jesuitas a los Borbones y, después, a la administración mexicana. Los capítulos II y III contraponen los principios que subyacen a la subsistencia nativa y la economía colonial; los capítulos IV y V ilustran las formas en que los pobladores serranos y sus comunidades se reconstituyeron bajo la dureza de la dominación colonial; los capítulos VI y VII analizan los sistemas opuestos de tenencia de la tierra y muestran los conflictos políticos que surgieron por el control de los pueblos y recursos en esta provincia norteña de fronteras móviles, y por último, los capítulos VIII y IX narran las respuestas de los pueblos sonorenses a la conquista y sus consecuencias, distinguiendo entre las estrategias a veces contradictorias de acomodo y resistencia. El esquema conceptual y el contenido empírico de este estudio proporcionan una óptica comparativa para observar la variedad de marcos culturales en los cuales diferentes grupos de pobladores se desarrollaron como clase campesina con rasgos sociales distintivos en su actuación histórica. Como lo implica el epígrafe que abre el presente capítulo, al reunir la historia de la naturaleza y la historia de la sociedad, la ecología social trata cuestiones básicas referentes a la perseverancia de los pueblos de frontera y al campesinado asentado bajo la dominación extranjera. La historia de Sonora narrada aquí ofrece puntos de comparación con diferentes áreas del imperio iberoamericano.

La transformación social de Sonora generó conflictos que perduraron más de dos siglos. Este estudio se enfoca principalmente en la etapa madura de la Colonia que se consolidó a mediados del siglo XVIII y sobre los años formativos de la república mexicana. Concluye antes de los principales levantamientos marcados por la invasión de Estados Unidos a México, la revolución de Ayutla, las reformas legislativas de la presidencia de Juárez y la intervención francesa, para girar, luego, a la consolidación del poder porfirista en los niveles

---

<sup>12</sup> Martínez-Alier (1991, 622 y 630-635) aborda este mismo punto en referencia a la agricultura campesina en los Andes. La noción de un lenguaje de resistencia, que se trata más adelante y se desarrolla extensamente en el capítulo IX, es discutido de manera elocuente por James C. Scott (1990).

<sup>13</sup> Sheridan (1992) utiliza el término “ecología política” para enfatizar los límites puestos al avance del imperio español en la periferia norteña de México. Yo utilizo “ecología social” para connotar las semillas del conflicto por el control de los recursos básicos en la región. Nuestros significados diferentes no se oponen sino que se complementan uno al otro.

nacional y regional. Aunque las fechas extremas de 1700 y 1850 sirven para limitar el intervalo de tiempo del trabajo, algunos capítulos incorporan material perteneciente a la preconquista y al periodo colonial temprano en la forma de referencias explicativas. Los puntos de inflexión significativos de nuestra historia se refieren a la transformación y contracción del régimen misional después de la expulsión de los jesuitas (1767), y a la disolución de la administración borbónica con el ascenso de la política criolla sonorense después de 1824. Si bien la independencia de México marca un corte político, sus efectos se sintieron en Sonora como un proceso de transición que duró hasta mediados del siglo XIX.

## INDIOS Y CAMPESINOS EN LA FRONTERA SONORENSE

El campesinado sonorense incluía a los pueblos seminómadas y sedentarios que ocuparon diferentes zonas ecológicas, distintas una de la otra en altitud, vegetación y clima. Los pobladores de las llanuras sembraban la tierra, pero para ellos la horticultura y recolección fueron actividades complementarias, cada una esencial para su supervivencia. Esta dimensión ecológica alteró las relaciones sociales y políticas entre los campesinos y los estratos dominantes de rancheros, mineros y comerciantes de esta frontera norte del imperio español. La diáda “terrateniente-campesino”, tan frecuentemente utilizada en la historia rural latinoamericana, no operaba claramente en Sonora, donde los métodos tradicionales de tributo y diezmo no fueron llevados sistemáticamente, los asentamientos españoles fueron de lento desarrollo hasta la mitad del siglo XVIII, y los pueblos indígenas se movían dentro y fuera del dominio colonial.

Las comunidades indias de productores directos fueron la principal fuente del campesinado que se desarrolló bajo el colonialismo, pero su composición social y racial cambió con el paso del tiempo. Las fronteras étnicas de este campesinado norteño eran flexibles, comprendían a numerosos grupos indígenas así como a una población mixta de vecinos, castas y gente de razón.<sup>14</sup> Culturalmente la demarcación entre indios y no indios no fue fija o inmutable, sino temporal y negociada. En la parte alta del espectro social los colonizadores y las autoridades hicieron demandas a los pueblos nativos de trabajo y productos, pero su estatus como clase dominante se fue desarrollando lenta y desigualmente en esta provincia fronteriza.

Las sociedades clasistas reproducen las condiciones para la desigualdad de reclamos o derechos de los diferentes grupos hacia los recursos naturales (tierra), los recursos humanos (trabajo), los técnicos (instrumentos, maquinaria), los productos del trabajo (comida, abrigo, bienes suntuarios) y la riqueza simbólica (signos de prestigio y liderazgo). Las clases dominantes luchan por mantener su control sobre los excedentes y productos del trabajo; las clases subordinadas crean formas de resistir, adaptarse y —a veces— retar al orden social prevaleciente (Mallon 1983, 3-11; Scott 1990, 14-23). Los dos caminos reconocidos para el estudio de la formación de clase se concentran, sea en las mediaciones políticas del proceso, o bien en la organización del trabajo. Mi investigación se desarrolla en ambos temas, como se evidencia en las presiones del Estado borbónico sobre los campesinos sonorenses y en los cambios de regímenes de trabajo que los pobladores indígenas encontraron en las misiones, minas y haciendas coloniales. Su contribución al estudio de los pueblos étnicos y campesinos se dirige a la problemática de nivel medio de abstracción en teoría social: aquel de la formación de clases y la emergencia histórica de los actores sociales colectivos (Wright 1985, 10-14; Smith 1989).

---

<sup>14</sup> Estos tres términos se refieren a “no indios” de diferentes categorías raciales en la sociedad colonial. Los “vecinos” eran residentes propietarios de tierras de una localidad dada; si eran o no, literalmente, españoles de origen, lo eran en su orientación cultural y política. La “gente de razón” se distinguía de los indios por su estatus civil y obligaciones legales; racialmente podían ser españoles, criollos (“blancos” nacidos en América) o mestizos (mezcla de blanco e indio). Las “castas”, término que aparece con frecuencia en los documentos coloniales generados en Sonora, incluían a personas de composición racial mixta con antecedentes amerindios, europeos y africanos.

*Pueblos de frontera* ve a esta clase campesina en formación a través de las dimensiones culturales, económicas y políticas de las relaciones sociales de producción.<sup>15</sup> Yo sostengo que aunque la organización política del serrano de la preconquista no era igualitaria, el colonialismo español creó esferas superpuestas de poder y transformó una sociedad sin clases en una sociedad de clases definida en términos de propiedad y acceso a los medios de producción.<sup>16</sup> Mi tesis principal es que la estratificación social ocurrió a través de la diferenciación interna de los segmentos hispano e indígena de la sociedad sonoreense, un proceso en el cual se intersectaron las líneas de clase, etnicidad y género.

El género confirma las categorías sociales de etnicidad y clase a la vez que las liga a las estructuras internas de parentesco entre los grupos familiares. Aunque los datos empíricos sobre género para esta región y periodo de tiempo son escasos y difíciles de sistematizar, he analizado la división del trabajo por edad y sexo, prácticas maritales, alianzas familiares y las estrategias nativas para reconstruir el grupo familiar frente a las altas tasas de mortalidad. Los datos resumidos en el capítulo IV muestran que el trabajo de la mujer y los niños era esencial para sostener el grupo familiar campesino. Las prácticas nativas alentaban la exogamia racial y espacial, y los esposos eran seleccionados de diferentes poblados y grupos étnicos como una forma de reconstruir el grupo familiar y las comunidades cuyo número de miembros se reducía por muerte o migración. El género ayuda además para clarificar el término “semiproletario” cuando se aplica al grupo familiar campesino. Describe la separación de individuos dentro de la familia o por grupos de parentesco de la comunidad paterna, ya que algunos están dedicados al cultivo, otros a la búsqueda de alimento, e incluso otros al trabajo remunerado (Collins 1987; Deere 1978).

La etnohistoria de grupos analíticamente marginales en el noroeste de México, enmarcada así, enriquece y amplía la categoría de “campesino”. Ésta incluye tanto a trabajadores-campesinos que combinan la agricultura y el trabajo remunerado (semiproletarios), como a poblaciones seminómadas cuyas formas de vida no estaban restringidas a la labranza y al pastoreo (Wolf 1969; Orlove 1977; Orlove y Custred 1980; Shanin 1987, 6; Edelman 1987, 13-25).<sup>17</sup> Si vamos a utilizar estos términos inclusivos es importante definir los límites superior e inferior del campesinado para esta región fronteriza. El límite inferior concierne a la distinción entre unidades tribales y comunidades campesinas según el grado de sedentarismo y nomadismo, y según los vínculos desarrollados entre los grupos indígenas y el orden colonial. Como resultado de la conquista y de la institución del sistema misional, los pobladores serranos constituyeron un campesinado, tanto en sus relaciones internas de producción como en sus relaciones externas con los colonizadores y las autoridades. En contraste, los *cunca’ac* (seris) pescadores, cazadores y recolectores de la zona costera árida mantuvieron una forma de vida nómada. Si bien los *cunca’ac* fueron atraídos esporádicamente a las misiones, nunca se convirtieron en agricultores ni adaptaron las formas de organización social del serrano. De manera similar, los *atapascanos*, *atracadores* y cazadores que se movían por la sierra, estaban organizados en bandas más que en poblados y no tenían una tradición agrícola de larga duración. A pesar del limitado éxito de los campamentos de paz establecidos para los apaches a finales del siglo XVIII en los alrededores de los presidios españoles y a

---

<sup>15</sup> A efecto de abordar la complejidad de la formación de clase, “modo de producción” se utiliza en este trabajo para indicar los medios particulares para la adquisición de recursos y su distribución dentro de una sociedad dada. Este concepto comprende la organización de la vida material para significar tanto la producción en el sentido literal —por ejemplo, agricultura, ganadería e industrias extractivas— y la procuración de recursos de la recolección y la caza. Es de interés aquí la combinación particular de organización social, tecnología y condiciones naturales que determinan niveles de productividad, así como las maneras en las cuales las sociedades humanas dirigen la fuerza de trabajo y aportan los medios de producción y el producto social entre sus unidades individuales. Las relaciones de producción incluyen la propiedad, posesión, usufructo y la apropiación tanto de los medios de supervivencia como la riqueza excedente. En las sociedades campesinas las fuerzas de producción están íntimamente ligadas a la relación hombre-tierra en ecosistemas específicos.

<sup>16</sup> Collier (1988), especialmente el capítulo IV “Understanding inequality”. Schryer discute la intersección de clase y etnicidad dentro de un marco marxista de análisis (1990, 17-26).

<sup>17</sup> Warman argumenta que la identidad campesina “no depende tanto de un trabajo concreto como de la naturaleza de las relaciones que lo regulan” (1980, 5).

la evidencia de que domesticaban y robaban manadas de ganado, su cultura contrasta fuertemente con aquella de los poblados asentados que cultivaban los valles aluviales de Sonora.

El límite superior del campesinado sonoreño describe principalmente a los vecinos, a los pequeños propietarios no indios que se habían asentado en los presidios y formaron pequeñas comunidades de agricultores, soldados y mineros ocasionales (gambusinos). No pocos de ellos fueron precaristas en tierras de misión, reclamando gradualmente la posesión efectiva de tierras de cultivo y pastoreo. Los soldados de presidio, en virtud de su servicio militar, recibían pequeñas tierras en donación, las cuales convertían en patrimonio familiar para heredar, hacer crecer o vender. Los procesos simultáneos de acumulación y fragmentación de estas propiedades a lo largo de varias generaciones separaron a las élites terratenientes que tenían familias de arrendatarios y contrataban trabajadores eventuales en sus propiedades, y a los mucho más numerosos pequeños propietarios que cada vez se hacían más dependientes de sus vecinos ricos. Como lo muestra en cierto detalle el capítulo VII, los campesinos pobres (tanto indios como no indios) frecuentemente encararon la pauperización por endeudamiento, mientras que los rancheros prósperos se alejaban de la categoría de campesinos en la medida que utilizaban la fuerza de trabajo fuera de sus familias a través del arrendamiento de sus tierras, el peonaje y los trabajadores acasillados.<sup>18</sup>

En suma, *Pueblos de frontera* extiende nuestra definición de “campesinado” y vierte nueva luz sobre las relaciones de poder e interdependencia entre los pueblos indígenas, el Estado y las élites locales. Este estudio de la zona serrana de Sonora confronta el modelo convencional de campesinos y terratenientes con nueva evidencia empírica, y une el análisis estructural de clase con el análisis textual de la cultura.

#### CULTURA CAMPESINA Y RECONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO

Los estudiosos frecuentemente utilizan los conceptos de cultura, etnicidad y comunidad para connotar la estabilidad “india” en América Latina. Estas mismas tradiciones, sin embargo, se desarrollan a través de procesos históricos y están sujetas a cambio. Las comunidades indígenas crean nuevos modos de expresión cultural a través de presiones internas y nexos externos con una sociedad más amplia de la cual ellas forman parte. La cultura, entonces, está inmersa en un contexto histórico específico; condiciona y a la vez es condicionada por las dimensiones económicas, políticas y sociales de un tiempo y lugar particular. Como resultado de la conquista europea “lo indio” fue condicionado por relaciones asimétricas de poder que subordinaron las jefaturas indígenas al Estado colonial. Las afiliaciones étnicas se desarrollaron en referencia a diversos criterios de raza, lenguaje, territorio, parentesco y linaje; los significados de estas afiliaciones cambiaron a través de alianzas y enfrentamientos sucesivos que dieron expresión a distintos valores culturales fundados a su vez en la vida material de las comunidades.<sup>19</sup>

El campesinado sonoreño que emergió como clase económica durante los siglos XVIII y XIX se componía de comunidades indígenas cambiantes, pero discernibles cultural y socialmente. La suya era una etnicidad ambivalente, reconstituida a través de la convergencia de tradiciones amerindias e hispánicas en lo que algunos estudiosos han llamado “etnogénesis” (renacimiento étnico).<sup>20</sup> Sin lugar a dudas los pobladores de la zona serrana defendieron valores tangibles: acceso común a la tierra, lazos de parentesco y modos tradicionales de liderazgo. Los sonoreños nativos defendieron formas de movilidad espacial y cultural que

---

<sup>18</sup> “Rancheros” es una categoría social significativa, y en diversas regiones de América Latina se encuentra estrechamente relacionada con la de campesinos. Estudios representativos incluyen González y González (1968), Schryer (1980), Craig (1983), Lloyd (1987), Gudmundson (1989) y Gelman (1993 y 1992).

<sup>19</sup> Esta discusión de cultura y etnicidad en contextos históricos cambiantes se basa en gran medida en los autores siguientes: Geertz (1989), White (1987), Bourdieu (1990), Ortiz (1969), Gosner (1991 y 1984), Merrill (1988), Alvarsson (1990) y Mörner (1990).

<sup>20</sup> En particular, estudiosos de los Andes han utilizado el término “etnogénesis” para expresar la reconstitución de la identidad étnica en diferentes momentos históricos: Stern (1982); Powers (1995). Véanse también Hobsbawm y Ranger (1983, 1-14).

forzaron a las autoridades españolas y a los colonos a redefinir las ambiciones territoriales y económicas del proyecto colonial. Dieron firmeza a la integridad cultural de su unidad social básica: la familia extendida que reunía parentela consanguínea y ceremonial. En las comunidades serranas la autoridad fluía bajo criterios definidos internamente —basados jerárquicamente en méritos tradicionales de jefaturas—, pero se fundía al sistema político introducido por los españoles. Las culturas indígenas cambiaron con el paso del tiempo en la medida en que los campesinos y recolectores seleccionaron ciertos elementos del proyecto colonial, conservaron otros que no podían evitar, e incluso hubo quienes resistieron por medio de la negociación, la huida y la revuelta.<sup>21</sup>

Las respuestas políticas de los pueblos norteños al coloniaje contrastaban con aquellas de las áreas centrales de Mesoamérica. Los modos de resistencia sonoreense reflejaban tanto las formas nativas de expresión cultural como los métodos españoles de dominación. Al interior de sus propias comunidades las elites aldeanas utilizaron las instituciones coloniales para reconstituir una jerarquía social sin recurrir a linajes nobles heredados o a genealogías cuidadosamente preservadas. En lugar de ello las oficinas de gobierno creadas en los pueblos de misión, así como los rangos militares que fueron conferidos a los guerreros nativos en los presidios fronterizos los elevaron por encima de la base campesina. En la extensa esfera de la sociedad colonial los lugareños de la sierra que se movían entre las misiones y las minas aprendieron a manipular las columnas duales de la autoridad española representada por gobernadores militares y misioneros. A diferencia de los hablantes de náhuatl del México central, los indígenas del norte no habían producido registros escritos de su historia anterior a la conquista comparables a los códices mesoamericanos ni elaboraron títulos ilustrados para defender sus terrenos comunes. Tampoco recurrieron con frecuencia al litigio, un contraste importante con las regiones mesoamericana y andina, donde abultados archivos notariales y de tribunales dan testimonio de la comprensión indígena de los procedimientos legales españoles. Los pueblos nativos del noroeste de México enfrentaban oralmente a los que pretendían ejercer la jefatura y sus testimonios se preservaron por escrito únicamente a través de interlocutores españoles.

Las autoridades coloniales reconocían a las organizaciones étnicas de gobierno como “naciones”, afiliaciones imprecisas de comunidades basadas sobre criterios raciales, lingüísticos y territoriales.<sup>22</sup> En sus mentes el término implicaba la subordinación de estas comunidades al gobierno español. Con el paso del tiempo, sin embargo, los pobladores serranos asumieron el título de nación para mantener su propia identidad cuando trataban con gobernadores y colonos españoles para reclamar su espacio étnico, que comprendía un territorio geográfico y una entidad política. De ahí que el jesuita Andrés Pérez de Rivas escribiera en 1645: “que las que llamo ‘naciones’, no se han de entender que son tan populosas como las que se diferencian en nuestra Europa, porque éstas bárbaras son mucho menores de gente, pero muchas en número y las más en lenguaje y todas en no tener comercio, sino continuas guerras unas con otras, y divisiones de tierras y puestos que cada una reconoce” (Pérez de Rivas 1985, vol. 2, 199).

La reconstitución del territorio étnico fija las dimensiones políticas de la frontera ecológica. Las naciones sonorenses defendieron sus reclamos de recursos vitales a través de la movilidad física y regeneraron sus comunidades a lo largo del tiempo en un proceso dinámico de fragmentación y nucleación.<sup>23</sup> Los pueblos ópata, eudeve y pima de la sierra sonoreense mantuvieron tanto aldeas compactas como rancherías móviles que les dieron acceso a tierras fértiles y al monte para la caza y recolección. De manera semejante, los tohono o’odham de las áridas tierras bajas del noroeste se movían estacionalmente entre sus campos (*oidag*) y pozos

---

<sup>21</sup> Pauline Turner Strong (1992) aplica la noción de convergencia cultural y mezcla en su discusión de las relaciones indios-blancos en Norteamérica.

<sup>22</sup> Richard White define “nación” en términos similares para los pueblos choctaw del Mississippi (1983, 2).

<sup>23</sup> Interpretaciones similares de los pueblos de Nuevo México y los mayas de Yucatán han sido establecidas por Gutiérrez (1991, XXI-XIX y 22) y por Farriss (1978).

(*wabia*), y recorrían diferentes campamentos para recolectar los frutos, la fibra y los tubérculos que les proporcionaba el desierto. Los pueblos tribales sonorenses desarrollaron estas formas de desplazamiento geográfico dentro de sus modos de cohesión social a través del parentesco, la exogamia, y las alianzas políticas forjadas en tiempos de guerra y en otras coyunturas críticas.<sup>24</sup>

El espacio étnico, entonces, estaba centrado en la comunidad e incluía los recursos necesarios para su supervivencia. Pero esta vida en común contenía una tensión interna entre fuerzas centrífugas y centrípetas, y sus contornos geográficos cambiaron con las circunstancias históricas. Los pueblos de Sonora daban poder a sus líderes —chamanes religiosos, jefes de guerra y cabezas patrilineales de grupos de parentesco extendido— para asegurar sus requerimientos materiales y, en un sentido amplio, para conservar su medio ambiente natural así como para mediar entre lo terrestre y lo divino (Carmagnani 1988, caps. 1 y 2, especialmente 13-16 y 69-72). El concepto serrano de espacio étnico trascendió al territorio político y administrativo que el orden colonial asignó a los pueblos indios. A través de la reproducción social de la comunidad y la posesión concreta de las tierras que reclamaban, los pueblos de la sierra unieron sus territorios étnicos con los dominios de los dioses sobre atributos naturales como montañas, ríos, cuevas, ojos de agua y el mar (ibíd., 49).

La conquista española creó nuevas contingencias para asegurar la integridad de las organizaciones étnicas. Los pueblos competían con sus vecinos por los recursos dadores de vida como eran la tierra y el agua, y sus líderes enfrentaron una nueva entidad política: el Estado. Para mediados del siglo XVIII el Estado monárquico ibérico había establecido tres componentes esenciales de su autoridad en la frontera sonorenses. Los representantes del rey afirmaban el monopolio para legitimar el uso de la fuerza, sostenían la autonomía del Estado en instituciones legales que afectaban la vida misma de las comunidades étnicas, y definieron a los indios como vasallos del dominio real. Esta noción de vasallaje reelaborado en el siglo XIX creó los contornos de la ciudadanía, entendida como la relación normativa entre los individuos (indios y no indios) y el Estado-nación mexicano (Urban y Sherzer 1991, 8-9; Warman 1980, 4). El derecho que los españoles se adjudicaron para monopolizar el uso de fuerza tomó forma concreta en las guarniciones militares estacionadas en el corazón del territorio serrano y en las expediciones punitivas lanzadas contra los nómadas de la Sierra Madre y los desiertos costeros. Las reformas administrativas borbónicas en materia de defensa militar, tenencia de la tierra y estructura interna de los pueblos impusieron la presencia gobernante del Estado secular. Al mismo tiempo las políticas económicas borbónicas propiciaron las condiciones para la acumulación de riqueza y el ejercicio de poder por parte de las elites sonorenses.

La historiografía tradicional ha puesto énfasis en la naturaleza patriarcal del gobierno de la Corona sobre los pueblos indios de su imperio ultramarino.<sup>25</sup> Sin duda el impresionante cuerpo de legislación, tribunales y puestos administrativos orientados a crear políticas y resolver disputas concernientes a los indígenas, atestiguan el intento del Estado para explotar y asegurar la sobrevivencia de las comunidades nativas. Lo que es más, el Estado y la Iglesia constituyeron las columnas duales de la autoridad real en las colonias. En la Mesoamérica central y del sureste la conquista española sobre señoríos densamente asentados, gobernados por linajes nobles, se logró a través de las instituciones de encomienda y tributo, que extraían pagos en especie y obligaciones laborales de grupos familiares campesinos en comunidades establecidas. Por su parte, las órdenes religiosas se esforzaron en enseñar la doctrina cristiana, reprimieron la heterodoxia y demandaron servicio personal y diezmo. En el norte de la Nueva España estos instrumentos de dominio

---

<sup>24</sup> Farriss observa el movimiento de las fuerzas centrífuga y centrípeta en las comunidades yucatecas y argumenta sobre la naturaleza esencialmente religiosa de las uniones sociales entre los mayas de las tierras bajas (1984, 117-146). Kessel (1979) observó la persistencia de casos de presiones centrífugas en Pecos. Yo afirmo que la unión social sigue a la percepción de necesidades cósmicas y ecológicas entre los pueblos sonorenses del noroeste de México.

<sup>25</sup> Los trabajos listados aquí conforman los principales contornos de la historiografía concerniente a los indios y al Estado colonial en la Nueva España: Gibson (1964 y 1952), Farriss (1984), García Martínez (1987), MacLeod y Wasserstrom (1983), Borah (1983), Chance (1989), Lockhart (1992 y 1991), Harvey (1991), Kellogg (1995) y Taylor (1972).

colonial probaron su efectividad sólo en la provincia de Nuevo México. En otras partes la conquista asumió diferentes formas.

A mitad del siglo XVI los españoles habían fracasado en implantar encomiendas y conservar algunos asentamientos permanentes al norte de Culiacán. Al cerrar el siglo, en la medida en que la frontera minera avanzaba desde Zacatecas y Durango hasta Chihuahua, el gobernador de la Nueva Vizcaya pedía a la Compañía de Jesús que enviara misioneros a la frontera noroeste. Los jesuitas llamaron a su método “reducción”, por medio del cual la población de muchas aldeas pequeñas se concentraba en pueblos nucleares que controlaban suficiente tierra de cultivo para mantener una comunidad compacta. Con el interés de asegurar el dominio sobre las fronteras norteñas, la Corona mantuvo financieramente a las misiones y proveyó el marco legal para proteger los derechos indígenas del uso de tierra, y escudarlos de la esclavitud y los peores abusos del trabajo forzado. Por casi dos siglos y medio, primero las misiones jesuitas (1591-1767) y después las franciscanas (1768-1842), simbolizaron el pacto colonial entre el monarca español y sus súbditos americanos en las provincias fronterizas.<sup>26</sup> Esto no quiere decir que el avance de los misioneros por la región no encontrara resistencia, o que la empresa misional fuera armoniosa; al contrario, las “reducciones” existieron en un clima de tensión entre los objetivos de los misioneros y las prácticas culturales que ellos se proponían cambiar. No obstante, el hecho de que los indios reconocieron un pacto colonial de obligaciones recíprocas se revela por el lenguaje de protesta que utilizaron durante el siglo XIX contra las reformas liberales concernientes a la tenencia de la tierra y al gobierno de sus pueblos. Cuando se enfrentaron al naciente Estado mexicano, los serranos defendieron un orden tradicional que era tan colonial como prehispánico, enraizado en las estructuras políticas y económicas establecidas por las misiones.

Los campesinos de la sierra defendieron su territorio étnico en muchos frentes, incluso tanto indios como españoles pusieron a prueba los límites del pacto colonial. Funcionarios españoles y mineros trataron de traspasar las misiones a efecto de ganar acceso a la tierra y mano de obra barata. Los pueblos indígenas sonorenses, por su parte, demandaron autonomía y respeto de sus territorios a cambio de su trabajo y servicio en las milicias para combatir a los nómadas en las márgenes del dominio español. Las comunidades sonorenses defendieron su espacio étnico a través de las misiones, pero de manera más persistente a través de sus modelos arraigados de movilidad que crearon nuevas rancherías fuera de los confines de los pueblos. El potencial de conflicto contenido dentro del pacto colonial es ilustrado particularmente por las historias de las naciones yaqui y ópata de Sinaloa y Sonora. Mientras que la historia yaqui ha sido extensamente investigada y publicada, la experiencia ópata es menos reconocida.<sup>27</sup> Por esta razón, *Pueblos de frontera* se concentra en los pueblos ópata, pima y eudeve de la sierra sonorenses.

Después de la independencia mexicana ocurrió una renegociación radical entre las comunidades indias y los notables sonorenses, quienes tomaron el control del gobierno estatal. La lucha por territorio y poder entró en una nueva fase, una que fue tanto decisiva como paradójica. Durante la primera mitad del siglo XIX, cuando el Estado mexicano estaba débil tanto a nivel nacional como en las provincias, las organizaciones étnicas enfrentaron redes poderosas de familias criollas (Voss 1984; Romano 1987, vol. 1, 1-24). Estas oligarquías regionales ejercieron su fuerza para disolver el pacto colonial y forjaron nuevas alineaciones políticas por todo México. Concomitantemente, los serranos se opusieron a las nuevas políticas liberales con una resistencia tanto abierta como encubierta, como se narra en detalle en el capítulo IX. Algunas rancherías eligieron huir y vivir del monte, regresando para asaltar los graneros y manadas de los hacendados; otras se retiraron más lejos al interior del desierto y en las barrancas montañosas.

---

<sup>26</sup> Sobre la articulación del pacto colonial, véase Jacobsen (1991). Tristan Platt liga el papel político de los curacas andinos como mediadores entre los ayllus y el Estado colonial con la economía del “*modelo caciquil* de mercantilismo agrario” (1982, 27-30).

<sup>27</sup> Sobre los yaquis, véanse Spicer (1980 y 1963), Hu-DeHart (1981), Gouy-Gilbert (1983), Figueroa Valenzuela (1986) y McGuire (1986).

Los líderes étnicos pidieron a las autoridades estatales y nacionales retener el control sobre las tierras de sus pueblos; cuando las negociaciones fallaban recurrían a la rebelión. Su defensa del patrimonio común concernía no sólo a la riqueza material de sus recursos productivos, sino también a su estatus como gobernantes reconocidos de sus pueblos. En cada una de estas etapas del conflicto los líderes de la sierra desarrollaron un discurso alternativo a la ideología liberal del Estado mexicano, uno que daba firmeza a la inviolabilidad del territorio étnico. ¿Era ésta simplemente una variación regional de la oposición clásica entre *Gemeinschaft*, la comunidad étnica, y *Gesellschaft*, el moderno Estado-nación?<sup>28</sup> Mostraré que la resistencia serrana comprendía tanto un estamento de autonomía política como un proyecto cultural que defendía un sentido holístico de espacio étnico.

#### EL DISCURSO ÉTNICO Y LAS MÚLTIPLES VOCES DE LA HISTORIA CULTURAL

Hace tiempo Eric Wolf retó a los historiadores y antropólogos “a descubrir la historia de ‘la gente sin historia’ —las historias activas de ‘primitivos’, campesinos, trabajadores, migrantes y minorías acosadas” (Wolf 1982, x). Su influyente síntesis veía la emergencia del sistema de Estado moderno a través de la experiencia registrada de las gentes subalternas —trabajadores, esclavos, indígenas subyugados—, cuya labor hizo posible el ascenso del capitalismo. El argumento central de Wolf advertía a los académicos de no entronizar conceptos como “nación”, “sociedad” y “cultura”, tampoco astillar la total complejidad de los procesos históricos en unidades aisladas y, por tanto, distorsionar la cualidad interconectada del fenómeno cultural (ibíd., 1-19).

De manera similar a Wolf, James C. Scott propuso ir más allá de la noción gramsciana de hegemonía para articular una teoría de “transcripciones” discursivas públicas y privadas de los subalternos que practican el arte de la resistencia encubierta. Las transcripciones ocultas, de acuerdo a Scott, postulan valores alternativos a aquellos implantados por la cultura hegemónica que les niega poder y les restringe autonomía (Scott 1990, 1-44; 1985, cap. 8). Scott exhortó a los historiadores y científicos sociales a leer estas transcripciones ocultas y, como Wolf, advirtió que el no atenderlas nos conduce a dividir la historia y a malinterpretar el papel de la ideología en el conflicto social.

Desarrollos metodológicos y conceptuales paralelos subsumidos bajo la clasificación de estudios subalternos y poscoloniales se intersectan con los estudios adelantados por los dos autores mencionados, y sirven para conducir el debate que viene. Los estudios subalternos centrados originalmente en el subcontinente indio han inspirado nuevos marcos conceptuales y preguntas a investigar en América Latina, África, Asia y el Pacífico Sur, en lo que Florencia Mallon ha designado fructífero debate Sur-Sur: “[un] diálogo no-jerárquico inter-regional, donde ninguno de los dos casos es tomado como paradigma contra otro que se pronuncia inadecuado” (1995b, 1942-1943). Mucho de este trabajo se centra en los movimientos campesinos y las identidades étnicas que, en diferentes escenarios geográficos y políticos, retan a la narrativa dominante del Estado-nación. Lo que es más, deja atrás la oposición binaria de la “resistencia” y “acomodamiento” —o una simple división entre colonizador y colonizado— para relatar la complejidad de las luchas políticas multiangulares que incluían complicidad, protección, defensa, adaptación, colaboración, ganancia personal y agencia colectiva (ibíd., 1502). Muchos autores que trabajan sobre América Latina han

---

<sup>28</sup> Weber (1987, 315-327). Las “comunidades imaginadas” de Benedict Anderson son aplicadas únicamente de forma tangencial a la distinción que yo hago aquí. Su frase “una camaradería horizontal” (1983, 16) para describir una nación imaginada como una comunidad de iguales, refuerza mi uso de “política étnica” para distinguir “naciones” particulares del Estado-nación. Yo argumento que la elite terrateniente sonorensis y los líderes de las comunidades serranas adscriben significados opuestos a un léxico común de “libertad” y “nación”.

mostrado que las categorías de indio y mestizo fueron cada una construidas históricamente, casi siempre en respuesta a categorías coloniales y a demandas de servicio y tributo.<sup>29</sup>

Pero, ¿cómo colocamos a los campesinos indígenas de la sierra sonorenses en el estrado central como los sujetos de nuestra historia? ¿Cómo escuchamos sus voces? Nuestro método se inicia con el quehacer propio del historiador; esto es, conjuntar propuestas teóricas concernientes a formación de clase, perseverancia étnica y a la categoría emergente de relaciones entre Estado y sociedad, con hallazgos históricos específicos en datos empíricos. En la Sonora del siglo XVIII, los enfrentamientos documentados sobre asuntos concretos tales como salarios y provisiones para las tropas presidiales ópata y pima, la distribución y venta de los productos de las misiones, y el ejercicio de autoridad en los pueblos, crearon un léxico cultural con múltiples significados. Estos momentos de conflicto produjeron textos históricos que revelan tanto valores sincréticos como divergentes en las voces de los colonizadores y los colonizados. Sus discursos separados, desarrollados a través de encuentros repetidos, y en un lento y accidentado proceso de mezcla cultural, se dan a conocer en acciones y en palabras.

Los textos y discursos pueden referirse a documentos escritos, a historias pictográficas (ejemplificadas por los códices nahuas), a dispositivos nemotécnicos (como los quipus andinos o los palos para rezar de los o'odham), o a tradiciones orales. Cantos, poemas, danzas y rituales religiosos, tanto como bromas, dichos y relatos, comunican valores y constituyen diferentes formas de “discurso”.

Los símbolos españoles e indígenas se mezclaron y chocaron en momentos de entendimiento parcial, produciendo nuevos artefactos culturales en un proceso que Walter Mignolo ha llamado “semiosis colonial”. El diálogo se expande para incluir “sujetos de entendimiento”, lectores que interpretan los códigos simbólicos de este mundo colonial, trayendo a él sus marcos psicológicos, ideológicos y culturales.<sup>30</sup>

Las prácticas religiosas atestiguan la convergencia de diferentes tradiciones culturales en la frontera sonorenses. Los serranos mezclaron selectivamente la doctrina y el ritual cristiano con sus propios cultos y sistemas de creencia. Los sonorenses adaptaron a sus propias necesidades el boato y simbolismo religioso de los españoles. Los remanentes artísticos e iconográficos de la vida misional sonorenses ejecutados por indios bajo la dirección de jesuitas y franciscanos, tanto como las fiestas religiosas celebradas por los campesinos de la sierra, ilustran la calidad de los valores culturales alimentados en las comunidades. Su significación fluye metonímicamente en la asociación de símbolos que aparecen y reaparecen en diversas formas al ser utilizadas por diferentes actores históricos.<sup>31</sup> La narrativa jesuita, por ejemplo, da testimonio de los significados matizados para la cruz, el rosario y las aguas bautismales, así como de la persistente influencia de chamanes nativos que curaban la enfermedad, lanzaban conjuros y hacían ofrendas funerarias ocultas en cuevas lejos de la vigilancia de los misioneros.<sup>32</sup>

Al mismo tiempo los pueblos sonorenses adscribieron valores particulares a los bienes que adquirirían en el mercado colonial. En la vida cotidiana encontraron nuevos símbolos de prestigio, los cuales, en contextos diferentes, connotaban tanto el acomodamiento y la resistencia al régimen español. Los bastones de mando distribuidos por los magistrados españoles y los comandantes militares a los gobernadores indígenas y capitanes conferían a sus poseedores control limitado sobre sus pueblos y tropas auxiliares, pero subrayaban su posición subordinada a las autoridades coloniales. Los lienzos textiles producidos en los obrajes de la Nueva España central, o importados de Europa, hacían las veces de moneda para pagar a

---

<sup>29</sup> Véanse, por ejemplo, Klor de Alva (1995, 253) y Silverblatt (1995, 284-286).

<sup>30</sup> Véase Mignolo (1993, 126-127). Griffith (1992) desarrolla este tema para la Pimería Alta. Schwartz (1994) ubica en primer plano el elemento dialógico de los encuentros coloniales. Davis (1995) explora en gran detalle la importancia de las narraciones como vehículos que transmiten valores morales.

<sup>31</sup> Sobre el uso de la metonimia, véanse Urban y Sherzer (1991, 10) y Penney (1992, 55-65).

<sup>32</sup> Irene Silverblatt (1995, 288-289; 1987) relaciona la brujería y la extirpación española de la idolatría con la construcción de las “ideologías indianistas”.

los trabajadores en las misiones y en las empresas españolas. Aunque casi todos los pueblos sonorenses eran tejedores de mantas de algodón, los nuevos textiles circulaban entre ellos y los ataban firmemente al mercado colonial. De manera similar, el oro y la plata que el trabajo serrano extraía de las laderas sonorenses representaba una nueva clase de mercancía, una que estableció el valor monetario de otros bienes de comercio. La insaciable sed de los españoles por lingotes sujetaba a los mineros nativos a una ardua labor; sin embargo, una vez que estos trabajadores aprendieron el poder de compra de las pepitas de oro y barras de plata, encontraron en la minería una opción a la vida disciplinada en las misiones. Finalmente, tanto para los lugareños como para los nómadas, el ganado domesticado —especialmente el caballo— trajo una nueva forma de riqueza e incrementaba su libertad de movimiento. Al mismo tiempo, la alimentación de los cuadrúpedos europeos alteró severamente las condiciones ecológicas para la caza y recolección en el monte.<sup>33</sup>

Las comunidades étnicas sonorenses desarrollaron un discurso alternativo en su uso de símbolos materiales y religiosos que puso límites a las demandas coloniales de su energía productiva y recursos comunes. A través de la “adaptación resistente” lograron ventajas marginales bajo el colonialismo (Stern 1987). Como casi todos los pueblos americanos, los serranos se opusieron en combate armado a la conquista inicial europea, pero después de sufrir la derrota su lucha por la sobrevivencia requirió una postura dual de acomodamiento y resistencia. Los pobladores de la sierra tuvieron que someterse a las instituciones dominantes del colonialismo, pero periódicamente renegociaban las condiciones de su subyugación; aceptaron la vida misional, pero modificaron el programa jesuita de asentamientos concentrados al formar aldeas separadas. Los guerreros ópatas y pimas conjuntaron una difícil alianza con los españoles en las guerras contra los apaches. El servicio en los presidios les trajo retribución y formas de legitimación social y ascendencia política basadas en los rangos militares. Igualmente los campesinos sonorenses procuraron salir a los mercados coloniales, pero balancearon su trabajo de jornales con la agricultura de subsistencia y la cacería-recolección.

Los pueblos sonorenses pocas veces estaban unidos en sus enfrentamientos con los españoles. Los diferentes grupos étnicos luchaban como aliados de los europeos y después se volcaban uno frente al otro. Tal vez más que las diferencias tribales, la estratificación social configuró las opciones de los pueblos nativos en la economía colonial. Los indios que adquirieron propiedades o que, mayormente, aceptaron un estatus permanente como pastores, vaqueros y mineros, se mezclaron con la de por sí mezclada gente de razón. Lo que es más, un número creciente de indios que vivían bajo el régimen de misión optaron por dejar sus comunidades étnicas al pedir a las autoridades coloniales el estatus de vecino. Así, abandonaban su labor común y el acceso a la tierra en los pueblos para trabajar en los mercados.

Las ambigüedades de etnicidad y clase encontradas en *Pueblos de frontera* subrayan la cualidad histórica y cambiante de estas categorías sociales en asentamientos fronterizos. El marco conceptual de ecología social orienta los temas de economía política y cultura, ayuda a contextualizar el paradigma de centro y periferia, y a entender la complejidad del sistema mundial. El análisis histórico de oponer grupos étnicos y clases sociales en áreas específicas muestra cómo las confrontaciones locales alteraron la economía política del colonialismo. Esta línea de investigación se centra en la subsistencia campesina, implicando no meramente los requisitos mínimos para la sobrevivencia física, sino el complemento de recursos necesarios para asegurar tanto la existencia material como los requerimientos sociales y ceremoniales de la vida en comunidad. “Comunidad” connota, de manera amplia, las relaciones étnicas y políticas que sujetan a los individuos a una unidad social reconocida y a una base territorial.

Si es cierto que las comunidades indígenas conservan una transcripción discursiva oculta, ¿cómo podemos discernir históricamente su existencia? La búsqueda de una cultura de resistencia está condicionada por un recordatorio sobrio acerca de los severos límites a los que se enfrentan los pueblos subalternos. Las

---

<sup>33</sup> Melville (1994) discute las consecuencias dramáticas de la “irrupción de ungulados” en el México central.

críticas recientes a la tesis de Scott aseguran que los métodos de dominación son tan penetrantes que definen los límites de acción autónoma a la cual aspiran los grupos reprimidos (Mitchell 1990; Van Young 1993b; Gaventa 1980). ¿Cuáles son los valores encontrados concernientes al trabajo y la productividad, la equidad y los límites de explotación, que emergen del choque entre ideologías dominante y subordinada? Aquí, giramos hacia una interpretación creativa del lenguaje y a fuentes de información fuera del texto escrito. Al hacer una lectura juiciosa en arqueología, historia, etnografía y geografía cultural, podemos, a partir de acciones registradas, inferir los valores culturales que definen el mundo de los campesinos y mediar entre formas de organización locales y gobiernos ajenos. Este estudio reúne el análisis cuantitativo de datos económicos y demográficos con la interpretación textual de demandas y contrademandas, peticiones y concesiones llevadas a cabo durante más de un siglo entre españoles e indios, soldados y misioneros, trabajadores y propietarios, en una trama compleja de relaciones desiguales de poder. Mi propósito es narrar la historia de los pobladores de la sierra de Sonora y, al hacerlo así, incrementar nuestro entendimiento de los límites de autonomía para los pueblos colonizados tanto como la cualidad regenerativa de sus comunidades.

# Primera parte

LOS SONORAS Y LA INVASIÓN IBÉRICA  
DEL NOROESTE DE MÉXICO

# I

## FRONTERAS ÉTNICAS EN EL DESIERTO SONORENSE

*El nombre de Sonora, según la opinión de los indios viejísimos que aún viven, le viene de un ojo de agua cenagoso que está a media legua del pueblo de Güépaca, y parece el medio de la Provincia; en este ojo de agua había antiguamente una numerosa ranchería de indios que usaban hacer sus casitas de las cañas y hojas de maíz; a estas llaman en su lengua sonot, en el recto, y en el oblicuo Sonota; oyeron los primeros españoles el vocablo, y no pareciendo bien Sonota, pronunciaron Sonora, de donde cogió toda la Provincia el sonoro y armonioso nombre.*

DOCUMENTO JESUITA, 1730<sup>34</sup>

Los pueblos cuyas historias nos conciernen ocuparon un área de aproximadamente 425 mil kilómetros cuadrados, localizada entre los 27° y 34° de latitud, y los 108° y 115° de longitud en la porción centro-norte de Sonora (México) y el sur de Arizona (Estados Unidos). La figura central de su territorio es el desierto de Sonora, que se extiende hacia el este desde el golfo de California a las faldas de la Sierra Madre Occidental. Una sucesión de cadenas montañosas y valles, corriendo de forma general del noreste al suroeste constituyen la zona serrana que se alza desde la árida llanura costera para culminar en la escarpadura de la Sierra Madre. Estas cordilleras crean distintos nichos ecológicos que difieren en altitud, temperatura y precipitación. Cinco ríos principales fluyen desde las montañas hacia el golfo, atravesando las colinas y llevando en sus cursos fértiles depósitos aluviales. Flanqueando la orilla oriental del desierto de Sonora, el río San Miguel y su mayor tributario, el río Zanjón, se unen al río Sonora al norte de Hermosillo (Pitic) y giran hacia el oeste para derramar sus aguas en las planicies que llevan al mar. Hacia el este, el Moctezuma (Oposura) y el Bavispe fluyen hasta el río Yaquí, formando la cuenca más grande de Sonora, seguida por el río Mayo que irriga el valle aluvial al extremo sur del estado. Los principales lechos de ríos y sus innumerables afluentes y arroyos alimentan los asentamientos humanos y proporcionan las tierras y humedad requeridas para la horticultura (Pérez Bedolla 1985; West 1993, 1-15).

Las provincias coloniales de Sonora y Ostimuri se extendían desde el valle del Yaquí al sur, hasta las cuencas de los ríos Gila y Colorado al norte. Eran compartidas (y disputadas) por agricultores asentados en

---

<sup>34</sup> *Estado de la provincia de Sonora, 1730*, documento jesuita atribuido al padre Cristóbal de Cañas, edición y estudio de Flavio Molina Molina, y citado en Reff (1981, 105).

los valles ribereños y por grupos de nómadas recolectores y pescadores que acampaban a lo largo de la costa del golfo y en el terreno escabroso de la Sierra Madre. Su sustento venía de la abundante flora y fauna del desierto y de los estuarios costeros. Igualmente los montes de arbustos y malezas de las colinas y cañones de las sierras proporcionaban refugio, medicina, alimento, fibra, animales y pequeñas parcelas para el cultivo. Los nómadas vagabundeaban en patrones estacionales cerca de los pueblos de labradores con los que intercambiaban los productos de la caza (pieles) por cosechas (granos). Todos los grupos dependían de una variedad de recursos para asegurar la subsistencia, y las variaciones climáticas de cada año alteraban sus ciclos de siembra y cosecha. Por este motivo, así como por las visitas rituales que se asociaban con patrones migratorios antiguos, los movimientos de los diferentes pueblos desdibujaron y modificaron las fronteras étnicas que atravesaban el mapa sonorense (figura 1).

La nomenclatura tribal utilizada en referencia a los rasgos lingüísticos y territoriales de agricultores y nómadas variaba mucho y cambió a lo largo del tiempo. La sobreposición de criterios diferentes unida a patrones alternos de residencia, más el hecho de que las lenguas nativas se presentaban en grupos de dialectos, condujo a cierta confusión en los registros documentales. Los observadores coloniales alteraron la terminología étnica: los o'odham se convirtieron en pimas, los cunca'ac en seris, los tegüima en ópatas, y los yoeme y yoreme, en yaquis y mayos (Barnes, Naylor y Polzer 1981, 76-93; Spicer 1963, 8-23).

Los o'odham ocuparon diferentes zonas ecológicas tanto del desierto como de la sierra, y los hablantes de pima-tepehuano formaron una cadena lingüística a lo largo de la Sierra Madre Occidental que se extendía desde Durango y Chihuahua hasta Sonora y Arizona. Su profusión geográfica y la permanencia de sus lenguas indican la antigüedad de los pueblos o'odham en el noroeste de México. Los pimas del norte fueron divididos en los hiach-ed o s-ohbmakam (nómadas del desierto), los tohono o'odham o papawi ko'odham (los “frijoleros” que los españoles llamarían pápagos), y los akimel (agricultores ribereños) (Crosswhite 1981; Fontana 1983).

Cuando los misioneros jesuitas encontraron a los primeros pueblos agricultores en las cordilleras a mitad del río Yaqui a principios del siglo XVII los llamaron nebomes, distinguiéndolos entre “altos” y “bajos” de acuerdo a su ubicación geográfica en las diferentes altitudes de la sierra.<sup>35</sup> Para el siglo XVIII estos pobladores nebomes eran conocidos como pimas bajos, separados físicamente de los pimas altos del norte de Sonora, por los hablantes ópatas y eudeves del centro de la sierra. Los agricultores pimas formaron algunas comunidades grandes y muchas rancherías a lo largo de las mesetas aluviales al sur de los valles San Miguel y Sonora. Su territorio en la Sierra Madre se extendió hasta colindar con los poblados más occidentales de los tarahumaras de Chihuahua (Gerhard 1993, 279-281; West 1993, 21; Pennington 1980, 2). En las elevaciones más altas donde la lluvia era abundante, los pobladores pimas sembraban en terrazas y lechos de arroyos; en las partes bajas durante los períodos de sequía traían el agua a sus huertas desde manantiales naturales que brotaban de nacimientos subterráneos y filtraban de las colinas aledañas. En general, sin embargo, todos los pueblos serranos dependían del riego por gravedad, utilizando técnicas sencillas que requerían de labor común para canalizar el agua desde los lechos de los ríos hasta sus siembras en las planicies colindantes.

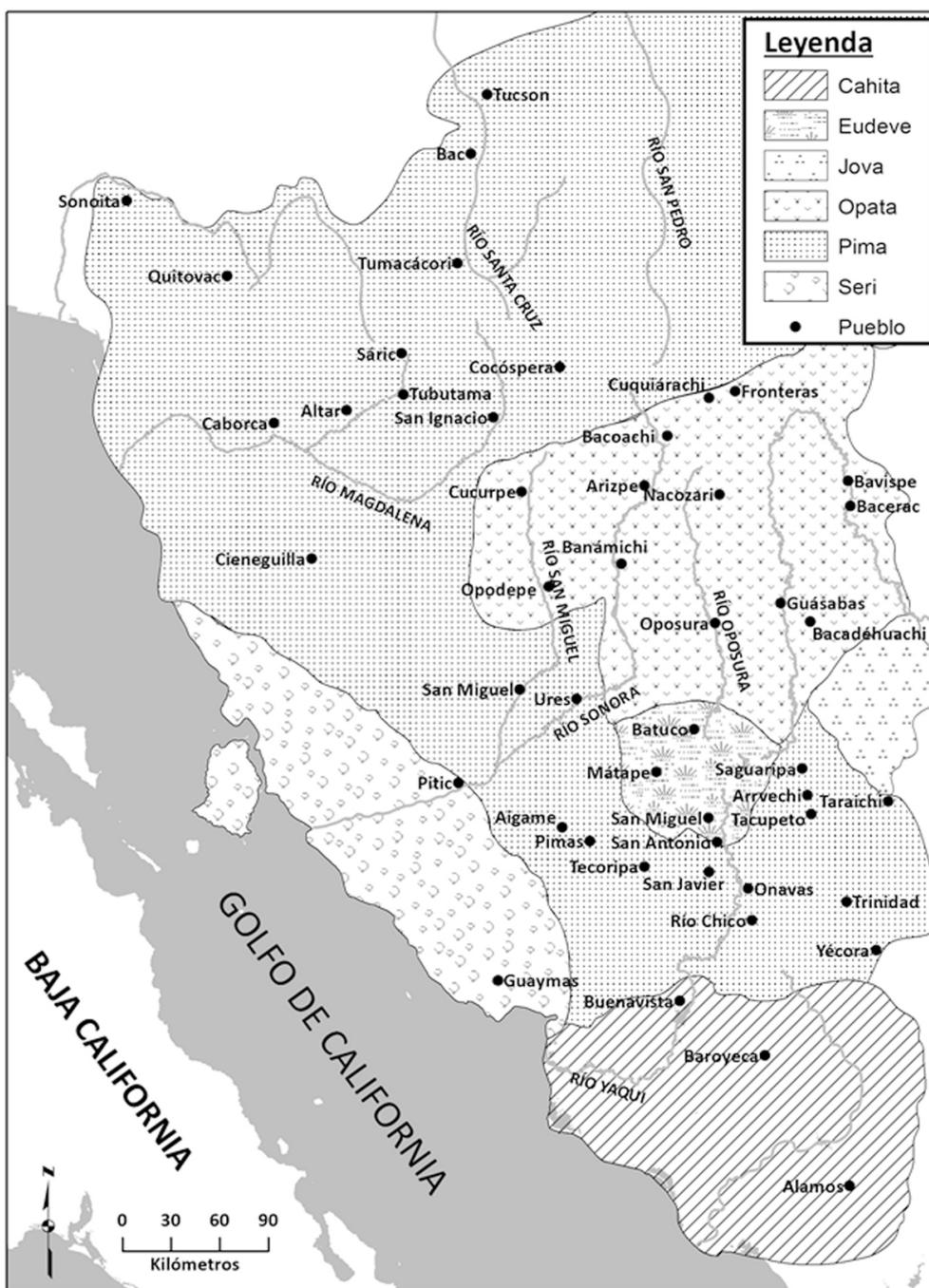
La Opatería estaba compuesta de varios grupos de comunidades agrícolas, las que bajo el gobierno colonial convergieron en una nación con tradiciones culturales y raíces lingüísticas comunes. Se llamaban a sí mismos heves o tegüimas, aunque el nombre con el cual serían conocidos históricamente —ópatas— derivó de la palabra pima *obagg'ata*, que significa “tener un enemigo” (Pennington 1979, 42; Riley 1987, 50). Al momento del contacto con el europeo, la nación ópata controlaba los valles de Bavispe, Fronteras, Oposura, Sonora y la porción media del San Miguel. Mantuvo fronteras en disputa con los pueblos pima y cáhita al norte, oeste y sur; y al este con los jobas y otros grupos nómadas de la Sierra Madre (Barnes, Naylor y Polzer

---

<sup>35</sup> En este último contexto, “alto” y “bajo” significan “norte” y “sur”.

1981, 81-87; Spicer 1963, 23; Riley 1987, 50<sup>36</sup> y 295-298). Los ópatas habían extendido sus provincias étnicas a expensas de los pimas y cáhitas, aunque sus guerras tribales representaron rivalidades locales y constantes entre diferentes grupos por el control de un valle o por la cima de una colina. Los eudeves, pobladores de la región montañosa similares a los ópatas en su cultura y economía pero distintos en su lengua, formaron dos zonas discernibles localizadas al sureste y noroeste de la propia Opatería (Pennington 1982 y 1981).

Figura 1. Grupos indígenas de Sonora, siglo XVIII



Fuente: Gerhard (1993, 244-287); West (1993).

Dibujantes: Pablo Avril y Jeffrey A. Erbig, Jr.

<sup>36</sup> La rivalidad ópata y pima, que parece confirmarse en evidencia arqueológica y documental del período del contacto, figura en la historia de las misiones sonorenses.

La profusión de dialectos escuchados entre los sonorenses conformó varias familias lingüísticas. Casi todos los pobladores serranos hablaban lenguas relacionadas con el tronco uto-azteca y compartían ciertos elementos culturales con los pueblos mesoamericanos. A manera de contraste, los *cunca'ac* del desierto pertenecían al grupo hokano, que incluía algunos pueblos de agricultores del valle del bajo Colorado —los yumas, cocomaricopas y halchidomas— que permanecieron casi siempre fuera de la órbita del gobierno español (Spicer 1963, 9-12; Sauer 1935, 244 y 279-281; Doyel 1989, 141). Al momento del contacto con el europeo, la Sierra Oriental era el hogar de diversas bandas de cazadores nómadas y recolectores cuyas lenguas y territorios nunca fueron claramente distinguidos en los documentos españoles. Los cazadores y atracadores apaches, hablantes de atapascano, que tanto preocuparon a las defensas españolas en la frontera norte, se trasladaron al territorio sonorense a principios del siglo XVII, como resultado de rivalidades territoriales en las grandes planicies después de la expansión británica y francesa al interior del continente norteamericano. Sus rancherías abarcaban las cordilleras de Sonora y la Nueva Vizcaya. El temor de los españoles hacia los apaches creció después de la revuelta de los indios pueblo y los levantamientos de los conchos, sumas, chinarras, mansos, jocomes y janos en Nueva Vizcaya (Riley 1987, 297; Griffen 1979, 42; Reff 1991, 54). Los apaches, a su vez, respondieron a las crecientes hostilidades con importantes adaptaciones en sus modos de subsistencia, potencia ofensiva y organización social. Se hicieron diestros en el manejo del caballo, y no sólo robaban ganado de pueblos indios y asentamientos españoles, sino que incluso criaron sus propias manadas. Vivían principalmente de la caza y recolección; aunque sembraron algunos cultivos efímeros, el sustento principal que hacían de la vegetación silvestre y la caza incrementaba sus movimientos a lo largo de la sierra (Spicer 1963, 229-261).<sup>37</sup>

La distribución etnolingüística de los pueblos nativos, conjeturada a partir de registros históricos y arqueológicos, refleja la profundidad cronológica de la ocupación humana en Sonora, la cual se estima que ocurrió aproximadamente entre 30 mil y 15 mil años atrás. Es claro que culturas homogéneas de cazadores-recolectores dependían de la fauna del pleistoceno —el caballo americano, el camello, el mamut y el mastodonte— que comía en los exuberantes pastizales producidos por la humedad y un clima fresco. La extinción de estos grandes mamíferos y la evolución de la fauna holocena como osos, felinos, venados, roedores y una gran variedad de aves, forzó cambios en las técnicas de caza de los indios y los llevó a depender más de la recolección para alimentarse. Este período de transición ocurrió hace aproximadamente entre 15 mil y ocho mil años, durante el cual los pueblos sonorenses desarrollaron nuevos instrumentos para moler frutos y semillas, y alteraron sus patrones migratorios para acomodar la maduración cíclica de diferentes especies de flora. La necesidad de defender territorios específicos trajo consigo claras distinciones entre grupos de parentesco y más cohesión social al interior de cada grupo. Estos recolectores “arcaicos” de las cordilleras sonorenses acumularon el conocimiento de la vida de las plantas y crearon las incipientes estructuras de las poblaciones como requisito para el desarrollo de la agricultura. Los nativos comenzaron a cultivar una parte de sus alimentos hace alrededor de tres mil a 2 500 años. La “revolución agrícola” llegó a esta región a través de una especialización cultural interna y contactos intermitentes con civilizaciones mesoamericanas en diferentes períodos de su desarrollo (Montané 1985; Álvarez 1985).<sup>38</sup>

De esta manera, más de un milenio antes del contacto con el español los pueblos cultivadores adquirieron las herramientas y los conocimientos para llevar una vida sedentaria. La domesticación de animales, aunque no extensiva, incluía perros, pavos y aves valiosas por su plumaje ornamental. Los pobladores serranos produjeron cerámicas así como una variedad de utensilios tejidos de fibras vegetales. Crearon una artesanía característica en su alfarería y cestería, y dejaron testimonio de su cultura en petroglifos

---

<sup>37</sup> Las fuentes etnohistóricas sobre los apaches son abundantes, sobresalen: Lumholtz (1902), Lange, Riley y Lange (1970), Lejeune (1984), Zúñiga (1985) y Griffen (1988a y 1969).

<sup>38</sup> Doolittle argumenta que en el Occidente los sistemas de irrigación con canales se desarrollaron independientes de Mesoamérica (1990, 79-92).

que abundan en la región (Álvarez 1985, 232-234; Ballereau 1987). Los sonorenses de la zona serrana explotaron una amplia gama de recursos en las planicies agrícolas, los bosques montañosos, y la flora y vida marina de la costa del golfo a través del intercambio y migraciones estacionales.

Los patrones de asentamiento se alternaron en fases de dispersión y nucleación durante aproximadamente ocho siglos antes de la conquista española. Cuatro tradiciones culturales conocidas con ligas al norte de Sinaloa, Sonora y el oeste de Chihuahua se presentan en la [figura 2](#). Los sitios poblacionales de la cultura huatabampo florecieron alrededor de las lagunas y esteros de los ríos Mayo y Fuerte desde el año 700 al 1000 d. C. Sus habitantes cultivaron maíz y frijol para completar sus abundantes recursos marinos. Construyeron asentamientos de viviendas separadas con plazas comunitarias, montículos de desechos, cementerios y ofertorios. Los pobladores de la cultura huatabampo hicieron cerámica y joyería de conchas, y es probable que tuvieran vías de intercambio con diversos grupos en Sinaloa y en el área dominada por Casas Grandes. Investigaciones actuales sugieren que la tradición de la cultura huatabampo había terminado antes de que los históricos pueblos cáhitas ocuparan el norte de Sinaloa y el sur de Sonora (McGuire y Villalpando 1989, 165-166; Álvarez 1989). Por contraste, la tradición *cunca'ac* de la costa central sonorenses, extendida desde Guaymas a Puerto Lobos, exhibe una fuerte continuidad de cultura material por más de mil años, desde el siglo VIII hasta el siglo pasado de nuestra era. Estos nómadas del desierto se asentaron en campamentos móviles y vivían de la caza, pesca y recolección, moviéndose más allá de su territorio costero para visitar y comerciar con agricultores ribereños. Sus artesanías incluían cestería y alfarería de vasijas con paredes finas utilizadas para guardar agua (McGuire y Villalpando 1989, 166; Villalpando 1989; Spicer 1963, 10-11; Felger y Moser 1985).

Las culturas trincheras y del río Sonora se relacionan directamente con los pueblos serranos, materia de este estudio. Los sitios de Trincheras corresponden geográficamente a la Pimería Alta histórica, y sus desarrollos corren paralelos a aquellos de la tradición urbana hohokam del sur de Arizona. Estos pueblos agrícolas construyeron casas semienterradas, produjeron alfarería y participaron en rutas de comercio de larga distancia que se extendían desde el oeste de Sonora hacia el norte hasta los hohokam, y al este hasta Casas Grandes. Durante un período de intensa rivalidad por las tierras aluviales, siguiendo el eclipse del sistema regional hohokam (fechado entre 1375 y 1450), lugares específicos en lo alto de las colinas eran elegidos para la defensa y fortificados con terrazas de piedras llamadas trincheras. La población creció y los patrones climáticos alternantes condujeron a guerras endémicas en las cuales diferentes grupos lucharon por el control sobre los valles más fértiles. La cultura trincheras se centró en los desagües del Altar-Magdalena-Concepción y se extendió a porciones del río San Miguel. Los *o'odham* conocidos por los españoles como pimas y pápagos probablemente descendían de los hohokam, pero sus rancherías autónomas contrastaban marcadamente con los sistemas sociales integrados y los sitios alineados de la clásica cultura hohokam (McGuire y Villalpando 1989, 167-168; Doyel 1989).<sup>39</sup>

El término “cultura del río Sonora” se refiere a una amplia distribución de sitios de población extendidos desde el valle San Miguel al valle de Bavispe, y a lo largo de las tierras tributarias de los ríos Yaquí y Mayo.<sup>40</sup> Las primeras viviendas datan alrededor del año 1000 d. C. en las terrazas bajas sobre las tierras aluviales donde en pequeños caseríos se aglomeraban “casas en huecos” y refugios semisubterráneos. En los siglos XIII y XIV, las poblaciones se hicieron más grandes y numerosas, y combinaban excavaciones con estructuras en la superficie. Durante los siguientes doscientos años las edificaciones en la superficie desplazaron a los primeros tipos, y los edificios públicos ceremoniales se

---

<sup>39</sup> West (1993, 24) sugiere que las trincheras pertenecen a una fase temprana de asentamiento (800-1100 a. C.), basando su juicio en estudios arqueológicos previos como: Johnson (1963) y Sauer y Brand (1931).

<sup>40</sup> Amsden (1928) acuñó el término “cultura del río Sonora”. Véanse también Pailles (1978), Doolittle (1988), West (1993, 18-20) y McGuire y Villalpando (1989, 169-171).

levantaron en algunos de los pueblos más grandes. En la construcción de casas se combinaban materiales perecederos con el arte de la albañilería, utilizando barro y piedra, y algunos centros mostraban estructuras superficiales con cimientos alineados en múltiples filas, indicando una fase incipiente de urbanización (Doolittle 1984 y 1980; Reff 1981, 102-104).

Figura 2. Tradiciones culturales en Sonora antes de la conquista

Fechas (a. C.)	Culturas			
	Seri	Huatabampo	Trincheras	Río Sonora
1500		CONTACTO CON LOS ESPAÑOLES		
1450				4
1400	Ocupación	Comercio de conchas	III 2	
1350	material	por turquesas		
1300	y cultural	y obsidiana.		3
1250	permanente.	Influencia		
1200	Cazador-	de la agricultura	I	2
1150	recolector,	mesoamericana.	II	
1100	cerámica del		Comercio de conchas,	
1050	Tiburón.		cerámica,	
1000			agricultura.	1
950			1 Nexos con	Agricultura,
900			hohokam.	intercambio de tela
850			2 Cerros de	por cobre, turquesas.
800		I	trincheras.	
750				1 Aldeas en cavernas
700				2 Viviendas en la superficie.
				3 Pueblos, comercio con Casas Grandes.
				4 Aldeas.

Resumen de tendencias:

- I 700-1100 Consolidación económica.
- II 1100-1300 Consolidación permanente en el norte, rota en el sur.
- III 1300-1500 Decadencia de las organizaciones Trincheras y Río Sonora.

Fuente: Wilcox y Masse (1981).

El crecimiento de la población y las relaciones externas obligaron a una creciente complejidad cultural de los pueblos serranos. El contacto más importante para la zona serrana era Casas Grandes o Paquimé, el gran centro de comercio del noroeste de Chihuahua. Del mismo Casas Grandes irradiaban pequeños asentamientos, algunos de los cuales se extendían al oeste hacia la cordillera sonorense. Cerámica elegantemente decorada, recuperada en lugares lejanos como el oeste del valle de San Miguel, indica la extensión de las redes tributarias y comerciales de Casas Grandes. Los pobladores serranos comerciaban excedentes de alimentos, telas de algodón, coral y esclavos a cambio de turquesas, ornamentos de oro y alfarería destinada para el intercambio. Los pueblos de Altar-Concepción conformaron un área de especialización en artesanía, donde las conchas recolectadas en la costa del golfo fueron convertidas en ornamentos destinados a Casas Grandes. Tanto cazadores-recolectores nómadas, como comunidades sedentarias de labradores, participaban en el intercambio de larga distancia como cargadores de sal, conchas, cueros, turquesa y coral (Wilcox 1981, 34-35; Guevara Sánchez 1986, 11). Casas Grandes comenzó como un conjunto de pueblos agricultores en el siglo VIII, convirtiéndose en un centro urbano que floreció bajo influencia mesoamericana aproximadamente entre los años de 1200 a 1490 d. C., cuando la ciudad fue quemada y parcialmente abandonada. Previo al contacto español es posible que algunos habitantes de Casas Grandes migraran a las serranías occidentales de la Sierra Madre, extendiendo las poblaciones y formando nuevas. Una hipótesis etnohistórica es que sus descendientes fueron los ópatas (Di Peso 1974; Braniff 1985; Riley 1987, 39-96; Reff 1991, 53-68).<sup>41</sup>

Al decaer la hegemonía de los centros urbanos paquimé y hohokam, los pueblos serranos entraron a una nueva fase de división política y guerras territoriales, como se evidencia en las trincheras del noroeste sonorense, en los pueblos amurallados y en los sitios de señalamientos en las cordilleras. Las comunidades organizadas alrededor del parentesco tuvieron accesos diferenciados a los recursos básicos para la sobrevivencia y reproducción. Aunque estos pueblos relativamente autónomos no conformaban una jerarquía discernible llevaban consigo las semillas de estratificación interna. Sus líderes portaban la insignia de prestigio simbolizada por la turquesa, conchas y plumajes coloridos que los elevaban sobre el común durante las cacerías colectivas, las ceremonias religiosas y la guerra. En contraste con los señoríos mesoamericanos de esta misma época su autoridad no tenía carácter hereditario y tampoco formaban una casta noble (Villalpando 1987).

Cuando los exploradores españoles del siglo XVI enfrentaron por vez primera los contrastes culturales y geográficos de los pueblos a quienes llamaron los “sonoras” (Pfefferkorn 1983, vol. 1, 22) encontraron pobladores viviendo en asentamientos de diferentes tamaños y complejidades que practicaban la cultura de riego, y cultivaban e intercambiaban una variedad de bienes al interior de redes locales y regionales. Aunque los pueblos serranos ya eran comerciantes ávidos, las normas culturales que estructuraron sus economías eran sustancialmente diferentes de los principios mercantilistas que guiaban al comercio europeo. En la medida en que el capital avanzaba hacia esta remota frontera del imperio español transformaba las relaciones sociales de producción a través del crecimiento de una economía de mercado. La conquista trajo cambios políticos y culturales, los cuales alteraron los mismos términos de la lucha por el poder en la región.

## EN BUSCA DE CÍBOLA: LA CONQUISTA ESPAÑOLA EN SONORA

A una década de la caída de Tenochtitlán las rutas prehispánicas que conectaban la Mesoamérica occidental con las provincias de los sonoras y los pueblos del río Grande atrajeron hacia el noroeste de México a los exploradores españoles en búsqueda de esclavos, comercio y riquezas minerales. La primera expedición en

---

<sup>41</sup> Reff argumenta a favor de las jefaturas patrilineales ordenadas jerárquicamente entre los ópatas protohistóricos, pero su interpretación de las políticas serranas basada en crónicas de exploraciones anteriores es cuestionada por McGuire y Villalpando (1989, 172-173), y por Sheridan (1992, 157).

penetrar este “corredor de la costa oeste”, que se trasladó al norte de la Nueva Galicia, fue dirigida por Beltrán Nuño de Guzmán, quien fundó San Miguel de Culiacán en 1530. Su pariente, Diego de Guzmán, utilizó Culiacán como base para avanzar hasta Cumuripa (Sonora), dejando una estela de temor y destrucción detrás de él. Sus repetidas expediciones esclavistas resquebrajaron a los señoríos de Tahue y Totorame, y provocaron las huidas masivas de los pueblos cáhtas. Álvar Núñez Cabeza de Vaca, quien atravesó la misma área en 1536, la encontró desértica “porque los moradores de ella andaban huyendo por las sierras, sin osar tener casas ni labrar, por miedo a los Cristianos” (Gerhard 1993, 244-245; Riley 1987, 78; Reff 1991, 20-27. La cita es de Cabeza de Vaca 1971, 85).

La partida de Cabeza de Vaca, la primera en alcanzar Sonora, no estaba armada ni era poderosa, pero aumentaba cada vez más por los seguidores indígenas. Tres europeos y un africano, los únicos sobrevivientes del naufragio de la expedición de Pánfilo de Narváez en las costas de Florida (1528), viajaron a pie hacia el oeste en busca de los “cristianos” que habían avanzado al norte del Valle de México. Los primeros relatos de Cabeza de Vaca cuentan episodios de vagabundeo, esclavización y chamanismo en la medida en que él y sus compañeros soportaron la odisea de ocho años. Primeramente cruzaron hacia el noroeste de México, probablemente cerca de la confluencia de los ríos Grande y Conchos (en Chihuahua), y continuaron hacia el suroeste a través de Sonora y Sinaloa hasta que encontraron españoles al norte de Culiacán. Una ranchería pima entera siguió a Cabeza de Vaca hasta las inmediaciones de Culiacán donde fundaron el pueblo de Bamoa, motivados tal vez por sus temores a las naciones serranas y a los esclavistas españoles (Riley 1987, 15-17 y 77-78; Di Peso 1981, 113). Cabeza de Vaca describía productos agrícolas en abundancia, y recibía regalos de mantas de algodón, turquesa y coral de “la gente de las casas permanentes” a lo largo del sendero del maíz que llevaba a través de la cordillera sonoreña (Cabeza de Vaca 1971, 81-92).<sup>42</sup> Tanto este último como Diego de Guzmán encontraron indios con ropas españolas, instrumentos y piezas de armadura de metal, indicando que los signos materiales del contacto habían precedido al arribo propiamente dicho de los españoles a la provincia.

El relato de Cabeza de Vaca sobre ciudades ricas al norte, por donde él había viajado —la fuente de piedras turquesas y pieles de bisonte que había visto en Sonora—, creó un interés considerable en la Ciudad de México. El virrey Antonio de Mendoza comisionó a fray Marcos de Niza para dirigir una expedición al norte sobre la ruta de Cabeza de Vaca en busca de las siete legendarias ciudades de Cíbola. En 1539, acompañado por Esteban (el esclavo negro de la partida de Cabeza de Vaca) y por indios pimas de Bamoa, De Niza viajó a través de Sinaloa y Sonora prosiguiendo su destino hasta aproximarse a los pueblos zuñi. Basándose en el reporte de De Niza sobre provincias ricas y densamente pobladas, Francisco Vázquez de Coronado armó un gran ejército para conquistar Cíbola. Su expedición (1540-1542) salió de Compostela y abrió nuevas rutas por Sonora. Coronado fundó San Gerónimo de Corazones, un asentamiento al pie de las colinas sonoreñas, antes de trasladarse al noreste hacia los pueblos del río Grande. Los abusos de los españoles molestaron a los sonoreñas, y en 1541 destruyeron Corazones, dejando a Coronado sin una base de abastecimiento para la expedición de Cíbola. Coronado logró algunas victorias militares sobre los pueblos del río Grande pero a un costo humano enorme, y regresó a la Ciudad de México prácticamente con las manos vacías (Riley 1987, 19; Kessell 1979, 1-28).<sup>43</sup>

Después de la ambivalente conquista de Coronado y la costosa guerra del Mixtón, la frontera imperial avanzaba lentamente. Los primeros descubrimientos de plata en Zacatecas (ca. 1546) abrieron la Nueva Vizcaya a los asentamientos españoles. Los reales de minas (centros mineros) en Topia, Nombre de Dios,

---

<sup>42</sup> La conmovedora narración de Cabeza de Vaca ha atraído a muchos académicos. Véanse, por ejemplo, Weber (1992, 42-45), Hallenbeck (1940), Hedrick y Riley (1974), Sauer (1971) y Chipman (1987).

<sup>43</sup> La principal fuente en inglés para la historia de la expedición de Coronado es Hammond y Rey (1940). Los académicos continúan debatiendo sobre las rutas de los exploradores. La creencia convencional ubica a Corazones en el valle del Sonora; sin embargo, la armada de Coronado habría pasado por las cuencas de Oposura o Bavispe. Su fallida colonia probablemente fue arrasada por los pobladores ópatas y eudeves.

Sombrerete, Fresnillo, Nieves, Aviño, Chalchihuites y San Martín dieron lugar a numerosas haciendas de granos y ganado en Zacatecas, Durango y Chihuahua. El señuelo de la riqueza y la demanda laboral atrajo españoles, indios, esclavos negros y trabajadores libres (naborías) a los reales, e inspiró nuevas exploraciones. En 1564, Francisco de Ibarra, el nuevo gobernador de la Nueva Vizcaya, condujo una expedición que atravesó la Sierra Madre desde Guadiana (Durango) hasta San Miguel de Culiacán. Sus huestes exploraron partes del territorio cáhita y serrano y es probable que fueran los primeros españoles en ver Casas Grandes, entonces en ruinas. Aunque Ibarra distribuyó algunas encomiendas privadas fracasó en crear pueblos permanentes en Sonora, como tampoco alcanzó las codiciadas riquezas de Cíbola.<sup>44</sup>

La historia de las expediciones del siglo XVI en Sonora condicionó el curso futuro de su colonización. El corredor del oeste confirma que las provincias de la Sierra Madre Occidental participaban en redes de comercio que marcaron la máxima extensión de la influencia mesoamericana. Estas líneas de comunicación determinaron ampliamente no sólo las rutas que los exploradores españoles seguirían sino las metas que ellos perseguían. De Niza y Coronado, creyendo las historias exageradas de ricas ciudades hacia el norte buscaban “otro México”, una población urbana cuyas capacidades productivas podrían ser explotadas vía el tributo y la encomienda. Y ahí radicaba su falla: los españoles no establecieron asentamientos permanentes al norte de Culiacán ni impusieron una recaudación sistemática de tributo.

#### COLONIZACIÓN: MISIONES, MINAS Y PRESIDIOS

El dominio español sobre Sinaloa y Sonora aguardaba un nuevo juego de instituciones y estrategias simbolizadas por la célebre fórmula de la cruz y la espada. La fuerza militar permanecía como una parte importante de la conquista, pero no en expediciones aisladas. Las políticas imperiales aplicaron duras lecciones con las guerras Chichimeca y del Mixtón en las provincias del noroeste, colocando guarniciones permanentes en lugares estratégicos a lo largo de las rutas principales de comunicación. El avance de la frontera minera en Nueva Vizcaya con una creciente población civil en reales como Indé, Santa Bárbara (1567), San Bartolomé (1570), San Juan del Río (1575) y en pueblos como San Miguel de Culiacán y San Sebastián de Chametla, hicieron plausible como imperativo que las fuerzas españolas dominaran a los pobladores cáhita y serrano de Sinaloa y Sonora. Los presidios fueron establecidos en el flanco occidental de la Sierra Madre en San Felipe y Santiago de Sinaloa (1585), y en el Fuerte de Montesclaros (1610). Al cierre del siglo XVII Santa Rosa de Corodéguaqui de Fronteras (1692) se convirtió en una guarnición fija para las milicias itinerantes del norte de Sonora en el corazón de la Opatería (Jones 1988, 22-75; Naylor y Polzer 1986, 36-40; Ortega Noriega 1985, 37-78).

Para someter a los pueblos serranos la Corona acordó financiar un ambicioso proyecto misional cuyas bases fueron la misma comunidad nativa. Las misiones religiosas habían figurado prominentemente en la dominación española de los pueblos nativos de México desde la conquista de Tenochtitlán y la cristianización de los indios se convirtió en la pieza central del patronato real, un pacto entre la Iglesia y el Estado a través del cual la Corona suscribió la empresa misional en las Américas a cambio de incrementar la autoridad real sobre la jerarquía eclesiástica.<sup>45</sup> Las órdenes religiosas —más notablemente los franciscanos, dominicos y jesuitas— rebasaban al clero secular en sus alcances sobre las comunidades indias en el corazón mesoamericano y en las provincias periféricas. Las misiones fueron logrando entre los pueblos seminómadas

---

<sup>44</sup> La principal fuente para la expedición de Ibarra es Hammond y Rey (1928). Véanse también Riley (1987, 21-23), Gerhard (1993, 165 y 245) y Reff (1991, 84-89). Sobre la industria minera de Zacatecas, véanse Bakewell (1971) y Jiménez Pelayo (1989, 125-137). “Real de minas” se refiere a un centro minero autorizado que comprende al pueblo y numerosos campamentos para extraer y procesar el mineral. Armando Hopkins Durazo publicó en 1988 una versión de la *Relación* de Obregón. Véase también Eva María Bravo García (1989).

<sup>45</sup> El patronazgo real de la misión evangelizadora de la Iglesia en las Américas fue formalizada por la bula papal *Universalis Ecclesiae Regiminis*, expedida por el papa Julián II a favor del rey Fernando en 1508 (Ortega Noriega 1985, 37).

del norte de la Nueva España la evangelización religiosa y un nuevo orden político, metas que requerían una base económica agrícola y frecuentemente la reubicación física de los indios.

El interés de la Corona por establecer nuevas misiones se agilizó en la medida en que avanzaba la frontera minera hacia el norte. El gobernador de la Nueva Vizcaya, Rodrigo del Río de Loza, pedía a la Compañía de Jesús crear un nuevo campo misional en los valles al poniente de la Sierra Madre Occidental. En 1591 los jesuitas iniciaron su programa de reducciones trabajando hacia el norte del Colegio de San Felipe y Santiago de Sinaloa. La empresa jesuita se desplegaba lentamente en grupos pequeños de misioneros y se extendía hacia las comunidades indígenas establecidas, unas veces sola, y en otras, con escolta militar. En estas entradas iniciales los jesuitas bautizaron y predicaron la doctrina cristiana a menudo por medio de intérpretes.

Durante la tercera y cuarta décadas del siglo XVII las reducciones jesuitas avanzaron hasta la mitad de los ríos Yaqui y Sonora; para mediados del siglo, habían colocado misiones en los valles de Oposura y Bavispe. Desde los años de 1650 a 1680 los jesuitas consolidaron sus logros trayendo rancherías alejadas hasta pueblos establecidos de hablantes pimas, ópatas, eudeves y jobas. Entonces, a principios de 1687, la Corona financió nuevas entradas en la Pimería Alta, creando reducciones adicionales que trajeron a los pimas norteños a los pueblos ribereños de los valles Magdalena, Altar y Asunción (Pérez de Rivas 1985, vol. 2, 246-258; Mange 1985; Polzer 1976, 1-58; González R. 1977).

Los misioneros encontraron recelos y oposición, así como mala disposición cuando buscaban traer a los habitantes de rancherías dispersas hacia pueblos compactos. A pesar de una corriente subrepticia de resistencia, el éxito relativo de los jesuitas entre los pueblos de Sonora contrastaba con la marcada belicosidad de las naciones acaxée, tepehuana y tarahumara en el flanco oriental de la sierra. El proyecto misional parecía benevolente a las naciones de la región montañosa embaucadas en guerras crónicas, quienes recordaban los primeros encuentros violentos con las expediciones de españoles esclavistas. Lo que es más, las misiones ofrecían beneficios materiales y nuevas deidades en este tiempo de crisis. La secuela traumática de desplazamiento, enfermedades epidémicas y trabajo forzado que siguió a la conquista creó el clima de temor que pudiera haber hecho a los indios rechazar las misiones o, a la inversa, aceptar las reducciones como una forma de reconstruir sus comunidades. Al parecer muchos pueblos serranos eligieron aceptar el sistema de misiones jesuitas de Sonora y Sinaloa en parte porque hasta ese momento — mitad del siglo— se encontraba aún relativamente libre de las demandas de los colonos civiles. Por el contrario, en Durango, Topia y Chihuahua muchas operaciones mineras y rancheras debilitaron los esfuerzos de los misioneros por consolidar las comunidades nativas (Gerhard 1993, 161-174; Jones 1988, 97-116; Deeds 1989; Reff 1991, 243-251; González R. 1982; Sheridan y Naylor 1979; Merrill 1988, 30-35; Pennington 1969, 1-26).

La colonización civil avanzó más despacio en el flanco occidental de la sierra. Después de descubrir ricas vetas de plata en San José del Parral (Chihuahua) en 1631, los prospectores exploraron hacia el oeste para incursionar en los valles serranos de Sonora. En la misma década, Pedro de Perea, comandante del presidio de Sinaloa, trajo colonizadores y soldados de Sinaloa, Chihuahua y Nuevo México para desarrollar la minería y los ranchos en los valles Sonora y San Miguel. Ostentando el título de “Justicia Mayor y Capitán de Guerra de Nueva Andalucía”, Perea estableció sus cuarteles cerca de la villa eudeve de Tuape. Sus incursiones en las comunidades serranas para traer trabajadores cautivos a sus ranchos y a los descubrimientos cercanos de plata encontraron una dura resistencia. Después de su muerte en 1645 los jesuitas iniciaron la evangelización de las aldeas ópatas de los altos valles Bavispe y Sonora (Naylor y Polzer 1986, 417, nota 22; West 1993, 45-46).

La Nueva Andalucía probó ser ilusoria, pero la colonia de Perea introdujo a Sonora en la economía minera del norte de la Nueva España. Fueron establecidos reales de minas en Nacatóbari (1674), Santiago de los Reyes (1648) y San Pedro de los Reyes (1649). Santiago se convertía en la primera alcaldía mayor de

Sonora; el título pasó al Real de San Juan Bautista en 1657, que vino a ser una de las más avanzadas minas de plata de la provincia y centro de asentamiento español. Una década después la minería se expandió a Nacozari, San Miguel Arcángel y Bacanuche. Durante el último cuarto del siglo XVII los colonizadores se congregaron en varios descubrimientos de plata en San Ildefonso de Ostimuri (1673) y Tacupeto (1675) en la Pimería Baja.

Ostimuri se convirtió en asiento de la segunda alcaldía mayor cuya jurisdicción incluía todas las serranías entre los ríos Yaqui y Mayo. Más al sur, el Real de los Frailes de Álamos (1683, Sinaloa) atrajo a los pueblos cáhtas como trabajadores y proveedores, así como un sustancial número de naborías inmigrantes, esclavos mulatos y trabajadores libres. La continua producción de plata en las minas de Promontorios, Quintera, Zambona y Minas Nuevas, mantuvo haciendas de beneficio en La Aduana e hizo de Álamos uno de los principales centros administrativos y eclesiásticos del noroeste de México.

La población colonial en Sonora creció de manera sostenida con la expansión de las minas y los ranchos ganaderos. En 1649 el alcalde de Santiago de los Reyes reclutó a 45 milicianos de los ranchos y reales de los alrededores; para 1684 su número había crecido a 186, distribuidos al norte de Ostimuri y Álamos (West 1993, 44-50 y 53-55).<sup>46</sup> Caminos y senderos de carreta ligaban estas nacientes colonias a los pueblos españoles de Nueva Vizcaya y Nueva Galicia. Las recuas conducían planchas de oro y plomo desde Sonora y Ostimuri a Parral, Cusihuiríachic y Santa Eulalia en Chihuahua, y traían mercancías a reales de minas y misiones. De Álamos las comunicaciones llevaban al sur a través de El Fuerte, Sinaloa, y de Culiacán a Guadalajara. Los comerciantes asentados en Parral otorgaban créditos en forma de bienes a los propietarios de minas sonorenses. Trajeron herramientas, bienes de lujo, artesanías y, lo más importante, telas producidas en los obrajes del centro de la Nueva España. Telas de lana (sayal) y franelas (bayeta) se convirtieron en la forma de pago común a los trabajadores indios. Un oficial español observó: “Ropa es la moneda que corre entre los indios” (West 1993, 55-58, fig. 19).<sup>47</sup>

El Real de San Juan Bautista había declinado considerablemente en producción y población hacia fines del siglo XVII, cuando Motepore (1700) y Aguaje (1717), en Sonora, y Río Chico (1690) y Baroyeca (1701), en Ostimuri adquirieron importancia. Como centros mineros y de intercambio comercial estos reales atrajeron un número creciente de colonizadores de asentamientos establecidos en Sonora y en el exterior de la provincia. Durante la segunda mitad del siglo XVIII los placeres de oro devinieron en mayor importancia que la extracción de plata en Sonora. Numerosas bonanzas, grandes y pequeñas, atrajeron a un creciente número de comerciantes, tenderos, mineros, prospectores y gambusinos —trabajadores libres que lavaban las camas de los arroyos y peinaban las laderas de las minas—. Los principales reales de este período incluyen Aigamé, San Antonio de la Huerta, Trinidad, Motepori, Saracachi y San Ildefonso de la Cieneguilla. De éstos, San Antonio de la Huerta, fundado en 1759 y localizado cerca de los pueblos pimas de Soyopa y Tónichi a mitad del río Yaqui, se convirtió en un nexo comercial central entre Sonora y Chihuahua, sirviendo de igual forma a las minas y misiones. La Cieneguilla, donde los depósitos de oro fueron descubiertos por vez primera en 1770, condujo a numerosas bonanzas en el desierto de Altar, al noroeste de Sonora. La explotación de San Francisco de Asís, San Perfecto, Quitovac, El Zoni, La Basura y otros sitios del territorio o’odham continuó bien entrado el siglo XIX (West 1993, 80-91; Velasco 1985, 165-196).

Las inversiones españolas en la minería y los intereses mercantiles en Sonora fueron aislados e inconsistentes. Los prospectores y empresarios se movían de bonanza en bonanza sin operaciones sostenidas de largo alcance. Los procesos de extracción y reducción minera eran primitivos en comparación con los grandes reales de Nueva Vizcaya y el México central. Los mineros confiaban en excavaciones poco profundas

<sup>46</sup> Aunque estas cuentas de población enlistan únicamente a los militares, algunas mujeres vinieron a la frontera sonorenses. La viuda de Pedro de Perea, María Ibarra, vivió en la aldea ópata de Banámichi después de la muerte de su esposo. En los años de 1670 una de las minas más productivas del Real de San Miguel Arcángel perteneció a Juana de Jaziola.

<sup>47</sup> La cita es del AGN, AHH, Temporalidades 278, exp. 36, 1671.

y de tajo abierto, y en filones cortos y verticales a lo largo de los farallones. Únicamente en reales grandes como San Juan Bautista, San Miguel Arcángel y Álamos los mineros cavaban profundo y reforzaban guías horizontales con vigas de madera. Para controlar los escurrimientos —un problema común a todas las minas coloniales— dependían más del trabajo intensivo de los indios que de la instalación de elevadores de agua (malacates) y aditamentos para drenaje. De la misma forma, el refinamiento de la plata dependía más de la fundición en adobe u horneado en piedra utilizando reactivos de plomo que en el método de amalgama de mercurio. Los hornos de carbonización abundaban en las laderas sonorenses a fin de producir el combustible de estos hornos castellanos. Sin importar tal tecnología primitiva, durante el período de 1670-1688 la producción sonorense contabilizó hasta un tercio de la plata extraída en toda la Nueva Vizcaya (West 1993, 50-53).

A pesar de la alta productividad de corto plazo, los reales de Sonora y Ostimuri no perduraron. El carácter inestable de la minería se debía tanto a inversiones inconstantes como a una fuerza laboral incierta. Típicas de estas etapas tempranas de la conquista fueron las cacerías de esclavos de Pedro de Perea en las comunidades serranas, mismas que tuvieron poco éxito. Los esclavos negros fueron traídos inicialmente a los reales de Pachuca, Zacatecas y Durango en números importantes, pero las minas de Parral y Sonora dependían principalmente de la labor de los indios (Gerhard 1993, 157-159 y 218; Bakewell 1971, 122-124; West 1949, 53). En el repartimiento (trabajo pagado, pero forzado) los mineros eran reclutados de pueblos nativos y enviados a las estancias y minas españolas por períodos determinados. De mediados del siglo XVII a principios del siglo XVIII, el peso del repartimiento cayó sobre los pueblos de misión de los pimas y ópatas. Los alcaldes españoles demandaban una cuota de tapisques indios (trabajadores reclutados) a los gobernadores de los pueblos nativos cercanos a las zonas mineras. Por ejemplo: Onavas proporcionaba trabajadores a Río Chico; Guásabas y Óputo a Nacozari; Arizpe, Chinapa y Bacoachi a San Juan Bautista y Basochuca; Cucurpe, Tuape y Opodepe a Bacanuche y Reyes. Los misioneros y los gobernadores indígenas se quejaban de los frecuentes abusos: los empleadores fallaban en pagar siquiera el salario mínimo establecido de dos reales al día, demandaban tapisques en cantidades que excedían la cuota legal y los llevaban a minas distantes de sus poblados (Río 1982, 11-16; West 1993, 62-66 y 140 [apéndice D]; West 1949, 118, nota 9).<sup>48</sup>

El repartimiento siguió en uso más en el noroeste que en el centro de la Nueva España. Sin embargo, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, un relativo empleo libre de naborías había remplazado al reclutamiento forzado de tapisques en Sonora, debido principalmente al gran número de trabajadores —tanto indios como no indios, mestizos, mulatos e incluso españoles— que buscaban pago por su labor así como residencia en los reales de minas y haciendas. Un importante incentivo para atraer a los trabajadores hacia las minas era el “partido”, una cantidad de mineral sobre el requerido en el día de trabajo, el cual los trabajadores podían vender ellos mismos. El partido representaba una fuente de ingreso mayor que el salario y conectaba a los trabajadores indios con los mercados locales que se desarrollaban con el intercambio de pepitas de plata y maíz por mercancía. Incluso los tapisques reclamaban derechos al partido, una práctica que podía haber acelerado la transición del repartimiento al trabajo de libre salario (Río 1982, 17).<sup>49</sup>

Durante el siglo que siguió a los primeros descubrimientos de plata en Santiago de los Reyes, Bacanuche y San Juan Bautista, la colonización española redibujó el mapa ecológico de Sonora. Las misiones jesuitas y los reales de minas transformaron las relaciones económicas y sociales que habían definido las estructuras internas de las comunidades serranas, y sus ligas con los pueblos vecinos. Su medio ambiente natural fue degradado a través de la deforestación en la medida en que la excavación y la fundición de

---

<sup>48</sup> Hacia finales de 1715 los tapisques ópatas recibían salarios de seis a ocho pesos mensuales. Archivo Municipal de Parral 1715, Administración y Guerra, citado en West (1993).

<sup>49</sup> El “partido” ha sido bien estudiado en la mayoría de los centros plateros en México y Perú, donde es conocido como “corpa”. Véanse Bakewell (1971, 25) y Stern (1988, 852). En las minas mexicanas el partido era combinado con otras formas de pago: Flores Clair (1986); West (1949, 49).

minerales consumían madera para la construcción y para el combustible. La merma de los bosques y el sobrepastoreo alteraron los patrones de lluvia y los caudales de la zona serrana sonorenses afectando la agricultura nativa y el forraje.

Las nuevas rutas que conectaban Sonora con Chihuahua y Nueva Galicia incrementaron el movimiento de gente, ganado y bienes, y crearon las avenidas de contagio de enfermedades que diezmaron a la población nativa del centro de la Nueva España. La malaria, tifoidea, tifus, disentería, sarampión y viruela siguieron a las expediciones de conquista del siglo XVI hasta las costas subtropicales de Chametla, Culiacán y Sinaloa; males similares penetraron Ostimuri y Sonora desde estas provincias sureñas de la Nueva Vizcaya. Se presentaron epidemias en los pueblos cáhita, nebome y eudeve durante la segunda y tercera décadas del siglo XVII, a tan sólo unos cuantos años de las entradas jesuitas a su territorio. Los pueblos serranos del norte sufrieron “fiebres maliciosas” y viruela a mediados del siglo (1645-1653), un período en que los ópatas fueron congregados en misiones y expuestos a los colonizadores españoles en los reales mineros (Reff 1991, 160-178). Estos episodios repetidos de enfermedades desestabilizaron la producción y distribución de alimentos y destruyeron la organización interna de las comunidades nativas. Ya que en muchas aldeas el tamaño de la población cayó por debajo de los niveles requeridos para mantener las ceremonias y funciones cívicas de la vida colectiva, los pueblos serranos se dispersaron de nuevo en pequeñas rancherías. Lo que es más, la conquista bacteriana que siguió la trayectoria de las entradas españolas puso a prueba severamente sus creencias religiosas. Los jesuitas reportaron que el temor a las enfermedades provocó que los sonorenses abandonaran las misiones para después regresar a ellas por ayuda en tiempos de crisis.

Las reducciones jesuitas alteraron los patrones de asentamientos indígenas al consolidar las rancherías en pueblos grandes y, en algunos casos, al desplazar aldeas completas a sitios nuevos a lo largo de las riveras. El sistema de misiones tuvo repercusiones demográficas, económicas y políticas para las comunidades serranas, evidente en la difusión de las enfermedades, en la distribución de parcelas individuales y en los lazos de liderazgo entre las diferentes familias y grupos étnicos. La colonización civil tuvo un impacto semejante y permanente en los pueblos sonorenses. Los reales de minas impusieron nuevas formas de coerción laboral a través del repartimiento al mismo tiempo que expandieron la economía mercantil con el intercambio del trabajo libre y la circulación de naborías y artículos europeos. Los distritos misionales se convirtieron en los puntos clave de las redes comerciales locales: Oposura y Cumpas proporcionaban bienes alimenticios a Tepache y Nacozari; Ures se convirtió en el punto central para los viajeros que se movían por la provincia; Batuc y Mátape tenían relaciones con mineros y comerciantes establecidos en San Xavier, Soyopa y San Antonio de la Huerta.

Estas presiones combinadas —enfermedades, dislocación, trabajo forzado y comercialización de excedentes alimenticios— trajeron una crisis en el orden colonial por todo el noroeste de la Nueva España durante las décadas finales del siglo XVII. Los asentamientos españoles crecieron considerablemente en Chihuahua, siguiendo los principales descubrimientos de plata en Coyachic y Cusihuiríachic, así como en los distritos mineros de Álamos, Ostimuri y Sonora. Los abusos repetidos al trabajo indígena —desde Nuevo México hasta Durango— y la usurpación de sus tierras provocaron el estallamiento de rebeliones en toda la región. La revuelta de los pueblos en 1680 forzó a los colonizadores a huir de Nuevo México retrayéndose del Paso del Norte hasta Chihuahua. Aunque los pueblos del río Grande fueron nuevamente subyugados en la década de 1690, este mismo año fue testigo de revueltas combinadas de los conchos y tarahumaras del noroeste de Chihuahua. En Sonora y Ostimuri los ópatas comenzaron a movilizarse, agredidos por las expediciones mineras de esclavitud, y los pimas del norte que recién se habían incorporado a la vida misional se levantaron en armas en 1695. Los pueblos sedentarios se rebelaron en contra del dominio español, al mismo tiempo que las incursiones apaches representaban un serio problema para los colonos asentados y

para los comandantes presidiales (Gerhard 1993, 316; Sheridan y Naylor 1979, 39-70; Naylor y Polzer 1986, 483-720). Estos movimientos fueron sofocados, pero en conjunto dieron a conocer que la conquista de la frontera septentrional dependería de una paz negociada con diferentes grupos de indios.

#### CORONA, IGLESIA Y SOCIEDAD COLONIAL EN LA SONORA DEL SIGLO XVIII

Las provincias del noroeste se desarrollaron de acuerdo a las condiciones económicas y culturales locales, pero a la sombra de los cambios en el balance de poder en Europa. Después de la costosa Guerra de Sucesión Española (1700-1713) los Borbones hicieron valer su reclamo del trono español y aceleraron la centralización burocrática y militar del Estado monárquico ibérico. Continuamente necesitada de dinero y cautelosa de las monarquías expansionistas de Francia e Inglaterra, la dinastía borbónica presionaba a sus colonias americanas por recursos frescos en lingotes y riqueza mercantil. El sello fisiócrata borbón institucionalizó la presencia del Estado secular. Los reformadores imperiales buscaron por todos los medios cerrar la frontera norte de Nueva España, restringiendo el poder independiente de las órdenes religiosas y consolidando la presencia militar española en la antigua Chichimeca. Sus políticas se fundamentaron en la presencia y complejidad de la colonización civil a la vez que presionaron más fuertemente contra las comunidades indígenas de Sonora. Las reformas borbónicas promovieron la minería, iniciaron la secularización de las misiones, aceleraron la privatización de la tierra instituyendo un programa de cuotas y pagos para titulación, reubicaron a muchos pueblos indios y establecieron una nueva línea de defensa militar al cambiar las guarniciones a otros sitios y crear presidios adicionales.

En 1732 las provincias costeras de Sonora, Ostimuri, Sinaloa, Chametla y Rosario fueron unificadas en el gobierno de Sonora y Sinaloa. El nuevo gobierno integró las alcaldías mayores y sus numerosos tenientes de justicia en una autoridad secular de mayor alcance, rivalizando con las jerarquías jesuitas que agrupaban las misiones en partidos y rectorados. Esta entidad administrativa, independiente del Reino de la Nueva Vizcaya, creó un cuerpo de gobierno distinto al régimen misional. El gobernador civil y el poder militar afectaron a los pueblos, especialmente cuando se requería de trabajadores, guerreros auxiliares y alimentos; aún más, los pueblos serranos aprendieron a acudir tanto a las autoridades religiosas como a las seculares a efecto de modificar los rigores de la vida misional o protestar por ciertas políticas (Hu-DeHart 1981).

Uno de los episodios más dramáticos de esta creciente rivalidad entre las autoridades seculares y religiosas sucedió en 1767 con la expulsión de la Compañía de Jesús de los dominios españoles. La repentina partida de los jesuitas afectó radicalmente la vida política y económica de las misiones sonorenses, aunque los pueblos serranos sobrevivieron la partida de los jesuitas y recrearon los rasgos de la comunidad bajo la tutela franciscana. A la inversa, la creación del Obispado de Sonora en 1779 reflejaba tanto el patrocinio real del clero secular como la lenta maduración de la colonización civil en la provincia (Porrás Muñoz 1980, 46; Río 1985b).

En 1750 el visitador real, José Rafael Rodríguez Gallardo, definió cuatro problemas principales y propuso soluciones que guiaron las subsecuentes políticas borbónicas en Sonora: población y asentamientos, comercio, comunicación, y guerras indígenas. Rodríguez Gallardo miraba de reojo a los pueblos indios poco poblados y separados —diezmados por las enfermedades, por el reclutamiento para el trabajo y por las amenazas de los apaches— y criticaba la inestable calidad de los campos mineros sonorenses. Sin embargo, las enérgicas medidas del visitador real para consolidar a las comunidades nativas dispersas y establecer nuevos asentamientos de vecinos tuvieron resultados poco alentadores y nunca materializó su proyecto de importar colonias de artesanos. Los seris y pimas que fueron asentados en la misión de Nuestra Señora del Pópulo se rebelaron cuando fueron forzados a renunciar a su tierra en favor del presidio de San Miguel de

Horcasitas, y la reubicación de pimas y ópatas de Teuricachi y Mututicachi dejó al noreste de Sonora desprotegido ante las incursiones apaches (Rodríguez Gallardo 1975, 21-45 y 47-48).

Rodríguez Gallardo observó que el comercio regional dependía de los tiros de mulas y de una crónica insuficiencia de dinero en efectivo. Los sistemas locales de canje, ahí donde los comerciantes traían granos y bienes de importación a crédito, tenían un efecto “usurero” en la economía. Las misiones y los hacendados vendían sus productos a precios reducidos y pagaban caro por las mercancías.<sup>50</sup> En ese mismo orden, los acuerdos de precios, pesos y medidas variaban de un lugar a otro creando confusión e invitando al abuso. Los indios tapisques y los trabajadores libres estaban sujetos a bajos salarios, depreciados aún más por el hecho de que se pagaban en especie en lugar de plata. Las recomendaciones de Rodríguez Gallardo concernientes al comercio marítimo nunca fueron implementadas; sin embargo, la liberación limitada del comercio y el establecimiento de gremios comerciales en Veracruz y Guadalajara en 1795, independientes del Consulado de México, legitimaron parte del contrabando que circulaba en el Noroeste. Al paso del tiempo esta orientación norte-sur entre Sonora y Guadalajara adquiriría más importancia que los nexos comerciales con Parral, y las viejas rutas que conducían a través de la sierra a Chihuahua cayeron en desuso (Escandón 1985a, 287-298).

Las medidas reformistas se efectuaron con buen ritmo durante el último cuarto del siglo XVIII. José Bernardo de Gálvez Gallardo, un ambicioso burócrata en la Corte de Carlos III, quien más tarde ostentaría el título de marqués de Sonora y presidiría la política imperial como ministro de las Indias, supervisó la expansión del Estado colonial en esta área fronteriza. Designado visitador general de la Nueva España en 1765, con instrucciones de instituir las reformas fiscales en el Virreinato, Gálvez extendió su mandato para incluir un amplio rango de políticas militares, judiciales y económicas. Supervisó la expulsión de los jesuitas y ordenó la violenta represión de las protestas populares en Guanajuato, San Luis Potosí y San Luis de la Paz. En Sonora el éxodo de los jesuitas coincidió con el arribo de una expedición militar dirigida por Domingo Elizondo para sojuzgar las rebeliones pimas y seris. El decreto de Gálvez expedido en Álamos en 1769 llevó a fundamentar las instrucciones y ordenanzas sucesivas concernientes a la tenencia de la tierra. Con ella se definían los estándares para medir, evaluar y tasar diferentes categorías de tierras de acuerdo a sus usos y proximidad con los poblados españoles y comunidades nativas. Las reformas de Gálvez situaron un patrón indeleble para el futuro desarrollo de la provincia, orientadas a incrementar las ganancias reales, elevar la productividad, promover el comercio y explotar sus recursos minerales. Para la consecución de estos fines, Gálvez estableció una estructura legal que privilegiaba la propiedad privada sobre la comunal, abrió las poblaciones indígenas a un gran número de vecinos, y fomentó la separación de los indios de sus comunidades al conferirles una igualdad teórica con la gente de razón, como sujetos de tributo al rey.<sup>51</sup>

Estos problemas interrelacionados de asentamiento, producción y comercio se agravaron por un clima de temor generado por las guerras apaches. Las políticas borbónicas erraban en distinguir entre nomadismo y “hostilidad” en la frontera sonorensis y en muchos casos rehusaron negociar, optando por reprimir los movimientos nativos. La presión de guerra constante orientada contra este “enemigo interno” motivó que la Corona extendiera el sistema presidial más al norte fundando San Carlos de Buenavista (1742), San Pedro de la Conquista del Pitic (1741), San Felipe de Terrenate (1742), Santa Gertrudis de Altar (1752) y San Ignacio de Tubac (1753). Rodríguez Gallardo ordenó trasladar la guarnición del Pitic hacia San Miguel de Horcasitas en 1749. Un cuarto de siglo más tarde, las compañías presidiales fueron reubicadas de Terrenate a la abandonada misión de Suamca (renombrada Santa Cruz) y de Tubac a San Agustín de Tucson (1775). Fueron

---

<sup>50</sup> AGN, Historia 316, exp. 12, f. 456v, y AGI, Patronato 232, ramo I, ff. 203-206, citado en West (1993, 62, nota 8).

<sup>51</sup> El decreto de Gálvez de 1796 se encuentra en BNFF 34/740, 741. Véanse también Río (1985b, 209-219), Escandón (1985b, 258-264), Kessell (1976, 42-55) y Weber (1992, 224-229 y 236-242).

instrumentales a estos cambios la inspección militar efectuada al norte de la Nueva España por el marqués de Rubí (1766-1768) y los nuevos reglamentos expedidos en 1772 (Moorhead 1975; Weber 1992, 204-235; Kessell 1966).<sup>52</sup>

La Comandancia General de las Provincias Internas, establecida en 1776, institucionalizó la autoridad militar suprema en el norte de la Nueva España, aunque nueve años después estas provincias fueron puestas de nuevo bajo la jurisdicción del virrey. Una relativa innovación creó grandes distritos administrativos llamados “intendencias”, que se probaron experimentalmente primero en Sonora, y se extendieron después a todo el Virreinato. Los intendentes eran en efecto gobernadores provinciales nombrados directamente por la Corte de Madrid, poseían amplios poderes fiscales y judiciales y delegaban la administración municipal a subdelegados y tenientes de justicia (Río y López Mañón 1985, 223-240). La Corona intentaba centralizar el control político de las provincias norteñas a través del comandante general y los intendentes, estableciendo líneas de autoridad emanadas desde la metrópoli. En la práctica, sin embargo, la presencia imperial en la frontera estaba mediada por focos locales de poder. Los comerciantes-terratenientes españoles y criollos utilizaban los sistemas de crédito coloniales para su beneficio y ganaban el control de las capitánías presidiales, las magistraturas civiles y las posiciones clave en el sistema de intendencia. Lo que es más, la defensa interna dependía de soldados-vecinos, quienes manejaban las guarniciones, y en guerreros indígenas que dirigían expediciones punitivas contra los apaches.

#### LA INDEPENDENCIA: DE LA COLONIA A LA REPÚBLICA

En Sonora, la separación de México de la metrópoli colonial no ocurrió como una ruptura definitiva sino más bien como un proceso continuo de cambio sociopolítico. A pesar de la mínima participación tanto de los criollos como de los campesinos sonorenses en el movimiento de independencia, el desmoronamiento del imperio español en América durante los años turbulentos de 1808-1821, tuvo un efecto contundente en la provincia. Los misioneros franciscanos que trabajaban tanto en la Pimería Alta como en Texas y la Alta California, sufrieron interrupciones severas en los envíos de aprovisionamientos ya que ellos dependían de las recuas. De manera similar, los presidios y los reales de minas de Sonora tuvieron que restringir sus necesidades materiales a los embarques irregulares de bienes que venían a precios inflados y a lomo de mula de los puertos del Pacífico. La distribución de mercurio, esencial en el proceso de la plata, era incierta durante estos años. Lo más importante: las guerras de independencia amenazaron la siempre precaria defensa de la frontera nómada. En la medida en que las tropas presidiales eran enviadas al sur para combatir la insurgencia, los apaches incrementaron sus ataques a los asentamientos y caminos sonorenses. Lo que es más: el abastecimiento errático de bienes amenazaba los campamentos de paz, lo que había inducido a algunas bandas apaches a asentarse en las cercanías de presidios como Janos en Chihuahua, y Fronteras, Bacoachi y Tubac en Sonora bajo la promesa de recibir raciones de alimentos, ropa y otros útiles (Vidargas del Moral 1985a, 307-309; Kessell 1976, 238).<sup>53</sup>

Al concluir la independencia mexicana tras el imperio de Agustín de Iturbide y la primera Constitución republicana de 1824, las familias hacendadas sonorenses se organizaron rápidamente para forjar nuevas instituciones políticas que favorecieran la propiedad privada. La legislación promulgada por los gobiernos estatales de Occidente (1824-1830) y Sonora (1831-1835) redujo la propiedad comunal a su mínima expresión y llamaba a la distribución de las tierras de los poblados en parcelas individuales. Para el segundo cuarto del

---

<sup>52</sup> La guarnición de Terrenate fue transferida a Quiburi en 1775, luego cambiada a Las Nutrias después de los encuentros desastrosos con los apaches chirichahuas, y finalmente reubicada a Suamca en 1787.

<sup>53</sup> Sobre la participación popular de la insurgencia en el Bajío, véanse Tutino (1986) y Van Young (1990). Sobre los campos apaches de paz, véase Griffen (1988a y 1988b).

siglo se desarrolló en Sonora un activo mercado de tierras, paralelo a la expansión de la órbita comercial de centros urbanos como Hermosillo (Pitic) y Guaymas, y de pueblos al interior como Ures, Moctezuma (Oposura) y Altar. No obstante, algunas instituciones coloniales, más notablemente la misión, permanecieron hasta la década de 1840, y las comunidades nativas defendieron su tierra bien entrado el siglo XIX (Kessell 1974, 151-159; Radding 1979, 13-20).

La independencia mexicana condujo a cambios sustantivos en las relaciones internas y externas que ligaban a las comunidades indígenas de la sierra a las recién formadas estructuras sociopolíticas de Sonora. Los derechos de propiedad, la producción y el gobierno de las poblaciones se convirtieron abiertamente en temas contenciosos cuyos resultados no sólo afectaban la vida material de los pueblos sino su integridad cultural como naciones dentro de la república mexicana. Los sonorenses defendieron sus formas de organización política desde diferentes frentes, pero la base de sus estrategias para la sobrevivencia cultural era la subsistencia económica. Los siguientes dos capítulos muestran cómo las economías española e indígena se mezclaron y chocaron en la Sonora colonial, revelando los significados divergentes de subsistencia, trabajo y productividad sostenidos tanto por indios como por colonizadores en la frontera noroeste.

## II

# LA ECONOMÍA AMERINDIA EN SONORA

*En la vida campesina...  
familia y empresa son casi sinónimas.*

V. MUKHIN, 1881<sup>54</sup>

En las economías nativas sonorenses el núcleo familiar constituía la unidad básica de producción y distribución de bienes. El consumo, más que la acumulación de la propiedad o la maximización de la renta, fue la meta principal del trabajo indígena. Los horticultores serranos y recolectores del desierto trataron de equilibrar el trabajo arduo con los beneficios de la labor que acumulaban para cada unidad doméstica. Las estructuras nativas de coherción que exigían niveles productivos más allá de las necesidades de subsistencia, permanecieron débiles en un ambiente natural de microclimas contrastantes y producciones agrícolas inciertas (Chayanov 1986, 70-89; Scott 1976, 34-40; Sahlins 1972, 41-100). Dentro del área circunscrita por el desierto de Sonora y lo escarpado de la Sierra Madre Occidental, los pobladores amerindios y los nómadas intercambiaban comida, fibra, sal, vestido, puestos, conchas, turquesas, perlas y otros materiales ceremoniales en sus comunidades locales, y entre la sierra y las planicies costeras. Los patrones de producción y comercio mantuvieron este carácter regional bajo el gobierno colonial, aun frente a las demandas crecientes de más productos y trabajo (Riley 1987, 48, 68 y 76-85; Braniff 1985, vol. 1, 50-51). Los pueblos serranos de Sonora poseían la capacidad física y tecnológica para producir excedentes agrícolas. Después de la conquista algunas comunidades de la sierra buscaron una salida para su energía productiva a través de las misiones y las redes de mercado que se desarrollaron alrededor de los centros mineros y los presidios. Los ópatas del valle de Oposura, por ejemplo, trocaban ropa cada año con los mineros y comerciantes españoles a cambio de más de dos mil fanegas de maíz.<sup>55</sup> Sin embargo la subsistencia permaneció como su mayor preocupación y la esfera colonial incrementó la tensión entre la subsistencia y los excedentes, entre el trabajo y la recompensa que subyacía en la economía de los pueblos serranos.

Este capítulo y el siguiente relatan las dimensiones ecológicas y culturales de subsistencia indígena frente a los problemas de supervivencia creados por las demandas coloniales sobre la energía productiva de los nativos sonorenses. Asimismo, exploran las ramificaciones económicas y sociales del problema de los excedentes, significando el suministro de bienes alimenticios y todos los materiales esenciales para el cobijo, vestido, herramientas, armas y demás que se reunían y almacenaban más allá del uso inmediato. Las nociones españolas de producción excedente como una cantidad dada de bienes y servicios separable de una línea base de necesidades de subsistencia, susceptible a una u otra forma de impuesto y disponible para transacciones

---

<sup>54</sup> Citado en Shanin (1987, 21).

<sup>55</sup> AGN, Temporalidades 325, exp. 69, citado en West (1993, 62). Fanega = 1.5 sacos de grano (Van Young 1981, 360). Véase el glosario.

mercantiles, contradecían el entendimiento holístico que los pueblos serranos tenían del sustento como una labor combinada invertida para asegurar su existencia material y satisfacer las necesidades sociales y ceremoniales de la vida comunitaria.

## TRES SISTEMAS DE CULTIVO

*El río crea las milpas y las destruye.  
Nosotros solamente sembramos en ellas.  
Campesino de Mazocahui<sup>56</sup>*

Previo a la llegada de los españoles, los habitantes de la sierra y el desierto habían desarrollado una variedad de técnicas de cultivo en campos abiertos y en pequeños huertos. Horticultores experimentados, con conocimientos de selección de plantas, conservación del suelo y manejo del agua, los habilitaban para sobrevivir en este medio ambiente semiárido. Las prácticas nativas de agricultura establecieron tres distintos modos, cada uno adaptado a diferentes zonas ecológicas. Los tohono o'odham plantaron variedades efímeras en las bocas de los arroyos durante las lluvias de verano y crearon los campos 'ak-ciñ desviando el agua desde unos arroyos temporales hacia los llanos aluviales del desierto. Los pimas de la sierra, como los nebomes altos de Onavas, Nuri, Movas y Yécora, desarrollaron una agricultura dependiente de las lluvias estacionales. Su hábitat a más de mil metros sobre el nivel del mar proveía suficientes lluvias en verano para plantar en terrazas naturales, a pesar de la poca tierra que se depositaba a lo largo de los arroyos de las montañas, lo cual limitaba las posibilidades de irrigación. La agricultura en los llanos aluviales, utilizando vertedores, cercas y canales de irrigación, caracterizó los territorios ópatas y eudeves en el corazón de la provincia sonorensis. Las técnicas indígenas de agricultura en esta área que maximizaron los flujos de agua de los arroyos y de los principales ríos hacia las tierras aluviales establecieron la base productiva para una economía sostenible en los pueblos.

La subsistencia o'odham basada en la agricultura 'ak-ciñ mantuvo un estrecho vínculo entre el cultivo y la recolección, y la mayoría de sus variedades locales estaban genéticamente relacionadas con plantas silvestres. Se ha estimado que los tohono o'odham obtenían únicamente alrededor de una quinta parte de su alimentación por medio de los cultivos. Su sustento descansaba principalmente en la caza y recolección, complementado con bienes alimenticios que obtenían de los pimas y yumas ribereños a cambio de trabajo. Estos nómadas encontraron las bondades del desierto con la fruta del sahuaro y la pitahaya, nopal, choyas, mezquite, raíces, tubérculos, quelites y semillas de árboles de palo fierro y palo verde. El frijol tépari y las cucurbitáceas ilustran bien las líneas confusas entre cultivar y cosechar en la cultura o'odham. Los pápagos "come frijoles" consumían el tépari gris silvestre y cultivaban además la variedad blanca un poco más grande. Los o'odham sembraban calabaza como cultivo alimenticio, sin embargo valoraban a la silvestre pero incomible "calabaza coyote" —tan amarga al paladar— por sus propiedades medicinales; asimismo utilizaban las cortezas de calabazas silvestres como recipientes, tazas y ollas. El tabaco y la uña de gato son dos de las plantas más útiles conocidas por ellos tanto en su forma silvestre como cultivada (Castetter y Bell 1942, 48-63 y 74-113; Di Peso 1956, 450-455) (Nabhan 1986a; 1986b; 1985, 93-184; 1982, 75-86).<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Entrevista guiada por Cynthia Radding en el pueblo de Mazocahui, 28 de enero de 1990.

<sup>57</sup> Fray Pedro de Font en su *Diario* de la expedición de De Anza (1777, foja 18a) reportó que los pápagos canalizaban el agua por medio de acequias corriendo hacia los lados desde las bocas de los arroyos durante la estación seca. Agradezco a Julio Montané y a Kieran R. McCarty por esta referencia.

El medio ambiente del desierto dio lugar a diferentes combinaciones de siembra y forraje. Los o'odham hiach-ed, quienes vivían casi enteramente de la recolección de alimentos silvestres, habían cultivado maíz, frijol y calabaza en una pequeña escala en Suvuk, al sureste de las Tinajas del Pinacate (las tinajas son reservas naturales de roca en las laderas de las colinas que se llenan de agua en primavera y son la fuente más importante de agua para los recolectores y cultivadores eventuales). Los tohono o'odham irrigaban sus campos en San Marcelo de Sonoita, un sitio favorecido por un arroyo alimentado con agua permanente de un manantial cercano. Las fuentes históricas indican que desde finales del siglo XVII hasta el siglo XIX los o'odham cultivaron pequeños huertos en Quitobac y A'al Waipia —verdaderos oasis formados por manantiales que brotaban de las grietas en los cerros— aunque únicamente en Sonoita los jesuitas intentaron fundar un pueblo de misión permanente (Castetter y Bell 1942, 8-9, 48-49 y 62-63; Fontana 1981, 40; MacDougal 1908, 5).

La cultura seminómada de los tohono o'odham descansaba en movimientos estacionales entre dos clases de campamentos: las norias (*wabia*) y los campos (*oidag*). Cazaban y recolectaban en norias cerca de fuentes permanentes de agua en las faldas de las colinas durante los meses de invierno, luego limpiaban y preparaban los campos para la siembra en las llanuras desérticas durante la breve e intensa temporada de lluvias posterior al solsticio de verano. Sus plantíos *'ak-ciñ* comprendían pequeños huertos familiares en las bocas de los arroyos en el desierto. Las tierras o'odham pertenecían a la tribu, no establecían campos comunitarios colindantes, pero las familias trabajaban la tierra bajo acuerdos recíprocos. Organizaban sus núcleos familiares y pueblos con un jefe patriarcal a la cabeza, cuya autoridad se extendía a la supervisión del mantenimiento de las zanjas de irrigación, la distribución de tierras familiares para la recolección y para el cultivo, y la conducción de los asuntos de guerra contra grupos enemigos, particularmente durante las guerras apaches del siglo XIX (Castetter y Bell 1942, 40-42, 55-58 y 124-126; Rodríguez y Silva 1986; Di Peso 1956, 450-455).

Los pimas altos mantenían unas proporciones semejantes entre cultivo y recolección aunque, distinto a los o'odham del desierto, las variedades locales les proveían la mayor parte de su sustento anual. Está documentado que en el ciclo agrícola de Onavas y pueblos vecinos se combinaban plantíos de temporal con cultivos en las planicies y pequeños huertos que regaban manualmente en las orillas de los campos aluviales. El régimen misional introdujo a los pimas en el uso de bueyes y arados de madera permitiéndoles extender sus cultivos hacia las praderas que limpiaban con hachas de metal. Aun así, estas innovaciones europeas no alteraron radicalmente los ritmos agrícolas indígenas de plantar y cosechar ligados a fuentes permanentes de agua. Año con año, siguiendo a las torrenciales lluvias de verano, algunas milpas se perdían en las crecientes y vuelcos del curso del río. Año con año, el suministro impredecible de tierras aluviales combinado con las lluvias irregulares, agravaba la falta de tierra para el cultivo (Pennington 1980, 141-143).

Las técnicas pimas de plantío seguían los contornos de las tierras; los hombres limpiaban los campos de arbustos y árboles con hachas de piedra, y después del contacto español con implementos metálicos —cuando podían obtenerlos—. Dejaban secar la vegetación cortada por una estación, luego le prendían fuego y sacaban las raíces con estacas largas elaboradas con maderas duras. Los hombres, mujeres y niños apilaban las raíces junto a los escombros que quedaban del primer fuego. Después que las raíces se habían secado durante algunas semanas quemaban estas pilas en los campos. Este ritmo de roza y quema en dos tiempos, que requería cuando menos una temporada completa para preparar los plantíos, significaba que los pimas rotaban huertos individuales y los dejaban como barbecho (Pennington 1980, 143-147; Boserup 1965, 15-22).<sup>58</sup> En esas partes de las corrientes con un gradiente pobre para canalizar el agua del río a las milpas cavaban pozos superficiales en las márgenes de las tierras inundadas, similares a los batequis que

---

<sup>58</sup> Aunque barbechar era menos esencial en los cultivos sonorenses que en las áreas tropicales, las prácticas agrícolas de los pimas sugieren fuertemente una forma de barbecho corto adaptada para la lluvia de temporal y a las pendientes de los cerros. Véase la investigación sobre agricultura de tala, quema y barbecho en el oeste, centro y sudeste de México en Rojas Rabiela (1994).

muchos serranos hacían en los lechos de los arroyos arenosos para encontrar agua de tomar (Pennington 1980, 145-146; Doolittle 1988, 9).

Los agricultores pimas, ópatas y eudeves que se habían asentado en los valles San Miguel, Sonora, Oposura, Bavispe y a mitad del Yaqui traían agua a sus milpas desde diferentes fuentes. Utilizaban vertederos para captar agua de lluvia para cultivar en terrazas y para regar los cultivos sembrados en los lechos de los arroyos. Durante la estación seca y en períodos de sequía regaban sus campos con manantiales permanentes dispersos que fluían desde los lechos de los ríos. Sus economías estaban enraizadas en las tierras de inundación para las cuales adaptaban una tecnología sencilla que requería labor cooperativa por temporada para jalar la caída de la corriente del río. Los grupos de trabajo comunal cavaban canales para llevar el agua a las milpas que habían limpiado y a efecto de elevar el nivel del agua lo suficiente para que fluyera por gravedad, los indios construían zanjas diagonales sobre el curso del agua con estacas conductoras en el lecho y haciendo curvas con ramas entre los polos, reforzando estas barreras con montículos de tierra compacta.

Los labradores de los llanos mejoraban sus campos haciendo uso del cieno depositado por la creciente del río durante las lluvias de verano. Justo en la orilla construían cercas con árboles de álamos y sauces, entreverados con ramas y arbustos de acacia, creando una barrera permeable similar a los vertederos colocados en la corriente. Las cercas servían para reducir la velocidad del agua y esparcir aluvión fértil a través de las milpas. La repetición de inundaciones anuales que seguido requerían la reparación de vertederos y cercas dejaba capas acumuladas de tierra arable. Sin embargo, las excepcionales corrientes intensas destruían el sistema indígena de vertederos y canales y arrancaban las milpas establecidas. Los cultivadores nativos se adaptaron a los ciclos alternos de degradación y recuperación de las tierras de inundación, plantando cercas en hileras que colocaban en ángulos una al lado de la otra a lo largo de los contornos curvos del canal principal. Los campesinos aborígenes sostuvieron sus vidas a partir del río y —como sus descendientes mestizos de nuestros días— percibieron su tecnología como dependiente de los contrastes de flujo y sequía que marcaron el ritmo estacional de la vida en las aldeas (Doolittle 1992; 1979, 94-102 y 130-134) (Sheridan 1988, 54-56; Sheridan y Nabhan 1978).<sup>59</sup>

Los pobladores de la sierra, acostumbrados tanto a los cultivos de temporal como a los de inundación, una vez expuestos a la vida en la misión adaptaron un arado rudimentario para convertir sus tierras en milpas limpias. Diseñaron un implemento rústico de madera jalado por un buey para hacer los surcos arando la tierra sólo una vez por cada siembra. Los sonorenses nativos rara vez fertilizaban sus campos; era difícil coleccionar el estiércol animal ya que el ganado no se conservaba en los establos sino que se le dejaba pacer libremente hacia el pasto abierto y los arbustos del desierto. En algunas áreas el pima de la montaña usaba estiércol de murciélago para enriquecer la tierra. Destacados jesuitas alemanes como Juan Nentvig, Joseph Och e Ignacio Pfefferkorn se maravillaron de la fertilidad de la tierra en Sonora, y consideraron lo que ellos vieron como mínima labor en los campos: “A pesar que es tan pobremente cuidada, la tierra rinde 100 fanegas por cada fanega plantada de maíz; y 30 o 40 fanegas por una de trigo. Una buena cosecha depende únicamente de traer suficiente humedad a la tierra” (Pfefferkorn 1983, vol. 1, 57 y vol. 2, 61-63; Nentvig 1971, 141; Pennington 1980, 147). Los sonorenses nativos sembraban a mano y tendían sus cosechas con implementos tradicionales: el palo para escarbar (*cupiara* en pima) y la azada (*quica*, equivalente a la coa mesoamericana). Cuando trabajaban directamente detrás del arado colocaban las semillas en el surco y las cubrían con sus pies. Si sembraban los campos unos días después de arar, entonces los plantadores usaban el palo para escarbar y hacer los hoyos donde colocar la semilla de maíz. Era tarea de los niños espantar a los depredadores con hondas, arcos y flechas: pájaros, roedores

---

<sup>59</sup> Spores (1969) describe técnicas similares de irrigación en la cultura mixteca de Oaxaca.

y los astutos tejones (tejón o, en tegüima, *bapeti*) (Di Peso 1956, 458; Pennington 1980, 147-155; Molina Molina 1989, 18).

Los pueblos serranos aplicaron estas técnicas para lograr una variedad de cosechas, valiéndose de sus propias tradiciones hortícolas y adaptando nuevos cultivos introducidos por los misioneros a su medio ambiente. Los pobladores de la sierra plantaron cucurbitáceas, frijol, algodón, camotes (en pima, *icobi*), y algunas variedades de maíz. Duplicaban la cosecha durante las lluvias de invierno, llamadas equipatas, cuando éstas daban suficiente humedad para sembrar en enero. Los huertos de los nativos proveían alimento, fibra para tejer, tintes, hierbas medicinales y plantas ornamentales. El amaranto, valorado tanto por sus hojas como por sus semillas, chile, tabaco —todos cultivos nativos— crecían junto a garbanzos, limas, lentejas, cebollas, rábanos, perejil, cilantro, sandías, melones y caña de azúcar. Los huertos misionales producían higos, melocotones, albaricoques, granadas, membrillos, uvas, cítricos y otras frutas de origen europeo (Nabhan 1979; Sauer 1967).

El trigo probó ser la variedad europea de mayor penetración, generalmente plantado en invierno y cosechado al final de la primavera. Los indios de misión adaptaron los métodos europeos de trillar y esparcir el grano. Colocaban el trigo cosechado en un corral donde se hacía que caballos y mulas pisaran los tallos para separar el grano del hollejo. El padre Pfefferkorn observó que la “danza” de las bestias dirigida por los indios que portaban látigos dejó inútil el forraje, pero gracias a ella pudieron trillar hasta 40 ó 50 fanegas de trigo en cuatro o cinco horas. Pfefferkorn se preguntaba si los indios no vieron la utilidad del forraje o si simplemente hicieron la faena lo más rápido posible para terminarla en buen tiempo. Esparcieron las pilas de grano al tirarlas en el aire con una especie de estaca y luego limpiaron los granos que cayeron al suelo de arena y otras sustancias contaminantes (Pennington 1980, 148-149 y 165-178; Nentvig 1971, 140-141; Pfefferkorn 1983, vol. 1, 57-67).

Los pobladores de la sierra y los recolectores del desierto procesaban los alimentos para guardarlos, principalmente secándolos bajo el sol. Partían y secaban los tasajos de calabazas a la vez que guardaban en el suelo las sandías y calabazas utilizadas para hacer bules. Cosechaban el maíz arrancando las mazorcas secas de las plantas con un palo de madera (piscador) o tirando la planta madura del suelo para cargarla en la espalda hasta el pueblo. Las mujeres indígenas removían las mazorcas de la planta y las tendían en el suelo para que se secaran. Apilaban los tallos en pirámides y los dejaban a la intemperie en corrales abiertos. Estas tesoleras les proporcionaban paja para techar y alimentos para los animales domésticos (Di Peso 1956, 458; Pennington 1980, 159-160).<sup>60</sup>

Las mujeres serranas molían mazorcas de maíz seco y tostado con semillas recolectadas de plantas silvestres para elaborar una variedad de platillos utilizando herramientas aborígenes: el metate y la mano. El pinole, alimento básico de maíz molido de mazorcas tostadas que podía ser almacenado por meses, era el preferido por los viajeros, cazadores y guerreros. Dichas mujeres utilizaban granos enteros tostados (esquite) y mazorcas hervidas para hacer pozole, un estofado, y atole, un pudín espeso. Las mujeres molían maíz hervido (nixtamal) para hacer tortillas y tamales. Los pimas frecuentemente comían hojuelas de maíz fresco (elote) en las primeras etapas de la cosecha. Privilegiaban las comidas de elote como los chicos, elote tatemado, pan de elote, tamales de elote, coricos y tortillas, y seleccionaban diferentes formas de maíz para alguna comida en particular. Los sonorenses utilizaban casi todas las partes de las plantas de calabaza. Las flores le daban sabor y nutrición a sus sopas; las semillas eran tostadas y el fruto era horneado o tostado entero. De manera similar, diferentes clases de granos eran hervidos y comidos enteros, combinados con elote o molidos y amasados en una pasta (Pfefferkorn 1983, vol. 2, 55-57; Pennington 1980, 179-184).

---

<sup>60</sup> Aún hoy las tesoleras son parte del paisaje serrano.

Los pueblos serranos combinaron sus conocimientos de los recursos naturales y de cultivo con un repertorio de rituales ligado a los ciclos estacionales de su medio ambiente. Las tradiciones nativas y católicas convergieron a través de la experiencia colonial, como se observaba en los ritos de la fertilidad celebrados al iniciar las lluvias de verano el 24 de junio, la Fiesta de San Juan. En las comunidades de la sierra construidas sobre terrazas con vista a los llanos aluviales, en la víspera del día del santo y durante toda la noche se bebía y bailaba hasta culminar en una procesión cargando su estatua hasta el río. Luego los hombres y las mujeres se bañaban en el río para atraer las lluvias necesarias para el maíz, frijol, calabazas y melones sembrados en esta temporada.

El ritual era una parte esencial del ciclo agrario indígena que acompañaba cada etapa de la siembra, la salida de brotes y la cosecha. Ayudaba para atraer las condiciones naturales requeridas en el cultivo de la tierra: la calidad del suelo, las semillas seleccionadas para la siembra y la combinación correcta de luz solar y humedad. Una ceremonia especial de las mujeres marcaba el tiempo de la siembra —*usiabagu*— para asegurar la suficiente lluvia y hacer las semillas fértiles. Las mujeres seleccionadas para el rito de cada año dejaban el pueblo y permanecían varios días en aislamiento. Llegada la fecha, regresaban al pueblo y danzaban sobre una tarima colocada sobre un gran recipiente enterrado en el suelo conteniendo maíz, calabaza y semillas. Al finalizar su danza las mujeres cruzaban corriendo una fila de hombres y se bañaban en el río. Cuando el maíz plantado en julio comenzaba a brotar se consumía tesgüino (maíz fermentado) en grandes cantidades, mientras los danzantes de venado y pascola tocaban la música de la calabaza y los capullos, raspando palos y tambores de calabaza (Pennington 1980, 149-150 y 252-257).<sup>61</sup>

Estas comunidades de sembradores relacionaban claramente la sexualidad y reproducción con la fertilidad dadora de vida a la tierra. Las reliquias prehispánicas recuperadas por los arqueólogos incluyen figurillas de arcilla con formas de hombres y mujeres, y falos de piedra asociados con los ritos sonorenses de fertilidad (Di Peso 1956, 434-437).<sup>62</sup> Tanto hombres como mujeres participaban en los rituales celebrados cada temporada ya que compartían la labor de limpieza, siembra, escardado y cosecha de la milpa. En la tradición o'odham del noroeste de Sonora los ancianos entonaban cantos ceremoniales mientras hacían los hoyos con una vara de plantar; las mujeres seguían detrás colocando y cubriendo las semillas en el suelo. Una vez plantadas las semillas, los o'odham “hacían salir el maíz con el canto” para un pronto crecimiento y cosecha (Di Peso 1956; Fussell 1992, 113-114).

Los pobladores indígenas conservaron sus prácticas ceremoniales, aunque modificadas, dentro de las estructuras económicas y religiosas impuestas por la vida misional. Los pimas colocaban cruces de madera en sus milpas y celebraban la llegada de las lluvias de verano en días de fiesta importantes en el calendario católico, tales como el de la Santísima Trinidad y el Día de San Juan (Pennington 1980, 150). Las tesgüinadas y borracheras frecuentes caracterizadas por la bebida ritualista, que los misioneros condenaban enérgicamente, se llevaban a cabo en el relativo aislamiento de las malezas y el bosque montañoso. Su persistencia durante el régimen misional sugiere que los agricultores nativos nunca separaron sus rituales antiguos de los ciclos repetidos de siembra y cosecha. Su ceremonialismo estaba íntimamente conectado a las artes de la horticultura que habían desarrollado desde un milenio antes de la conquista española. De igual importancia la caza y recolección de alimentos requería otra serie de ritos a fin de asegurar su abundancia en el monte (Di Peso 1956, 443; Underhill 1985, 17-26; Fontana 1987).

---

<sup>61</sup> Se refiere a la danza del venado, que acompaña el pascola enmascarado o payaso ritual, y hasta nuestros días, es ejecutada por los indios yaquis y mayos del sur de Sonora.

<sup>62</sup> Gutiérrez interpreta el origen acoma del mito para resaltar el nexo entre la germinación de la planta y la sexualidad humana (1991, 3-7).

Los pueblos serranos habían desarrollado destrezas en horticultura a partir de su conocimiento acumulado sobre las semillas y germinación de las plantas en la flora del área. Los pobladores de la sierra encontraron muchas especies valiosas para alimento, medicina, herramientas, vestido, jabón y materiales de caza (véase [figura 3](#)): la péchita o vaina de mezquite, madurada en junio, el árido mes antes de las lluvias de verano en el ciclo agrícola; el temaquis, variedad de camote silvestre, era amargo pero comestible; el amole, el torote prieto y el chayacote proporcionaban jabón para el baño y para lavar la ropa; las hojas de malva eran molidas para hacer champú y las mujeres pimas hacían peines de los frutos espinosos de los cactus. Los indios sonorenses recolectaban y almacenaban incontables raíces, hojas, cortezas y tallos de hierbas que distinguían por sus propiedades curativas y para envenenar las puntas de flechas usadas contra presas y guerreros enemigos (Pennington 1980, 304-306; Pfefferkorn 1983, vol. 1, 67 y vol. 2, 59).

Las mujeres recolectaban muchas de las plantas silvestres, pero en la primavera los hombres recolectaban mezcal, el corazón del *Agave yaquiana*. Lo cocían en hornos de hoyo y fermentaban su líquido dulce. Aunque hoy en día el mezcal es conocido como la materia prima de un destilado local —bacanora— varias especies de agave proporcionaban a los pueblos serranos el alimento y la fibra para los tejidos. Comercian el mezcal y tejían las fibras del agave para hacer cuerdas. De la lechuguilla, palma de suelo, sotol y palmilla, los pimas de la sierra preparaban fibras de diferente grosor para elaborar canastos. Tejedores ingeniosos, hacían recipientes herméticos para almacenar, para limpiar el trigo, y hasta para guardar agua y hacer flotar provisiones por los ríos y afluentes (Pfefferkorn 1983, vol. 1, 67 y vol. 2, 53; Pennington 1980, 297-299; Di Peso 1956, 450-451 y 455).

Figura 3. Plantas y animales utilizados por los pueblos serranos

Nombre común	Nombre científico
Plantas	
Álamo negro	<i>Populus fremontii</i>
Algodón	<i>Gossypium</i>
Amole	<i>Agave mayoensis</i>
Calabacita silvestre	<i>Legenaria foetidissima</i>
Calabaza	<i>Cucurbita moschata</i>
Calabaza	<i>Cucurbita maxima</i>
Choya	<i>Opuntia fulgida</i>
Etcho	<i>Pachycereus pecten-aboriginum</i>
Gobernadora	<i>Larrea tridentata</i>
Guaje	<i>Legenaria siceraria</i>
Huautli	<i>Amarantus cruentus</i>
Lechuguilla	<i>Agave bovicornuta</i>
Maíz	<i>Zea mays</i>
Malva	<i>Sida cordifolia</i>
Melón de Coyote	<i>Cucurbita digitata</i>

Nombre común	Nombre científico
Mezcal	<i>Agave yaquiana</i>
Mezquite	<i>Prosopis velutina</i>
Nopal	<i>Opuntia engelmannii</i>
Palma	<i>Sabal uresana</i>
Palmilla	<i>Nolina matapensis</i>
Palofierro	<i>Olneya tesota</i>
Paloverde	<i>Cercidium praecos</i>
Pitahaya	<i>Lemaireocereus thurberi</i>
Queliltes	<i>Amaranthus palmeri</i>
Quelite	<i>Amaranthus hypochondriacus</i>
Sahuaro	<i>Carnegia gigantea</i>
Sauce	<i>Salix</i> sp.
Sotol	<i>Dasyliirion wheeleri</i>
Tabaco	<i>Nicotiana glauca</i>
Tepari, cultígeno.	<i>Phaseolus acutifolius</i>
Tepari, silvestre	<i>Phaseolus filiformis</i>
Torote prieto	<i>Fouquieria macougalii</i>
Tubérculos	<i>Solanum</i> sp.
Uña de gato	<i>Proboscidea parviflora</i>
Animales	
Ardilla	<i>Sciurus</i> sp.
Berrendo	<i>Antilocapra americana</i>
Conejo	<i>Sylvilagus audubonii arizonae</i>
Liebre	<i>Lepus californicus</i>
Mapache	<i>Procyon lotor</i>
Puerco espín	<i>Erethizon dorsatum</i>
Tlacuache	<i>Didelphis marsupialis</i>
Venado bura	<i>Odocoileus hemionus</i>
Venado cola blanca	<i>Odocoileus virginianus</i>

Fuentes: Pennington (1980), Molina Molina (1989) y Nabhan (1985).

La caza, afirmaba el padre Pfefferkorn, constituía la actividad preferida de los hombres sonorenses y los animales silvestres eran indudablemente una fuente importante de comida para la comunidad entera. Además el complemento total de las actividades asociadas con la caza —la talla de implementos de madera y piedra, la creación de máscaras con formas de animal, la representación de ciertos rituales y la distribución de la carne

al regresar al pueblo— traían aparejados los símbolos externos de prestigio, asociados con las destrezas probadas en acechar y matar animales y el conocimiento interior de espiritualismo. Los cazadores frecuentemente seguían conejos, venados y antílopes. Entre los tohono o'odham sólo unos pocos hombres bien entrenados, quienes ostentaban el título de cabeza de oso, podían participar en la caza del venado. Éstos comenzaban su aprendizaje durante la niñez a través de las técnicas de caza, el uso de disfraces especiales de animales, y los cantos que le otorgaban poderes mágicos. Los cabezas de oso mantenían una posición honorable dentro de su sociedad ya que controlaban la provisión de pieles de animales, tendones, grasa y carne (después de proveerlo al grupo familiar), que se intercambiaban por toda la Pimería Alta (Di Peso 1956, 445; Pfefferkorn 1983, vol. 2, 61-63).

En la caza, como en la agricultura, la técnica y el ceremonialismo estaban estrechamente ligados en la mente aborigen. La *wi:kita* reunía a los parientes o'odham para recitar cantos sagrados, representar su historia en danzas ceremoniales, curar la enfermedad y asegurar abundancia de animales para la caza. Los pimas del desierto se reunían cada año durante agosto en Quitovac (Sonora) y cada cinco años, en noviembre después de la cosecha, en Gu Achi (Santa Rosa, Arizona) para celebrar la *wi:kita*. Su nombre viene de *wiki*, las suaves plumas de águila usadas para hacer las varas de oración e indica el propósito sagrado del festival. Esta ceremonia duraba algunos días y estaba dedicada a la caza, a la llegada de las lluvias, a la salud y, especialmente, a la comunión de las familias que compartían su alimento. En el corazón de la ceremonia, los cantantes recitaban cantos que eran tanto oraciones como remembranzas históricas del pueblo (Jones 1971; Underhill 1985, 81-82; Fontana 1987; Hayden 1987).

*Aquí estoy parado,  
El viento viene hacia mí,  
Revoloteando.  
Aquí estoy parado,  
Una nube viene hacia mí,  
Revoloteando.*  
(Nabhan 1982, 26-27).

La ceremonia *nawait* confirmaba la creencia de los tohono o'odham en el poder de los cantos sagrados para crear nubes llenas de lluvia. Al calor intenso del principio de verano, las mujeres colectaban el fruto del sahuaro y cocinaban su jugo y pulpa para convertirlo en un jarabe dulce; al concluir su trabajo cargaban parte del jarabe para ser fermentado hasta la *olas ké:* una casa redonda construida de ramas de ocotillo y arbustos del desierto. Los cantantes, danzando alrededor, entonaban su poesía mágica con sonajas adornadas con plumas de águila. Los cantos fermentaban el vino (*nawait*) y atraían las nubes que rociarían su humedad hacia la tierra seca. La noche señalada los o'odham se reunían a beber el vino, emborracharse y “tirar las nubes arriba” para traer la lluvia. Su acto colectivo de beber, vomitar y descansar seguía el ritmo de los cantos, afirmaba los lazos de comunidad y parentesco que unían al pueblo, y renovaba el ciclo anual de lluvias que alimentaban sus cosechas y traían al desierto los frutos para maduración (Nabhan 1982, 25-38; Underhill 1985, 17, 27 y 69-71; Garcés 1968, 6 y 87).

El ceremonialismo, el trabajo y el comercio eran los medios inseparables en la procuración de recursos que ataban los núcleos familiares a las comunidades. El intercambio era parte esencial de la economía de los sonorenses y el comercio tomó la aparente simplicidad de un regalo. El intercambio de bienes donados regulaba la relación de los indios hacia el medio ambiente y estrechaba los lazos que mantenían unidas a sus comunidades. Las formas rituales de los indígenas relacionadas a la manera de dar y recibir las donaciones

consolidaban los valores ampliamente sostenidos de generosidad y abundancia, definidos por sus normas culturales de reciprocidad. Este intercambio jugaba un papel importante en las funciones redistributivas de los líderes. Los alimentos constituían el regalo principal en el comercio entre grupos de parentesco y entre áreas tribales. Por ejemplo, los hiach-ed, que vivían principalmente de la pesca y recolección de plantas alimenticias, viajaban anualmente a Yuma a trocar canastos y conchas por maíz, téparis y calabaza (Castetter y Bell 1942, 6-7; Sahlins 1972, 149-184).<sup>63</sup>

Esta ética recíproca de donar y recibir no significaba necesariamente el intercambio de bienes y servicios de igual valor. A veces algunos comerciantes operaban bajo desventajas perceptibles debido a la dureza de su medio ambiente o al agotamiento de recursos. La reciprocidad podía abarcar diferentes formas de servicio y hasta la subordinación de un grupo hacia otro. Por ejemplo, los tohono o'odham viajaban largas distancias hasta los valles del Gila, San Pedro y Altar, donde comerciaban fruta endulzada, bebidas hechas de la fruta del sahuaro, y trabajaban a cambio de trigo, maíz, granos, vainas de mezquite y algodón. En tiempos de hambre los tohono o'odham llegaban a bailar la “danza del limosnero” durante varias noches pidiendo comida en los pueblos pimas de los valles ribereños que disponían de cosechas almacenadas (Castetter y Bell 1942, 45-46; Crosswhite 1981 y 1980). Igualmente los pastores y forrajeros jobas, que vivían en las márgenes del este de Sonora en las laderas de la Sierra Madre, visitaban las misiones para ofrecer sus esteras tejidas a cambio de comida y vestido (Nentvig 1971, 118).<sup>64</sup>

No ajenos a estas redes tradicionales de comercio, el gusto de los pobladores serranos por la mercancía europea se incrementó con su experiencia práctica con la economía colonial a través de las misiones, los reales de minas y las tiendas de los presidios. Actividades manuales como el tejido, tallado y cerámica — desarrolladas para proveer a sus familias de herramientas y enseres domésticos— se convirtieron más y más en productos para el comercio. Algunos indios de las misiones comercializaron ciertos tipos de comidas europeas, aunque no las incorporaron a sus propias dietas. El jesuita Pfefferkorn observaba, por ejemplo, que los sonorenses no comían gallinas ni huevos, aunque las criaban y les gustaba tenerlas cerca de sus chozas. Los indios de misión llevaban a los españoles y a los misioneros gallinas, pollos y huevos para recibir a cambio tabaco y herramientas como cuchillos y agujas (Pfefferkorn 1983, vol. 2, 58).

Los “indios conversos”, especialmente ópatas y eudeves, imitaron las modas españolas de vestir y entraron activamente a los mercados locales a vender sus productos y mano de obra para comprar vestido, herramientas y otros bienes que habían aprendido a demandar. Los campesinos indígenas de la región gradualmente transformaron sus prácticas tradicionales hacia formas mercantilistas de comercio. La contradicción entre los valores prehispánicos enraizados en el intercambio ritualista de donaciones y el mercado colonial donde compradores y vendedores regateaban para obtener un precio favorable (aun trocando bienes por bienes) explicaba, en parte, la integración en desventaja de los indios a la economía colonial. Los nativos sonorenses parecían ser “engañados” con los precios que obtenían al momento de vender alimentos, particularmente cuando entregaban sus cosechas a vendedores ambulantes conocidos como “rescatadores”, quienes circulaban por los pueblos año con año. Con el tiempo, las transacciones basadas en valores de intercambio debilitaron la “economía de abundancia” indígena basada en valores de uso que habían sostenido la calidad de la vida comunitaria y renovadora entre los pueblos sonorenses (ibíd., 106-108).<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> White explica de manera elocuente las diferencias entre el comercio europeo y las donaciones en las alianzas de los choctaw (1983, 36-47).

<sup>64</sup> En el capítulo V de este libro se discute la relación de los jobas con las misiones.

<sup>65</sup> El concepto de “economía de abundancia” es de Sahlins (1972, 1-39). Sobre la diferencia entre intercambio y comercio véanse Halperin y Dow (1977), Polanyi, Arensberg y Pearson (1976) y Lehmann (1982). El efecto del comercio colonial sobre la economía amerindia se discute más plenamente en el capítulo III.

*Su ocupación favorita es el ocio.*

IGNAZ PFEFFERKORN, 1795<sup>66</sup>

La codicia que los observadores españoles atribuían a los sonorenses para explicar su impaciencia por obtener mercancías coloniales parecía contrastar con sus modos de trabajo. Tanto misioneros como funcionarios coloniales se quejaban de que los pobladores nativos no sembraban toda la tierra arable y sugerían que los agricultores indios producían menos de lo esperado según los estándares europeos. Desde su punto de vista las necesidades de subsistencia familiar, reducida a lo mínimo indispensable, definían los límites del trabajo invertido para procurarse los recursos. En contraste con la disciplina que los misioneros trataban de inculcar en sus neófitos, los pueblos serranos parecían ser indiferentes a la medida del tiempo y tener pocas ganas de intensificar su trabajo. Igualmente mostraban poco interés en los avances tecnológicos relacionados a operaciones que ellos ya sabían ejecutar. Su versión primitiva del arado europeo usado junto con la coa apenas volteaba un poco la tierra; y para frustración de los jesuitas, a los que cultivaban en la sierra les interesaba poco si los surcos estaban o no derechos. En cuanto a la conservación de cosechas de una temporada a otra, únicamente una minoría sembraba lo suficiente para cubrir sus necesidades por un año entero y muchos indios de misión habían consumido sus reservas antes de la siguiente temporada de siembra. Generalmente los misioneros les proporcionaban semillas y estaban atentos a fin de que no se comieran los granos que les habían dado para la siembra. Los cultivadores pimas de Caborca, a lo largo de la corriente de Concepción por la franja del desierto, cosechaban poco maíz y consumían o vendían el trigo a los vecinos apenas levantada la cosecha. El padre Jacobo Sedelmayr escribía en 1749 que en Caborca cada año había una temporada de hambre, lo que atribuía a las cosechas exiguas de sus neófitos (Jacobo Sedelmayr, 1749, uasp, microfilm 370; Pfefferkorn 1983, vol. 2, 49-53, 61-65 y 144).

En contraste con las nociones de labor disciplinada de los misioneros, la proclividad de los sonorenses a festejar mientras la cosecha era abundante probablemente provenía de los ciclos extremos de abundancia y escasez que marcaban en su medio ambiente las temporadas de caza y recolección. Tanto física como culturalmente, los pueblos nativos habían aprendido a consumir y a compartir en tiempo de abundancia y a aguantar el hambre durante las temporadas de sequía; sus metabolismos podían sobrellevarla con niveles desiguales de alimentación durante el año. Los habitantes de la sierra y del desierto se movían periódicamente hacia diferentes áreas para cazar, pescar y coleccionar semillas y raíces, siguiendo los ritmos naturales de maduración de las plantas y los patrones migratorios de la fauna local. En tiempos de escasez o pérdida de la cosecha, cuando la recolección era su mayor apoyo, las prácticas que los españoles consideraban de avaricia o desperdicio se podían convertir en la mejor defensa de los sonorenses contra el hambre; esto es: su imperativo cultural de distribuir todos los comestibles entre el grupo de parientes. Así, los indios de misión consumían o compartían a través de redes de intercambios que se extendían más allá de las comunidades asentadas hasta las rancherías lejanas.<sup>67</sup>

La reiterada frustración de los misioneros por los hábitos de trabajo irregular de los indios y sus patrones de consumo reflejaba los distintos valores culturales sostenidos por ambos grupos de actores históricos. El uso selectivo que los sonorenses hacían de las innovaciones europeas y su aparente indiferencia por la precisión tecnológica, podía evidenciar la gran importancia que atribuían al ceremonialismo para atraer

---

<sup>66</sup> Citado en Pfefferkorn (1983, vol. 2, 61).

<sup>67</sup> Sobre el metabolismo de los recolectores o'odham tradicionales en contraste con los hábitos alimenticios de la reservación pápago, véase Nabhan (1982, 101-110).

lluvias y hacer la tierra fértil. A la inversa, la preocupación de los misioneros por conservar llenos los graneros era contraria a la ética de compartir de los pueblos serranos. Para ellos, cada temporada de cosecha era una generosidad de la naturaleza, no para ser almacenada para uso futuro sino para ser compartida con el mayor número posible de parientes. Percibían un balance entre la labor invertida y la recompensa obtenida en términos no conforme a la contabilidad jesuita de “débito” y “crédito”. El concepto central que gobernaba la práctica nativa cobraba sentido como una labor o servicio de intercambio de comida, e incluía fuertes componentes de sociabilidad y juego.

Los pobladores sonorenses aplicaban una mezcla de tecnologías autóctonas y europeas a una variedad de artes. Las mujeres ópatas y eudeves confeccionaban ropas de algodón y pita utilizando un simple telar de mano, adaptando sus técnicas de tejido a la lana, mientras que los hombres tejían piezas pesadas como cobijas y cubiertas. Los tejedores serranos producían ropa finamente tejida y su arte era apreciado por su belleza y utilidad (Pfefferkorn 1983, vol. 1, 64 y vol. 2, 106-108).<sup>68</sup> Podían imitar el bordado alemán para cubiertas de mesa y servilletas, y reproducían casi todos los diseños que se les pusieran enfrente. Los artesanos nativos elaboraban casi todos los linos que engalanaban las misiones y las casas de los españoles en la provincia. Además de la ropa producían esteras, sombreros y canastas de fibras naturales.

Los hombres y las mujeres que vivían en las misiones se volvieron diestros en la confección de ropa, carpintería, tallado de madera y albañilería. Lo que es más, aprendieron a tocar instrumentos europeos de cuerda, añadiéndolos a los suyos de viento y percusión para acompañar cantos y danzas. Los hombres ópatas habían construido molinos de agua en Arivechi, Pivipa y Banámichi. Los eudeves de Cucurpe diseñaron contenedores de piedra e implementos de cantera suave que cortaban de las colinas. El padre Nentvig describió las formas de aprender de los indios en términos de su capacidad para imitar lo que observaban. Una vez que se decidían a dominar una habilidad no seguían lecciones formales ni se guiaban por las reglas del arte. Más bien, era suficiente para ellos ver cómo se realizaba una o dos veces “hasta que quedaba bien. Así, nosotros decimos que los indios tienen entendimiento en sus ojos y discurso en sus manos” (Nentvig 1971, 117).

Los sonorenses distinguían el trabajo de “hombres” del trabajo de “mujeres”, aunque la división sexual del mismo no era rígida. Las prácticas nativas de agricultura requerían del esfuerzo de ambos para trabajar en los campos, cada cual realizando tareas específicas. Los hombres limpiaban los campos, araban los surcos y preparaban sus milpas con la azada y la coa, mientras que las mujeres plantaban las semillas y levantaban las cosechas. Los hombres dominaban las habilidades ceremoniales y las técnicas de caza, mientras que las mujeres recolectaban la mayoría de las plantas silvestres y realizaban todo el proceso para almacenar y preparar alimentos; diariamente cocinaban, traían leña y agua a sus casas, cuidaban a los niños y llevaban cargas cuando viajaban. Aunque tanto hombres como mujeres tejían ropa y fibras, el arte de la cerámica estaba reservado para ellas. La labor disciplinada establecida bajo el régimen misional tendía a seguir los patrones indígenas. Los hombres cultivaban la tierra asignada a la misión común, mientras las mujeres se ocupaban en la preparación de comida y en las tareas asociadas a los servicios religiosos y al mantenimiento de las capillas (Pfefferkorn 1983, vol. 2, 65, 90 y 97-122).

En suma, las economías indígenas habían desarrollado un amplio espectro de recursos de sobrevivencia en Sonora. La horticultura y la recolección proporcionaban una impresionante variedad de cultivos y especias útiles desde la sierra hasta el desierto, suficientes para alimentar, vestir y dar cobijo a los pueblos sedentarios y nómadas. Aunque nos faltan datos sobre la producción agrícola aborigen y la extensión de tierra cultivada, es razonable conjeturar que las cosechas de temporal constituían una parte importante de su subsistencia, especialmente en áreas de inundación. Sin embargo, es probable que el

---

<sup>68</sup> Las mujeres mayo del sur de Sonora aún hoy tejen tapetes de lana con un telar sencillo hecho de un marco de madera clavado en el suelo con cuatro estacas.

tiempo invertido en cazar y pescar sobrepasara el dedicado a la agricultura. Las técnicas amerindias para cosechar en el desierto y sembrar en los llanos sostenían su medio ambiente semiárido. La construcción de canales, vertederos y cercas de plantas proporcionaban el flujo del agua para cultivar las terrazas bajas justo sobre los canales de los ríos, sin causar la degradación del suelo por medio del corte de arroyos o la pérdida de vegetación. Vivían con el serpenteo de los ríos de la región, expandiendo y contrayendo sus milpas en consonancia con el ritmo estacional de los cambiantes depósitos aluviales y variables patrones de lluvia (Nabhan y Sheridan 1977).

Bajo la dominación española, el trabajo y la productividad se convirtieron en el meollo del conflicto cultural. Para los indígenas sonorenses la labor productiva y ceremonial eran partes integrantes de la organización interna de sus núcleos familiares y comunidades. De igual significado, la división del trabajo por sexo y edad subyacía en las relaciones de género y las redes de parentesco. Las demandas españolas de trabajo, excedentes de producción y artesanías gravaban los sistemas productivos nativos y violaban los valores normativos sonorenses, delineando diferentes clases de trabajo y prescribiendo los rituales necesarios para renovar la generosidad de la naturaleza.

Las relaciones hispano-indígenas en otras áreas de la Nueva España ilustran varios temas concernientes a las dimensiones sociales y culturales del trabajo, específicamente la distribución de las tareas entre los individuos y comunidades, y la complementariedad de labor ceremonial y productiva. En el México central, las instituciones españolas designadas para dirigir el flujo de la energía productiva indígena hacia las empresas coloniales minaron las instituciones tradicionales que regulaban el trabajo comunal.<sup>69</sup> Las comunidades mayas en el Yucatán colonial conservaron sus prácticas religiosas por medio del trabajo ceremonial llevado a cabo por las elites nativas. Igualmente en la cultura tewa de Nuevo México, los deberes ceremoniales de la “gente hecha” (humanos de la tierra) ligaban su calendario ritual al ciclo de subsistencia agrícola y de caza. En todas estas áreas los líderes religiosos nativos llevaban a cabo las ceremonias y fiestas que las comunidades juzgaban necesarias para mantener el cosmos (Farriss 1984; Jones 1989; Cook 1986; Ortiz 1969).<sup>70</sup>

Los componentes materiales y ceremoniales del trabajo estaban entrelazados a la división del mismo a través de líneas de género y edad. La agricultura, fundamento de la vida campesina de los pueblos, requería del trabajo arduo de hombres y mujeres por igual. En Sonora, como hemos visto, los hombres y las mujeres laboraban juntos en los campos y participaban en los rituales comunitarios (*usiabagu*, *nawait* y *wi:kita*). De manera similar, las sociedades pueblo en el Nuevo México colonial asignaban roles distintivos a hombres y mujeres, a jóvenes y ancianos. Los niños que recibían donaciones rituales de sus padres pagaban su deuda u obligación por medio de la obediencia y el trabajo. En efecto, la edad constituía uno de los principales estándares de desigualdad en las comunidades de Nuevo México. En esos pueblos con tradiciones matrilineales y matrilocales las mujeres eran las cabezas de los núcleos familiares y controlaban sus reservas de comida y semillas para sembrar. Aunque los hombres tendían los campos, cazaban, comerciaban y dominaban la mayoría de las sociedades ceremoniales, las mujeres procesaban el grano cosechado y alimentaban a todos los niños de su familia extensa (Gutiérrez 1991, 3-38). La preparación de comida, particularmente el molido de maíz en metates de piedra, era una tarea femenina entre los pueblos sedentarios de México central como también en Sonora. Las mujeres asumían una carga que era exhaustiva físicamente y de un enorme consumo de tiempo, pero confería sobre ellas un papel central en la distribución de la comida al interior y entre los núcleos familiares (Bauer 1990).

---

<sup>69</sup> La preservación del altepeme (s. *altepetl*, ciudad-Estado) indígena y su jerarquía política en el altiplano mexicano bajo el dominio de las encomiendas primero y de los corregimientos después, se relacionaba directamente con el control del trabajo. Gibson (1964, 220-256); Lockhart (1992, 96-114); García Martínez (1987, 72-83). En Oaxaca la comercialización de algodón y cochinilla junto con el repartimiento de efectos trajo ingresos a las comunidades indias, pero alteró de manera radical sus relaciones sociales internas. Véase Chance (1989, 90 y 97-122).

<sup>70</sup> La “gente hecha” en la cultura tewa tenía el poder de llevar a cabo las ceremonias rituales (Ortiz 1969, 79-119).

Las dimensiones culturales, ecológicas y económicas del trabajo, productividad y formas de vida en Sonora experimentaron profundos cambios bajo el colonialismo. El siguiente capítulo explora las formas en las cuales los sistemas indígenas de intercambio y labor chocaban o se mezclaban con los estándares comerciales que emanaban de las empresas españolas. También se enfoca principalmente en los temas de subsistencia y excedente en las misiones, la institución que más directamente afectó a las comunidades nativas, y considera las demandas y oportunidades que los pueblos serranos encararon en las minas y las haciendas. Juntos, los capítulos II y III proporcionan un fundamento empírico para el análisis del cambio ecológico y cultural en las comunidades campesinas de la Sonora colonial.

### III

## EL SUSTENTO NATIVO Y LA ECONOMÍA COLONIAL

*El templo no basta barrerlo y echar fuera las basuras,  
sino que ha de estar adornado de altares, de santos,  
de candeleros, de cruces, ornamentos, para que todos  
conozcamos que es casa de Dios.*

PADRE MANUEL AGUIRRE (1765, 108 ¶6)

El sentido holístico que los pueblos serranos tenían sobre el sustento se enfrentaba en el orden colonial con extraños estándares de trabajo y producción de excedentes. La labor individual y familiar por comida, abrigo, vestido y utensilios fue desplazada del sostenimiento de los núcleos familiares por la producción y almacenamiento de excedentes comercializables. La institución fronteriza que más directamente afectaba a los pueblos sonorenses era la misión; sus estructuras agrarias se consolidaban en los pueblos nativos y los ligaban a una economía colonial más amplia. Contrario a la imagen creada en mucha literatura de la frontera sobre las misiones, éstas no comprendían entidades autárquicas aisladas sino que participaban completamente en los sistemas de mercado regionales (Weber 1992, 107-112, 119-121, 145-155, 191-195 y 241-264).<sup>71</sup> Los misioneros franciscanos y jesuitas en servicio en la Sonora del siglo XVIII creían firmemente que sus ligas comerciales con los presidios y las minas eran esenciales para el mantenimiento de la economía misional. No obstante sus objetivos, si bien el flujo de alimentos y mercancías dentro y fuera de las misiones financiaba la construcción de iglesias y proporcionaba la entrega de bienes a los indios neófitos, a fin de cuentas el comercio minaba la subsistencia nativa. El énfasis de los misioneros en la producción de bienes comerciables impelía a los campesinos serranos a buscar el sustento fuera de los pueblos, debilitando la base demográfica de las congregaciones que los jesuitas y franciscanos habían consolidado con tanto cuidado.

#### LA ECONOMÍA DE MISIÓN

Los misioneros sonorenses, tanto los “hijos de Loyola” como los franciscanos que mantuvieron su trabajo después de 1767, sostuvieron un sistema de comunidades agrarias construidas sobre los fundamentos establecidos por patrones indígenas de subsistencia. Sus objetivos eran incrementar la productividad nativa

---

<sup>71</sup> Weber, citando el desdén de funcionarios españoles hacia las misiones en Florida, California y Nuevo México, argumenta que los misioneros competían muy poco por la lealtad de los indios frente al comercio inglés y francés, especialmente en la Florida. Véanse también Langer (1995) y Garavaglia (1973).

y administrar los excedentes, pasando cosechas y ganado de las misiones bien constituidas a los nuevos pueblos de frontera. Los embarques regulares de granos, ganado y trabajadores indios de los prósperos pueblos de los valles Yaqui y Mayo a las nacientes misiones de la Pimería Alta y Baja California a principios del siglo XVIII, ejemplificaban el manejo jesuita de una economía regional enraizada en las capacidades productivas de los núcleos familiares y de las comunidades (Spicer 1980, 30; 1963, 292). La disposición de los excedentes de la misión obedecía a un “propósito superior”, que esencialmente no era de naturaleza económica: la evangelización cristiana y la salvación de las almas paganas. Los misioneros entendieron su tarea en términos religiosos e invirtieron una parte significativa de las ganancias de la misión en la construcción y adorno de iglesias. A partir de las capillas iniciales, que eran ramadas sencillas de horquetas y paja tejida, las iglesias permanentes construidas de adobe, piedra y ladrillo simbolizaban tanto el santuario cristiano como la vida estructurada de los pueblos que los españoles se esforzaban por imponer en las comunidades nativas.

La organización del trabajo en las aldeas reflejaba los objetivos políticos y económicos de los misioneros. Trabajaban a través de oficiales indígenas ubicados en cada distrito de misión para levantar los excedentes de la cosecha destinada a la redistribución o a la venta. A los gobernadores nativos y a los alcaldes se les responsabilizó del cuidado y cultivo de las tierras de las comunidades. Ellos, a su vez, asignaban tareas para el trabajo en el campo y designaban pastores y vaqueros para cuidar los hatos de ganado de la misión. Además de las milpas dispersas a lo largo de la planicie aluvial y trabajadas por horticultores nativos de acuerdo a sus propias costumbres, cada aldea atendía tierras comunales que pertenecían a la misión. Los misioneros obligaban a los indios a sembrar las tierras del común, proveyéndoles de semillas e implementos y disponían de estas cosechas comunales en lugar de los diezmos y aranceles colectados en parroquias seculares. Durante el ciclo agrícola de plantar, escardar y cosechar, los misioneros alimentaban a los indios asignados a trabajar en el común con un “rebotante plato de pozole” tres veces al día. Las cosechas comunales eran distribuidas entre las familias indias que habían realizado trabajo o habían ocupado cargos públicos en la misión, y los excedentes eran comercializados. Los misioneros compraban anualmente ropa para dar a los indios una vestimenta completa, así como tabaco y medicinas, cuchillos, tijeras, agujas y otros accesorios que no había en la localidad.

Los misioneros exigían (con diversos grados de éxito) por medio de una combinación de coerción y persuasión, niveles de producción que excedían las necesidades inmediatas de subsistencia. Al hacerles dotaciones dos veces al año y darles semillas para siembra, ganado y otras bisuterías, los misioneros mostraban su benevolencia material hacia los habitantes agricultores de las aldeas. Además, con la creación de cargos de elección se fortalecía la autoridad moral de los misioneros y se establecía un sistema de rangos al interior de las comunidades para vigilarse mutuamente en lo que concernía a la disciplina en el trabajo y conducta religiosa. Además de los puestos de gobernador, alcalde, fiscal y mador, los jesuitas emplearon como capataces (mayordomos) a indios confiables de misiones estables o a vecinos para supervisar el trabajo en las reducciones relativamente nuevas. Bajo estos controles políticos y económicos el contenido religioso de la vida misional sustentaba una ética de trabajo comunal. En la medida en que los indios aceptaban su estatus como “hijos del pueblo” podían dotar a sus “padres” con algunos atributos patriarcales que habían aprendido a asociar con Dios.

A pesar de su arsenal moral y del innegable núcleo de consenso que habían logrado, especialmente en los pueblos más sedentarios de ópatas y eudeves, los misioneros enfrentaban diariamente signos de resistencia. Únicamente una pequeña porción de la tierra reservada para el sostenimiento de las misiones era realmente cultivada cada año. Los ópatas del alto Bavispe disfrutaban de grandes rendimientos de maíz, pero nunca sembraron más de una fanega para el común de la misión. Los campesinos serranos reducían a un mínimo su labor en nombre de la misión, resistiendo así los intentos de los jesuitas en su esfuerzo por mayor

capacidad productiva de los aldeanos para sus empresas. El padre Joseph Roldán se quejaba del trabajo “superficial” de los indios de misión al compararlos con la eficacia del trabajo a sueldo de los colonos civiles. Roldán alegaba que a veces los colonos españoles lograban más con seis trabajadores que los misioneros con un pueblo entero de 40 ó 50 familias, debido a que en las misiones no todos los indios acudían a las faenas de campo y los que sí iban lo hacían más bien para comer y visitar que para trabajar. ¿Cómo, entonces, se preguntaba Roldán retóricamente, podrían pagar los jesuitas sueldos iguales a los jornales que pagaban los colonos civiles?<sup>72</sup>

Como observaba el padre Roldán los indios cultivaban sus campos comunales a su ritmo de trabajo, y cuando consideraban que la carga de la vida misional sobrepasaba los beneficios abandonaban los pueblos para vagar o para trabajar en las minas. Los misioneros empleaban la coerción, de manera notoria los azotes, y recurrían a la intervención de los comandantes militares españoles cuando sentían que su autoridad estaba severamente amenazada. Sin embargo, generalmente el castigo corporal y el arresto se reservaban a sospechosos de rebelión y a quien ofendía los códigos de conducta católicos, y en cambio utilizaban otros medios para hacer cumplir los trabajos en los pueblos (Spicer 1980, 21-32; Pfefferkorn 1983, vol. 2, 144-146).<sup>73</sup>

Únicamente hay evidencia fragmentaria sobre las tareas específicas asignadas a los trabajadores indios, tanto hombres como mujeres, en las misiones. Ocasionalmente, los apellidos puestos a los indios pueden indicar una destreza u ocupación dada; por ejemplo, carpintero, tejedor, pastor o vaquero. Una noticia de fallecimiento en 1766 se refería a un Ignacio Hortelano (jardinero) enterrado en el cementerio de San Miguel de Ures. Ese mismo año María Antonia, hija de Ignacio Texedor (tejedor) era pedida en matrimonio para Juan Antonio, un viudo.<sup>74</sup> Dos años antes, el padre Andrés Michel apresuradamente escribió una lista de nombres al reverso de una carta, refiriéndose a las raciones de granos de maíz distribuidas a familias que vivían en Santa Rosalía, la segunda visita bajo su cuidado en Ures. Ya que las beneficiarias del maíz eran mujeres y a que Michel notó que cada almud “era tomado para hacer pinole”, su lista puede referirse al trabajo de las mujeres en las misiones: tostar y moler maíz seco en sus metates. Nombres indicativos de ocupaciones incluían Cantora (cantante), Labrador (granjero) y Carpo (probablemente carpintero).<sup>75</sup>

Los festivales religiosos animaban la rutina diaria de la vida misional y reforzaban la disciplina comunal. La pompa de las procesiones religiosas en Viernes Santo y en Corpus Christi otorgaba dignidad a los gobernadores indios que se vestían especialmente elegantes. El ritual del Miércoles de Ceniza al principiar la Cuaresma y la distribución de hojas de palma el Domingo de Ramos atraía “multitudes” a las iglesias de la misión. Las ofrendas de comida se acostumbraban para conmemorar el Día de Todas las Almas, y el Día para Recordar a los Muertos marcaba el final de la cosecha otoñal. Y, por supuesto, la Navidad traía un nuevo racionamiento de granos en las misiones y donaciones de ropa, tabaco y comida. Cada pueblo tenía su día de santo titular y se celebraba con música, fiesta, regalos de comida y ropa, y visitas de españoles e indios de un pueblo a otro. El padre Sedelmayr invitaba a sus compañeros misioneros al Santo Día de la Purificación, y al Santo Día del Rosario en Mátape. La Fiesta de San Ignacio que se celebraba en Cucurpe duraba tres días, y su contenido religioso era grandemente embellecido con actividades seculares (Pfefferkorn 1983, vol. 2, 142-143).

---

<sup>72</sup> “Padre Joseph Roldán, Luz con que se deben mirar las sementeras que los jesuitas hacen en sus misiones”, BNFF 32/662. También véanse Nentvig (1971, 141) y Pfefferkorn (1983, vol. 2, 57).

<sup>73</sup> BNFF 32/663, [ca. 1772]. Para una interesante discusión sobre la disciplina en la misión, véase Ortega Noriega (1992b).

<sup>74</sup> AGN, Jesuitas IV-10, exp. 201, f. 235v.

<sup>75</sup> AGN, Jesuitas IV-10, exp. 142, f. 176v.

*Se empezaron estas cuentas y sabe Dios cuando se acabarán,  
porque las contemplo cuentas, sin cuenta, y las veo mal limadas  
y en fin Dios quiera darnos lo que fuere de su mayor agrado.*

MANUEL BERNARDO MONTEAGUDO

AL PADRE FELIPE SEGESSER, 1754<sup>76</sup>

Los objetivos religiosos y económicos convergían con los fuertes nexos de dependencia recíproca entre el sistema misional y los asentamientos españoles en la provincia. Bajo las administraciones tanto jesuita como franciscana, las misiones participaron en una red mercantil regional a través de la venta de productos y animales, la compra de mercancías y los contratos de indios para trabajar fuera de las aldeas. Los misioneros sonorenses procuraban sus suministros a través de memorias anuales (listas de provisiones enviadas a otros agentes en la Ciudad de México), las cuales eran pagadas con sus estipendios personales y con la venta de productos de la misión. Además de controlar estos circuitos cerrados de intercambio comercial los misioneros frecuentemente se involucraban en transacciones con comerciantes locales. Los mineros y hacendados también compraban comida y tejidos de las misiones que a su vez eran utilizados para pagar a sus peones y gañanes.

El sistema misional en su totalidad estuvo en el centro de una red de intercambio mercantil que se extendía desde Sonora al este, hacia Chihuahua y al sur hasta Sinaloa. Los comerciantes, mineros y magistrados enlistados en la [figura 4](#) pertenecían a una pequeña pero bien definida elite provincial. Muchos de ellos operaban reales de minas, pero algunos residían en pueblos de misión: por ejemplo, Miguel de Espinoza y Linares, en Oposura; o Lorenzo de Aguirre y Juan Manuel Andrade, que vivían en Mátape. Por su parte, Manuel Bernardo Monteagudo y Francisco Messia venían de compañías presidiales establecidas en Horcasitas y Pitic. Los comerciantes provinciales intercambiaban bienes por bienes; sin embargo ponían precios en reales de plata para establecer valores equivalentes. Comúnmente, en un año cualquiera, los misioneros enviaban muchos embarques de pequeñas cantidades de productos —maíz, pinole, chile seco, azúcar morena, trigo, frijol, garbanzo— con los arrieros que hacían sus rondas por las aldeas, quienes recibían pagos en bienes o en plata no acuñada.

Aunque las prácticas jesuitas tradicionales imponían fuertes vínculos al interior de la Orden desde la capital virreinal hacia las provincias misionales, en los últimos años de su administración los jesuitas voltearon hacia mercados locales para cubrir sus necesidades. Esto se debía en parte al alto costo del flete entre la Ciudad de México y las provincias del noroeste. En 1766 y 1767, Pedro Bringas de Manzaneda y Juan Bautista Feijoo, de San Antonio de la Huerta, enviaron listas detalladas de mercancía tituladas “memorias de géneros” que cargaban a la cuenta del padre Andrés Michel. Los artículos comprados, principalmente diferentes tipos de telas, cuerdas, hilo, agujas para tejer, zapatos, medias, cintas, papel para escribir y arados, sugieren que la “memoria” del padre Michel incluía algunos artículos para redistribuirse entre los vecinos que vivían en Ures, Santa Rosalía y el Real de San José de Gracia.<sup>77</sup>

<sup>76</sup> AGN, Jesuitas IV-10, exp. 10, f. 38 (Pitic, 4 de junio, 1754).

<sup>77</sup> AGN, Jesuitas IV-10, exp. 189, ff. 222-223 y 240 (1766-1767).

Figura 4. Comerciantes que trataban con los misioneros, 1747-1767

Nombre	Lugar
Phelipe Pérez de la Lastra, teniente de justicia	San Francisco de las Llagas (Soyopa)
Manuel Salmon	Antunes
Isidro González, justicia mayor	Santísima Trinidad (Ostimuri)
Gerónimo de Chave y Barretia	Río Chico
Buenaventura de Llenes Malla	San Antonio de la Huerta
Joaquín de Cárdenas	San Antonio de la Huerta
Pedro Bringas de Manzaneda	San Antonio de la Huerta
Juan Bautista Feijoo	San Antonio de la Huerta
Josefa Ysidora Feijoo	San Antonio de la Huerta
Miguel de Yribarren	San Antonio de la Huerta
Juan María Bohorquez	San Antonio de la Huerta
Buenaventura de Vandurruaga	San Antonio de la Huerta
Joseph de los Heros	San Antonio de la Huerta
Matheo de Olivar y Monje	San Antonio de la Huerta
Pedro Antonio Thimeo	San Antonio de la Huerta
Augustín Beldenebro	San Antonio de la Huerta
Manuel de Escoto	San Antonio de la Huerta
Vicente Morales, arriero	San Antonio de la Huerta
Miguel de Espinoza y Linares	Oposura
Lorenzo de Aguirre	Mátape
Juan Manuel Andrade	Mátape
Joseph de Caxigas	Santa Rosalía
Joseph María Sembrano	San José de Gracia
Manuel de la Azuela	San Miguel Arcángel
Francisco Messia, teniente de dragones	San Miguel de Horcasitas
Murrieta	San Miguel de Horcasitas
Phelipe de Maytorena	San Miguel de Horcasitas
Manuel Bernardo Monteagudo	San Miguel de Horcasitas
	San Pedro de la Conquista del Pitic

Fuente: AGN, Jesuitas IV-10, exps. 7, 10, 11, 12, 62, 67, 69, 70, 71, 72, 80, 141, 163, 171, 174, 177, 180, 183, 185, 186, 188, 206, 212, 220, 221, 224, 227 y 229.

Las recuas cargadas con pinole, trigo, azúcar morena, manteca, jabón, velas de cera, cuerdas, arneses, mantas de algodón, rebozos, bayeta y bretaña de lana, y hasta sedas finas, dibujaron una bien marcada ruta entre los pueblos de misión y los reales de minas. San Antonio de la Huerta constituía un nodo central en esta red de intercambio. Los rancheros y los mineros establecidos en la provincia frecuentemente llamaban a los misioneros para que les proveyeran sus bienes necesarios o para que los apoyaran en caso de emergencia. Por ejemplo, en 1757, Phelipe Pérez de la Lastra, minero y teniente de justicia en Soyopa, le pidió al padre Segesser, de Ures, que le proporcionara caballos, yeguas, mulas y burros, así como vaqueros para asegurar su arribo a la mina, prometiéndole el pago por los animales y el trabajo de los arrieros. Ya había enviado a San Ignacio por un fundidor de campanas “para que me haga unos fondos, que por la falta de ellos me hallo ya casi parado”.<sup>78</sup>

Los comisarios civiles, los administradores no indios en las misiones grandes y los arrieros jugaban un papel importante en el movimiento de bienes y productos agrícolas de las aldeas a los presidios y reales de minas. Algunos arrieros operaban como agentes independientes, seguramente comerciantes en pequeño que probablemente eran propietarios de sus recuas. Con más frecuencia los arrieros eran empleados por los misioneros, comerciantes y gobernadores provinciales. De igual forma los comisarios supervisaban los embarques y llevaban una cuenta real de los términos de intercambio de productos y mercancías.<sup>79</sup>

La circulación de bienes entre los diferentes tipos de asentamientos requería ciertas normas de valor material comúnmente aceptadas. Tanto los comerciantes como los misioneros expresaban los términos reales de intercambio en medidas de volumen —por ejemplo, fanegas o almudes de grano y varas de tela— aunque sus valores de mercado eran entendidos en reales de plata. Con frecuencia el intercambio de productos por mercancía no se completaba en una transacción porque los suministros requeridos por una u otra de las partes no se encontraban disponibles. Los tratos inconclusos resultaron tanto de los envíos inseguros de mercancías de Chihuahua a la Ciudad de México y de lo variable de los ciclos agrícolas en la provincia. Así, las obligaciones comerciales surgidas de los pagos diferidos constituían la otra cara de este sistema de mercado regional. Las libranzas (notas mercantiles utilizadas para el comercio interno en lugar de dinero o una cantidad específica de bienes) crearon una cadena de “dependencias” entre las misiones y los asentamientos fronterizos; en algunos casos, las libranzas ligaron los intereses sonorenses a la capital virreinal. Estos documentos de crédito eran de valor común para muchos tipos de transacciones comerciales a lo largo de la Nueva España. Una promesa de pago constituía una “dependencia activa”, un tipo de crédito otorgado contra un pago futuro. No era extraño para el beneficiario original firmar una libranza a favor de sus acreedores, convirtiendo efectivamente el documento en una forma de dinero que circulaba ampliamente. A los misioneros se les debía y ellos debían sumas sustantivas —generalmente pagadas en bienes materiales y rara vez en moneda de plata (Brading 1975, 143-144; Pérez Herrero 1988, 33-55 y 209-253).<sup>80</sup>

La correspondencia jesuita revela el uso frecuente de libranzas en el comercio local. En noviembre de 1764, Miguel de Yribarren, de San Antonio de la Huerta, cargó a las cuentas del padre Michel la libranza que el misionero había extendido a doña Josefa Ysidora Feijoo. Dos años después, Juan de la Torre Cossío hacía referencias casuales a múltiples deudas de pequeñas cantidades de granos en los alrededores de San Miguel de Horcasitas que involucraban a muchos comerciantes locales.<sup>81</sup> La carga de deudas acumuladas complicó la

---

<sup>78</sup> AGN, Jesuitas IV-10, exp. 11, f. 39 (1757).

<sup>79</sup> AGN, Jesuitas IV-10, exps. 117 y 188 (1766).

<sup>80</sup> Garner confirma el uso extendido de las libranzas y comenta sobre el problema de determinar el valor de las mercancías en vista del hecho que los tenedores de libros registraban los precios sin el valor real del dinero (1990, 73-77). Van Young se refiere a las ventas de trigo a comisión entre comerciantes y hacendados en el área de Guadalajara, una situación comparable, pero que no era la misma del sistema de trueque a crédito que operaba en el noroeste (1981, 71-74). Véase también Chamoux et al. (1993, 19-109).

<sup>81</sup> AGN, Jesuitas IV, exp. 130, f. 164 (1764); exp. 174, f. 208 (1776).

economía de la misión al final del período jesuita, y en ocasiones misioneros y comerciantes por igual reclamaban cuentas extraordinarias. En 1761, durante la visita general del padre Ignacio Lizassoán, el misionero de San Pedro de Aconchi reconocía una deuda extraordinaria de 500 pesos contra una “dependencia activa” de más de 800 pesos debida a la misión, además de cantidades más pequeñas que había descontado como prácticamente incobrables.<sup>82</sup>

Río abajo, en San Miguel de Ures, el padre Phelipe Segesser pidió prestadas importantes cantidades de dinero para ser pagadas con futuras ventas de productos misionales. Su sucesor, Andrés Michel, enfrentó numerosas demandas de pago por vecinos locales y por sus compañeros jesuitas. En la primavera de 1764, Gerónimo de Chave y Barretia, establecido en Río Chico, demandaba el pago de 450 pesos y amenazaba con llevar su queja al justicia mayor si no recibía la cantidad total. El padre Michel tuvo que rogar por más tiempo a doña María Theresa Montes Vidal, de Culiacán, para pagarle lo que la misión le debía. Ese mismo año, Joaquín de Cárdenas, de San Antonio de la Huerta, reconocía los envíos de grano del padre Michel como pago parcial de una deuda que alcanzaba más de 200 pesos. Como si estas presiones no fueran suficientes el anciano padre Jacobo Sedelmayr, de Mátape, envió a su correligionario de Ures repetidas notificaciones concernientes a una vieja deuda que reclamaba que Segesser debía a su distrito. Mientras, anticipándose a sus acreedores, Michel hacía un esfuerzo considerable para recuperar las sumas que le debían a la misión. Tan sólo unos pocos meses antes de la expulsión de la orden jesuita recibió promesas de pago de Pedro Antonio Thimeo y Agustín Belderebro, de San Antonio de la Huerta. Manuel Andrade López, labrador de Los Ángeles en el valle San Miguel demoraba en enviar 40 fanegas de trigo a la misión de Ures: “Si yo pudiera pagar la cantidad completa que debo, el beneficio sería mío”.<sup>83</sup>

Al mismo tiempo que los jesuitas se interesaban por el mercadeo de excedentes y por el registro de deudas activas y pasivas, lidiaban con los vecinos que vivían en los pueblos. Mientras que algunos ocupantes ilegales mantenían una postura servil hacia los misioneros, cuando podían realmente hacerse útiles repetidamente se “prestaban” semillas, mulas y bueyes con poca esperanza de pago. Todavía más, los mayordomos no indios y los comisarios abusaban de su autoridad y hacían libre uso de la propiedad misional para su propio beneficio. Frecuentemente tomaban ganado sin marcar o animales de marcas inciertas cuando estaban perdidos o eran llevados de un pueblo a otro. El robo de ganado se convirtió en un problema serio, tanto que el padre Michel otorgó poderes legales a un tal Urbano Díaz para interceptar a cualquier persona desautorizada que intentara llevar ganado fuera de los campos de la misión.<sup>84</sup>

#### LA PRODUCCIÓN DE EXCEDENTES Y LA RIQUEZA MISIONAL

¿Qué constituía la riqueza conmensurable de la misión en Sonora? Los pueblos bajo la tutela jesuita almacenaban granos y tenían hatos de ganado del cual proveían a los centros mineros y presidios locales. Estos productos junto a la tierra misma, los edificios misionales y un complemento modesto de herramientas y equipo, constituían el común en su sentido completo, la riqueza acumulada de la labor de los indios. Los inventarios formales que se levantaban periódicamente en las misiones de Sonora permiten ver los recursos productivos que posibilitaban a las comunidades de campesinos sobrevivir y reproducir sus economías. Estas listas son útiles para evaluar los cambios en la riqueza de la misión a lo largo del tiempo, aunque están incompletas y no explican cómo era invertido el capital —si de hecho era usado para mejorar la producción o

---

<sup>82</sup> AMH, AS I, 1666-1828, folios sin número.

<sup>83</sup> AGN, Jesuitas IV-10, exps. 69, 71 y 80 (1764), exps. 220 y 221 (1767); exp. 86, f. 118; exp. 208, f. 242.

<sup>84</sup> AGN, Jesuitas IV-10, exps. 171-172; exp. 4, f. 2 (1762-1766), exp. 201, f. 235v.

para satisfacer necesidades fuera de las preocupaciones inmediatas de la subsistencia material—.85 El siguiente análisis de las prácticas económicas jesuitas y franciscanas muestra las fluctuaciones en la producción de excedentes comercializables y los cambios de prioridades de inversión durante tres cuartos de un siglo.

La [figura 5](#) proporciona una panorámica lineal de activos misionales de algunos pueblos de los valles Sonora y Bavispe a mediados del siglo XVIII, expresados en el valor monetario de sus excedentes comercializados. La fuente es la visita de 1744 del padre Juan Antonio Baltazar, que enlista las principales visitas administradas en cada distrito de misión pero suma la población (expresada en números de familias), ganancias y gastos por misión. Hay una correlación estrecha entre los niveles de la población y el volumen total de comercio: los distritos de Bacerac y Arizpe, con aproximadamente 250 familias cada uno mostraron ingresos y egresos de más de diez mil pesos, mientras que Guásabas y Ures, con menos de 150 familias cada una, reportaron los niveles más bajos de actividad comercial. Estos cálculos revelan un déficit sustancial en las cuentas jesuitas, ya que únicamente tres de las misiones mostraban un balance favorable. Lo que es más, Bacerac, que alardeaba el más alto ingreso de las seis misiones cargaba una deuda que valía la mitad de sus ganancias. Finalmente, es notable que todas las cantidades enlistadas sobrepasan el estipendio anual de los misioneros de 350 pesos; así de dramático en las misiones grandes. Más que el subsidio de la Corona, la comercialización de los excedentes de la misión fue lo que sostuvo la empresa de los jesuitas en Sonora.

Figura 5. Descripción de activos en una selección de misiones ópatas

Misión	Pueblos	No. de familias	Ingreso	Gasto	Balance
Valle de Bavispe					
Guásabas	Óputo	70	1 996	1 580	+ 416
Bacerac	Guachinera	250	14 920	22 806	-7 886
	Bavispe				
	Tamichopa				
Valle de Sonora					
Arizpe	Chinapa	260	12 525	11 121	+ 1 404
	Bacoachi				
Banámichi	Huépac	120	9 729	11 152	-1 423
	Sinoquipe				
Aconchi	Baviácora	190	9 515	8 210	+ 1 305
Ures	Santa Rosalía	125	698	2 014	-1 316
Total	16	1 015	49 383	56 883	-7 500

Fuente: “Informe del P. Juan Antonio Baltazar sobre la estructura de las misiones de Sonora, 1744” en Burrus y Zubillaga (1986, 171-196). El original se encuentra en la Biblioteca Beinecke de la Universidad de Yale.

Nota: el ingreso, el gasto y el balance están expresados en pesos. El total de pueblos incluye las seis cabeceras de misión.

<sup>85</sup> “Capital” se utiliza aquí para denotar el valor acumulado de los recursos productivos en una unidad económica dada (por ejemplo, una granja campesina o aldea) sin implicar un modo capitalista de producción. Véase Chayanov (1986, 11 y 20-103).

Las cuentas jesuitas existentes para los distritos misionales de San Pedro de Aconchi (en el valle central de Sonora), que comprendían dos importantes pueblos ópatas rodeados de asentamientos mineros y rancheros, ilustran bien la dinámica cualitativa de la interacción de la misión con el mercado. Un libro de contabilidad manuscrito conservado por sucesivos misioneros con ingresos derivados de la venta de ganado y productos, y de gastos hechos en provisiones, donativos y adornos de la iglesia, proporciona un registro detallado de la administración año con año desde 1720 a 1766. Las listas adicionales del volumen de granos producidos en cada uno de los dos pueblos, de 1749 a 1762, posibilitan una comparación con el libro de ventas y gastos. Combinar ambas fuentes nos permite estimar las porciones relativas de los productos de los pueblos destinados a la subsistencia y al mercado. A mitad de siglo cada pueblo tenía milpas plantadas con maíz, un huerto y pequeños solares con caña de azúcar y algodón. El ganado estaba distribuido como se muestra en la [figura 6](#).<sup>86</sup>

Figura 6. Ganado en la misión de San Pedro de Aconchi, Sonora, 1749

Pueblo	Caballos	Mulas	Ovejas	Ganado	Total
Aconchi	129	288	939	975	2 331 (58%)
Baviácora	108	362	742	500	1 712 (42%)
Total	237	650	1681	1475	4 043 (100%)

Fuente: AMH, AS I, ff. 131-132.

En la [figura 7](#) se suma la información de la cosecha de granos para 1749-1762. Los registros jesuitas enseñan los niveles de producción para cada pueblo, pero a la vez muestran compras y ventas en términos del distrito misional como un todo. Los datos para la venta de comestibles representan los totales anuales compilados de varias transacciones registradas a lo largo del año. Los productos agrícolas variaban grandemente de una estación a otra e ilustran el impacto de las variaciones de las lluvias estacionales y las fluctuaciones del área sembrada en la economía de la misión. La cosecha de maíz sufrió condiciones de sequías adversas que prevalecieron de 1750 a 1753. Aunque la producción de maíz por fanega de semilla sembrada era más que la de trigo, los cultivos de maíz fueron considerablemente más bajos a lo largo de todo el período estudiado. Podemos inferir que los misioneros dieron prioridad al trigo, plantado en campos comunales con irrigación, mientras las milpas reservadas al maíz dependían de las lluvias de invierno y verano. El frijol, lentejas y garbanzo formaban parte de las reservas básicas de la misión sembradas tanto para la venta como para el consumo interno. Sin embargo, únicamente los frijoles (*Phaseolus vulgaris*) se incluyen en este cuadro ya que otros granos tienen niveles de producción que probaron ser muy erráticos para hacer comparaciones significativas. Frecuentemente los cultivos de frijoles se perdían por completo en períodos de sequía. Por esta razón los cálculos para las porciones de cultivos vendidos y no vendidos (en las [figuras 7 y 8](#)) consideran únicamente maíz y trigo.

Las columnas tituladas “Grano vendido” y “Porción no vendida” indican las proporciones de cosechas anuales destinadas a la venta y a la subsistencia. La limitación primordial en la capacidad de comercialización de una misión era el volumen de comestibles reunidos cada año —una variable que era en sí misma dependiente de las condiciones naturales—. Los porcentajes de cultivos vendidos y retenidos

<sup>86</sup> AMH, AS I, 1666-1828.

en la misión plantean cuestiones interesantes. Las cosechas de trigo eran consistentemente más altas que las de maíz. Aun así, únicamente un quinto de la cosecha de trigo era vendida, mientras que dos quintos de maíz cosechado en las tierras de misión salían de los pueblos (véanse figuras 8, 9 y 10). Estos básicos servían tanto para la subsistencia como para las necesidades de excedentes; sin embargo, la alta proporción de maíz vendido implica una demanda externa consistente a pesar de los niveles irregulares de producción. Los trabajadores indios en los campos mineros que dependían de su empleo para alimentación habrían demandado maíz como parte de sus pagos. Una cantidad importante de este último y de trigo salía de las misiones como pinole y harina, la cual, habiendo sido molida por las mujeres indias en sus metates y en tahonas de piedra giradas por animales o fuerza humana, tenía un precio mayor que el grano suelto.<sup>87</sup>

Figura 7. Producción de granos básicos en la misión de San Pedro de Aconchi, Sonora, 1749-1762

	Aconchi			Baviácora			Grano vendido		Porción no vendida	
	Trigo	Maíz	Semillas	Trigo	Maíz	Semillas	Trigo	Maíz	Trigo	Maíz
1749	345	240	40	406	215	35	260	249	491	206
1750	368	150	112	263	84	34	120	60	511	174
1751	384	151	38	400	150	29	121	25	663	276
1752	320	83	...	256	40	...	138	95	438	28
1753	252	82	...	284	168	...	113	110	423	147
1754	542	100	27	528	106	5	150	150	920	56
1755	360	60	12	295	66	...	119	31	536	95
1756	372	66	28	310	133	6	22	20	660	178
1757	328	106	35	450	109	15	192	144	586	71
1758	140	126	8	164	70	8	25	24	279	172
1759	410	200	40	518	166	14	20	56	908	310
1760	456	93	...	518	203	...	175	155	799	141
1761	361	289	...	546	160	...	318	266	589	183
1762	423	238	...	430	200	...	80	240	773	198
Total	5 061	1 991	340	5 368	1 870	146	1 853	1 625	8 576	2 235

Fuente: AMH, AS I, ff. 144-146.

Nota: las medidas son en fanegas.

<sup>87</sup> La harina molida se vendía en carga; los granos enteros en fanega. Por peso, una carga = cuatro fanegas de trigo y tres fanegas de maíz; por volumen, una carga = dos fanegas de grano. Juzgando a partir de la correlación precio-cantidad en los registros jesuitas, podemos concluir que es probable que los misioneros vendían su grano en volumen. Véase Barnes, Naylor y Polzer (1981, 69-73).

La correspondencia de los jesuitas con arrieros y comerciantes proporciona más evidencia de la demanda externa de cosechas de maíz de la misión. En octubre de 1747 Joaquín Chávez escribió al padre Phelipe Segesser, en Ures, en relación con 130 fanegas de trigo ordenadas a la misión: “si usted puede cambiar 30 de ellas por maíz, me haría un gran favor, porque ya nadie quiere trigo”. De la misma forma, en la primavera de 1764, Joaquín de Cárdenas, de San Antonio de la Huerta, imploraba al padre Andrés Michel: “Estaría muy agradecido si su próximo embarque [de grano] pudiera ser maíz”. Dos años más tarde, Luis Feliz Díaz reportaba al padre Michel desde San Gregorio del Llano Colorado que “el maíz es escaso en San Antonio y va a un buen precio”.<sup>88</sup>

Figura 8. Producción versus venta de trigo y maíz en la misión de San Pedro de Aconchi, Sonora, 1749-1762

	Producción	Venta	Diferencia
Trigo	10429	1853	8576
Maíz	3861	1625	2236

Fuente: véase figura 7.

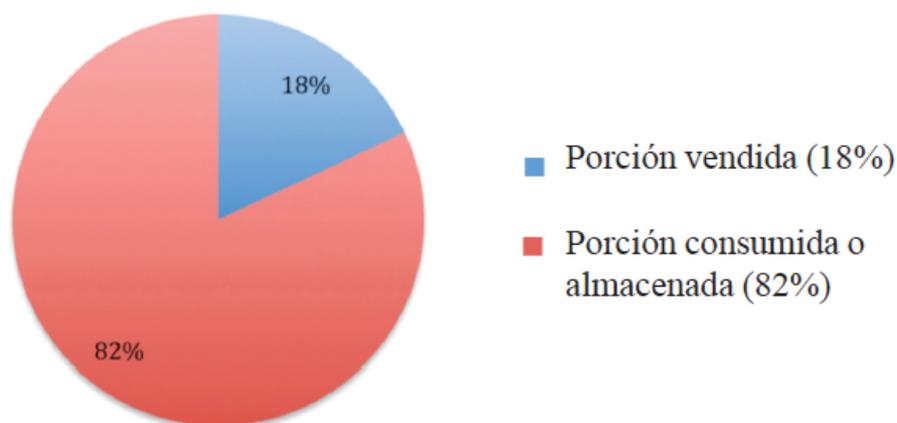
Nota: se trata de cifras combinadas para Aconchi y Baviácora. Las medidas se proporcionan en fanegas. Total de trigo vendido = 18%; total de trigo consumido o almacenado = 82%. Total de maíz vendido = 42%; total de maíz consumido o almacenado = 58%.

Además de los granos excedentes, las misiones vendían varios tipos de animales cada año. Caballos, mulas, ovejas, corderos y ganado vacuno criados en los pueblos proveían a los presidios y reales de minas de carne, animales de carga, bueyes y monturas. Los misioneros recibían pagos en géneros —telas, chocolate, azúcar, tabaco, cera, jabón, vino, etcétera— y marcos de plata refinados, pero no acuñados.<sup>89</sup> Los jesuitas gastaban sus ingresos en cuatro áreas principales: activos productivos, consumo interno, salarios y en la vida religiosa de la misión. Los misioneros invertían en la base agrícola de sus aldeas: por ejemplo en arados, herramientas de fierro, semillas para siembra y animales para acrecentar los hatos. La tierra en sí no requería desembolsos significativos de capital aunque ocasionalmente los misioneros pagaban cuotas a agrimensores por los títulos de los terrenos. Los bienes de consumo incluían telas y otras donaciones distribuidas a los indios dos veces al año, así como productos alimenticios —azúcar, chocolate y especias— comprados por los misioneros para ellos mismos. Los salarios cubrían remuneraciones en dinero y en una clase de “servidores”, indios no pertenecientes a la misión que realizaban servicios fuera de las tareas comunales asignadas. Aunque los “hijos del pueblo” laboraban en los campos y construían y reparaban las viviendas de la misión a cambio de comida, los misioneros tenían ocasión de compensar a los artesanos, arrieros, cuidadores de rebaños y servidores domésticos por su trabajo. La construcción de iglesias, particularmente, requería de trabajadores foráneos que vivían temporalmente en las misiones y recibían salario.

<sup>88</sup> AGN, Jesuitas IV-10, exp. 8, f. 36; exp. 80, f. 112; exp. 185, f. 218a, b.

<sup>89</sup> Un marco de plata valía siete pesos, dos reales.

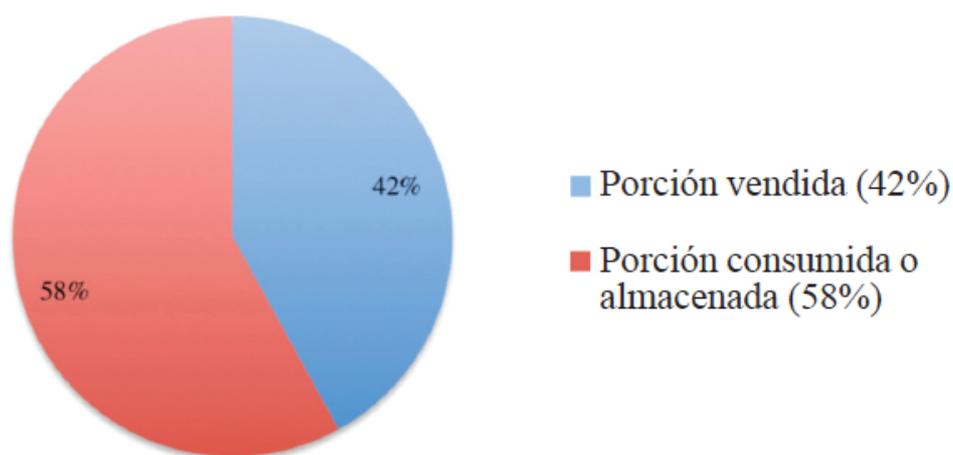
Figura 9. Venta y consumo de trigo en la misión del distrito de San Pedro de Aconchi, Sonora, 1749-1762



Fuente: elaboración propia.

El culto religioso absorbía considerablemente los recursos comunitarios. Los jesuitas adornaban las capillas de la misión con imágenes de los santos, cálices, órganos y telas adornadas como medios para impartir la doctrina cristiana a los indios bajo su cuidado. La administración secular de las temporalidades (con su meticuloso cuidado de las cuentas) apenas proporcionaba fundamentos para sus labores espirituales. Que los jesuitas consideraban a éstas como sus tareas esenciales se revela por el elogio del jesuita visitador Joseph Xavier de Molina al padre Juan Echagoyan en 1741: “Reúno en mí a todos los visitadores que han llegado antes que yo en el agradecimiento al presente ministerio por el uso que ha hecho de los frutos de esta misión, convirtiéndolos en ornamentos exquisitos para el evangelio de Dios, y en abundante abrigo para los indios, en quienes el padre Juan ha cultivado un amor y respeto singular”.<sup>90</sup>

Figura 10. Venta y consumo de maíz en la misión del distrito de San Pedro de Aconchi, Sonora, 1749-1762



Fuente: elaboración propia.

<sup>90</sup> AMH, AS I, 1666-1828.

Los libros de cuentas de los misioneros que cubren las últimas cinco décadas de la administración jesuita son útiles para clarificar las principales fuentes de ingreso a la misión y el destino de los excedentes comercializables. La [figura 11](#) demuestra la relativa importancia de diversos tipos de ingresos y las prioridades establecidas para los gastos. Más de cuatro quintos del ingreso de la misión provenían de las ventas de productos agrícolas, mientras que el ganado excedente, combinado con los pagos en efectivo, contaban únicamente para una pequeña porción de ganancias anuales. Por el lado de las deudas del libro de cuentas, más de dos tercios de los desembolsos materiales estaban destinados al consumo interno; esto es, para ropa y otras donaciones distribuidas a los indios. Cerca de un cuarto de las compras de los misioneros se destinaban para adornar las iglesias, una cantidad mucho mayor que sus inversiones en activos productivos.

Figura 11. Ingreso y egreso por categoría (en pesos)  
para la misión de San Pedro de Aconchi, Sonora, 1720-1766

Ingresos				Egresos				
Ingreso total	Grano	Ganado	Deudas pagadas en plata	Activos	Bienes	Salarios	Culto	Egresos totales
89 231	72 826	9 606	6 799	3 730	63 130	2 202	22 969	92 031
100%	81.62%	10.77%	7.62%	4.05%	68.60%	2.39%	24.96%	100%

Fuente: AMH, AS I.

El significado de estos datos sostiene la lógica de la administración jesuita y la forma en la cual la misión participaba en el mercado colonial. Si la más sencilla e importante fuente de ingreso era la venta de grano, entonces la capacidad de la misión para generar excedentes dependía fuertemente del trabajo disponible para sembrar y cosechar las tierras comunales. La caída de las cosechas y las ventas durante los años finales del período estudiado, como se muestra en las [figuras 12](#) y [13](#), sugiere que los pueblos sufrieron la falta de mano de obra para cultivar los campos y, posiblemente, que la base de la tierra en la misión estaba disminuyendo. Concurrentemente, el fuerte desembolso en ropa distribuida a los indios cada año implica que la población de la misión esperaba estas donaciones y las hacían una parte importante de sus negociaciones con el sacerdote. Quizás era el precio de su lealtad, especialmente al paso de los años del siglo XVIII cuando el señuelo de la prospección y los sueldos en las minas arrastró a un buen número de indios fuera de los pueblos.

Los misioneros continuaron comprando géneros para sus neófitos aun en los años de cosechas escasas. Frecuentemente las compras excedían las ventas de los productos misionales, aunque los superiores jesuitas que inspeccionaban la misión de tiempo en tiempo expresaban poco interés en esta clase de déficit mientras el misionero no incurriera en deudas al pedir capital prestado abiertamente o fracasar en recuperar el dinero que se le debía a la misión. En 1756 el padre Carlos de Rojas observó que las ganancias en la misión de San Pedro de Aconchi cayeron por debajo de los gastos en más de mil pesos, una deuda que se había acumulado durante algunos años. A efecto de contrarrestarla, el padre Rojas contó entre los activos de la misión una cantidad de 800 pesos que varias personas debían a la misión, mil fanegas de grano almacenadas y la cosecha lista para ser levantada. No obstante, los misioneros tenían que conservar los gastos razonablemente apegados a sus ganancias; durante la década final de la administración jesuita tanto el ingreso como las compras cayeron muy por debajo de los niveles anteriores.

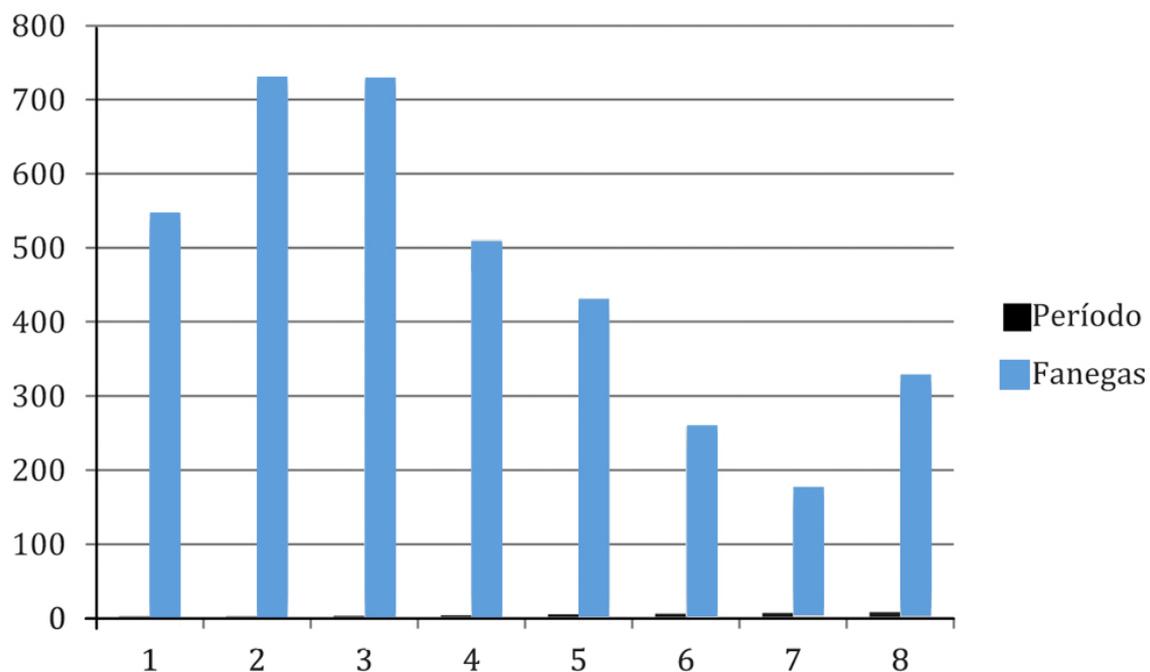
Figura 12. Promedio de ingresos y gastos durante cinco años para la misión de San Pedro de Aconchi, Sonora, 1720-1766

	Periodo	Volumen de grano (Fanegas)	Venta de grano (Pesos)	Consumo (Pesos)
-1	1720-1724	546	1 919	1 538
-2	1725-1729	728	2 941	2 001
-3	1730-1734	727	2 894	1 949
-4	1735-1739	511	2 035	2 080
-5	1740-1744	432	1 651	1 428
-6	1749-1753	259	963	1 860
-7	1754-1758	177	613	583
-8	1759-1766	329	1 106	848

Fuente: véase la figura 7. AMH, AS I, ff. 144-146.

Nota: los números (columna 1) corresponden a los números de los períodos de la figura 13.

Figura 13. Volumen de grano en promedios quinquenales para el distrito de la misión de San Pedro de Aconchi, Sonora, 1720-1766



Fuente: elaboración propia.

El balance entre las ganancias y los gastos dependía no únicamente del volumen de las cosechas de la misión sino también del precio que ellas traerían. Los precios variaban ampliamente en diferentes localidades y temporadas, así como de año en año. Durante la primavera y el otoño de 1749 la misión de Aconchi envió muchos lotes de trigo, maíz y frijoles a Soyopa y La Ventana, ubicando los precios de tres a 4.50 y algunas veces hasta cinco pesos la fanega. Este incremento en más de 60 por ciento en el precio de los granos básicos durante la temporada de cosecha corrobora el lamento de los misioneros debido a los cultivos pobres y sugiere la escasez de excedentes de maíz para la venta en las minas sonorenses durante ese año.<sup>91</sup> Típicamente, los jesuitas vendían tanto el trigo como el maíz a tres pesos la fanega; las cargas de harina de trigo estaban a diez pesos, aunque el precio podía subir hasta 12 pesos la carga. El pinole molido se vendía a seis pesos la fanega. Hacia los años finales de la administración jesuita, sin embargo, los precios del trigo y el maíz habían caído por debajo de los dos pesos la fanega, el pinole a cuatro pesos la fanega y la harina de trigo a siete pesos la carga. Estos datos contrastan con los precios citados para el final del siglo XVII. Por ejemplo, en 1695 la misión de Mátape vendió 80 cargas de harina de trigo a 20 pesos la carga (West 1993, 61).

Las compras de grano en la provincia incluían a los pueblos de misión, a rancheros, hacendados y rescatadores —comerciantes itinerantes que “juntaban” grano de productores individuales y lo entregaban a posibles compradores en los reales mineros como San Antonio de la Huerta, San Nicolás y Baroyeca—. Tal como la correspondencia jesuita arriba citada lo ilustra, los precios estaban sujetos a la negociación entre los tres agentes. Lo que es más, la red de endeudamientos que enlazaba a los productores y comerciantes ponía las condiciones para la entrega de trigo y maíz a los diferentes consumidores. Los rancheros españoles se quejaban de que los misioneros vendían por debajo del precio; mientras que los jesuitas usualmente ponían a tres pesos la fanega de maíz, los comerciantes solían aumentar el doble.<sup>92</sup>

Siguiendo a la expulsión de los jesuitas, los cultivadores privados figuraron de manera más prominente en el mercado provincial de granos. Cuando Pedro de Corbalán convocó a los vecinos del valle de Cumpas e intentó requisar el trigo para la expedición de Sonora (1768-1771) se encontró con protestas enérgicas debido a los precios y costos del transporte. Corbalán demandaba el trigo a 12 reales la fanega, que era la tarifa usual en tiempos de cosecha —sin considerar la parte de los rescatadores—. De la misma forma, obligó a los vecinos a enviar harina a nueve pesos la carga a San Joseph de Pimas en la vecindad de Guaymas, donde los expedicionarios habían desembarcado. Los rancheros sonorenses argumentaban en vano que ellos podían vender la harina a 14 pesos la carga en San Antonio de la Huerta, donde los comerciantes habían, en efecto, comprado el grano a consignación mediante la entrega de mercancías adelantadas en espera de la cosecha estimada del año. Como los misioneros, los vecinos fueron obligados a liquidar sus deudas en harina de trigo a cambio de telas y otros bienes que ellos consideraban de necesidad básica. En su petición al gobernador Juan Claudio Pineda, los cumpeños reiteraron su buena voluntad de enviar su trigo para alimentar a la armada del rey, pero demandaron el mismo precio que obtendrían en San Antonio de la Huerta.<sup>93</sup>

El modelo general de los precios que caracterizaba al comercio sonorenses muestra contrastes significativos frente a las tendencias observadas para el virreinato de la Nueva España del siglo XVIII.<sup>94</sup> Los precios del maíz en la Colonia se movían hacia un modelo cíclico severo, variando de tan bajo como cuatro

---

<sup>91</sup> AMH, AS I, 1666-1828.

<sup>92</sup> West (1993, 52) y AGN, Historia 316, exp. 12, f. 456.

<sup>93</sup> BNFF 38/854, ff. 1-3. Corbalán, designado por Gálvez y pariente del virrey marqués de Croix, sirvió como intendente y gobernador de Sonora en 1770-1772 y 1777-1778. Véanse Barnes, Naylor y Polzer (1981, 112) y Kessell (1976, 125).

<sup>94</sup> Los estudios regionales publicados durante las últimas décadas y las extensas síntesis coloniales de series de datos sobre los precios de los granos y los registros de diezmos, proporcionan una buena base de comparación con Sonora. No obstante, carecemos de análisis sistemáticos de los precios con datos de Sonora, ya que se encuentran dispersos y mucho menos completos que para otras áreas como Michoacán, el Bajío y el Valle de México. Véanse Gibson (1964), Florescano (1971), Morín (1979), Rabell Romero (1986), Chowning (1989), Van Young (1981), Garner (1990; 1985) y Garner y Stefanou (1993, 1-71).

reales a tan alto como 42 reales por fanega (ocho reales = un peso). Estos ciclos reflejaban las crisis agrícolas periódicas en las cuales los fracasos en las cosechas y las epidemias conducían a una escasez seria de alimentos. El exhaustivo estudio de Richard Garner ha mostrado que el promedio del precio del maíz para todo el siglo (1700-1819) era de 13.7 reales; sin embargo, el promedio en 1700 era 9.2 reales, y en 1800 se había elevado a 19.3 reales. Él concluye en un corte a la tendencia moderadamente inflacionaria a través del movimiento cíclico de los precios, con un giro más pronunciado a la alza durante el último cuarto del siglo (Garner 1990, 73-85).<sup>95</sup> Los precios del trigo han sido menos descritos que los del maíz en el México central, aunque generalmente con el incremento del consumo urbano los precios del trigo, la harina y el pan se elevaron de manera sustantiva, especialmente durante el último tercio del siglo XVIII (Van Young 1981, 59-74; Garner 1990, 90-91; Garner y Stefanou 1993, 31-32, 98 y 267-268). En la Nueva Vizcaya los precios del trigo variaban considerablemente con los costos del flete. Los datos compilados para 1791 mostraron que los precios oscilaban de 24 reales por fanega en los valles de San Buenaventura y Conchos, donde se producía el trigo, hasta los 88 reales en Batopilas. El trigo se vendía a 28 reales en Parral, 32 reales en Chihuahua, y 40 reales en Durango (Swann 1982, 54-55).

Los precios registrados en los libros de cuentas de la misión de Aconchi divergen de este modelo colonial de movimientos cíclicos. El precio promedio del maíz durante el período aquí analizado, 1717-1766, oscilaba entre tres y cuatro pesos (de 24 a 32 reales) la fanega —significativamente mayor que en el centro de la Nueva España—. A mediados de la década de 1760 los precios del grano sonoreño habían caído a 16 reales la fanega, mientras que el promedio en el Virreinato fluctuaba entre 5.8 y 8.4 reales (Garner 1990, 80; véase figura 18). A pesar de los fracasos en los cultivos periódicos que afectaban especialmente la cosecha de maíz, el trato de los jesuitas con los compradores e intermediarios parece haber sido consistente y predecible, y pudo haber sido establecido por arreglos contractuales previos (West 1993, 61); a su vez, los precios del trigo y del maíz se movían juntos de tal forma que los misioneros frecuentemente registraban sus ventas combinadas en pesos y fanegas como bastimentos. Estas observaciones sugieren que en Sonora el trigo y el maíz eran comúnmente consumidos tanto por indios como por españoles. Al mismo tiempo, el comparativamente alto precio del maíz estaba en consonancia con la demanda anotada arriba en la correspondencia de los comerciantes locales con los jesuitas. Además es probable que estos precios elevados incluyeran los costos de transportación.<sup>96</sup>

Si vamos más allá de los números mismos, las anotaciones de los misioneros a lo largo de los años nos muestran cómo se llevaban a cabo las transacciones comerciales entre las misiones y el sector colonial. Los arrieros traían marcos y granos de plata a los misioneros y se llevaban pequeñas cantidades de grano en numerosas visitas durante el año, muy posiblemente bajo términos de intercambio establecidos en contratos previos y hasta en acuerdos verbales. El sacerdote a la vez anotaba la plata como un débito, un tipo de depósito contra el cual el arriero tomaba el producto hasta que el valor monetario de la plata era cubierto.

La venta de productos de la misión colocó a los pueblos dentro de esta red de mercado y de la amplia esfera de la economía jesuita. En varias ocasiones los misioneros de Aconchi enviaban remisiones de reales de plata a sus superiores en la Ciudad de México. Por ejemplo, a mediados del siglo el padre Nicolás de Pereza embarcó 300 pesos al padre provincial y al colegio jesuita de San Pedro y San Pablo, y dio 50 pesos al padre visitador Joseph de Molina. Así, los excedentes de la misión jugaban un papel en la estructura financiera

---

<sup>95</sup> Durante la hambruna de 1749-1750 los precios del maíz subieron a 32 reales (cuatro pesos) por fanega por toda la Nueva España.

<sup>96</sup> Morin observa que en la Ciudad de México se demandaba la harina de trigo de Valladolid con un precio de hasta 20 reales la carga, más que la de Toluca debido a los costos del flete. Morin nos advierte, sin embargo, que “el precio es únicamente una variable entre muchas otras” y que, consecuentemente, su significado se amortigua por las condiciones prevalecientes en el intercambio de mercancías (1979, 141-142 y 188-190). En este contexto está bien recordar que a la larga las comparaciones entre Sonora y la Nueva España deben tomar en cuenta los diferentes sistemas de mercado. Los historiadores que trabajan Zacatecas, Jalisco, el Bajío o el Valle de México elaboran sus cuadros a partir de las alhóndigas y pósitos municipales, y de los registros de diezmos y alcabalas que eran inoperantes en Sonora. Véase Garner y Stefanou (1993, 85-86 y 91-97).

global de la Compañía de Jesús, contribuyendo en alguna medida a su soporte económico en la provincia de México. En cambio, las políticas administrativas jesuitas para la misión fueron moldeadas en parte por los nexos económicos establecidos entre estas reducciones fronterizas y los colegios de la Compañía. Las misiones no eran un enclave aislado al margen norteño de la Nueva España, sino que eran parte integral de la relación de los jesuitas con el imperio español.

Figura 14. Ingresos y gastos para la misión de San Ignacio de Cabúrica, Sonora, 1787-1788

Descripción	Ingreso	Gasto
Memoria de la Ciudad de México	2 479 p 2r	
Pago por parte de la Memoria		583 p 3r
Gastos de envío		456 p 1r
Ropa distribuida a los indios		809 p
Salarios a los vaqueros por traslado de ganado		160 p
Iglesia y culto religioso		470 p 6r
Compra de comida y ayuda a enfermos		900 p
Total	2 479 p 2r	3 379 p 2r

Fuente: BNFF 35/761.

Nota: p = pesos; r = reales.

Veamos a los pueblos mismos. Los libros de cuentas de los misioneros revelan su creciente complejidad interna. A principios de los años de 1740, además de los alimentos y donaciones distribuidas a los indios de la misión, fueron anotadas pequeñas cantidades como sueldos y remuneraciones en especie para servidores y a un mayordomo residente, muy probablemente en pago por la construcción de la iglesia y por reparaciones. Por ejemplo, en 1744, un padre llamado Duquesnay pagó al platero Antonio Ballesteros 20 marcos por terminar el tabernáculo del altar mayor en la iglesia de Baviácora. Incluso en esos años donde no se registraron sueldos, algunos de los bienes se compraron en forma de “sueldos ocultos”, destinados a trabajadores de la construcción. Los trabajadores remunerados frecuentemente eran indios de otras áreas (casi siempre yaquis) y gente de razón que constituían una clase separada de los residentes en los pueblos. Además, los misioneros hacían donaciones especiales de ropa fina para las procesiones religiosas a los justicias — oficiales elegidos que formaban una jerarquía selecta en cada misión.

La contracción de la economía corporativa de la misión, aunada al incremento en el uso del trabajo asalariado, marcó la transición de la administración jesuita a la franciscana. Es desafortunado el que las cuentas para la misión de Aconchi después de la expulsión de los jesuitas sean parciales, acaso con el fin de descartar cualquier comparación sistemática con los primeros años. Unas pocas notas fechadas entre 1779 y 1780 se refieren únicamente a fanegas de trigo y maíz cosechadas, todas almacenadas y consumidas internamente. Cambiando nuestra mirada del valle de Sonora a la Pimería Alta, encontramos dos cuentas — para San Ignacio de Cabúrica y Santiago de Cocóspera en 1787-1788—, las cuales presentan una versión simplificada de los registros jesuitas arriba analizados.

Como explicó fray Pedro de Arriquibar, el ingreso de la misión de San Ignacio de Cabúrica comprendía 520 pesos de la limosna o estipendio real, adjudicado a cada misionero, y 1 959 pesos, dos reales, obtenidos de la venta de productos de la misión. Reconocía un déficit de 900 pesos que pensaba mantener hasta el año siguiente y balancear contra los activos de la misión en cultivos y ganado. La misión dependía cada vez más de trabajadores a sueldo debido a la disminución del número de habitantes indios permanentes en San Ignacio.<sup>97</sup>

En Cocóspera (véase [figura 15](#)) el ingreso total de la misión casi igualaba los gastos. El año anterior (1787) se habían producido 225 fanegas de trigo, 40 fanegas de maíz y tres fanegas de lentejas; sin embargo, al tiempo en que fray Juan Santiesteban escribía su reporte la cosecha entera de trigo se había perdido por falta de agua. Las tierras de la misión, escribió, eran extensas, pero faltas de irrigación y era necesario cada año buscar los terrenos más húmedos en los cuales sembrar. El exiguo cultivo de maíz levantado en este año de sequía se fue enteramente a la preparación de pozole para los indios que habían plantado y cosechado el común. Aun en los años buenos la misión dependía de la venta de productos excedentes, del estipendio del misionero y de cuotas ocasionales pagadas por residentes vecinos —una innovación desde el período jesuita.

Figura 15. Ingresos y gastos para la misión de Santiago de Cocóspera, Sonora, 1787-1788

Explicación	Ingreso	Gasto
Memoria de la venta de la cosecha del año anterior	1 251 p 5r	
Descuentos en gastos de envío	359 p	
Venta de seis quintales de plomo	60 p	
Iglesia y culto religioso		209 p
Ropa para los indios		713 p
Salarios del pastor		67 p 7r
Salarios de los sirvientes		56 p 6r
Salarios de los jardineros		13 p 6r
Necesidades del ministro, caridad		217 p 5r
Compra de ganado		301 p
Pagos al herrero y al carpintero		88 p
Reparaciones al molino harinero		10 p
Total	1 670 p 5r	1 677 p

Fuente: BNFF 35/762.

Nota: p = pesos; r = reales.

<sup>97</sup> BNFF 35/761.

La población de Cocóspera había disminuido a 17 familias, que incluían a tres de vecinos. A pesar de su reducido número y de la estrecha base productiva, Santiesteban alababa a sus neófitos. Las familias pimas trabajaban en sus propios campos; ellos eran “tratados y vestidos decentemente” y eran “fervorosos” en el cumplimiento de sus deberes religiosos. Los indios de la misión servían como mensajeros y se unían a las campañas militares provistos de grano cosechado en el pueblo.<sup>98</sup> No obstante el tono optimista de fray Juan, su reporte sugiere que los pimas conservaban una comunidad de subsistencia, reduciendo a un mínimo la economía colectiva de la misión. Mientras que ellos cultivaban sus propias milpas, la custodia de la propiedad de la misión estaba cada vez más en manos de trabajadores pagados, y todos los trabajos especializados —carpintería, fundición y forja— requerían de un sueldo.

De hecho, los activos de la empresa misional disminuyeron notablemente en el período posjesuita. El Estado del gobernador Pedro de Corbalán de 1778, y reportes sucesivos remitidos por los franciscanos y por alcaldes o subdelegados a la Intendencia de Arizpe sumados en las figuras [16](#) y [17](#), enumeran dos categorías básicas de la riqueza de la misión: tierra y animales.<sup>99</sup> La tierra arable, mostrada en fanegas y suertes, incluía los campos para la siembra de granos y huertos irrigados a mano o por canales de tierra. Las fanegas indicadas en 1778 y 1794 se refieren a tierras ubicadas a un lado del común, separadas de las milpas familiares de los indios, pero no incluyen toda la tierra irrigable reclamada por las misiones.<sup>100</sup> Algunas de las celdas sin datos en las figuras [16](#) y [17](#) pudieran reflejar la falla de las autoridades locales para anotar la información; igualmente, para algunos de los pueblos en los valles Sonora y San Miguel, Corbalán simplemente escribió “muchas fanegas”. A pesar de estas discrepancias observamos que las 200 a 300 fanegas mostradas para Oposura y Cumpas en 1778, no aparecen para nada en la compilación de 1794. Al convertir los datos dados a hectáreas muestran una base agrícola total de 3 570 hectáreas para los pueblos de misión en 1778, reducida a menos de 900 hectáreas en 1794 —una pérdida de casi 75 por ciento—. Se debe recordar, sin embargo, que los datos mostrados en los cuadros son probablemente inexactos o incompletos. La pérdida de tierras de la misión o el fracaso para cultivar tierras arables pertenecientes nominalmente al común privaron a las comunidades de su recurso más importante, y cuestionan los fundamentos agrícolas de la economía misional. Durante el último cuarto del siglo XVIII un crecimiento sustancial de la población hispana incrementó la presión por la tierra, y las políticas oficiales que favorecían la privatización de la propiedad rural erosionaron los recursos corporativos de los pueblos. Durante este mismo período los hatos de la misión sufrieron un agotamiento severo, aunque los animales reportados para cada comunidad variaban grandemente. Los hatos cuantificables mostrados para el distrito de la misión de Oposura en 1778, virtualmente habían desaparecido 20 años después, pero unas cuantas misiones como Mátape, Guásabas y San Ignacio, por ejemplo, incrementaron el número de borregos reportados como propiedad misional durante este mismo período. La total disminución de los hatos de la misión se explicaba por las incursiones apaches (una queja universal en Sonora), la práctica de los misioneros de vender animales para pagar sus deudas, y el robo de ganado suelto por vecinos que vivían en las misiones o cerca de ellas.

---

<sup>98</sup> BNFF 35/762.

<sup>99</sup> “Estado que manifiesta el número de poblaciones correspondientes a esta jurisdicción, distancias y rumbos de la capital, bienes que poseen sus habitantes, y lo demás que se expresa en las casillas”, BNFF 34/736.

<sup>100</sup> Una suerte = 10.5 hectáreas, o 26.5 acres; una fanega = 3.5 hectáreas, u 8.5 acres. Estas mediciones originalmente no eran fijas, pero se referían al área que podía sembrarse con una fanega o 1.5 bushels de maíz. Véanse Brading (1986), Van Young (1981, 361), Barnes, Naylor y Polzer (1981, 69) y Plan de Pitic, AGN, Tierras 2773, 22, f. 243.

Figura 16. Inventario de la riqueza de la misión en Sonora, 1778

	Casas (Adobe)	Tierra (Fanegas)	Jardín (Suertes)	Ganado						
				Caballos	Burros (Manadas)	Bueyes (Pares)	Vacas	Borregos	Cabras	Mulas
Sta. Rosalía	1	6	...	...	...	...	...	...	...	...
Ures	18	...	...	131	2	18	445	1066	112	20
Mátape	16	4	...	59	1	15	147	...	...	43
Yécora	5	3	...	...	...	...	...	...	...	...
Álamos	1	20	...	...	...	...	...	...	...	...
San José Pimas	12	...	...	6	...	5	17	40	80	1
Tecoripa	16	40	...	16	...	9	58	300	400	10
Suaqui	12	...	...	15	...	1	21	...	...	23
Cumuripa	10	...	...	37	...	8	75	240	300	46
Soyopa	15	1	...	27	...	...	300	...	...	10
Nacameri	27	...	1	53	3	14	3094	50	50	68
Opodepe	5	...	...	8	...	3	121	163	37	...
Oposura	73	200	...	93	...	452	1998	1385	95	87
Teonadepa	12	...	...	1	...	72	8	...	...	9
Cumpas	83	300	...	17	...	26	13	...	93	28
Toyverobabi	12	...	...	32	...	22	813	500	50	40
Guásabas	58	20	24	23	10	122	424	...	30	71
Óputo	64	...	32	...	3	17	56	200	10	...
Guachinera	59	...	15	...	...	6	...	...	...	...
Bacerac	122	...	24	12	9	8	86	200	50	5
Bavispe	59	...	22	...	...	9	...	...	...	...
Cucurpe	110	...	...	16	...	14	175	660	50	13
Tuape	52	...	...	3	6	5	...	...	...	1
Arizpe	118	14	...	58	91	96	6334	5915	965	70
Chinapas	132	...	...	...	...	...	...	...	...	...
Bacuachi	35	...	...	9	...	...	...	...	...	...
Bacanuche	43	10	...	...	...	...	...	...	...	...
San Ignacio	34	...	...	30	8	82	300	300	50	8
Imuris	15	...	8	3	...	...	...	...	...	...
Cocóspera	29	...	8	13	4	4	200	200	10	...
Magdalena	18	...	...	4	...	2	...	...	...	...
Batuco	104	...	...	113	10	162	129	42	54	23
Tépupa	71	...	...	56	...	9	113	6	99	11
Bacadéguachi	50	...	...	252	...	16	160	402	110	63
Nácori	51	...	...	190	...	16	14	...	...	...
Mochopa	...	...	...	42	...	...	...	...	...	...
Total	1542	618	134	1319	147	1213	15101	11669	2645	650

Fuente: BNFF 34/736.

Nota: tierra total para 1778 (fanegas + suertes) = 3 570 hectáreas.

Figura 17. Inventario de la riqueza de la misión en Sonora, 1788 y 1794

	Tierra (Fanegas)	Jardín (Suertes)	Ganado							Grano almacenado		
			Caballos	Burros (Manadas)	Bueyes (Pares)	Vacas	Borregos	Cabras	Mulas	Trigo	Maíz Fanegas	Semillas
1788												
San Ignacio	....	....	....	....	13	170	900	....	....	230	150	30
Cocóspera	....	....	....	....	....	32	400	....	....	225	40	3
Tecoripa	....	....	6	4	....	46	200	....	2	....	....	....
Cumuripa	....	....	119	....	....	106	443	....	26	....	....	....
1794												
Mátape	...	...	18	...	3	62	406	...	...	22	...	2
Nácori	...	...	...	...	3	...	...	...	...	9	...	...
Álamos	...	...	...	...	3	...	...	...	50	...	...	...
Bacadéguachi	8	2	4	6	8	5	...	...	...	...	6	...
Nácori	4	3	12	1	8	5	...	...	2	5	...	...
Mochopa	1	1	...	...	4	...	...	...	...	...	9	...
Bacerac	11	7	14	...	14	56	...	...	...	...	14	1
Bavispe	...	2	...	...	12	...	...	...	...	10	...	...
Guachinera	...	2	...	...	13	55	298	99	...	25	...	2
Guasabas	21	4	10	...	44	157	1208	157	14	102	...	...
Óputo	27	3	54	...	24	85	...	...	25	143	1	...
Oposura	...	2	...	...	20	27	...	...	...	8	19	...
Cumpas	...	7	...	...	...	...	...	...	...	15	...	...
Onavas	...	...	75	40 <sup>a</sup>	19	352	92	79	15	...	50	6
Tonichi	...	...	142	2	19	591	...	...	3	9	12	2
Movas	...	...	2	...	8	3	30	66	2	...	2	...
Nuri	...	...	105	4	16	126	...	39	16	26	13	3
Arivechi	12	...	63	...	36	378	305	23	13	...	80	...
Pónida	...	...	2	...	19	62	...	...	2	...	...	...
Bacanora	...	...	57	...	37	446	201	10	7	54	60	...
Saguaripa	...	...	29	...	24	65	278	35	...	...	27	...
Tariachi	3	...	24	...	3	19	...	...	...	...	16	...
San José Pimas	6	...	24	...	...	27	300	...	...	...	...	...
Tecoripa	16	...	2	...	15	75	303	400	1	...	...	...
Cuquiarachi	6	...	...	...	...	...	200	...	...	...	...	...
Bacuachi	6	...	...	...	...	25	400	...	...	...	...	...
Cucurpe	8	...	...	...	...	21	...	...	...	...	...	...
Nacameri	18	...	...	...	3	15	...	...	...	...	...	...
Seris de Pitic	6	...	14	...	2	64	...	230	...	...	...	...
Total	156	33	651	53	357	2721	4021	1138	100	478	309	16

Fuente: BNFF 35/761/764, 36/797/798/803; AGN, RPI, leg. 5, exp. 13, ff. 375-380.

Nota: tierra total para 1 794 (fanegas + suertes) = 892.5 hectáreas.

<sup>a</sup>Animales individuales.

## CONCLUSIONES

El desempeño económico de las misiones analizado en las secciones precedentes siguió los modelos dominantes de cambio en la Sonora del siglo XVIII. El evento más dramático de este período, que tuvo consecuencias inmediatas para la vida en las aldeas indígenas fue la expulsión de los jesuitas en 1767. Los comisarios civiles designados entre la población local de vecinos para administrar las temporalidades, “perdieron” o de alguna manera disiparon el patrimonio comunal: abrieron graneros, vendieron ganado y socavaron la disciplina comunal de labor agrícola. Aunque las tierras de la misión no fueron oficialmente divididas en este tiempo, los campos arables encontraron su camino hacia manos privadas (Kessell 1976, 29-53). Los franciscanos, que reemplazaron a los jesuitas como guardianes espirituales de los pueblos, nunca recuperaron el control temporal sobre las misiones que sus predecesores alguna vez gozaron. Los frailes de la provincia de Xalisco, quienes se hicieron cargo de los pueblos ópatas y pimas bajos, mantenían autoridad únicamente como mentores religiosos. Los misioneros del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro, quienes fueron asignados a la Pimería Alta, convencieron al visitador real José de Gálvez, en 1769, para que les entregara de nuevo el gobierno de las temporalidades. Así, en la frontera más norteña de la provincia de Sonora donde el campo de la misión se presenta abierto a los gentiles de los valles Gila y Colorado, fue donde parcialmente se conservaron los métodos jesuitas de administración económica bajo los auspicios franciscanos (McCarty 1981, 53-72; Radding 1979, 13-16).

Pese a que estos cambios probaron ser de importancia para la sobrevivencia de los pueblos de misión, devinieron de la red de intercambio mercantil que los jesuitas mismos habían establecido, pero sobre todo, intentaron balancear el consumo interno con las oportunidades de comercializar los excedentes de grano de la misión. Por sí mismos, sin embargo, los datos de la producción de la misión son inadecuados para medir los niveles de nutrición como indicadores de los límites superior e inferior de subsistencia, ya que carecemos de información sobre la cantidad de alimentos levantados por los indios en sus propias milpas y los recolectados en el monte. En efecto, después de 1767 los intermediarios criollos (los comisarios), quienes habían servido como interlocutores en el mercado, obtuvieron acceso a los activos productivos de la misión. La administración de los misioneros de los excedentes comunitarios, permitidos tanto para la distribución interna como para la venta, probó ser insostenible en la medida en que los niveles totales de la producción decaían y la pérdida de tierra y hatos disminuían el patrimonio misional. Aun antes de la expulsión de los jesuitas, los aldeanos indígenas rechazaron el trabajo intensivo requerido para producir los excedentes agrícolas. Aunque ellos todavía recibían donaciones en alimentación y vestido de los excedentes de la misión, los horticultores nativos dependían más de sus esfuerzos individuales como recolectores, pequeños productores y trabajadores libres para mantener a sus familias. En lugar de levantar cosechas de trigo y maíz para ser almacenadas en los graneros de la misión y comercializadas por el misionero o sus agentes, los indios optaban por un régimen de subsistencia o negociaban de *motu proprio* la venta de sus artículos y sus trabajos en los asentamientos españoles. Los yaquis, en particular, que vendían maíz y sal en los reales de minas y no cobraban por el flete, vendían por debajo de los comerciantes españoles (West 1993, 62).

En la medida en que decaía la capacidad de los misioneros para comercializar los productos a nombre de la comunidad entera, los rescatadores itinerantes circulaban entre los pueblos y trataban individualmente con los productores indios. Estos especuladores de grano consignaban mercancía a los campesinos serranos contra la siguiente cosecha de la temporada, comprometiéndolos a entregarles sus cultivos. En 1808, el intendente Alejo García Conde expidió de nuevo las órdenes giradas por el comandante Jacobo Ugarte y Loyola dos décadas antes, en 1790, en un intento por regular la distribución del grano.<sup>101</sup> Había llamado su

---

<sup>101</sup> AMH, UA, microfilm 811, rollo 3.

atención que los rescatadores manipulaban los precios en detrimento de los indios y acaparaban el grano para venderlo con ganancias en tiempos de escasez, misma que —en su opinión— ellos habían causado. Ugarte y Loyola buscaba asegurar la subsistencia de las comunidades indígenas con medios reminiscentes al racionamiento jesuita de los productos de la misión, pero trabajando a través de autoridades civiles. Dictó que se hicieran listas anuales, enumerando el volumen de las cosechas y los requerimientos estimados para cada familia. Si efectivamente existía excedente, entonces su venta debía conformarse por prioridades: primero a los propietarios de minas para que alimentaran a sus trabajadores y, luego, a los hacendados que tuvieran empleados a sus servicios. Los rescatadores que operaban en los pueblos debían registrar su presencia y ser inspeccionados de acuerdo a la cantidad de grano que tomaban para la reventa.

A decir verdad, el tipo de mercado controlado que Ugarte y Loyola prescribían pareció nunca haberse materializado. Lamentablemente no han sido encontrados los censos anuales de familias y las disposiciones de las cosechas a sus órdenes. Aun así, el tono y contenido de sus directrices hablan de las condiciones rurales durante los años finales del gobierno colonial. Las referencias a “cuadrillas de peones” en los campos mineros y haciendas sugieren que el número de productores directos en las aldeas había declinado. Al mismo tiempo los trabajadores rurales, tanto indios como mestizos, se volvían cada vez más dependientes de sus patrones y amos para cubrir sus necesidades materiales básicas. Los hacendados y los propietarios de minas ya no acudían a las misiones por excedentes disponibles sino que compraban alimentos a los rescatadores para distribuirlos —en lugar de salario— a sus trabajadores.

En tanto el siglo XVIII llegaba a su fin, las autoridades borbónicas aceleraban la secularización de las misiones con el reparto de las tierras comunales. En 1794 el comandante Pedro de Nava ordenó la división de lo que quedaba del común en cultivos familiares y sustituyó el trabajo colectivo en los campos de la misión por un diezmo anual de media fanega de maíz, o su equivalente monetario, para sostener al sacerdote residente. Dos años después, cuando el obispo Francisco Rousset de Jesús envió una circular a todos los misioneros y sacerdotes de parroquias inquiriendo sobre el estado de su diócesis, tanto los frailes como los coadjutores hicieron escuchar sus quejas. Los vecinos y los indios de Mátape, Cucurpe, Ures, Cocóspera, Oposura y San José de Pimas pagaron únicamente una pequeña fracción del diezmo requerido. Fray Diego Pozo escribió desde San José de Pimas, en las tierras bajas del desierto, que si él hubiera obligado a los indios a contribuir con media fanega de maíz hubiera entonces puesto en riesgo su sobrevivencia y provocado su salida del pueblo. Cuando los vecinos que vivían en las misiones pagaban del todo su diezmo o los aranceles, como se anotó en los reportes de 1788 de San Ignacio y Cocóspera, tales modestos emolumentos sustituían parcialmente las cosechas comunales de años anteriores como una fuente de ingreso a la misión.<sup>102</sup>

Estas insuficientes colectas de diezmos ilustran, una vez más, el conflicto entre la racionalidad de sustento de los indios, y la lógica española de mercantilismo en el escenario ecológico de Sonora. Los pueblos nativos encontraban el desierto abundante en recursos para sus necesidades de subsistencia de comida, ropa, instrumentos y cobijo, pero la labor requerida a ellos para sostener niveles regulares de excedentes comercializables probó ser extenuante con el paso del tiempo. Su conducta económica reveló áreas tanto de continuidad como de contradicción entre la misión como empresa y la comunidad india. Los sembradores de las planicies aluviales habían desarrollado tradiciones agrícolas fuertes que convergían con las estructuras comunales reconstituidas en los pueblos de misión. En las etapas tempranas del sistema de reducción, los pueblos serranos entraron a las misiones para proteger su tierra cultivable y sostener su ciclo agrícola. Sin embargo, con el tiempo, el uso que los jesuitas hicieron de los excedentes de la misión empujó a las comunidades agrícolas sonorenses hacia esferas comerciales en expansión, las cuales redirigieron su labor a

---

<sup>102</sup> AMH, AD I, UA 811, rollo 2; BNFF 35/762.

finés no de subsistencia. La caída medible de la producción de excedentes en el período colonial tardío oculta un desequilibrio entre la subsistencia y el intercambio comercial en las misiones.<sup>103</sup>

Igualmente significativas fueron las presiones enmarcadas en el sector privado, ya que los vecinos ocupaban la tierra arable y pastizales, y creaban una demanda de mano de obra indígena fuera de los pueblos. En tanto la base productiva de tierra y labor de las misiones disminuía, los indios cambiaban de la agricultura a modos alternativos de sobrevivencia. Tres economías chocaban en las comunidades serranas: (1) el aprovisionamiento de los indios de una variedad de recursos para la subsistencia; (2) la administración por los misioneros de los excedentes agrícolas para sostener su sistema económico y religioso a través de un territorio extenso, y (3) la promoción mercantilista de empresa comercial para aumentar los ingresos de la Corona y beneficiar intereses privados. Si en principio los propósitos de los jesuitas divergían de las ambiciones colonialistas, en la práctica la participación comercial de los misioneros los alineaba más y más con el sector colonial y debilitaba la base productiva de las comunidades.

El gradual empobrecimiento de las misiones significaba que los indios tenían que elegir alternativas vía la movilidad espacial y social. Aunque un núcleo de familiares nativos permanecía en los pueblos, un número creciente de ellos migraba a los campos mineros o a las fincas privadas en busca de sueldo. A pesar de que algunos de estos migrantes retornaban periódicamente a las misiones, su inserción en el mercado colonial como trabajadores sumaba una nueva dimensión a los patrones tradicionales de movimiento estacional relacionados con la caza y la recolección. La agricultura campesina centrada en la misión decaía y en su lugar el trabajo asalariado absorbía una porción creciente de la energía laboral de las familias serranas y las comunidades. Al encarar estas circunstancias estrechas los pueblos nativos desarrollaron nuevas estrategias de subsistencia para mantener sus valores culturales más allá de los límites institucionales de la misión. Las respuestas de los sonorenses al orden colonial constituyen el tema central de la segunda parte de este libro, respecto a la formación familiar, la comunidad y las cambiantes identidades étnicas.

---

<sup>103</sup> Tomando prestada la frase de Scott (para tiempos y lugares diferentes), las misiones fracasaron en proporcionar a los campesinos serranos “seguros de riesgo” en la Sonora colonial tardía (1976, 40-58).

## Segunda parte

LA ESFERA ÍNTIMA DE LA ETNICIDAD:  
FAMILIA Y COMUNIDAD

## IV

### SEXUALIDAD, MATRIMONIO Y FORMACIÓN FAMILIAR EN SONORA

A principios del otoño de 1800 el padre Pedro de Leyva se lamentaba ante el obispo Francisco Rousset por los obstáculos que enfrentaba en la atención a sus indisciplinados feligreses de la Santísima Trinidad y Guadalupe, dos pueblos mineros en marcada decadencia rodeados por numerosos ranchos y aldeas. El joven sacerdote había atravesado un distrito montañoso de más de 160 kilómetros cuadrados en la provincia de Ostimuri, delimitada por las misiones de Saguariipa y Yécora y por la recientemente secularizada parroquia de Onavas.<sup>104</sup> En Leyva recaía la tarea de hacer cumplir la doctrina católica ante la ausencia virtual de una comunidad estable en una población mixta étnica y culturalmente. A diferencia de las misiones establecidas en pueblos nativos y conservadas durante dos siglos por un núcleo de unidades domésticas agricultoras residentes, los reales de minas eran asentamientos efímeros que atraían a una población flotante. Los trabajadores itinerantes descritos como “indios volantes y sin pie fijo” que llegaban a lugares como la Santísima Trinidad y San Francisco Xavier cruzando las montañas al oeste de Sonora, con frecuencia formaban uniones libres y hacían poco caso de los votos católicos del matrimonio.<sup>105</sup>

A su arribo a la Trinidad el padre Leyva se impresionó al encontrar “hombres con seis hijos, que han estado casados por más de veinte años, pero que no pueden siquiera recitar el Credo”. Ni él ni sus predecesores habían tenido éxito en fundar una escuela en el lugar. La educación formal era un lujo que pocas familias se podían dar; en cambio, para apoyar la economía familiar, los padres enviaban a sus hijos a buscar en los montones de las minas pedazos de oro sin refinar. Leyva había perdido las esperanzas de enseñar la doctrina a los adultos y hasta consideraba frustrados sus intentos de catequizar a los niños: “La única forma que he encontrado para enseñar la sagrada doctrina es caminar por el real las tardes de domingo, subir y bajar los cerros para reunir a los niños y traerlos a la iglesia para escuchar la lección: pero nunca es fácil. Las madres esconden a sus hijos y algunos de ellos me insultan de tal manera que únicamente los tolero por amor a Dios”.<sup>106</sup>

El interés primordial del padre Leyva era hacer cumplir los principios del matrimonio cristiano. Muchos de sus feligreses habían dejado a sus esposas en otras comunidades y estaban viviendo con nuevas parejas en la Trinidad; otras habían roto libremente los vínculos de la monogamia. Algunas mujeres eran tan descaradas que usaban a sus hijos como mensajeros y para llevar comida a sus amantes, instruyéndolos que no hicieran

---

<sup>104</sup> Pedro de Leyva tenía 33 años cuando redactó su reporte para el obispo el 25 de septiembre de 1800 (AMH, AD 2, exp. sin número, ff. 1-8). El Real de la Santísima Trinidad fue fundado en 1754. Durante la década siguiente fue el principal centro comercial de Ostimuri, seguido de cerca por los reales de Río Chico y San Antonio de la Huerta, Sonora. Debido a disputas por su propiedad, las ricas vetas de plata de la Trinidad no fueron explotadas en su totalidad (Nentvig 1971, 170).

<sup>105</sup> “Padre Leyva”, AMH, AD 2, 1800; “B. Joaquín Antonio Flores y Lic. Manuel María Moreno en San Xavier”, 1797, AMH, AD I (1744-1794). “Indios volantes y sin pie fijo” significa aproximadamente “indios que corren sin tener asentamiento fijo”.

<sup>106</sup> “Padre Leyva”, AMH, AD 2, 1800; “Padre José María Paz y Goicochea al Obispo Rousset”, Real de la Cieneguilla, 12 de mayo de 1797, AMH, AD I.

saber a sus padres de estos arreglos. A falta de un padrón (censo oficial) de matrimonios legítimos, Leyva enlistó la ayuda de las autoridades civiles y amenazó a todos los incumplidos con la excomunión. Después de estas medidas, 320 adultos que vivían en el real habían accedido a las peticiones del sacerdote y se sometieron a la formalidad del matrimonio cristiano.

Los indios que vivían fuera de la Trinidad presentaban, sin embargo, un problema especial para el sacerdote reformista. Los yaquis y pimas que venían a la mina buscando trabajo remunerado en su mayoría habían dejado la vida disciplinada de los pueblos de misión. Si habían migrado de forma permanente o de manera temporal, los naborías vivían más allá del control efectivo de sus misioneros y de los curas que servían en los pueblos mineros.<sup>107</sup> Algunos traían a sus familias con ellos, pero otros formaban nuevas familias en las inmediaciones del real. El padre Leyva dudaba que estuvieran casados y reportó escandalosos incidentes de infidelidad conyugal. Para reducir estos “pecados públicos” Leyva se fijó, junto con el teniente de justicia local y sus ayudantes, imponer orden a los indios y compilar un censo de sus familias. Esperaba “obligarlos, primero con amor, a escuchar misa y la palabra de Dios”. La siguiente noche muchos de los naborías —incluyendo hombres, mujeres y niños— habían huido del campamento. Las familias que se quedaron y aquellas que regresaron poco a poco ignoraron las exhortaciones del padre para ser contados y llenar los requerimientos del matrimonio cristiano.

Los indios mostraban con sus acciones que entendían tan bien como el padre Leyva el significado de “padrón”: no era únicamente una lista de nombres o una suma imparcial de la gente que vivía en algún lugar sino que era un instrumento de control social. Los sacerdotes de las parroquias y los misioneros levantaban estos censos periódicamente para distinguir los matrimonios legítimos de las uniones libres e identificar a aquellos adultos que habían cumplido con las leyes de la iglesia relativas a los sacramentos y nupcialidad. Ya desde 1737 las autoridades jesuitas habían establecido normas para levantar estos censos y los franciscanos y curas de periodos posteriores siguieron el modelo. Los estados eclesiales, o censos, sumaban el número de personas reconocidas como residentes en cada parroquia o misión. Los clérigos los categorizaban de acuerdo a su estado civil, grupo étnico y progreso en el adoctrinamiento cristiano. Los estados servían para mantener una cuenta precisa de las almas de quienes el sacerdote era responsable y para demostrar su diligencia en la administración de los sacramentos. Para completar los padrones el sacerdote enlistaba a las personas que vivían con cada familia y con frecuencia indicaba esposos, hijos y otros dependientes. Categorizaban a las familias por grupo étnico, distinguiendo entre indios, españoles y castas; frecuentemente separaban a viudas y viudos de casados —entendidos como la unidad doméstica patriarcal encabezada por un hombre y su esposa.<sup>108</sup>

El padrón del obispo de 1796 anticipó la secularización de las misiones en Sonora. Determinaría cuáles familias eran elegibles para recibir los terrenos asignados a familias individuales fuera de la misión y estructuraría el pago del diezmo diocesano.<sup>109</sup> Así, la bendición de la Iglesia a las uniones maritales podría ser entendida para legitimar el derecho de la unidad doméstica a los recursos productivos de la comunidad. En contraste, la mayoría de los indios y vecinos que se habían reunido en los asentamientos mineros como la Trinidad, San Xavier y Cieneguilla no tenían demandas previas de tierra. Vivían como trabajadores comunes, ambulantes y buscadores, aunque algunos podían haber retenido derechos de tierra en sus pueblos.

---

<sup>107</sup> Los “naborías” eran indios que abandonaban sus comunidades y vivían por trabajo asalariado o inquilinaje. El término viene del arawak, apropiado por los españoles en el siglo XVI para designar a los descendientes de un gobernante nativo, quienes eran separados de los derechos y obligaciones de la comunidad. Véase Lockhart (1992, 609). “Laborios” eran trabajadores indios en una labor española o hacienda, similares a gañanes. Véanse Gerhard (1993, 370), Florescano (1980, 100-114) y González Sánchez (1980, 135-150).

<sup>108</sup> “El Padre Leyva al Obispo Rousef”, AMH, AD 2, 1800; BNFF 32/663; Burguière (1982); Gutiérrez (1985); Seed (1985); Matson y Fontana (1977, 25-33 y 138-149); Merrill (1989); Radding (1988). Sobre los padrones jesuitas, véase “Padre Rector Diego Gudiño”, Tecoripa, 1737, AGN, Jesuitas IV-10, exp. 5, f. 33.

<sup>109</sup> AMH, AD I; AMH, AS 22; “Estados Franciscanos” en BNFF 36/100, 802, 803, 815, 797, 798 y 37/829, 40/912.

El proceso de formación familiar en ambos tipos de comunidades integradas a partir de los patrones de parentesco indígena se configuraron y moldearon no menos que por las condiciones materiales de esta frontera colonial. Los patrones demográficos estaban enraizados tanto en la política económica del colonialismo como en las estrategias forjadas por las familias campesinas para crear unidades domésticas viables. Los sonorenses de la sierra adaptaron sus comunidades a las contingencias ecológicas de larga duración y a las demandas de trabajo creadas por las empresas españolas. Su conducta ilustra las cualidades siempre cambiantes de categorías sociales tales como familia, unidad familiar y comunidad. Este capítulo explora la relación dinámica entre los patrones de parentesco y la operatividad económica de la unidad familiar en las comunidades serranas de Sonora al analizar los estados y padrones del siglo XVIII.

## FAMILIA Y UNIDAD DOMÉSTICA

*¡Mirad cuán bueno y cuán delicioso es habitar  
los hermanos juntos en armonía!*

SALMOS, 133:1

Los términos “familia” y “unidad doméstica” connotan una constelación de relaciones sociales, expresivas ambas de lazos afectivos y de funciones económicas necesarias para la sobrevivencia de la unidad doméstica. La familia está centrada en los lazos de parentesco definidos por cada cultura, lazos que tienden a establecer derechos y obligaciones recíprocas entre aquellas personas relacionadas unas a otras por descendencia directa, matrimonio o por padrino ritual. La unidad doméstica consiste en las personas que residen juntas y comparten responsabilidad para mantener las relaciones de producción y distribución dentro de su grupo doméstico y dentro de la comunidad a la cual pertenecen. Dicho de manera más sencilla: una unidad doméstica incluye a la gente que vive y trabaja junta, y comparte el mismo hogar. Las familias nucleares, limitadas al sentido estricto de la pareja conyugal y a sus hijos, son unidades domésticas que pueden estar ligadas al matrimonio y a los parientes por más de una generación. Las familias extendidas frecuentemente contienen varias unidades domésticas en la medida en que se forman nuevas unidades conyugales; a la inversa: una unidad doméstica grande puede incluir más de una familia. El enérgico ministerio del padre Leyva a la “gente sin religión” en la Trinidad confundía familia y unidad doméstica en su condena a las “uniones impropias”. Lo que es más, mientras intentaba imponer estabilidad marital Leyva no lograba comprender el proceso adaptativo de la formación familiar en los campos mineros que habían completado su parroquia.

Estos conflictos entre el modelo de matrimonio cristiano y la realidad de las uniones conyugales a fines de la Sonora colonial provenían de formas migratorias complejas y de las exigencias de subsistencia. La estructura y composición de las unidades domésticas serranas reflejaban tanto el modo de producción prevaleciente y las relaciones de poder involucradas en la aportación de recursos y en el trato con otras unidades domésticas. En sociedades basadas en agriculturas de quema y forraje, tales como los o’odham del desierto o los jobas de la montaña, las familias se constituían por grupos poco unidos de adultos y niños, quienes en bandas procuraban los recursos necesarios para la subsistencia. Sus niveles de producción fomentaban que de inmediato se compartiera el producto sin desarrollar vínculos sostenidos de obligación y dependencia a lo largo del tiempo (Spicer 1974). En contraste, a diferencia de aquellos nómadas del desierto, la intensificación de la agricultura y los asentamientos consolidados de habitantes pimas, ópatas y eudeves subyace en las relaciones familiares. El creciente requerimiento de trabajo, en términos del tiempo dedicado a la producción y organización, la necesidad de almacenar los productos excedentes para sostener a la población durante los periodos no productivos del ciclo agrícola, y la

formalización de los reclamos individuales y colectivos por tierras, alteraron la composición de la unidad doméstica. La familia emergía como un grupo cohesivo de trabajo, y el parentesco se convertía en ideología operativa invocada para legitimar una categoría jerárquica de relaciones, ordenar el trabajo según se necesitara, establecer los reclamos territoriales y asegurar la reproducción de la familia de una generación a otra. Entre estos pueblos serranos las familias nucleares pertenecían a grupos de rancherías y pueblos organizados para procurar la distribución de los recursos básicos (Archetti y Stölen 1975, 50-51; Sahlins 1972, 77; Cook y Borah 1971-1979, vol. 1, cap. 3; Henry 1983, 31; Meillassoux 1981 y 1972; Boserup 1965, 45-54; Quale 1992, 34-35; Smith 1984, 3-27).

La terminología ópata de parentesco, por ejemplo, sostenía sus identidades étnicas y proveía las bases para el gobierno de sus comunidades. Las diferentes categorías de parentesco expresaban grados de afinidad y distinguían entre las personas de acuerdo a género y edad. El vocabulario tegüima connotaba combinaciones distintas de relaciones entre padres e hijos, abuelos y nietos, tíos, tías, sobrinas, sobrinos, hermanos, primos, y las alianzas familiares creadas por el matrimonio. Estos términos variaban de acuerdo al hablante y de acuerdo al pariente a quien él o ella se dirigían. Así, los padres llamaban a sus hijos *noguat* y a sus hijas *maraguat*, pero las madres llamaban a sus hijos *miriguat* y a sus hijas *aquiguat*. La complejidad de sus léxicos sobre el parentesco sugiere que los ópatas reconocían diferentes niveles de autoridad entre las unidades domésticas, las familias y las comunidades (Johnson 1971).

Más allá de estas relaciones consanguíneas, los ópatas estrechaban sus vínculos sociales por medio de varias ceremonias de padrinzago. Al nacer, sus hijos recibían los nombres durante un ritual llamado *peri*, en el cual un padrino formalmente nombraba al niño y asumía responsabilidad paternal por él. En el *peri* se establecían obligaciones recíprocas entre el padrino, sus parientes y la familia del niño. Bajo el tutelaje jesuita los ópatas adaptaron la tradición ibérica del compadrazgo y el ritual del bautismo a sus costumbres establecidas, confiriéndoles términos de padrinzago a los padrinos de sus hijos y a las familias extendidas (ibíd., 187).<sup>110</sup> Los pobladores formalizaban la amistad entre adultos por medio del *dagüinemaca*, un ritual público de danzas e intercambio de regalos. Los hombres declaraban sus obligaciones mutuas uno al otro en el *noragua*; las mujeres estrechaban sus vínculos de confianza y apoyo en el *maragua* (ibíd., 182 y 188).<sup>111</sup> Por medio de estas ceremonias los individuos ópatas participaban en las redes entreveradas de parentesco que se extendían más allá de las unidades familiares, y estrechaban los vínculos de intercambio recíproco que mantenía unidas a sus comunidades.

Estas redes de parentesco integraban a los individuos en diferentes segmentos de las comunidades étnicas y aseguraban la reproducción de las líneas familiares. La reproducción como concepto central para la discusión acerca de las familias y las unidades domésticas comprende las relaciones biológicas, culturales y económicas, esenciales para la persistencia de sociedades discretas y etnicidades. La reproducción biológica se refiere directamente a la sobrevivencia de la unidad doméstica a través de la continuidad de la vida por generaciones y a la formación de nuevas unidades domésticas conyugales. El término también implica no únicamente la reproducción fisiológica, sino la recreación de patrones sociales y prácticas de cooperación necesarias para mantener familias y comunidades. La reproducción de la fuerza laboral requiere de la crianza y sobrevivencia de los niños hasta la edad adulta, así como el mantenimiento diario de los trabajadores, tareas que casi universalmente recaen en las mujeres (Sahlins 1972, 101-148; Chayanov 1986, 53-69; Kandiyoki 1985, 18). Por lo tanto, las familias refuerzan sus valores culturales de una generación a la siguiente y renuevan sus

---

<sup>110</sup> Ortiz describe las ceremonias de bautizo de los pueblos tewa del río Grande, en las que los niños eran apadrinados y se convertían en miembros de la comunidad (1969, 31-41).

<sup>111</sup> Nentvig (1971, 114 ¶139) se refiere a los intercambios de regalos entre los *noraguas*. Los indios se endeudaban con sus misioneros para procurar los objetos de intercambio, evolución que sugiere una alteración en las costumbres nativas debido a su exposición [experiencias con el] al mercado de bienes.

lazos por medio de las unidades domésticas familiares. Por medio de visitas periódicas, el intercambio de miembros de las familias, ceremonias religiosas, y por el mero lenguaje del parentesco, las comunidades aseguran su permanencia, incluso hasta ser reconstituidas por el ciclo del nacimiento y la muerte o por el ingreso de individuos de otros grupos étnicos.

La reproducción cultural de la familia implica el control social efectivo por parte de un jefe de respeto sobre los miembros de la unidad doméstica. En sociedades estratificadas, el control social de las comunidades campesinas por medio del patriarcado está estrechamente ligado al control político sobre territorios definidos. El tamaño de la unidad doméstica y la composición de la edad en diferentes momentos históricos corresponden al impacto de fenómenos naturales, tales como caídas de las cosechas o epidemias, las presiones políticas de los impuestos, la coerción laboral y otros medios de extraer recursos excedentes de las familias campesinas. Por ello en el México colonial la conservación de la familia patriarcal era de no poca importancia para la Iglesia y para el imperio español. Las estadísticas generadas por las autoridades eclesiásticas y virreinales en el intento de controlar la población bajo su gobierno proporcionan material abundante para estudiar la historia de la familia (Giraud 1982, 58-64; Ortega Noriega 1987; Lavrin 1992, 1-46). El siguiente análisis de los datos poblacionales de los pueblos seleccionados ilustra la composición cambiante de las familias sonorenses y las unidades domésticas a través del tiempo. Esta línea de investigación se genera sobre la rica literatura etnohistórica de la región; al mismo tiempo, propone una revisión crítica de las interpretaciones convencionales de los patrones demográficos observados en esta provincia fronteriza.

#### LA HISTORIA DE LA POBLACIÓN DE SONORA

Los estudios de población para esta región están basados en la tradición de la geografía cultural desarrollada durante medio siglo, y se inspiran grandemente en el trabajo ejemplar de Carl Sauer (1935 y 1934), Ralph Beals (1932), Robert West (1933 y 1949) y Peter Gerhard (1993). Estos autores y sus estudiantes combinaron la investigación documental con muestras arqueológicas y trabajo de campo intensivo para elaborar un marco interpretativo que relacionara las estimaciones de niveles demográficos en diferentes puntos del tiempo con el medio ambiente natural. En ausencia de un tributo sistemático o compromisos de diezmo y únicamente con algunos registros parroquiales anteriores a la segunda mitad del siglo XVIII, la demografía histórica ha seguido las líneas generales de investigación establecidas por la historia institucional y narrativa del noroeste de México. Se basa principalmente en registros jesuitas y franciscanos, y su principal objetivo es el estudio de la misión.

Algunos trabajos que se basan en análisis cuantitativos de los censos misionales durante los siglos XVII y XVIII concurren para mostrar una fuerte y prolongada caída de la población indígena en Sonora. Sus resultados descansan primordialmente en la comparación de los conteos de la población y la media del tamaño de la familia para diferentes grupos étnicos y territorios, calculados a partir de los reportes de los misioneros sobre las almas bajo su cuidado en diferentes categorías de observancia cristiana: por ejemplo, párvulos, confesantes y comunicantes. Subrayando la dramática caída en el número de indios reportados viviendo en misiones, algunos autores han proyectado la extinción biológica de ciertos grupos étnicos. Atribuyen este colapso demográfico a enfermedades epidémicas, el rompimiento de los ecosistemas prehispánicos, las prácticas culturales y a la usurpación de los recursos vitales —tierra, agua y fuerza laboral— por los colonizadores españoles que trajeron la minería y ganadería a la provincia (Dobyns 1976 y 1963; Jackson 1985 y 1982; Reff 1991; Radding 1979).<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> Ignacio del Río aplica esta misma metodología en su *Conquista y aculturación en la California jesuitica* (1984). Véase también Swann (1980).

No obstante el innegable impacto de estas variables sobre la sobrevivencia de los pueblos indígenas de Sonora, las definiciones conceptuales que guían los estudios de población regionales requieren revisarse. Las historias sociodemográficas se concentran en la población residente de los pueblos y por esta razón asumen la identidad mutua de misión y comunidad. Aunque reconocen la presencia de nómadas y gentiles —grupos indígenas que viven más allá de la égida de las misiones— rara vez exploran a profundidad los nexos de parentesco y relación que permanecieron vigentes bajo el dominio colonial entre los pobladores y los cazadores-recolectores. De este modo, los análisis cuantitativos de la población de las misiones muestran una caída rotunda de los residentes sin considerar el potencial regenerativo de las comunidades serranas con lazos económicos y culturales entre los horticultores sedentarios y los nómadas. De hecho, un acercamiento a la evidencia histórica en las misiones y reales de minas muestra que la diferencia entre los nómadas y los sedentarios no era necesariamente inmediata. En cambio, las rancherías ocupaban más de un hábitat de acuerdo a la temporada. Además, los individuos se separaban de sus casas para cazar, sembrar y combinar diferentes formas de proveerse recursos.

La economía colonial pesó grandemente sobre los patrones indígenas de asentamiento debido a que cambió las tradiciones prehispánicas de migración estacional. Indudablemente el crecimiento de reales de minas y haciendas condujo a la transferencia de recursos humanos y materiales de las comunidades nativas a las empresas españolas. Los intereses mercantiles que respaldaban las políticas coloniales entraban en conflicto con la economía de subsistencia de los sonorenses. No obstante, la gente común buscaba oportunidades para vender sus productos y trabajo en las redes provincianas de intercambio mercantil. Así, la economía colonial representaba tanto una carga como una oportunidad para los pueblos serranos de apuntalar y hasta expandir sus economías.

La movilidad física de los indios y la participación en el mercado conducía hacia el mestizaje cultural y a que se diluyeran las distinciones étnicas. El uso convencional del término “aculturación” puntualiza el decaimiento de los patrones autóctonos y la desestabilización de las comunidades nativas bajo la influencia colonial.<sup>113</sup> Sin negar para nada la violencia de la conquista y su secuela destructiva de mortalidad, desplazamiento y pérdida de autonomía de los pueblos sonorenses, el presente estudio cuestiona la tendencia a aceptar un estado implícito de equilibrio social y ecológico previo a la conquista, ahora cuestionado por la evidencia histórica y arqueológica de conflictos internos y estratificación en las comunidades prehispánicas (Riley 1987; Doolittle 1979; Braniff 1985; McGuire y Villalpando 1989). En la medida en que la sociedad colonial se desarrollaba, durante dos siglos surgieron nuevas formas de desigualdad social. Los conflictos ocurrían en diferentes niveles, se expresaban en antagonismos étnicos entre indios y españoles, en luchas entre grupos indígenas, y como una incipiente lucha de clases por la posesión de la tierra y la asignación de trabajo.

Dada la movilidad de los pueblos serranos, las familias residentes en los pueblos que aparecían en los censos y padrones registrados por los misioneros no constituían el universo de la población étnica de la provincia. Los jesuitas explicaban repetidamente que sus cuentas representaban únicamente a aquellas personas “bajo su administración” (llamados “de administración”), quienes obedecían sus enseñanzas y participaban en la vida económica y ceremonial de las misiones.<sup>114</sup> Los estados frecuentemente excluían a los más jóvenes de 7 ó 10 años —la edad en la cual se convertían en catecúmenos—. Incluso los padrones casa por casa no necesariamente listaban a todos los niños que vivían en ellas. Por estas razones el número de individuos registrados en las misiones en cualquier tiempo dado no corresponde a todos los indios que vivían en las aldeas y alrededor de ellas.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> Véase la reflexiva discusión sobre aculturación en Río (1984, 21-51) y Spicer (1963, 567-586). Reff (1991, 243-249) y Jackson (1994, 139-143 y 163-166) ponen el acento en el componente destructivo de la aculturación.

<sup>114</sup> “[Padre Manuel Aguirre], 1765, y reportes reunidos por el Padre José de Utrera”, UTA, W. B. Stevens Collection 66, 67 y 68.

<sup>115</sup> “Padre Ignacio Lizassoain, Visita de 1761”, UTA, W. B. Stevens Collection 47; Cook y Borah (1971-1979, vol. 1, 263-271).

Estas consideraciones nos conducen a interpretaciones alternativas acerca de la población del Sonora colonial. A pesar de los movimientos a la baja de los datos demográficos derivados de los registros misionales, el análisis comparativo de los resúmenes y las enumeraciones de las unidades domésticas muestran tanto la complejidad como la cualidad regenerativa de la composición familiar de los nativos. No obstante los altos niveles de mortalidad, los resúmenes de los misioneros de los bautismos y entierros confirman la reproducción biológica y social tanto de los indios como de los mestizos en los pueblos. Aún más, la dicotomía indios y no indios debería ser calificada para capturar la realidad histórica detrás de estas categorías étnicas.

El lenguaje de los documentos coloniales pone en claro que el significado de la nomenclatura racial utilizada comúnmente variaba de acuerdo al tiempo y al lugar. Tanto las autoridades civiles como las religiosas empleaban términos que combinaban (y confundían) diferentes criterios para clasificar a las tribus conquistadas y a la población heterogénea de naborías, esclavos liberados y vagabundos que migraron hacia el norte a los distritos mineros. Tres consideraciones subyacen en la división de la sociedad colonial en esta provincia fronteriza: la distinción entre los pueblos sedentarios y nómadas; la separación etnocultural entre españoles, castas e indios, y las diferencias económicas y políticas entre vecinos e indios. Aquellos indios que abandonaron de manera definitiva sus comunidades con el tiempo formaron parte de una población mestiza referida como castas o gente de razón.

Al interior de las mismas comunidades indígenas la distinción que hacían los misioneros entre gentiles e “hijos de la campana” tuvo que ver con la administración de los pueblos. Mientras que los primeros visitaban las misiones de tiempo en tiempo, únicamente los segundos vivían bajo la supervisión directa de los misioneros, contribuían regularmente a la labor comunal en los pueblos y tenían derecho a una distribución semianual de granos de la cosecha de la misión. De igual importancia para la vida interna de las misiones fue la separación entre indios y vecinos. Los indios constituían aquellas unidades domésticas que en principio pertenecían a la misión. A cambio de trabajo recibían comida, vestido, herramientas y semillas para sembrar en sus propias milpas. Los vecinos, por otra parte, tenían una relación ambigua en la vida comunal. Teóricamente debían pagar el diezmo u otra cuota eclesiástica, pero los misioneros frecuentemente se quejaban de que los vecinos contribuían poco o nada a la vida económica de las misiones.<sup>116</sup> El incremento en los pueblos condujo a una mezcla de población que a su vez tuvo importantes implicaciones en la constitución de la unidad doméstica y en la reconstitución de la comunidad. La movilidad horizontal de la gente por los campos mineros, presidios y poblados aceleró el fenómeno de “pasar” de una categoría étnica a otra, casi siempre de indios a gente de razón. Esta cualidad imprecisa de los términos étnicos tiene que ver con el proceso de diferenciación social y demográfica, como se muestra en el análisis de las sucesivas cuentas de población en las misiones durante las últimas décadas de la administración colonial.<sup>117</sup>

## EL ANÁLISIS CUANTITATIVO DE LA FORMACIÓN FAMILIAR

Los datos que se presentan en esta sección representan únicamente una muestra de la población en Sonora, están limitados en alto grado por la documentación disponible y los criterios utilizados por los diferentes misioneros en el cuidado de la gente bajo su responsabilidad. De este modo, no se puede enfatizar demasiado en que los datos que aparecen en los cuadros y las gráficas constituyen únicamente una porción de familias e individuos —tanto indios como no indios— que vivían en Sonora durante los últimos años de la

<sup>116</sup> “Padre Rapicani de Batuc”, AGN, AHH, leg. 17, exp. 32 (1766); “Informes sobre Ures y Cucurpe y Oposura”, AMH, AD I (1796).

<sup>117</sup> Sobre raza y clase en la Nueva España, véanse Cook y Borah (1971-1979, vol. 2, cap. 2, VI y 180-182); Brading (1973); Anderson (1988); el debate entre John K. Chance, William B. Taylor, Robert McCaa, Stuart Schwartz, Arturo Grubessick, Patricia Seed y Philip F. Rust, publicado en una serie de artículos en *Comparative Studies in Society and History* (1977-1983); Seed (1988); Gutiérrez (1991, 176-206). Para términos étnicos comúnmente utilizados en Sonora, véanse Barnes, Naylor y Polzer (1981, 90-93) y Jackson (1994, 195-196).

administración colonial. Se agregan datos compilados de levantamientos eclesiásticos realizados periódicamente a lo largo de los siglos XVII y XVIII que sugieren una caída constante en el número de indios y un incremento gradual en el número de vecinos, como se muestra en la [figura 18](#). Estas aproximaciones representan la población residente de las misiones y parroquias estimada durante las visitas episcopales, y las sumas de los estados de la misión.

La [figura 18](#) muestra los periodos de pronunciada fluctuación demográfica que corresponde a la dirección general de la colonización. Los ópatas, eudeves (agrupados bajo “Ópata” en la [figura 18](#)) y los pimas bajos estuvieron en contacto continuo con los españoles durante las primeras décadas del siglo XVII en las misiones y minas de la sierra. En contraste los pimas altos (incluyendo a los tohono o’odham) de las áridas llanuras norteñas únicamente tuvieron contactos esporádicos con los europeos hasta el final de la centuria. Los jesuitas no iniciaron sus reducciones sino hasta 1687, y durante el primer cuarto del siglo XVIII fracasaron en mantener misioneros residentes en todos sus distritos. Los colonizadores españoles no entraron a esta zona en cantidades significativas sino hasta la segunda mitad del siglo.

Figura 18. Estimados de la población global por grupo étnico, provincia de Sonora, 1600-1800

	1600	1678	% de cambio 1600-1678	1720	% de cambio 1678-1720	1760	% de cambio 1720-1760	1800	% de cambio 1760-1800
Pima alto	20 000	16 600	-17	7 600	-56	5 750	-24	1 300	-77
Pima bajo	10 500	4 000	-62	3 150	-21	3 550	+06	1 800	-49
Ópata	50 200	15 200	-70	7 100	-53	8 000	+13	4 450	-44
Total indios	80 700	35 800	-56	17 850	-50	17 300	-3	7 550	-56
Vecinos		1 400		3 000	+114	7 600	+153	15 000	+97

Fuente: Gerhard (1993, 190 y 285).

Nota: en este cuadro se incluye a eudeves en Ópata y o’odham en Pima alto.

Los rancheros, exploradores mineros y trabajadores itinerantes que viajaron por las rutas que conducían de Sonora a Nueva Vizcaya y a Nueva Galicia propagaron enfermedades contagiosas a su paso y alteraron las matrices ecológicas y culturales que habían sostenido las comunidades serranas. Los ópatas, eudeves y pimas bajos sufrieron una dramática caída de su población desde 1600 a 1678, pero mostraron una leve recuperación entre 1720 y 1760. Los pimas altos, sin embargo, experimentaron pérdidas demográficas severas durante 1678-1720, y sus números continuaron cayendo a lo largo del siglo XVIII. Los pimas del norte a quienes los misioneros reconocían como “hijos de la campana” sufrieron una baja ininterrumpida. Sin embargo, una porción significativa de o’odham vivía fuera de las misiones. Los jesuitas y franciscanos reclutaban neófitos nuevos entre estos gentiles, quienes visitaban los pueblos durante cada temporada para, de esa forma, repoblar las misiones.<sup>118</sup>

Todos los grupos étnicos listados en la [figura 18](#) sufrieron otra severa caída demográfica entre 1760 y 1800. Esta segunda contracción en la población de la misión ocurrió en parte debido a las epidemias que

<sup>118</sup> Gómez Canedo (1971); Radding (1979, 74-80); Dobyns (1963); Jackson (1985); Villalpando (1989); “Informes de los frailes Canales, Diez de Josef, Santiestéban al obispo Rousset de Jesus”, AMH, AD (1796).

repetidamente barrían la provincia (véase [figura 19](#)). La caída en el número de personas contadas como indios refleja no sólo los altos niveles de mortalidad, sino también su movilidad social y geográfica. Una porción significativa en el incremento de vecinos (difícil de cuantificar) después de 1760 se integra con aquellos indios que se unieron a los trabajadores eventuales en los placeres de minas de Sonora. El obispo Antonio de los Reyes observó en 1784 que los indios habían comenzado a solicitar el estatus de vecino, aceptando implícitamente la obligación de pagar el diezmo a la parroquia, pero evadiendo las obligaciones de labor comunal y el control político en las misiones.<sup>119</sup>

Figura 19. Cronología de las principales epidemias en Sinaloa y Sonora

Años	Enfermedades
1593	Viruela, sarampión
1601-1602	Sarampión, tifus, viruela
1606-1607	Sarampión, viruela
1612-1615	Tifus, viruela
1616-1617	Viruela, sarampión
1619-1620	Hambruna y enfermedades
1623-1625	Viruela, tifus
1636-1641	Viruela y otras enfermedades
1645-1647	Malaria
1652-1653	Viruela
1655-1657	Hambruna y enfermedades
1662	Varias enfermedades
1668-1669	Varias enfermedades
1692-1693	Viruela, sarampión y tifus
1697-1698	Viruela
1709-1710	Viruela
1718	Viruela
1721	Influenza
1723	Viruela
1725	Varias enfermedades
1728-1732	Sarampión, disentería
1737	Varias enfermedades
1742	Varias enfermedades
1744-1746	Varias enfermedades

<sup>119</sup> “Obispo Antonio de los Reyes”, BNFF 34/759, f. 31 (1784).

Años	Enfermedades
1748-1749	Sarampión, disentería
1762-1764	Viruela
1766	Varias enfermedades
1768-1770	Viruela, sarampión
1772-1773	Tifus
1781-1782	Viruela
1796-1797	Viruela
1800-1801	Tifus o tifoidea
1805-1806	Sarampión
1808	Viruela
1816-1817	Viruela
1826-1828	Sarampión
1831	Viruela
1833-1834	Cólera
1838	Viruela
1843	Viruela
1851-1852	Cólera

Fuentes: Reff (1991, 97-179) y Jackson (1994, 167).

Los datos contados para los indios adultos y vecinos que vivían en aquellas comunidades serranas aún bajo la administración de la misión hacia finales del siglo XVIII, sugieren un patrón de cambio en el cual tanto indios como vecinos aumentó en número, pero la tasa de crecimiento de éstos superó la de los indios. Los datos sumados en las figuras [20](#) y [21](#) se derivan de los estados generados por los misioneros franciscanos a cargo de la Pimería Alta al este de Sonora, del reporte del obispo Reyes de 1784 y del padrón del obispo Rousset de 1796. La [figura 21](#) se sustenta en la hipótesis delineada arriba respecto a las explicaciones alternativas sobre el movimiento de la población. Aunque el incremento en la curva de la gráfica de 1784 a 1799 es sin duda exagerado debido a las cuentas incompletas para 1784 y 1796, parece que la provincia experimentó un incremento no dramático, pero sostenido en la población, el cual refleja tendencias similares en otras partes de la Nueva España. Lo que es más, el incremento en la población total es paralelo a la curva de vecinos. De ahí que es probable que el crecimiento de la población no india con residencia fija en comunidades agrícolas dominara las tendencias centrales del cambio demográfico durante este periodo. El cruce de las curvas de indios y vecinos en 1801 sugiere un proceso de crecimiento diferencial de la población favoreciendo a las castas (grupos mixtos), más que una ruptura aguda con modelos demográficos tempranos.

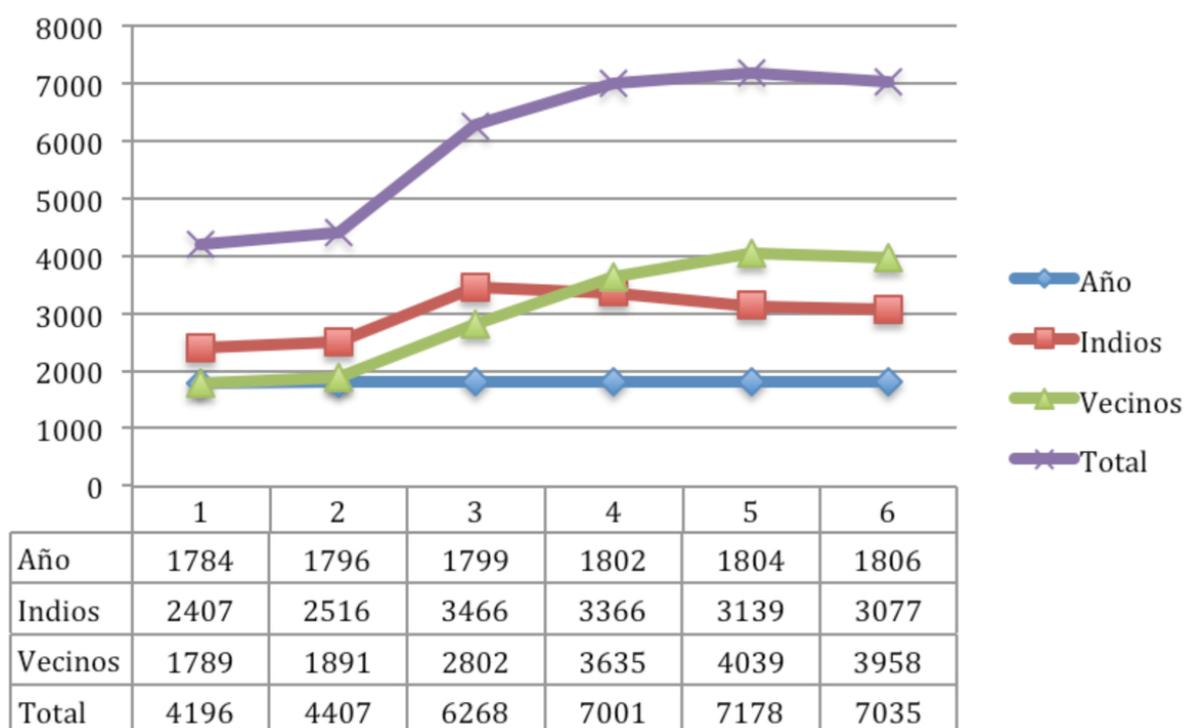
Figura 20. Conteos comparativos de población para misiones seleccionadas en Sonora, 1784-1806

Año	Indios	Vecinos	Total
1784	2 407	1 789	4 196
1796	2 516	1 891	4 407
1799	3 466	2 802	6 268
1802	3 366	3 635	7 001
1804	3 139	4 039	7 178
1806	3 077	3 958	7 035

Fuentes: AMH, AD I, AS 22; BNEF 34/759, 36/800, 802, 806.

Nota: para la razón indios a vecinos véase figura 22.

Figura 21. Conteos comparativos de población para misiones seleccionadas en Sonora, 1784-1806



Fuente: elaboración propia.

A efecto de explicar la caída de indios y el crecimiento constante de vecinos, es necesario ir más allá de los modelos demográficos mismos y considerar las estructuras sociales, políticas y económicas de la provincia. Los cambios en la tenencia de la tierra redujeron la base agraria de los pueblos serranos sobre todo a partir de los años de 1780. Estos mismos pueblos cargaron con lo peor de las campañas militares contra los seris y apaches, disminuyendo más su población principal: puede ser que el incremento total de los habitantes de los pueblos —indios y no indios— después de 1784 corresponda al indulto obtenido en las guerras apaches a fuerza de una estrecha vigilancia de militares españoles y la presencia de “campamentos de paz” apaches establecidos cerca de algunos presidios en la porción noreste de la provincia. Las tendencias divergentes que se notan en indios y gente de razón probablemente se explican mejor por la mezcla de grupos étnicos y altos niveles de mortalidad generalizados (especialmente mortalidad infantil), más en indios que en vecinos, que por las crisis de subsistencia de proporciones epidémicas. Las diferentes proporciones de indios a vecinos calculadas a partir de los datos sumados en la [figura 20](#) sugieren interesantes variaciones regionales en la división étnica de la población. Las regiones III y IV (véase [figura 22](#)) constituyen las “viejas” áreas serranas de las misiones y asentamientos mineros establecidos durante la primera mitad del siglo XVII, mientras que las regiones I y II representan los segmentos centrales y occidentales de la Pimería Alta —la última área de Sonora en caer bajo el dominio español.

Figura 22. Relación indios a vecinos por región, 1784-1806

Año	I	II	III	IV	V
1796	2.1	0.6	2.1		1.3
1799			0.7	5.9	1.2
1802			0.7	2.8	0.9
1806	1.8	0.4	0.6	1.2	0.8

Fuentes: AMH, AD I, AS 22; BNFF 34/759, 36/800, 802, 806.

Nota: I = noroeste de la Pimería Alta; II = valle de Magdalena; III = distritos de las misiones de Arivechi y Saguaripa; IV = distrito de la misión de Bacerac; V = provincia de Sonora.

Las proporciones globales de la provincia de Sonora (región V en la [figura 22](#)) reflejan el descenso general de indios y el incremento de no indios mostrado en la [figura 21](#). No obstante, las proporciones contrastantes obtenidas en la Pimería Alta y entre los distritos misionales Arivechi-Saguaripa y Bacerac, indican que este descenso de población indígena y el incremento en los vecinos residentes no ocurrió de manera regular a lo largo de Sonora. Los valles de Altar y Santa Cruz, al noroeste de la Pimería Alta retuvieron una cantidad sustancial de pobladores nativos a pesar del flujo de españoles y mestizos hacia los placeres mineros de Cieneguilla después de 1771. Igualmente los pueblos de las misiones de Bacerac y Bacadéguaqui representaban el corazón de lo que había sido una población ópata prehispánica con una fuerte tradición agrícola y de asentamiento en poblados permanentes. En contraste, los vecinos habían virtualmente desplazado a los habitantes pimas del valle Magdalena. Los distritos de misión de Arivechi y Batuc sostuvieron un núcleo importante de población nativa eudeve, pero recibieron un incremento en el número de residentes no indios.

Figura 23. Registros sacramentales de eventos de vida

Pimería Baja						
Periodo	Vecinos			Indios		
	Bautizos	Matrimonios	Entierros	Bautizos	Matrimonios	Entierros
1798-1802	741	121	225	791	227	608
1804-1806	346	74	143	375	125	385
Pimería Alta						
Periodo	Vecinos			Indios		
	Bautizos	Matrimonios	Entierros	Bautizos	Matrimonios	Entierros
1794-1796	49	13	47	93	31	124
1804-1806	185	38	150	217	78	250

Fuente: BNFF 36/815, 37/829, 36/802.

Los eventos demográficos básicos reflejados en los registros sacramentales de bautizos, matrimonios y defunciones determinan en gran medida la estabilidad de la población. La [figura 23](#) representa la suma de los registros proporcionados por los franciscanos para las misiones de la Pimería Alta y Baja a la vuelta del siglo XIX. El primer grupo de datos para la Pimería Baja (1798-1802) muestra que los indios representaron 52 por ciento de los bautizos, 63 por ciento de los matrimonios y 73 por ciento de todas las defunciones. A causa de que los misioneros dieron únicamente cuentas agregadas de indios y gente de razón para 1804-1806, las cantidades colocadas en el cuadro han sido calculadas utilizando los porcentajes del periodo anterior. En la Pimería Alta durante 1794-1796, los indios representaban 66 por ciento del total de bautizos, 71 por ciento de todos los matrimonios y 73 por ciento de todas las defunciones. Durante los últimos dos años los indios contaban un poco más de la mitad de los bautizos, dos tercios de los matrimonios y casi tres quintos de las defunciones. Es difícil estimar las tasas de los eventos vitales porque el universo de la población permanece aún como una cantidad desconocida.<sup>120</sup>

Entonces, al concluir el siglo XVIII, tanto los sectores indio como no indio experimentaron altos niveles de fertilidad y mortalidad. Aunque los indios representaban una proporción en descenso de la población residente en los pueblos, contabilizaban más de la mitad de todos los nacimientos, matrimonios y muertes registradas en las misiones. La fertilidad y nupcialidad de los nativos parecían reflejar un esfuerzo constante para lograr la reproducción biológica de cara a los altos niveles de mortalidad.<sup>121</sup> La disparidad más dramática, sin embargo, concierne al alto porcentaje de defunciones atribuidas a los indios. Una lectura inicial a los datos de la figura 23 sugiere que la mortalidad constituía una división considerable entre indios y vecinos. No obstante se deben tomar en cuenta algunos factores cualitativos. Es probable que estas cantidades tomadas de los registros misionales no representen a toda la gente de razón, ya que las comunidades listadas no incluyen

<sup>120</sup> Las cuentas de población a partir de fuentes primarias utilizadas para calcular tendencias generales, casi no incluyen niños. Véase Rabell Romero (1990).

<sup>121</sup> Jackson resalta el impacto de la alta mortalidad infantil en la población de las misiones, tanto en periodos epidémicos como no epidémicos (1994, 118-126). Sobre la capacidad reproductiva de los indios en otras regiones de la América colonial española, véanse Farriss (1984, 57-85) y Newson (1990).

los presidios y reales de minas que es donde vivía la mayoría de los vecinos. Aún más: se debe recordar que estos registros sacramentales no registran todos los nacimientos, uniones conyugales y muertes, sino únicamente los que fueron legitimados por la iglesia.

La complejidad de la mortalidad indígena respecto a sus causas y ritmo cíclico de crisis y recuperación propone cuestiones básicas acerca de su impacto en la familia y en la formación de las unidades domésticas. La susceptibilidad de los nativos americanos a las enfermedades euroasiáticas no está bien documentada (o los datos son menos confiables) para Sonora como para las áreas centrales de la Nueva España. La investigación en esta área ha establecido una periodización inicial de las epidemias, pero no está claro cuándo el descenso de la población alcanzó su nadir y cuándo empezó la recuperación demográfica (véase [figura 19](#)) (Reff 1991, 97-242).<sup>122</sup> La historiografía sobre temas demográficos para otras regiones del México colonial proporciona, sin embargo, líneas valiosas para interpretar la evidencia recolectada hacia la sierra de Sonora.<sup>123</sup> Para las causas de la alta mortalidad es importante distinguir entre enfermedades endémicas y epidémicas y notar que diferentes patógenos atacaban grupos de edad específicos. La viruela, que barrió con toda la población mesoamericana desde los primeros días de la conquista, continuó como plaga de las comunidades indígenas y los grupos étnicos urbanos durante todo el periodo colonial. Los niños eran especialmente susceptibles a la viruela y sarampión, aunque epidemias especialmente severas también cargaban con los adultos. La matlazáhuatl, considerada como una combinación de ciertas formas de tifoidea y tifus, y en ciertas instancias, hepatitis infecciosa, golpeó a la población adulta de trabajadores. Cuando los adultos en edad reproductiva sucumbían ante una epidemia, la mortalidad tenía un efecto inmediato sobre la fertilidad. Inversamente, cuando los niños eran las víctimas principales de una enfermedad, la tasa de nacimientos se elevaba inmediatamente después que la crisis había pasado, pero los efectos de una “generación perdida” vendrían a impactar sobre la nupcialidad y fertilidad algunos años más tarde.<sup>124</sup> Ante este fondo, una lectura inicial de los registros parroquiales de Sonora a finales del siglo XVIII muestra que la viruela era una causa común de muerte, particularmente en los niños. Es probable que la mortalidad infantil contribuyera de forma importante a los datos de mortalidad total registrada en las misiones. Aún más, los niños nacidos muertos, los abortos y la muerte de mujeres embarazadas constituyen un “factor oculto” de mortalidad infantil, observado indirectamente a través de la disminución de la tasa de nacimiento en la estela de una enfermedad.

La sífilis (*Treponema pallidum*) era una explicación popular entre contemporáneos para el descenso aparente de la población nativa, tanto como su origen y difusión han generado debate entre académicos desde el siglo XVI hasta nuestros días (Crosby 1972, 122-164). Fray Josef Saenz Pico reportó al obispo Rousset en 1795, desde el presidio de Altar, que “las familias indígenas [en las misiones] habían decaído en una tasa alarmante, debido en mucho a los ataques de sus enemigos, los apaches, seris y piatos, tanto como al morbo gálico, contagio que es tan frecuente entre ellos y se pasa de padres a hijos”.<sup>125</sup> Mientras que la sífilis era endémica tanto para la población india como para la no india, dado el movimiento de trabajadores y seguidores de campos desde y hacia las minas, debe recordarse que caracterizar a los pueblos nativos como acribillados por la “enfermedad francesa” era ya otra forma de denigrarlos. Los altos niveles de fertilidad anotados arriba sugieren, al contrario, que la fecundidad nativa no estaba manchada por el morbo gálico.

---

<sup>122</sup> Jackson (1994) argumenta que la recuperación no ocurrió en la Pimería Alta.

<sup>123</sup> Véanse Cook y Borah (1971-1979, vol. 1), Rabell Romero (1985), Malvido (1982a y 1982b), Cook (1982), Calvo (1992) y Reher (1992). Se tomaron referencias sobre la enfermedad en las misiones de Sonora de AGN, Jesuitas IV-10, exp. 166, f. 200; AMH, AS, caja I, 1666-1828; UASP 370, 1749.

<sup>124</sup> Véase Malvido (1973). Langer y Jackson (1988) ponen el acento en la mortalidad infantil como causa principal de la disminución de la población en las misiones de California.

<sup>125</sup> BNFF 36/802.

Las epidemias no ocurrían como eventos aislados sino como racimos de enfermedad. Formaban parte de las crisis de subsistencia intensificada por los fracasos en los cultivos, guerras o dislocaciones provocadas por trabajos forzados. Las hambrunas y episodios de enfermedades que barrían con la población nativa de Sonora y Nueva España en diferentes épocas eran con mucho el resultado de factores políticos y causas naturales (inundaciones o sequías causadas por patrones de lluvia irregulares) (Malvido 1973, 55-58; Florescano 1976; Le Roy Ladurie 1990). Los rigores del repartimiento que removió a los indios de las misiones para trabajar en las minas afectó las primeras reducciones coloniales y para el siglo XVIII los indios estaban abandonando sus comunidades más o menos voluntariamente para conseguir trabajo remunerado en las haciendas de los españoles y en los reales de minas. La migración, el impacto de los asaltos apaches y particularmente la creciente presión de asentamientos no indígenas sobre recursos agrícolas se combinaron para reducir a la población indígena residente en los pueblos así como a la producción de alimentos para la subsistencia. Todas estas presiones afectaron la resistencia indígena a las enfermedades y de ahí devinieron consecuencias para la reproducción de las familias nativas.

Los indios temían a las enfermedades de modo significativo, según lo reporta fray Pico para el valle de Altar en 1795: “Cada año algunos gentiles vienen a las misiones, y algunos se quedarían si no fuera por su horror a una muerte temprana tal como lo han visto por la experiencia”.<sup>126</sup> Antes, el padre Jácobo Sedelmayr había dado al visitador jesuita, Juan Antonio Baltasar, sus impresiones sobre la epidemia de viruela que había ocurrido en la misma área de la Pimería Alta:

El látigo del sarampión que tanto afligía a los indígenas taló a la mitad de la población de esta cabecera [el poblado principal] de Tubutama, en casi 200 indios de todas las edades. Durante este gran contagio sucedió lo que yo nunca hubiera esperado: de tres rancherías del desierto, e incluso una lejana a cincuenta leguas, cuando uno pensaría que a ellos les gustaría estar alejados de las misiones, venían para ser enrolados en mi visita de Sáric y recibir el bautismo. *Non est abbreviata manus Domini.*<sup>127</sup>

Los indios a veces evitaban y en otras buscaban el bautismo a efecto de defenderse de las epidemias. Esta misma ambivalencia caracterizaba claramente su acercamiento a la misión. Incorporaron el ciclo agrícola de los pueblos de misión a sus propias estrategias de sobrevivencia, pero buscaron el sustento como trabajadores en las empresas españolas y como recolectores en el desierto. Los vecinos sostuvieron un movimiento paralelo: iban y venían atraídos por los placeres mineros y vivían en los márgenes de la economía misional. Fray Ygnacio Dávalos cerró su reporte sobre la Pimería Baja en 1806 con la observación que del total de la población de 7 293 (indios y vecinos), 808 personas habían dejado la misión por un periodo de dos años.<sup>128</sup>

La población nativa de Sonora sobrevivió, aunque en cantidades marcadamente disminuidas, a través de la reproducción biológica y social de sus unidades domésticas. El siguiente análisis del padrón de 1796 ofrece una perspectiva de cómo los pueblos serranos reconstituían sus unidades domésticas y obtenían la fuerza de trabajo necesaria para la subsistencia. Esta discusión se basa en una muestra que comprende 946 individuos y 239 unidades domésticas distribuidas en seis pueblos, como se muestra en la [figura 24](#). Las medias de los valores estadísticos para la edad del jefe de la unidad doméstica, la edad de las mujeres viviendo en unidades domésticas con un varón como jefe, y la relación hijos-mujer, contribuyen a explicar los diferentes modos de composición familiar. De ahí:

---

<sup>126</sup> BNFF 36/802.

<sup>127</sup> “Sedelmayr a Balthasar”, 1749, UASP 370. *Non est abbreviata manus Domini* (La mano de Dios no es corta), se puede interpretar como “La mano de Dios se extiende muy lejos”.

<sup>128</sup> “Fray Dávalos al Intendente García Conde”, 1806, BNFF 37/829.

## Edad promedio de jefe(a) de la unidad doméstica

Hombres y Mujeres	Hombres	Mujeres
39	37	50

Figura 24. Muestra de la población de la misión en Sonora, 1796

	No. Familias	No. Personas	Relación personas/ familia	Principal grupo étnico
Cocóspera	41	144	3.5	Pima
Batuc	59	236	4	Eudeve
San José Pimas	7	35	5	Vecino
Cobache	56	184	3.3	Pima
San Marcial	4	24	6	Vecino
Arivechi	72	323	4	Ópata/vecino

Fuente: AMH, AS, caja 22.

La sorprendente edad avanzada que se muestra para las mujeres se debe en parte al hecho de que los misioneros que formularon estos censos consideraron únicamente a las viudas como jefas de familia de sus unidades domésticas por derecho propio. El promedio de edad de mujeres que aparecen como esposas en unidades domésticas con varones como jefe gira alrededor de los 30 años, independientemente del grupo étnico. En general estos datos sostienen la impresión tomada al leer la lista de las edades reales de los adultos en el censo: principalmente, con la excepción de unos pocos matrimonios relativamente jóvenes, los jefes de las unidades domésticas que permanecían en los pueblos constituían una población vieja. Se puede inferir que los adultos jóvenes —hombres y mujeres— tendían a abandonar los pueblos de misión, como se ejemplificó con los 200 yaquis y pimas acampados en la vecindad de Trinidad en 1800, quienes se negaron a ser contados en el padrón del padre Leyva, y por los 800 emigrantes que abandonaron las misiones de la Pimería Baja durante 1804-1806. Si esto es cierto, entonces se concluye que los residentes permanentes de los pueblos de misión a finales del siglo XVIII representaban precisamente esa fracción de adultos menos propensa a procrear. Ciertamente, una cantidad importante de estas unidades domésticas estaba formada por viudas (y ocasionalmente viudos) con hijos solteros, nietos, sobrinas y sobrinos. Por lo tanto, la migración de adultos jóvenes de los pueblos removió un segmento importante de la población nativa de los censos de las misiones. Aquellos más propensos a contribuir al crecimiento poblacional no fueron contados en los estados de la misión, un hecho que permite explicar el aparente descenso de los indios y el incremento de los vecinos en la provincia. Siguiente:

Relación Hijos-Mujer para Mujeres en unidades  
domésticas con Varón como jefe

Global	Indios	Vecinos
2.7	1.8	2.9

La relación global se basa en la cantidad total de 207 mujeres y 458 hijos dentro de la muestra de 946 personas. La relación hijos/mujer para indios y vecinos corresponde únicamente a esa porción de la población para la cual la etnicidad estaba especificada:

Mujeres			Hijos		
Indios	Vecinos	Total	Indios	Vecinos	Total
132	72	204	232	211	443

Las relaciones mostradas pueden presentar una tendencia a la baja, ya que aunque casi todas las mujeres eran categorizadas por raza en el censo, los sacerdotes raras veces clarificaban el estatus de la descendencia de los matrimonios mixtos. La relación 1.8 de hijos/mujer se refiere al producto de uniones en las cuales tanto el padre como la madre son identificados como indios. Las unidades domésticas encabezadas por hombres indios casados con mujeres no indias fueron incluidos en la sección “indios del padrón”, pero la etnicidad de los hijos no fue especificada. A la inversa, los misioneros incluyeron unidades domésticas encabezadas por hombres no indios casados con mujeres indias en la población vecina de sus distritos. No obstante los estándares de clasificación de los sacerdotes no necesariamente conformaban a las normas culturales de los pueblos serranos. Los censos no distinguían si las mujeres nativas que elegían parejas españoles o mestizos optaban por criar a sus hijos como “indios” o aculturarlos en la sociedad dominante.

Los padrones ofrecen evidencia cualitativa que se sostiene de manera significativa en el tema de la formación de las unidades domésticas. Cuando los nombres, apellidos e identidad étnica se notan de manera consistente en los individuos, se pueden hacer ciertas inferencias en relación con los nexos familiares y al ciclo de vida de las unidades domésticas. Las madrastras jóvenes frecuentemente cuidaban a los hijos de sus esposos de un matrimonio anterior; o, a la inversa, traían a sus hijos y hermanos menores a una nueva unión conyugal. Las unidades domésticas truncadas por la muerte reponían su fuerza laboral por medio del intercambio de hijos. Estos jóvenes dependientes eran igualmente “compartidos” entre las familias del mismo grupo étnico en la categoría de huérfanos o puestos como criados (sirvientes) en las casas de vecinos o de indios prominentes, tales como el gobernador del pueblo. Las viudas que encabezaban sus propias unidades domésticas seguido residían con sus hijos solteros o con sobrinas, sobrinos y nietos.

Claves para las figuras 25, 28, 29, 30, 31 y 32.

△ = Hombre

○ = Mujer

▲ = Fallecido

● = Fallecida

□ = UD = Unidad Doméstica

T = Nexos familiar

E = Español

Y = Yaqui

O = Opata

Eu = Eudeve

C = Coyote

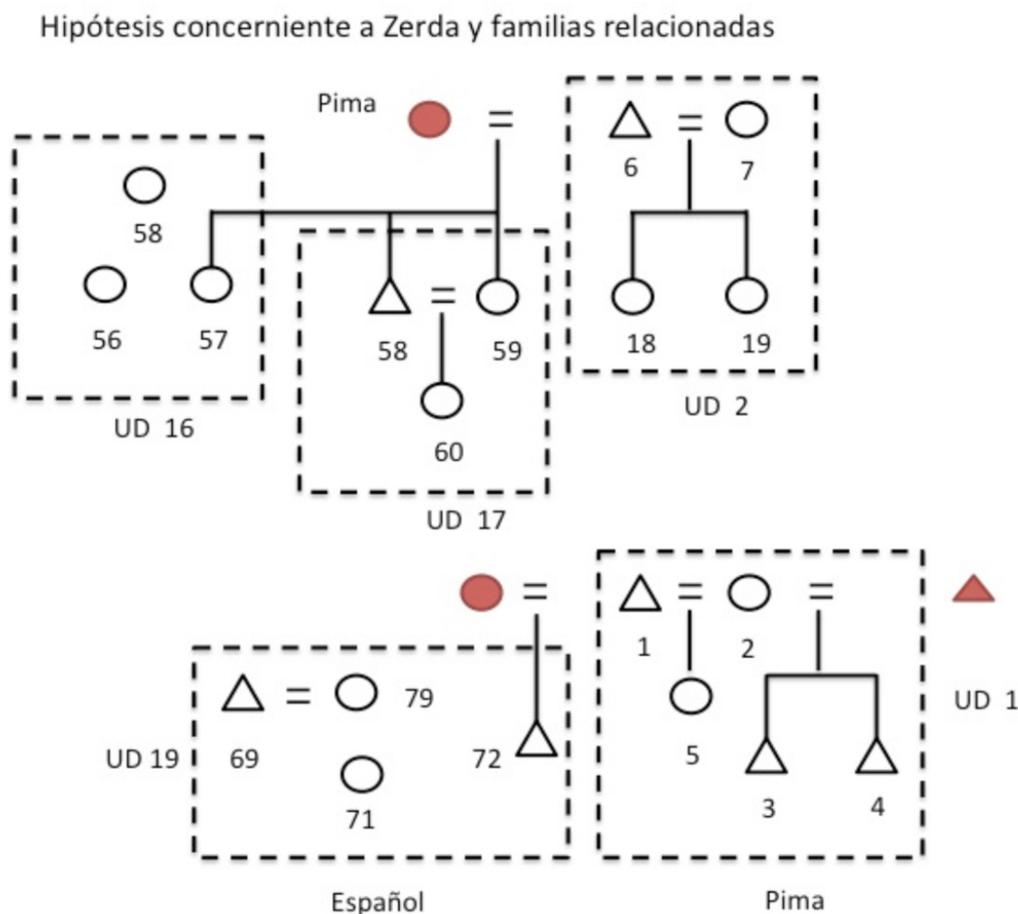
Números = Identifican personas y unidades domésticas en los censos

Fuente: elaboración propia.

La [figura 25](#) expresa visualmente dos ejemplos de familias convergentes y estructuras de unidades domésticas, tomados del padrón de Cocóspera de 1796. La familia Zerda (pima) ha dado miembros a tres diferentes unidades domésticas. Una hija sobreviviente (no. 59) del primer matrimonio del jefe de la casa 2 se ha casado y formado una familia separada (unidad doméstica 17). Su pequeña hermana (no. 57) de sólo 6 años vive en una unidad doméstica encabezada por una mujer soltera junto con un adolescente adoptado. Las unidades domésticas Romo y Bustamante están igualmente relacionadas a través del movimiento de hijos. Un hijo (no. 72) del gobernador pima Cristóbal Bustamante puede estar viviendo como criado, junto con un adolescente no relacionado en la unidad doméstica del español don Antonio Romo de Vivas. Los muchachos Romo (nos. 3 y 4) que viven en la unidad doméstica Bustamante pueden ser los hijos de un hijo (fallecido) de don Antonio y de María Ignacia Vega (no. 2). El intercambio de hijos en edad de trabajar puede proveer un vínculo entre las unidades domésticas —en este caso, al cruzar la frontera étnica entre pimas y gente de razón.<sup>129</sup>

<sup>129</sup> El modelo para las gráficas 25, 28, 29, 30, 31 y 32 viene de Archetti y Stölen (1975). Se encuentran ejemplos de segundas nupcias para indios y vecinos en AGN, Jesuitas IV-10, exp. 6, f. 34, 1747; exps. 149-150, 1764.

Figura 25. Familias convergentes y estructuras familiares en Cocóspera, Sonora, 1796



Fuente: elaboración propia.

Los pueblos serranos del distrito de la misión de Arivechi utilizaban estrategias similares para mantener a sus familias y para reconstituir unidades domésticas. En 1796, el padrón de los misioneros cubría cinco pueblos e incluía numerosas categorías étnicas (véase [figura 24](#)). San Francisco Xavier de Arivechi, pueblo cabecera de la misión, sostenía un núcleo de familias ópatas, mientras que la población indígena de San Ignacio de Bacanora era principalmente eudeve. Una cantidad importante de vecinos, identificados variablemente como españoles, coyotes (mestizos o personas con mezclas raciales de españoles, indios y ancestros negros), morenos y mulatos, se habían asentado en ambos pueblos. Los jobas, una tribu nómada de la sierra diseminada entre muchas rancherías desde Bacadéguaachi a Arivechi, habían pedido su propio pueblo y misioneros a mediados del siglo. Cuatro décadas después, más de 50 unidades domésticas jobas permanecían en la Purísima Concepción de Pónida dentro de la misión de Arivechi. Dos asentamientos predominantemente hispánicos, Bamuri y Tacupeto, juntos comprendían cerca de 80 familias que estuvieron bajo el cuidado de los misioneros. En total, el padrón enlistaba 271 unidades domésticas y 1 291 personas en el distrito de Arivechi, constituyendo una entidad definida en la cual se observa el proceso de formación familiar entre la población mestiza de la sierra sonoreense.<sup>130</sup>

<sup>130</sup> Padrón de AMH, AS, Información Matrimonial 1780-1801, caja 22. En la discusión de los datos utilizados para los cuadros y gráficas derivados de esta fuente, “familia” significa padres e hijos, es decir, personas relacionadas unas con otras por dos o tres generaciones; “unidad doméstica” se refiere a aquellas personas que residen juntas.

Figura 26. Población del distrito de la misión de Arivechi por categorías clave, 1796

Pueblo	No. Familias	No. Personas	Razón personas/ familia	Etnicidad
Arivechi	72	323	4.5	Ópata/vecino
Bacanora	71	332	4.7	Eudeve/vecino
Pónida	50	221	4.4	Joba
Bamuri	35	184	5.3	Vecino
Tacupeto	43	231	5.4	Vecino
Edad promedio del jefe de la familia y de la esposa				
Pueblo	Hombres y mujeres	Hombres	Mujeres	Esposas
Arivechi	42	40	48	34
Bacanora	40	38	49	35
Pónida	38	37	50	33
Bamuri/Tacupeto	41	39	52	32

Fuente: AMH, AS, caja 22.

Los datos mostrados para cinco pueblos de Arivechi en la [figura 26](#) y las proporciones calculadas en la [figura 27](#) conforman el modelo general indicado arriba en relación con los distritos de Cocóspera, Batuc y San José de Pimas. Como era de esperarse, las proporciones persona/familia son más altas en los vecinos que en cualquiera de las etnias indígenas. Es más, las proporciones hijos/mujer en los vecinos son al menos un entero mayor que para los ópatas y jobas (véase [figura 27](#)). Las proporciones para eudeves y vecinos viviendo en Bacanora están dentro de un rango más estrecho, mientras que los vecinos viviendo en pueblos de indios muestran una media más baja en la proporción hijos/mujer que las de gente de razón asentadas en Bamuri y Tacupeto. El contraste general entre indios y no indios puede bien reflejar una mejor tasa de sobrevivencia en los hijos de españoles y mestizos que en la descendencia indígena. No obstante, el gran tamaño de las familias sugerido por la proporción personas/familia en la gente de razón probablemente indica no únicamente una mejor tasa de sobrevivencia para sus hijos, sino también una tendencia a que los adolescentes e hijos adultos no permanecieran en las casas paternas. Los promedios de edades relativamente altas de los jefes no indios de unidades domésticas ([figura 26](#)) son consistentes con esta hipótesis. Cuando comparamos esta observación con la evidencia citada arriba sobre unidades domésticas de los indios, se puede argumentar que las unidades domésticas españolas generalmente representan familias extendidas, mientras que las unidades domésticas indias tienden a ser nucleares.

Figura 27. Población del distrito de la misión de Arivechi por tamaño de la muestra y razón hijos/mujer, 1796

Razón hijos/mujer en mujeres con hombres como jefes de familia							
Ópatas		Eudeves		Jovas		Vecinos <sup>a</sup>	
1.7		1.8		1.7		3	
Tamaño de la muestra por distrito							
Mujeres			Hijos				
Indios	Vecinos	Total	Indios	Vecinos	Total		
101	133	234	173	409	582		

Fuente: figura 24 (AMH, AS, caja 22)

<sup>a</sup> La razón hijos/mujer para los vecinos en el pueblo de Arivechi es 2.9; en Bacanora, 2.5; en Bamuri/Tacupeto, 3.4.

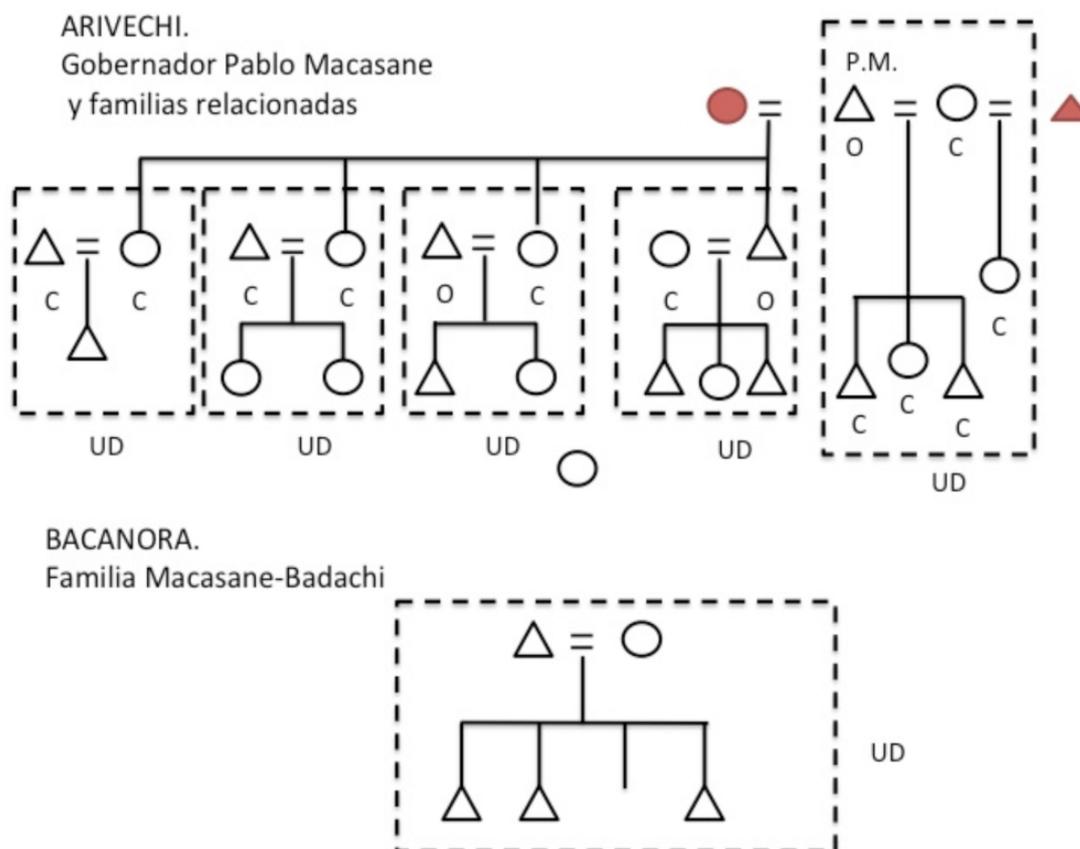
El valle de Tacupeto ilustra la capacidad de los vecinos españoles para mantener familias grandes y retener a sus herederos en la misma comunidad. Don Juan Ygnacio Trugillo, teniente de justicia mayor para la población española de la vecindad del Real de la Trinidad, encabezaba el censo de Tacupeto en 1796.<sup>131</sup> Su familia sumaba al menos ocho unidades domésticas en su comunidad minera y ranchera. Don Juan y su esposa, doña María Candelaria de Bencomo vivían con un menor, Josef Manuel (de 18 años); sin embargo sus hijos e hijas adultos evidentemente permanecían cerca de ellos trayendo a sus esposos a Tacupeto. Josef Ygnacio Trugillo y María Valenzuela, así como María Gertrudes Trugillo y Pascual Murrieta tenían a las familias más grandes del pueblo. Cada pareja encabezaba una unidad doméstica con ocho dependientes menores enlistados como sus hijos. Josef Antonio Trugillo se había casado con otra hija Valenzuela, mientras que las hermanas Trugillo habían formado alianzas con las familias Monge, Córdoba, Cota y González. Los lazos de su familia extendida podían haber formado una elite local en Tacupeto y, en un grado considerable, consolidaban los vínculos de esta comunidad serrana.

La configuración de las familias seleccionadas en Arivechi y Bacanora ilustra las estrategias utilizadas tanto por indios como por no indios para mantener unidades domésticas viables y encarar la alta mortalidad. La figura 28 muestra la probable relación entre cinco unidades domésticas asociadas con el gobernador ópata, Pablo Macasane. El mismo gobernador encabezaba una unidad doméstica que comprendía a tres hijos y a su esposa con su hijo de un anterior matrimonio. El misionero catalogaba a las tres hijas de Macasane como coyotas y a su hijo como ópata. Los descendientes de un matrimonio anterior del gobernador parece que se casaron y permanecieron en el pueblo de su padre. En cambio, su segunda esposa María Dolores Quisegua y su hija (o tal vez una hermana o sobrina) Estefana Quisegua son las únicas dos personas con ese apellido en Arivechi. Están identificadas como coyotas y habrían venido a la casa de Pablo Macasane desde otro pueblo. Los hermanos que aparecen en las unidades domésticas 188 y 231 tienen cada uno 26 años. Esto puede ser incorrecto, o alguno de ellos puede ser una

<sup>131</sup> San José de Tacupeto, fundado hacía más de un siglo, en 1675, pasó a la jurisdicción de la Alcaldía de Ostimuri con centro en Río Chico y más tarde en Trinidad. Véase Gerhard (1993, 264-269).

sobrino o sobrina, más que un hijo, del viejo Macasane. Vicente Macasane se casó con María Angelina Badachi, vivieron en Bacanora y probablemente sea pariente de la familia Macasane de Arivechi. Igualmente las familias Baduqui y Valencia sostenían varias unidades domésticas en ambos pueblos. Personas de las tres familias, viviendo en diferentes comunidades e identificadas como ópata, eudeve y coyote, llevaban el mismo apellido.

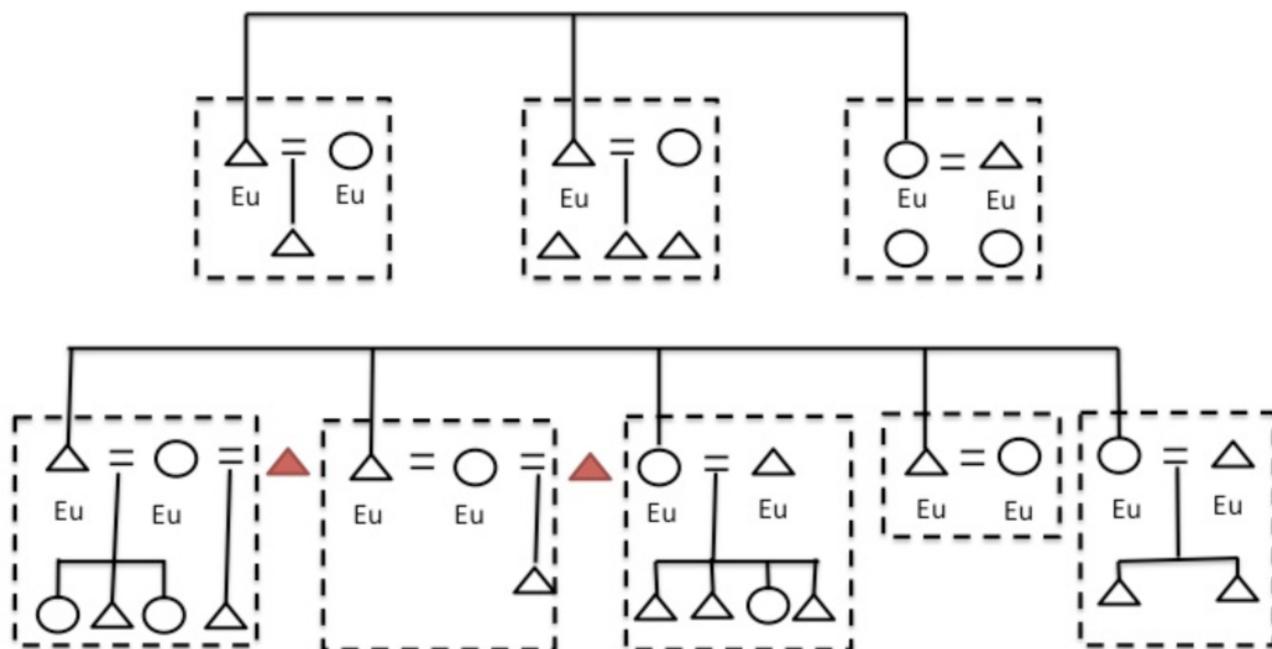
Figura 28. Relaciones familiares entre familias y comunidades en Arivechi y Bacanora, Sonora, 1796



Fuente: elaboración propia.

Ocho unidades domésticas conyugales representan al menos dos generaciones de la familia Badachi en Bacanora (véase [figura 29](#)). Tres hermanos o primos ancianos viven en unidades domésticas con sus esposas, hijos solteros, nietos y otros dependientes. Tres hermanos y dos hermanas, adultos jóvenes en edades productivas, habían formado cada uno sus propias unidades domésticas. Al menos dos de ellos (unidades domésticas 243 y 246) compartían su hogar con un hijo o pariente quien no era necesariamente de su propia descendencia. En general el padrón de 1796 muestra un modelo repetido de enumeración de unidades domésticas en las cuales el primer hijo parecía ser hermano o hijo del primer matrimonio de la esposa.

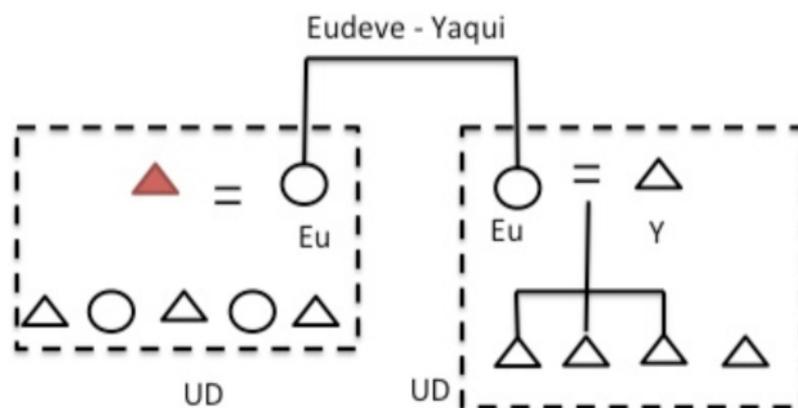
Figura 29. Diferentes familias en dos generaciones de familiares Badachi en Bacanora, Sonora, 1796



Fuente: AMH, AS, caja 22, padrón de 1796.

Nota: La identidad étnica (Eu=eudeve) se muestra en personas que así fueron designadas en el padrón.

Figura 30. Familia grande con mujer como jefa de unidad doméstica en Bacanora, Sonora, 1796

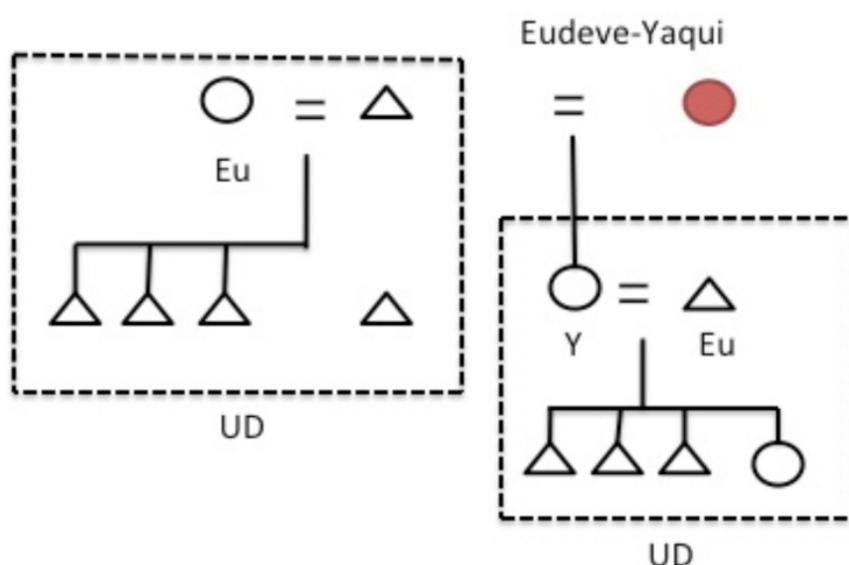


Fuente: elaboración propia.



contraste y a primera vista, la gente de razón que vivía en unidades domésticas encabezadas por varones parece haber formado un sector bastante homogéneo en Arivechi, con españoles y mestizos casándose unos con otros. Únicamente dos mujeres ópatas se habían casado con mestizos: María Gertrudes Alday (50 años) y Ana María Miranda (30 años), esta última probablemente hermana o prima de la numerosa generación de mujeres y hombres Miranda esparcidos por todas las unidades domésticas ópatas. Un acercamiento a la composición de las unidades domésticas de Arivechi sugiere, sin embargo, que algunas de las mujeres coyotas casadas con no indios podían haber sido ópatas, pero por razones que no están claras cambiaron su identidad étnica. Indicado de otra forma, el sacerdote pudo haber cambiado sus identidades conforme a la de sus esposos. Esto parece ser cierto en las hermanas Macasane, hijas del gobernador ópata, quienes eligieron esposos mestizos.

Figura 32. Unidades domésticas contiguas en Bacanora, Sonora, 1796



Fuente: elaboración propia.

Las cuentas de los misioneros muestran un balance entre los sexos para la gente de razón que vivía en Arivechi (100:102), pero un aparente déficit de mujeres ópatas. A manera de contraste los vecinos que vivían en Bacanora y la predominantemente comunidad española de Bamuri mostraron un apreciable excedente de 20 mujeres en cada caso. Es probable que algunas mujeres ópatas se casaran fuera de sus comunidades: por ejemplo Antonia Macasane, que vivía con su esposo joba en el vecino pueblo de Pónida. La movilidad física de las mujeres ópatas que se casaban con no indios y abandonaban sus pueblos parece haber dado como resultado el frecuente cambio de su afiliación étnica. Lo que emerge de este breve análisis de las relaciones ópata-vecino en Arivechi sugiere que las mezclas étnicas resultaron de la exogamia espacial en la sierra sonorensis. La cuestión esencial que enfrentaban los adultos que siguieron patrones de matrimonio podía no haber sido el estatus “indio” o “español”, sino en lugar de ello, la elegibilidad de una pareja potencial de acuerdo a los usos y costumbres locales, y a las normas cristianas de matrimonio que tenían que ser observadas al menos formalmente bajo el régimen de misión.

La endogamia étnica tan cerrada de los eudeves de Bacanora es más difícil de explicar. De 33 unidades domésticas conyugales encabezadas por hombres eudeves, seis incluían esposas no indias. Dos hombres eudeves habían elegido esposas yaquis y jobas. La repetición de apellidos eudeves en Bacanora es consistente con la tendencia observada en la endogamia. Miembros de las familias Badachi, Tanori, Sedamur y Cariaga están presentes en dos tercios de las unidades domésticas conyugales eudeves. El pueblo de misión más cercano de hablantes eudeve registrado en el censo de 1796 era Batuc, a no más de tres leguas (casi 42 kilómetros) al noreste de Bacanora. Cuando menos tres de los nombres característicos de las familias de Bacanora aparecen en Batuc: Tanori, Sedamur y Cariaga. Quizás Batuc y Bacanora funcionaban como fondos recíprocos de parejas para el matrimonio, a través de los cuales las unidades domésticas eudeves se reconstituían de una generación a otra.

Además de la movilidad geográfica, el uso que los pobladores serranos hacían de parentescos ficticios para reforzar y extender sus redes de relaciones recíprocas contribuyó al mestizaje étnico. Los registros parroquiales capturaban la designación de parentescos espirituales a través de la formalidad católica al nombrar padrinos para los sacramentos religiosos, principalmente el del bautismo; sin embargo, como hemos visto en el contexto de los nombres ópatas, la fuerza de las obligaciones de patrocinio simbolizadas por el compadrazgo tenía profundas raíces prehispánicas. Los sonorenses usaban el compadrazgo tanto para afirmar su identidad cultural como para forjar vínculos con los españoles y mestizos vecinos.

Un análisis preliminar de los registros de bautismo para el presidio del Pitic, de 1780 a 1820, ilustra ambas tendencias entre los pimas y yaquis que aparecen de manera más frecuente en los registros presidiales. No eran habitantes de los pueblos, principalmente, sino arrendatarios y trabajadores en las haciendas que estaban en el proceso de ampliar sus tierras de cultivo del valle bajo del río San Miguel. Su creciente dependencia de los hacendados para el sustento y los vínculos espirituales del compadrazgo reflejan el deterioro de las condiciones en sus pueblos de origen, y el esfuerzo por reestablecer la mínima seguridad que las generaciones anteriores de su gente habían encontrado en las misiones. Aquellas personas a quienes el capellán del presidio identificaba como “yaquis” muy a menudo tenían apellidos indígenas. Frecuentemente tanto los padres como los padrinos del bautizado eran yaquis, y aun cuando uno o más de los adultos presentes tenían apellidos españoles el sacerdote los identificaba a todos de la misma manera. Parece que las familias yaquis se movían de su base territorial, expandiéndose para incluir no indios por medio de patronazgo. Como contraste, los padres pimas que elegían padrinos españoles para sus hijos parecían subrayar sus nexos de dependencia con los terratenientes para quienes trabajaban. El ritual mismo, tanto como su estatus de arrendatario, aceleraban el paso de la categoría de indio a la de gente de razón.<sup>133</sup>

## CONCLUSIONES

El aparente descenso de la población observada en estudios demográficos cuantitativos no revela tanto acerca de la extinción biológica de los nativos, como la destrucción parcial de la comunidad como entidad fija y su reconstitución en otras formas. Los análisis precedentes de las cuentas misionales, registros parroquiales y el censo episcopal de 1796, corroboran la evolución de la comunidad doméstica de la sierra sonorensis en términos tanto de las necesidades materiales de subsistencia como de los imperativos culturales de la etnicidad. La cualidad adaptativa de las unidades domésticas serranas revelada a través de estos materiales subraya su función económica y las dimensiones sociales de reproducción, incluso cómo su composición

---

<sup>133</sup> AMH, AS, t. I, 1783-1828; AGN, Jesuitas IV-10, exp. 97, f. 129, 1764. El padre Francisco Xavier de Noriega, cura de San José de Gracia, casó a una pareja yaqui ante testigos yaquis, siguiendo las instrucciones del padre Andrés Michel, misionero jesuita de Ures. En Sonora estos patrones son reminiscencia de comunidades similares creadas al interior de las haciendas en el México central. Véanse por ejemplo Tutino (1985) y Taylor (1975).

interna ilustra su capacidad de cambio y demuestra la simplicidad de las proyecciones lineales para el crecimiento o descenso de la población basadas en datos agregados.

La formación de las unidades domésticas comprendía varias estrategias de sobrevivencia, incluyendo la movilidad espacial, la participación en los recursos del trabajo y la extensión de redes de parentesco. La movilidad geográfica explica en gran medida la composición de las familias sonorenses que mantuvieron un patrón de migraciones de corta duración en un territorio definido. Su principal objetivo era ganar y defender el acceso a varios recursos: productos agrícolas, alimentos silvestres y la distribución de mercancías a través de las misiones y asentamientos españoles. Los miembros individuales de cada unidad doméstica buscaban trabajo remunerado temporal en las minas y cazaban y recolectaban frutas silvestres en el monte. El *modus vivendi* de estos trashumantes enraizado en los rasgos básicos de su tierra, afectó la configuración de sus unidades domésticas y la formación de linajes familiares a través del tiempo.<sup>134</sup>

Los vínculos familiares constituían en sí mismos una importante estrategia de subsistencia que reforzaba los nexos de reciprocidad entre la parentela. Las familias extendida y compuesta incluían individuos y unidades domésticas que se expandían según las circunstancias lo requerían. El número relativamente alto de huérfanos, adultos solteros, viudas y viudos que aparecían en los padrones avalan los efectos severos de altos niveles de mortalidad en las unidades domésticas serranas y su habilidad para absorber individuos solos y crear unidades viables. Muchos agregados que aparecen en las unidades domésticas indias y mestizas —hijos que no fueron la descendencia del jefe de la unidad doméstica— ilustran todavía más la cualidad dinámica de la formación familiar. Estos agregados, como las viudas y los viudos, recibían un mínimo de protección y contribuían a la fuerza laboral de la unidad entera. La recuperación de los indios ante las crisis de subsistencia, aunque muy probada, descansaba en su capacidad de reconstituir sus unidades domésticas por medio de la exogamia marital y el intercambio del trabajo de los hijos. Que logran esto al menos parcialmente muestra con creces su deseo de sobrevivir.<sup>135</sup>

Las unidades domésticas sonorenses desarrollaron medios de soporte similares a las estrategias de sobrevivencia utilizadas por campesinos en otras épocas y áreas del mundo. La diversificación laboral al interior de las unidades domésticas y la cooperación entre diferentes unidades contribuye de manera significativa a la persistencia de producción agrícola en pequeña escala frente a presiones externas surgidas de la expansión de los mercados comerciales. El trabajo no remunerado y los patrones de cooperación entre las unidades domésticas sostienen a las culturas campesinas en las sociedades precapitalistas y facilitan su articulación con las economías del capitalismo moderno. A la inversa, la diversificación de tareas demandadas a miembros individuales de las unidades domésticas y la intensificación de intercambios entre ellas pueden acelerar el proceso de diferenciación social entre los campesinos ricos y pobres. Entonces, la comunidad campesina sobrevive únicamente en la medida en que cambia (Long 1984, 1-30).

Estas mismas estrategias de sobrevivencia propulsaron a los campesinos sonorenses a patrones de migración al mismo tiempo tradicionales e innovadores. Los serranos a veces se retiraban al monte a vivir de buscar alimento y así escapar de la vigilancia española, o retornaban al sector hispánico a buscar trabajo remunerado y alquiler. Por ejemplo, los sibubapas que abandonaron las misiones de Ónavas, Suaqui y Nácori, en el centro de Sonora, figuraban en los reportes militares del siglo XVIII como renegados y bandidos, mientras que los pimas, ópatas y eudeves de los valles San Miguel, Sonora y Oposura, se convirtieron en

---

<sup>134</sup> Sobre estrategias familiares comparables de los habitantes en las haciendas, véase Tutino (1979). Susan Kellogg (1988) discute sobre el significado de las unidades domésticas complejas, definidas como familias extendidas lateral o verticalmente en coresidencia, para cuestionar la aparente simplicidad de las proyecciones de población basadas en datos agregados para Tenochtitlán-Tlatelolco prehispánico tardío y temprano colonial.

<sup>135</sup> Sobre la posición de las mujeres y la vulnerabilidad de los dependientes en un centro minero grande del norte de México, véase McCaa (1989, 8-9). Sobre los niños que crecen fuera de la casa paterna, véase Smith (1978, 353). Jackson nota el alto número de huérfanos adoptados por familiares en la Pimería Alta (1994, 108).

trabajadores valiosos y auxiliares presidiales. Una importante dimensión de la movilidad geográfica incluía la migración en el tiempo de matrimonio. Los patrones maritales que exhibía el distrito de la misión de Arivechi durante la década de 1790 sugieren que, particularmente, el movimiento de mujeres de un pueblo a otro durante el tiempo de matrimonio cruzaba las líneas étnicas y contribuía al crecimiento de mezclas raciales en la provincia.<sup>136</sup>

El matrimonio y la sexualidad constituían una importante división cultural entre el discurso hispánico y la costumbre local. Las convenciones indígenas veían el matrimonio como un arreglo entre familias, más que como un contrato entre individuos, como había sido definido por la doctrina católica tridentina (Lavrin 1992, 4-7; Ortega Noriega 1992a, 17-19). Los sonorenses incorporados al sistema de misión aceptaron las formalidades cristianas del matrimonio y el bautismo, pero continuaban con sus propias prácticas de apareamiento y residencia conyugal. Mientras se cuidaban de entrar al matrimonio cristiano una sola vez, permitían la separación de las parejas a voluntad. Muchos adultos tuvieron más de una pareja durante su vida debido a la muerte de su cónyuge y a las frecuentes separaciones. Las tradiciones maritales nativas toleraban la poligamia, la cual estaba reservada generalmente para los hombres privilegiados de una comunidad, y que durante la administración colonial asumió alguna forma encubierta de monogamia serial. La insistencia de los misioneros sobre el matrimonio como un sacramento, como un voto que se debía tomar entre dos personas, los involucraba en la “sustitución de un sistema conyugal por uno consanguíneo” y perturbaba el desarrollo de arreglos sociales complejos (Spicer 1963, 471).

Esta disparidad entre las normas católicas y los valores indígenas se hicieron evidentes en las interpretaciones divergentes en relación con el nexo entre sexualidad y formación familiar. Los indios y la mayoría de los vecinos que no formaban parte de la elite aceptaban las relaciones sexuales prematrimoniales como un lugar común (ibíd., 470-475).<sup>137</sup> Frecuentemente las parejas vivían juntas por algunos años y cargaban con hijos antes de buscar la bendición de la iglesia para su vida conyugal. Este contexto social volvía ambigua la distinción entre descendencia legítima e ilegítima. Los sacerdotes que llevaban los registros bautismales etiquetaban como hijo natural a cualquier hijo nacido fuera de la definición sacramental del matrimonio; aún más, el término cubría una variedad de relaciones que iba desde el concubinato estable hasta encuentros casuales. Por esta razón, los padrones analizados anteriormente presentan ciertas limitaciones para reconstruir las prácticas maritales de los sonorenses. Los misioneros enlistaban las unidades domésticas conyugales nombrando primero al jefe, seguido de las palabras “y su mujer” para presentar a la esposa. No está claro si estas unidades representaban uniones consensuadas o matrimonios cristianos. En una rara excepción, el padrón de 1796 para la misión seri del Pitic ponía a un lado una sección especial para aquellos indios “casados de acuerdo a su ley”.<sup>138</sup>

Una evidencia más de la contradicción entre los preceptos católicos y las prácticas sexuales acostumbradas viene de las madres solteras “ocultas”, que aparecen como hijas en las unidades domésticas de sus padres junto con hermanos muy pequeños que bien pueden ser sus hijos (véase [figura 31](#)). Fuera de los pueblos de misión, la movilidad física de los trabajadores libres y la inestabilidad económica de muchos campos mineros crearon una población flotante más allá del control directo de los sacerdotes de las parroquias.

---

<sup>136</sup> Swann acentúa la importancia de la exogamia étnica y espacial en los patrones de matrimonio en la Nueva Vizcaya a finales del siglo XVIII. Su estudio combina una cuidadosa investigación demográfica a nivel (micro) de la parroquia con un análisis comparativo regional (1982, 90 y 171-271). Durante este periodo, argumenta Swann, las personas de diferentes grupos raciales recurrentemente “seleccionaban patrones de matrimonio externos a sus propios asentamientos y parroquias” y, agrega, “el incremento del mestizaje probablemente resultaba más de incrementos locales en la tasa de matrimonios raciales exógamos que como consecuencia de cualquier influjo medible de migrantes mestizos” (ibíd., 189).

<sup>137</sup> Para observaciones comparables entre familias esclavas de Estados Unidos y el Caribe, véase Gutman (1979, 300-302). Robert McCaa (1989) encontró actitudes similares en Parral a finales del siglo XVIII.

<sup>138</sup> “Fray Juan Felipe Martínez, Padrón e inventario de la nueva misión de los Seris”, 1796, AMG, AD I. Sobre los significados ambiguos de “ilegitimidad” en la ley y costumbre ibérica, véanse Kuznesof (1989), Lewin (1992), McCaa (1989) y Calvo (1989, 19-94).

El Real de la Santísima Trinidad referido en los párrafos que abren este capítulo tipifica a la sociedad en la cual las uniones casuales prevalecían. Las “mujeres descaradas” que tanto confundían los esfuerzos pastorales del padre Leyva pueden haber intercambiado favores sexuales y otros servicios por algún tipo de apoyo material de diferentes hombres, y sus hijos se convertirían en un subsector de la fuerza laboral a una edad temprana. Entre los “hijos del pueblo” que residían en las misiones y los indios volantes que vivían fuera de los centros mineros, el compromiso asociado a la paternidad y a la formación de una unidad doméstica no significaba necesariamente una relación conyugal permanente.

El carácter cambiante de las unidades domésticas de la sierra reflejaba la naturaleza cíclica de la composición familiar. Las diferentes unidades asumían las características de familias nucleares o extendidas durante ciclos generacionales sucesivos producidos por los efectos combinados de fertilidad y mortalidad. Las unidades domésticas nucleares truncadas por la muerte se volvían a formar a través de nuevos matrimonios al traer dependientes menores a una unidad ampliada. A la inversa, el evento de unirse libremente o casarse no creaba necesariamente una nueva unidad doméstica, como tampoco los patrones sonorenses de residencia eran estrictamente patrilocales o matrilocales. En cambio, estas familias constituían comunidades locales que cambiaban acomodándose a las exigencias de su medio ambiente al crear redes de parentesco que extendían fuera de las unidades domésticas hacia las rancharías y los pueblos. La exogamia marital y la movilidad geográfica otorgaron una cualidad dinámica a las estructuras sociales rurales al integrar alianzas étnicas de largo alcance con estrategias de sobrevivencia nacidas de la experiencia colonial.

El crecimiento natural de la familia nuclear en el cual los hijos alcanzaban la edad productiva y aligeraban la carga de trabajo de sus padres (como lo diagramó A. V. Chayanov para el campesinado ruso) sufrió serios reveses en la Sonora colonial. El tamaño de la familia no era el mero resultado de eventos biológicos sino que se relacionaba con los recursos económicos controlados por alguna de las unidades domésticas. La disparidad arriba anotada en el tamaño de las unidades domésticas de las poblaciones indias y no indias de Arivechi, Bacanora y Tacupeto sugiere la interdependencia de variables demográficas (por ejemplo, el impacto diferencial de las enfermedades) y variables económicas (especialmente el control individual y comunal sobre la tierra y el trabajo). Los patriarcas locales que controlaban suficiente tierra para la subsistencia y excedentes comercializables pudieron retener la fuerza de trabajo de sus hijos adultos. Concomitantemente, una unidad doméstica con varios miembros productivos posiblemente pudo ganar acceso a la tierra o, frente a una reducida base de tierra, adquirir recursos e ingresos a través del trabajo remunerado. Las unidades domésticas pequeñas con pocos trabajadores, pero que cargaban con dependientes tales como viudas con niños, tenían alternativas limitadas para asegurar su reproducción. No hay duda que la tasa de sobrevivencia de los hijos de unidades domésticas indígenas relativamente chicas fue pobre. Además su composición cambiaba en la medida en que los adolescentes se iban a prestar servicio doméstico o a trabajar en las minas y en las haciendas. Estos patrones demográficos de contraste reflejaban las desigualdades y profundizaban la diferenciación social y racial entre el campesinado serrano.<sup>139</sup>

Estas diferencias aunadas a los patrones cíclicos irregulares en la formación de las unidades domésticas no negaban su perdurable fortaleza. Como se observa en las sociedades campesinas de todas partes, el hogar, o *domus*, se conservó en los individuos que vivían juntos y compartían los productos de su trabajo (Burguière 1982, 17-19; Le Roy Ladurie 1979, 24-52). Esta comunidad doméstica, formada y reformada a través del tiempo, fue el centro del mundo material y cultural de los sonorenses. Su sentido de comunidad provenía de la unidad doméstica, la unidad básica de la organización social y núcleo de su espacio étnico. Los serranos

---

<sup>139</sup> Esta interpretación del material sobre Sonora se basa en Chayanov (1986), Deere (1978), Gutman (1979 y 1976) y Collier (1988, especialmente el capítulo IV “Understanding inequality”). Sobre el patriarcado en el norte de la Nueva España, con acento en las élites políticas y sociales, véanse Gutiérrez (1991, 227-297 y 327-336) y Martín (1996, 149-183).

desarrollaron las alianzas de parentesco como una extensión de la familia, y las políticas de los pueblos reflejaban la estructura interna de poder dentro de las familias. La naturaleza seminómada de la vida en las sierras sonorenses, producto del medio ambiente, la cultura y las presiones coloniales, dejó una fuerte huella en la formación familiar. Igualmente, la naturaleza de la comunidad como una entidad geográfica y social adquirió características especiales entre estos “pueblos de fronteras”.

V

“NÓMADAS” Y POBLADORES:  
COMUNIDADES Y CAMBIOS DE IDENTIDAD ÉTNICA  
EN LA SIERRA DE SONORA

El presente capítulo analiza el significado de comunidad y explora las diferencias étnicas que se observan a la luz de los cambios en la composición de los asentamientos locales. La comunidad implica gente y lugar, y comprende las dimensiones económicas, sociodemográficas y políticas. Una comunidad está formada por grupos de unidades domésticas que poseen o utilizan los recursos de un territorio dado; su configuración particular está directamente relacionada con el modo de producción prevaleciente, producto en sí mismo del medio ambiente y de las tradiciones culturales. El parentesco juega un papel central en la definición de los miembros de la comunidad al establecer los vínculos de obligaciones mutuas entre individuos y unidades domésticas, y al legitimar la estructura de poder al interior de una comunidad. La edad, el género y la posición relativa en las familias orientan la distribución de los recursos y concentran la autoridad en ciertos individuos que toman decisiones que cohesionan al grupo entero. La etnicidad y el parentesco, entrelazados, determinan en gran medida los límites de la comunidad al crear la distinción entre “ellos” y “nosotros”, y al establecer las fronteras de reciprocidad (Spicer 1963; McGuire 1986; Meillassoux 1981; Wolf 1966; Mallon 1995a y 1983; Collier 1988; Ouweneel 1990).

Dos tipos de comunidad se distinguían en las sierras sonorenses mientras que el tamaño real de los poblados cambiaba considerablemente. Las rancherías indicaban pequeños grupos de casas que probablemente no eran ocupadas de manera continua. Las aldeas eran poblados más grandes con un núcleo sustantivo de habitantes permanentes. En la medida en que los diferentes miembros de las unidades domésticas cazaban, recolectaban y trabajaban en lugares separados, de igual forma los individuos e incluso familias enteras dejaban sus comunidades durante ciertas estaciones del año en busca de sustento. El desplazamiento de localidades y el cambio en la composición de los poblados serranos ilustran su adaptación a las circunstancias históricas y al medio ambiente. Las sequías e inundaciones recurrentes, las epidemias, una nueva bonanza minera, un ataque apache o una campaña militar, eran todos factores que amenazaban el curso de la vida en las comunidades. Las presiones del colonialismo pusieron en movimiento una secuencia interminable de desplazamientos y migraciones a través de la cual las comunidades forzosamente se separaban para formarse otra vez en diferentes lugares. Los asentamientos grandes se dividían en pequeños caseríos y las poblaciones restantes de rancherías casi abandonadas se fusionaban en nuevos poblados, de forma parecida a como las familias truncadas por la muerte o la separación creaban nuevas unidades domésticas.<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> Spicer (1963) califica a todas las tribus agrícolas de la Sonora prehispánica como “pueblos de ranchería”, para distinguirlos de las “bandas” de nómadas de la costa del desierto y de los “aldeanos” de Nuevo México. Sin embargo, para Sonora yo utilizo aldea y ranchería a fin de distinguir el tamaño y permanencia relativa de los asentamientos nativos. En la documentación colonial, “ranchería” indica un grupo de familias que se trasladaban juntas o se asentaban en un lugar dado. AGN, Jesuitas 1-6, exp. 2, 1770.

El ciclo regenerativo de las familias y unidades domésticas explorado en el capítulo anterior incide directamente sobre la configuración de los asentamientos locales. Si las familias campesinas no se reproducen a sí mismas de generación en generación en el mismo poblado, la base demográfica de la comunidad, la economía y cultura se verán afectadas seriamente. Por contraste, si la emigración de adultos jóvenes no es permanente o si las unidades domésticas nuevas se asientan en rancherías físicamente separadas del poblado de los padres, pero relacionadas con él a través del comercio, reciprocidad y vínculos de parentesco, entonces puede mostrarse que la comunidad de hecho se reproduce a sí misma, *aunque no en el mismo lugar*. Estas hipótesis alternativas son exploradas más adelante en referencia a los efectos de las políticas coloniales sobre las fronteras étnicas y sobre la formación de las comunidades en la sierra. Las estrategias nativas para la reproducción de las unidades domésticas se extendieron a la conservación de la vida en el poblado en gran medida a través del cambio de patrones de movilidad social y geográfica.

#### LAS COMUNIDADES DE LA SIERRA BAJO LA ADMINISTRACIÓN COLONIAL

La misión fue la institución colonial más estrechamente asociada con la organización de los poblados indígenas al proveer el marco legal a través del cual las comunidades nativas sobrevivieron bajo el colonialismo, no obstante que las prácticas jesuitas y franciscanas chocaban frecuentemente con los patrones de parentesco y coresidencia predominantes de los sonorenses. Esto era particularmente notorio en las políticas de reducción de los misioneros que concentraban las poblaciones de muchas rancherías en varias aldeas. La reducción era un principio central en la vida de las misiones para facilitar la expansión de la producción agrícola y el control de los misioneros sobre los indios. Esta misma política, sin embargo, interrumpió los patrones de asentamiento de larga duración. Los pueblos sonorenses no eran comunidades fijas; más bien cambiaron con el tiempo de acuerdo a las relaciones dinámicas entre el poblado y la tierra. Las comunidades desplazadas, registradas en los documentos coloniales y observadas en sitios arqueológicos, son la evidencia de la necesidad de los indios por buscar recursos disponibles, y dan fe de las tradiciones culturales profundamente enraizadas del seminomadismo (Sauer 1935; Doolittle 1980; Riley 1987; Braniff 1985).

Los poblados ópatas de la cuenca del Bavispe, densos centros de población aborigen, ilustran las normas conflictivas de dispersar y concentrar la población. Cuando en 1645 comenzó la reducción, Guásabas, una importante aldea ópata, se convirtió en la cabecera del distrito de la misión de San Francisco Xavier con algunos pueblos y rancherías dependientes. Para mediados del siglo XVIII al menos tres comunidades de origen prehispánico habían sido abandonadas debido en parte a las hostilidades con los apaches. Tetzicohuatzi, que significa “donde se juntan dos arroyos” y Baibuainoviritzi, “la colina donde hay agua”, fueron alguna vez lugares muy poblados. Gente que no hablaba ópata se habían cambiado a tierras ópatas —“gente extraña que no era de aquí, que vino por sí misma a solicitar el bautismo y a vivir bajo la guía de los misioneros”— y ocupó una ranchería asociada con Guásabas, aparentemente abandonada por sus habitantes originales. Los jesuitas fundaron una nueva estancia de pastoreo para la misión, pero los indios no habían vivido ahí por lo que no tuvieron nombre para ella.<sup>141</sup>

Los ópatas mantuvieron una sólida estructura en el poblado, aun cuando eran obligados a compartir la tierra para labranza y pastoreo con los crecientes enclaves de vecinos. Las cuentas finales de los jesuitas para los “hijos de misión” de la cuenca del Bavispe, sumadas en la figura 33, muestran la relativa fortaleza de sus comunidades. Los jobas y tarahumaras que se habían quedado en Satechi habían aprendido la lengua ópata. Los vecinos enlistados para Guásabas incluían 42 yaquis asentados en la misión, 17 españoles y mestizos, y un

---

<sup>141</sup> Polzer (1976, 37); “Informe sobre Guásabas”, 1744, BL M-M 1716, vols. 1-77.

negro (afroamericano). Las estimaciones de estas poblaciones son congruentes con la relación favorable 5.9 indio a vecino para esta área a finales del siglo XVIII (véase supra [figura 22](#)). Los pueblos ópatas conservarían su fuerte carácter étnico hasta mediados del siglo XIX, siguiendo la división de sus tierras comunales.<sup>142</sup>

Figura 33. La población ópata bajo la administración jesuita, 1765

Distrito de misión	Poblado	Indios	Vecinos	Total
Bavispe	Bavispe	214	0	214
	Tamichopa	70	0	70
Bacadéguatzi	Bacadéguatzi	184	24	208
	Nácori	198	0	198
	Mochopa (jobas)	92	0	92
	Satechi	45	0	45
Bacerac	Bacerac	478	0	478
	Guatzinera	182	0	182
Guásabas	Guásabas	224	60	284
	Oputu	193	0	193
	Total	1880	84	1964

Fuente: AGN, AHH, leg. 17, exp. 24.

Los pimas de Tecoripa y Ures, en el centro de Sonora, siguieron un proceso similar. Más de un siglo de administración jesuita (de 1625 a 1744) había producido una amalgama de asentamientos que comprendía los pueblos de Tecoripa (la cabecera), Suaqui y Cumuripa, así como las rancherías de San Lorenzo, San Marcial, Buenavista y San José de Pimas. Los pobladores nativos vivían de la siembra en las planicies y construían sus aldeas a lo largo de varios arroyos que fluían hacia el río Yaqui. Para los años de 1740 la base agrícola de la misión era insuficiente para alimentar a su población completa —en parte a causa de las inundaciones y a la pérdida de tierra irrigable—. En consecuencia, los indios de la misión no residían permanentemente en sus pueblos y migraban hacia algunos centros mineros cercanos de Soyopa, Aigame y San Xavier. El sacerdote jesuita asignado a Tecoripa dividía su tiempo entre la misión y los campos mineros de Soyopa, Aguaje, La Ventana, San Miguel y El Mortero de San José.

Un grupo importante de poblados pimas a lo largo del bajo río Sonora rodearon San Arcángel Miguel de los Ures, disfrutando de buenas tierras agrícolas y campos irrigados. Aunque su población nunca tuvo menos de 400 almas, Ures sirvió a varios campamentos mineros —San Francisco, San José de Gracia, Las Ánimas y el Gavilán—. La visita de Santa Rosalía, distante a 12 leguas, ejemplificaba los patrones de migración temporal tan frecuentes entre los pueblos serranos. A principios de la estación seca de la primavera, un grupo de pimas solía dejar la misión y hacer campamento en Pescadero, un lugar tan seco que debían traer agua con ellos. Durante el inicio del siglo XVIII, el jesuita Luis María Marciano persuadió a algunos de estos “pimas cimarrones” a asentarse en Santa Rosalía, un lugar con abundante

<sup>142</sup> AGN, AHH, leg. 17, exps. 24-31, 1765-1766; BNFF 36/800, 802, 806; 34/759. Véase también en este libro el capítulo VI sobre tenencia de la tierra.

agua para la siembra. Hacia mediados del siglo unos 160 pimas vivían en este poblado donde habían construido casas y una pequeña capilla, pero aquél lamentaba que entre ellos algunos no habían olvidado su vida errante en el monte.<sup>143</sup>

Las estrategias de los indios al abandonar los poblados establecidos y formar nuevas aldeas bajo el colonialismo respondieron a muchos impedimentos. La deforestación y la erosión de la tierra, debidas a la degradación ambiental causada por la minería y la ganadería, alteraron el delicado equilibrio entre la lluvia y el desagüe tan necesario para el cultivo en este entorno semiárido. En la medida en que la demanda de madera para construir los tiros de las minas y atizar con leña y carbón las fundidoras agotaba los bosques, la erosión se hacía más difícil de controlar. Durante la estación lluviosa de verano las “crecientes” seguido inundaban sus riberas, destruyendo las milpas de los indios y llevándose las tierras aluviales. Cucurpe, un poblado eudeve en el nacimiento del río San Miguel, había experimentado un notorio empobrecimiento a mediados del siglo XVIII. El padre Nicolás de Acrera observó que la capacidad de carga de la tierra había caído. El arroyo San Miguel, cargado de limo durante los meses de siembra de mayo, junio y julio, no podía proveer la humedad necesaria para los campos de los indios. Su torrente crecido “asaltaba” las tierras de los pueblos de Tuape y Opodepe río abajo, dando por resultado algunos años de cultivos insuficientes. Las misiones se suministraban unas a otras a fin de proveer lo suficiente para aquellos poblados que habían levantado cosechas pobres.<sup>144</sup>

La coexistencia conflictiva entre ópatas, eudeves y jobas ilustra aún más las dimensiones culturales y ecológicas de las comunidades desplazadas en el centro de Sonora. A principios del siglo XVII los jesuitas habían expandido la frontera de su misión hacia la ladera oeste de la Sierra Madre Occidental. A mediados del siglo el Rectorado de San Francisco de Borja daba su ministerio únicamente a una pequeña porción de la población aborígen. Sus misiones eran pueblos en formación, islas separadas, por así decirlo, a través de las cuales la conquista penetraba lentamente hacia la densa gentilidad de la sierra. Los nativos conversos vivían en rancherías dispersas a lo largo de los arroyos que cortaban las laderas montañosas en cañones y valles estrechos. En 1678 el visitador jesuita Juan Ortiz Zapata reportaba que dicho rectorado comprendía muchos poblados y anexos. Los misioneros cuidaban a más de diez mil neófitos de diferentes grupos étnicos reunidos en nueve partidos (distritos). Su distribución reflejaba los patrones de los asentamientos prehispánicos así como las nuevas presiones creadas por los reales diseminados a lo largo de toda la sierra. San Francisco Xavier de Aribetzi, habitado principalmente por hablantes de ore, se convirtió en la cabecera del primer distrito. Nueve leguas al oeste (37.6 kilómetros) los hablantes eudeve de San Ignacio de Bacanora constituían la principal visita de Aribetzi. Los pimas de Santa Rosalía de Onapa vivían seis leguas (25.11 kilómetros) al este de Aribetzi. Su pueblo y rancherías asociadas se extendían por cuatro leguas a lo largo del río donde los pimas sembraban su maíz. El partido entero incluía casi 900 indios de administración, además de unos pocos españoles y “otra gente a su servicio” que venían de los campos mineros a la misión a recibir los sacramentos.<sup>145</sup>

Santa María de los Ángeles de Saguaripe, pueblo cabecera del segundo partido, tenía una población ove relativamente densa considerada por Zapata como “ladinos y bien tratados” en sus acuerdos con los españoles. Catorce leguas a distancia, en la cordillera oriental de la montaña, 100 familias “hobas” (jobas) habían sido reunidas recientemente en San Joseph de Teopari bajo la autoridad de los misioneros de Saguaripe. Diferentes grupos de gentiles visitaban Teopari de tiempo en tiempo para ser bautizados y pedir

---

<sup>143</sup> “Informe sobre Tecoripa”, 1744, BL M-M 1716, vols. 1-77; AGN, Jesuitas IV-10, exp. 5, f. 33; Rodríguez Gallardo (1975, 105-106); “Informe sobre Ures”, 1744, BNFF 32/674. Véase también el “Padrón de San José de Pimas”, 1796, AMH, AD I.

<sup>144</sup> “Informe sobre Santos Reyes de Cucurpe”, 1744, BL M-M 1716, vols. 1-77; Vara (1979). Dobyns (1981) hace observaciones similares sobre los desagües del Gila, San Pedro y Santa Cruz de Arizona.

<sup>145</sup> AGN, Misiones 26. El padre Juan Ortiz Zapata (n. Zacatecas, 1620) visitó todas las misiones jesuitas del noroeste de México en 1678 y redactó un conjunto de reglas ese mismo año después de su visita (Polzer 1976, 81-82).

por su propia aldea, así como por un misionero que les sirviera. La gente de San Mateo, otra aldea en la profundidad de la sierra al norte de Saguaripa, iba y venía por temporadas. En total, la misión de Saguaripa incluía varias zonas ecológicas y reunía a una población heterogénea de diferentes dialectos e identidades culturales. Más al norte, el partido de Santa María Nácori había recibido un contingente nuevo de hobas. Los oves constituían la mayoría de su pueblo que vivía en Nácori y San Luis Gonzaga de Bacabedéguatzi (Bacadéguachi). La ranchería de Santo Tomás de Sereba incluía los restos de “un viejo pueblo llamado Setasun” y unas pocas familias hobas recientemente convertidas. La misión de Nácori estaba rodeada por gentiles y las veredas de las montañas conducían sus poblados a los asentamientos tarahumaras de la Nueva Vizcaya.

Hacia mediados del siglo XVIII el padre Joseph Roldán, estacionado en la misión de Arivechi, reconocía tres grupos étnicos en la comunidad bajo su cuidado: ópatas, eudeves y jobas. Su partido incluía tres poblados: Arivechi (la cabecera), Bacanora y Nátora, anteriormente visita de la ahora extinta misión de Teopari. Los ópatas y eudeves constituían un centro de población estable en Arivechi y Bacanora, pero los jobas continuaban ambulando de poblado en poblado. El padre Roldán escribió con exasperación al visitador jesuita Ignacio Lizassoain en 1762, caracterizando a los jobas como gente nómada y andariega. Observaba que aunque hubiera algunos pueblos a donde podrían llegar y vivir, muchos de ellos migraban de cañón en cañón, tal como solían hacer cuando Nátora era ya un asentamiento.<sup>146</sup> En el mismo sentido el padre Manuel Aguirre, misionero en Bacadéguachi, tenía amargos recuerdos de su trato con los jobas. Por 14 años había intentado sin éxito persuadir a las familias asentadas en la ranchería distante de Satechi para que se unieran a otros jobas de Mochopa, donde él pudiera más fácilmente darles su ministerio.

Los padres Aguirre y Thomas Pérez coincidían en que sería muy difícil establecer un sólo pueblo para los jobas, ya que no constituían una nación sino “ramas”: la de Mochopa, un pueblo establecido hacía tiempo con una buena iglesia, casas y tierra para sembrar; la de Teopari, el “riñón” o centro de la gente joba, y la ranchería de Santa Catarina en las afueras de Bacanora.<sup>147</sup> El problema principal, según el padre Aguirre, era encontrar un lugar con suficiente tierra arable y agua para sostener a un misionero y a los neófitos. Este experimentado jesuita recordaba a sus superiores que la economía de la misión requería tierra irrigada para producir trigo. Las milpas dispersas por las colinas del territorio joba no eran adecuadas para alimentar a una comunidad habitada permanentemente. Con un reconocimiento de primera mano del terreno, Aguirre bosquejó las limitaciones de todos los sitios considerados para fundar un pueblo nuevo en los siguientes términos. Observaba que no había tierra para sembrar trigo aunque algunas parcelas pertenecientes a Teopari, en un lugar llamado Gocopa, daban una cosecha de trigo si las lluvias de invierno (las equipatas) eran buenas. En Nátora, en cambio, se encontraban tierras suficientes para levantar cosechas de melones y maíz durante la época de lluvias (el verano) mas no para el trigo. Chamada apenas tenía tierra disponible para el maíz. Satechi, la antigua ranchería de Bacadéguatzi, tenía tan sólo unos cuantos depósitos de suelo aluvial a lo largo del arroyo, si bien era cierto que al norte de Satechi, como a media jornada, Aguirre conocía una pequeña terraza donde se podrían sembrar 12 fanegas de trigo.<sup>148</sup>

El padre Pérez añadía que en Teopari frecuentemente no había suficiente agua para beber. Durante la temporada seca los indios cavaban batequis en los arroyos arenosos a fin de saciar su sed. A pesar de estas dificultades los argumentos a favor de asentar un pueblo para los jobas hacían hincapié en sus relaciones conflictivas con los ópatas y eudeves. Aunque todos ellos entendían la lengua de los demás, acostumbraban

---

<sup>146</sup> AGN, Jesuitas II-29, exp. 19; “Los padres Joseph Roldán, Thomas Pérez y Manuel Aguirre al padre Ignacio Lizassoain”, 1762, DRSW R III-C-4.

<sup>147</sup> AGN, Jesuitas II-29; AGN, AHH, leg. 17, exp. 35, 1744, y exp. 33, 1766. La población de Santa Catarina puede referirse a los jobas de Nátora y San Mateo quienes, como Roldán lo reportó antes, se habían trasladado a la misión de Arivechi. Los ramos asociados con tres diferentes aldeas podían corresponder a bandas o segmentos familiares del grupo étnico.

<sup>148</sup> AGN, Jesuitas II-29, exp. 19. Una fanega = 55.5 litros, o 1.5 bushels; también se refiere a la extensión de tierra en la cual se podía sembrar esa cantidad de grano. Véase Barnes, Naylor y Polzer (1981, 69-72).

hablar ópata en las misiones. La imposición de la lengua de este último grupo como un tipo de *lingua franca* local expresaba su supuesto estatus superior vis a vis los jobas. Los padres Pérez y Aguirre hacían notar que los ópatas tendían a tratar a los jobas “como sirvientes”, signo de las relaciones desiguales entre estos grupos étnicos. Los ópatas y eudeves, en posesión de las mejores tierras agrícolas, tenían capacidad para producir excedentes, almacenarlos y comerciar con los colonos españoles. En contraste, los jobas se las arreglaban con milpas dispersas en las laderas de las montañas. Dependían de las lluvias de temporal para recolectar magras cosechas y apenas subsistir. En tiempos de sequía dejaban sus rancherías de la sierra y acampaban fuera de los pueblos de misión para intercambiar su trabajo por comida.

Estas consideraciones ecológicas y culturales ayudan a explicar por qué los jobas repetidamente pedían a los jesuitas una misión propia, aun cuando no permanecían en los poblados proporcionados para ellos. ¿Qué esperaban de las misiones? Contraria a la visión de los jesuitas de asentamientos compactos permanentes, los jobas buscaban un pueblo donde pudieran ser independientes de los ópatas sin ocuparlo necesariamente todo el año. Ya que la red de cabeceras y visitas misionales había confirmado la posesión de los pueblos ribereños sobre la tierra más fértil de labranza en las sierras sonorenses, los jobas buscaban la misión como un medio de acceder a estas codiciadas tierras. Su precaria situación y su necesidad de obtener los recursos concentrados en los valles se hizo más urgente en la medida en que los apaches penetraban aún más al oeste hacia las faldas de la Sierra Madre Occidental. A mediados del siglo XVIII estos asaltantes y cazadores atapascanos se convirtieron en “el enemigo”, tanto de los pueblos indios como de los vecinos de Sonora. Su presencia en la sierra amenazaba la subsistencia de los jobas, cerrándoles el paso a áreas donde ellos tradicionalmente cazaban y recolectaban.

Los jobas presentaron su última solicitud conocida a un misionero, al visitador jesuita Lizassoáin en 1762. Los padres Aguirre, Pérez y Roldán recomendaron que Nátora fuera restablecido como un pueblo joba. A pesar de sus reservas personales relativas al éxito del proyecto se ofrecieron a contribuir con ganado de cada una de sus misiones para proporcionar una base económica para la nueva reducción. Sin embargo, la expulsión de la Compañía de Jesús ocurrida apenas cinco años después cortó de tajo todos los esfuerzos de los misioneros. A finales del siglo XVIII el resto de los jobas de Nátora y Teopari permanecía en Pónida, visita de Arivechi. Al menos 50 familias vivían ahí, y únicamente unos cuantos individuos se habían casado con ópatas, eudeves o vecinos.<sup>149</sup> La documentación de fines de la Colonia tiene pocas referencias de los jobas como un grupo étnico separado. Es probable que la contracción del sistema misional seguida a la expulsión de los jesuitas y la secularización parcial de las misiones condujera a la dispersión de tribus deambulantes como los jobas. Una pequeña minoría habría tomado la identidad ópata; algunos se habría unido a la creciente masa de naborías y mestizos que trabajaban en las minas y haciendas, e incluso otros habrían adoptado la vida nómada de los apaches. Su “desaparición” virtual como una entidad tribal separada pudo deberse a que las autoridades borbónicas los habían confundido con los atapascanos montados que tanto amenazaban a las provincias internas.

La postura contradictoria de los jobas hacia las misiones representa sólo una de las varias respuestas culturales al medio ambiente sonorenses. Los pueblos ribereños enraizados en los fértiles valles que cortan a través de las laderas occidentales de la sierra, como los ópatas de Bacerac, Oposura y Sagaripa, o los eudeves de Opodepe, Batuc y Bacanora, eran agricultores que construyeron casas de adobe y piedra, y mantuvieron una población central en asentamientos estables. Por el contrario, los cazadores-recolectores de varias designaciones tribales, que se volvieron pastores y asaltantes después de la introducción del ganado europeo, se movían ampliamente a través de la sierra en su lucha por la subsistencia. Una imagen comparable se desarrolló en la Pimería Alta. Aunque las entradas de oficiales militares y misioneros no alcanzaron esta región sino hasta los años de 1690, los pimas del norte habían experimentado contactos esporádicos con los

---

<sup>149</sup> “Padrón de la Misión de Arivechi”, 1796, AMH, AS, caja 22.

españoles durante la centuria previa. Los primeros documentos jesuitas, corroborados por claves lingüísticas conservadas en topónimos nativos, registraron muchas rancherías dispersas en los valles de Magdalena, Altar y Santa Cruz. Durante el curso del siglo XVIII muchos de estos sitios fueron abandonados debido a los efectos devastadores de las enfermedades y a la creciente presión de los apaches. A partir de 1770 los franciscanos impartieron su ministerio a una población distribuida en ocho poblados. Aun cuando la población con residencia permanente en estas misiones decayó, los tohono o'odham viajaban temporalmente entre las aldeas ribereñas y sus campamentos en el desierto (Dobyns 1963; Velarde en Mange 1985, 91-94 y 126; Crosswhite 1980).

## TRABAJO EN LA MISIÓN Y MOVILIDAD GEOGRÁFICA

Además de las migraciones étnicas descritas arriba, las demandas de la vida en la misión estimularon a los pueblos serranos a movimientos de corto y largo alcance a través de la provincia. Los misioneros emplearon a los hombres indios como arrieros, carteros y mensajeros informales. En esta capacidad los “hijos del pueblo” viajaban a pie o con una recua de poblado en poblado, y frecuentemente de las misiones a los centros mineros. Caminaban por todas las veredas de la montaña, tan bien conocidas por los pueblos nativos de la zona, llevando cartas, productos de la misión y mercancía. Los arrieros de dicha misión entregaban los mensajes al mismo tiempo que recababan información para ellos mismos acerca de ataques apaches, movimientos de las tropas y de nuevas bonanzas mineras. La documentación jesuita de mediados del siglo XVIII está llena de referencias casuales sobre el movimiento de arrieros nativos por los pueblos, ya que la vida religiosa de las misiones permitía a los indios viajar desde sus visitas a las cabeceras de los poblados donde los sacerdotes celebraban misa. Los movimientos de los indios a través de los poblados crearon una red que llevaba noticias y bienes por la región entera. Por ejemplo, en 1764, el padre Wenceslao Holvez, estacionado en Satevó en el distrito tarahumara de Batopilas, mandó una carta al padre Michel de Ures, haciendo notar que se la enviaba con “los hijos” que regresaban a su pueblo después de escuchar misa, pues su poblado estaba en el camino a otras misiones donde solían recoger el correo.<sup>150</sup>

Los vecinos periódicamente llamaban a los indios para trabajar fuera de los pueblos. Aunque la institución formal del repartimiento cesó de funcionar hacia la segunda mitad del siglo XVIII, los individuos frecuentemente enviaban solicitudes a los misioneros por pequeños grupos de indios para desarrollar tareas de rutina asociadas con cercar, sembrar y cosechar. Estos tapisques dejaban sus pueblos presumiblemente por periodos cortos, en contraste con los peones que se convertían en trabajadores dependientes que residían en las haciendas y ranchos de la región. No obstante, las demandas de trabajo impuestas a los tapisques fuera de las misiones reducía la mano de obra en los poblados, afectando a las unidades domésticas y a la comunidad entera.

Los colonos privados contrataban trabajadores de las misiones para desarrollar tareas específicas en las fincas y en pequeñas granjas diseminadas por todas las planicies de los ríos Sonora y San Miguel. Los indios hábiles tenían gran demanda: carpinteros, albañiles, pastores, arrieros y vaqueros. Rafael Ortiz Galeutes empleó a varios carpinteros de Mátape y Ures para hacer algunos muebles al gobernador de la provincia. Le escribió al padre Michel a principios del otoño de 1764 para refutar las quejas de los indios de que no habían recibido el pago completo por su trabajo. Galeutes reclamaba que había alimentado a los indios más del tiempo estipulado en el que debían haber terminado el trabajo, y que cuando finalmente entregaron los gabinetes al gobernador (en San Miguel de Horcasitas) él ordenó que se les pagara. Galeutes

---

<sup>150</sup> AGN, Jesuitas IV-10, exp. 82, f. 114, 1764; Gerhard (1993, 174-178).

concluyó airadamente que “¡no había recibido más de un fajo de tabaco por todas sus faenas!”.<sup>151</sup> Se dispone de poca información sobre el pago que se acostumbraba para los tapisques y otros trabajadores eventuales contratados en las misiones. Es probable que los vecinos que los contrataban tradujeran la mayor parte del pago a los indios en mera subsistencia —cobijo y el alimento consumido durante el tiempo de su empleo.

Las autoridades militares españolas regularmente reclutaban hombres de las misiones para escoltar a pequeñas partidas por las veredas que llevaban de un poblado a otro. No era raro que esperaran que los escoltas nativos llevaran sus propias monturas y provisiones. Los indios que viajaban entre los pueblos y los presidios estaban expuestos a los ataques apaches y su ausencia era sentida en la comunidad. Cuando el marqués de Rubí hizo su extenso recorrido de inspección por los presidios de Nueva Vizcaya y Sonora (1766-1768), las misiones proporcionaron indios auxiliares, grano y ganado para alimentar y proteger al real visitador y su partido.<sup>152</sup>

Las campañas periódicas que requerían un gran número de indios auxiliares resultaron una carga más para las misiones, a veces sacando a casi todos los hombres adultos de los pueblos. Las autoridades militares llamaban igualmente a indios y a vecinos para mantener las milicias armadas contra los apaches y los seris. El padre Juan de Zerquera de Bacerac reportó las penurias sufridas por los ópatas auxiliares enviados a patrullar el terreno montañoso entre los valles de Bavispe y Oposura. Aunque el gobernador Agustín de Vildósola había ordenado que a los ópatas se les eximiera de las “expediciones insustanciales” y que su patrullaje fuera medido en tiempo a efecto de permitirles descansar y levantar sus cosechas, el gobernador indio de Bacerac y sus hombres fueron fuertemente presionados durante el otoño de 1748. El justicia mayor de Oposura, Juan Valdez, había convocado al gobernador ópata, Gerónimo, y le ordenó acompañar a una pequeña milicia para atacar una ranchería de apaches. Después de una campaña de dos meses los guerreros ópatas regresaron heridos y enfermos a principios de diciembre. Antes de su llegada, Valdez había enviado otra orden a Gerónimo para que se reportara a cumplir con otra expedición, pero esta vez el gobernador protestó, alegando el cansancio de los milicianos y la enfermedad de sarampión que asolaba el pueblo.<sup>153</sup>

Hacia finales del siglo XVIII los deberes militares de los ópatas los alejaron más de sus casas. Los auxiliares ópatas acompañaron a Juan Bautista de Anza en una larga campaña por Chihuahua y Nuevo México, con vistas a abrir nuevas rutas de comercio durante 1780-1781. Siguieron a las tropas presidiales hasta la Nueva Vizcaya y Coahuila, dejando a sus familias y comunidades por más de un año. Los oficiales españoles elogiaron la lealtad y bravura de los ópatas, advirtiendo a las autoridades coloniales que los trataran bien y conservaran sus poblados de forma que “tales indios fieles puedan crecer en número”.<sup>154</sup>

## REDUCCIONES Y DESPLAZAMIENTO

Contrario al espíritu de esta advertencia, la política española repetidamente desenraizaba las comunidades nativas establecidas. Las autoridades militares y los visitadores virreinales ordenaron desterrar a los pueblos antiguos —frecuentemente contra los ruegos de los misioneros— a fin de crear guarniciones fronterizas o liberar tierra para asentamientos privados. A mediados del siglo, José Rafael Rodríguez Gallardo, armado con los títulos de visitador general y juez pesquisidor, supervisó la concentración de pueblos indios y el abandono de numerosas rancherías. Las poblaciones reducidas de las primeras misiones fundadas en la

<sup>151</sup> “El Padre Jacobo Sedelmayer al Visitador Padre Balthasar”, 1749, UASP 370; AGN, Jesuitas IV-10, exp. 119, f. 153, 1764 y IV-10, exp. 116, f. 180, 1764.

<sup>152</sup> AGN, Jesuitas IV-10, exp. 227, f. 262, 1767; Nentvig, 1767, BL M-M 1716, vols. 1-77; Nentvig (1971, 220-224).

<sup>153</sup> AGN, AHH, leg. 278, exp. 20, 1748-1749.

<sup>154</sup> UASP ms. 40, 1799; John (1989).

Pimería Alta —Dolores y Remedios— así como los pimas de Guachuca fueron transferidos a Santa María de Suamca y a Santiago de Cocóspera. Hizo cumplir políticas similares en los alrededores del presidio de Santa Rosa de Corodéguchi (Fronteras). Aduciendo estrategias defensivas contra los apaches y la necesidad de planear la “re población” de los sitios aborígenes debido a la disminución numérica de ópatas y pimas, Rodríguez Gallardo justificó esta nueva etapa de reducción. No obstante sus objetivos declarados, a la larga sus políticas obligaron a los agricultores asentados a dejar sus tierras, destruyendo las bases culturales y materiales para la reproducción de sus comunidades.<sup>155</sup>

Los poblados pimas y ópatas de los fértiles valles al norte de Fronteras ilustran este proceso. El distrito de misión de Nuestra Señora de Guadalupe de Teuricatzi, una densa área de asentamientos aborígenes distribuidos en algunas aldeas grandes y en numerosas rancherías, hacia finales del siglo XVII comprendía cuatro poblados con más de mil almas. Durante un cuarto de siglo de labor paciente, los jesuitas habían formado un núcleo de población estable en San Ignacio Cuquiáratzi, cabecera de la misión, y tres visitas extendidas a una distancia de 18 leguas. Los ópatas levantaban cosechas importantes de maíz y algodón, y ganaban ingreso adicional con el trabajo en las minas. Para 1749 Rodríguez Gallardo encontró “tres pueblos acabados” en la misión de Teuricatzi, y ordenó trasladar a los indios que vivían en las dos restantes visitas a Cuquiáratzi.<sup>156</sup>

La parte norte del distrito de la misión de Teuricatzi bordeaba los poblados pimas de las cuencas altas de los ríos San Pedro y Santa Cruz. Durante las primeras décadas del siglo XVIII los líderes pimas visitaban los pueblos de Teuricatzi para pedir misioneros que bautizaran a sus hijos y establecieran misiones en su propia tierra. Entre 1730 y 1734, con el apoyo de la Corona, los jesuitas ampliaron hacia el norte la frontera misional al crear tres nuevos partidos, cada uno bajo el cuidado del sacerdote residente. Las cabeceras de Santa María de los Pimas (Suamca), Santos Ángeles Gabriel y Rafael de Guebavi, y San Francisco Xavier de Bac representaban agrupaciones de rancherías; entre ambas sostenían más de 30 mil habitantes. Su configuración reflejaba la historia de una comunidad que cambiaba de sitio durante casi un siglo de contacto intermitente entre indios y españoles.<sup>157</sup>

Durante los subsiguientes 30 años los pimas del este, llamados sobaipuris, sufrieron un descenso demográfico así como la invasión de sus tierras. En la primavera de 1762, todo un grupo de pimas del valle de San Pedro, estimado en 250 personas, migró al oeste hacia las misiones de Bac, Guebavi y Suamca. Su salida dejó la tierra sobaipuri peligrosamente expuesta a las incursiones apaches. Lo que es más, el abandono de muchos pueblos tales como San Matheo, Mututicachi, Santa Cruz de Quiburi, San Pablo, Tres Álamos y Naidenibacatzi, abrió valiosos pastizales y tierras de cultivo a los vecinos. Nunca se llevaron a cabo los propósitos de los jesuitas de repoblar estas aldeas con familias yaquis y pápagos o con indios que residían en las haciendas (Officer 1987, 40; Kessell 1976, 7, 35 (mapa del alto río Santa Cruz), 40 y 78; Rodríguez Gallardo 1975, 85 y 104).

Previo a los reasentamientos indígenas, los colonos españoles habían puesto sus ojos en los productivos valles de Santa Cruz, San Pedro y Cuquiáracchi (anteriormente el poblado ópata de Cuquiáratzi). La familia Romero poseía tierras en el valle de San Luis, un afluente de la cuenca del Santa Cruz. En 1750 Nicolás Romero vendió la hacienda de Santa Bárbara, que comprendía dos desmontes arables por ambos bancos del río, a Gabriel Antonio de Vildósola, capitán y juez político del presidio de Fronteras. Seis años después el capitán Vildósola transfirió la propiedad a su esposa, María Rosa Bezerra Nieto, a cambio de 250 cabezas de

---

<sup>155</sup> Rodríguez Gallardo (1975, 38-39, 106-111 y 116-117); AGN, AHH, leg. 278, exp. 17, 1748, y exp. 20: “Visita al rectorado de San Francisco Borja”, 1749. Rodríguez Gallardo gobernó la provincia durante su visita, teniendo el poder para investigar y remover a funcionarios locales y para llevar a cabo órdenes administrativas.

<sup>156</sup> “Padre Ortiz Zapata”, 1678, AGN, Misiones 26; AGN, AHH, leg. 278, exp. 19, 1749; Rodríguez Gallardo (1975, 85 y 107-108).

<sup>157</sup> AGI, Guadalajara 188, ff. 277-356, 1749-1750.

ganado, delante de varios vecinos prominentes: Joseph Antonio de Vildósola, Juan Bautista de Anza (padre), Bernardino de Escalante, Marcial Sosa y Juan Pablo Romero. A finales de la época colonial la mayoría de las tierras, alguna vez poseídas en común por los habitantes pimas y ópatas habían pasado a manos privadas. Los antiguos pueblos de Cuchuta, Teuricatzi y Mututicatzí, comprendían importantes haciendas apropiadas por las familias Escalante, Vildósola, y sus asociados.<sup>158</sup>

A veces los indios dejaban sus rancherías voluntariamente y se asentaban en los pueblos ribereños. El temor a las enfermedades, a la presión de los militares españoles y a los asaltos apaches, inducían a los o'odham y sobaipuris a buscar una relativa seguridad en las misiones. Sin embargo, a menudo resistieron las políticas coloniales de reducción. Durante los años de 1740, el padre Jácobo Sedelmayr llamó a los vecinos armados, conducidos por Miguel de Mendoza y Castellanos, a forzar a un grupo de tohono o'odham a vivir en Santa Teresa, visita de Tubutama. Los pimas del alto valle de Altar pidieron a Rodríguez Gallardo posponer su traslado a Guebavi hasta que hubieran cosechado todo su maíz. Alegaban, además, que si ellos migraban durante los meses de invierno, sus hijos pequeños morirían en la larga jornada “a través de un país frío”.<sup>159</sup>

Más dramática aún, y de consecuencias duraderas, fue la resistencia montada por los seris y pimas, a quienes les obligaron a entregar sus tierras al presidio de Horcasitas. Durante el siglo XIX la presión militar combinada con la persuasión de los misioneros había traído algunos cientos de familias *cunca'ac* (seris) a los poblados agrícolas que bordeaban el desierto a mitad del valle del río San Miguel. Los pimas y eudeves formaban la población sedentaria de algunos pueblos grandes —Cucurpe, Opodepe y Nacameri— y de muchas de las rancherías de las terrazas sobre las planicies de los ríos. A mediados del siglo muchos de los seris que habían venido al valle, libres o cautivos, se habían asentado en Nacameri y sus dos visitas, El Pópulo y Los Ángeles; la población combinada de pimas y seris sumaba 828. En 1748 Rodríguez Gallardo transfirió el presidio del Pitic al Pópulo. Asentó la nueva guarnición de San Miguel de Horcasitas con los soldados del Pitic y los pocos vecinos restantes del moribundo real de minas de San Juan Bautista, la primera alcaldía mayor establecida en la provincia. El visitador real asignó las tierras de la misión a los soldados-colonos de Horcasitas, desplazando a los agricultores seris y pimas de Nacameri. Cuando los indios protestaron los españoles respondieron con brutalidad: arrestaron a unas 80 familias y deportaron arbitrariamente a las mujeres a Guatemala y a otras provincias distantes de la Nueva España. Los indios que desertaron de las misiones asaltaron los asentamientos de los vecinos de la parte baja del valle San Miguel, e incitaron una serie de campañas punitivas hacia la costa del desierto y hasta la Isla del Tiburón. Las escaramuzas intermitentes marcaron las relaciones entre los seris y los españoles desde entonces hasta finales del periodo colonial, y trastocaron seriamente la vida tradicional de la comunidad en los alrededores del Pitic y Horcasitas.<sup>160</sup>

Los resultados de la visita de Rodríguez Gallardo ofuscaban los objetivos de la reducción. La política colonial buscaba asegurar la defensa de esta provincia fronteriza “repoblándola” con comunidades granjeras estables. Los oficiales españoles reaccionaban con violencia ante los insistentes hábitos del nomadismo que aparentemente frustraba sus fines. No obstante ello, la reducción española interrumpió el desarrollo de las comunidades aborígenes en lugar de crearlas. La concentración forzada de los campesinos serranos en poblados seleccionados les robaba los recursos para labrar, cazar y recolectar a los que sus rancherías dispersas tenían derecho. Por siglos los pueblos indígenas habían desarrollado fuertes vínculos

---

<sup>158</sup> “Gabriel Antonio de Vildósola, capitán del presidio y juez político de Fronteras vende la hacienda Santa Bárbara, compuesta de dos labores, a su esposa María Rosa Bezerra Nieto” (1756), UASP ms. 145, 1767; AHGES, TP 15, 192, 1801-1814; AGN, Tierras 1421, 8, 1814; 1423, 16, 1818.

<sup>159</sup> AGI, Guadalajara 188, ff. 277-356, 1749-1750.

<sup>160</sup> Spicer (1963, 105-112); Rodríguez Gallardo (1975, 44-55, 59-61 y 102-104); UASP 370; AGN, AHH, leg. 278, exp. 18 (los misioneros jesuitas Segesser, C. Rojas y T. Miranda protestaron por la usurpación de las tierras pimas en Nacameri). Véase Sheridan (1979).

con los valles aluviales de su territorio e insistieron en reconstruir sus comunidades a pesar de las fuertes presiones del colonialismo. Cuando los estragos de la enfermedad diezmaron su población, las unidades domésticas sobrevivientes consolidaban sus aldeas o buscaban refugio en pueblos establecidos. A la inversa, cuando eran forzados a migrar formaban nuevas rancherías en las afueras de las misiones a las cuales habían sido asignados.

La expulsión de los jesuitas precipitó un periodo de crisis en las comunidades serranas de Sonora. El abrupto exilio de los misioneros jesuitas de la provincia en julio de 1767 eliminó las principales figuras de autoridad que los indios habían conocido por más de un siglo. Desde entonces, como se dijo por decreto real, debían compartir un estatus igual con los vecinos como propietarios plenos de la propiedad de la misión. El gobernador Juan Claudio de Pineda leyó a los “hijos de misión” sus derechos y obligaciones: debían recibir salario por su trabajo y pagar impuestos (tributo). En realidad, durante el año en que las misiones sonorenses estuvieron sin misioneros, los comuneros indígenas no administraron los recursos de sus pueblos. El gobernador Pineda nombró comisarios reales laicos para supervisar el trabajo de los indios en y fuera de las misiones, levantar las cosechas y distribuir los alimentos de primera necesidad. Los comisarios, secundados a veces por indios de la misión y por apaches, acababan con los graneros comunes y el ganado, liquidaban la propiedad de la misión y la dividían descaradamente entre sus parientes y compadres. A principios de la primavera de 1768 el hambre y la enfermedad asolaron los pueblos. Las incursiones apaches se intensificaron por toda la sierra mientras que la expedición conducida por el coronel Domingo Elizondo contra los seris de Cerro Prieto concentró a la mayoría de los soldados presidiales e indios auxiliares en las áridas llanuras del desierto de Sonora.

Cuando en 1772 fray Antonio de los Reyes redactó su reporte sobre las misiones pimas administradas por el Colegio de la Santa Cruz de Querétaro, sus observaciones subrayaban el impacto de la expulsión de los jesuitas y sus consecuencias en las comunidades indias. Pueblo tras pueblo, fray Antonio notó la irregular y aparentemente descuidada distribución de las casas, meros jacales o ramadas aferradas a la orilla de una colina o rodeando las viviendas de los misioneros. La mayoría de las mejores tierras de los valles de los ríos en Tecoripa, Tónichi y San José de Pimas, por ejemplo, estaban en manos de los vecinos. Al mismo tiempo que escribía, durante la época de abrir sementeras de verano, el fraile queretano encontró sembrada únicamente una pequeña fracción de la tierra comunitaria. El bosquejo demográfico que hizo para cada misión indicaba una población reducida con un gran número de viudas y huérfanos. Muchos hombres adultos así como familias enteras habían abandonado los pueblos buscando una relativa seguridad cerca de los presidios o para probar suerte en los campos mineros. Por ejemplo, la población residente de Cumuripa, un pueblo con buena tierra en uno de los principales tributarios del río Yaqui, se había asentado “tres veces” en el presidio de San Carlos Buena Vista. De forma similar, los ópatas y eudeves de Tónichi fueron migrando a las nuevas bonanzas mineras del distrito de Soyopa. El desbalance entre personas y familias, y el alto número de huérfanos en casi todos los poblados que visitó Reyes indican una crisis sociopolítica en la configuración de las comunidades sedentarias. Las epidemias y las pocas cosechas que debilitaron la estructura demográfica de los pueblos eran ellas mismas consecuencias del cambio abrupto en la administración de la misión, de las campañas militares que enfrentaban a pimas y ópatas contra seris y apaches, y de la reubicación forzada de las poblaciones restantes. Los eventos de estos años y los de las décadas que siguieron cambiaron las condiciones materiales tanto de los indios como de los vecinos, marcando el paso de los pobladores rurales de una categoría a otra y reforzando la cualidad flexible de la comunidad.<sup>161</sup>

---

<sup>161</sup> “Fray Antonio de los Reyes, Noticia del actual estado de las misiones que en la gobernación de Sonora administran los PP. del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz”, 6 de julio, 1772, AGN, Historia 16, exp. 8, ff. 229-262v.

Los términos “indio” y “vecino” cubrían una variedad de significados étnicos y sociales. Los naborías, identificados culturalmente como indios pero apartados de sus pueblos, formaban un fondo móvil de trabajadores en los reales de minas y haciendas. En los poblados sonorenses, donde el tributo en productos o dinero no se recolectaba formalmente, la carga de la comunidad para los “hijos del pueblo” se centraba en el trabajo rotativo forzoso en las sementeras de la misión, por lo tanto, no es de sorprender que los indios buscaran reducir esa carga y completar la agricultura del poblado con medios alternativos de subsistencia. El servicio militar, el arrendamiento y la minería así como la caza temporal, la pesca y la recolección, constituyeron alternativas viables para los indios y los estratos bajos de los vecinos. Los movimientos hacia y desde los pueblos afectaron la estructura de las comunidades serranas y borraron las diferencias entre indios y gente de razón.

Los presidios fueron claramente el teatro de movilidad horizontal en esta provincia fronteriza. Al final del siglo XVIII, 90 soldados servían en el presidio de Santa Gertrudis del Altar. Sesenta familias de vecinos aumentaron la población total de Altar, pero el capellán explicaba que no podía asegurar una residencia fija para ellos “porque están cerca de las misiones y van y vienen de los pueblos al presidio”. De manera similar, el presidio de Santa Cruz establecido en la misión abandonada de Santa María Suamca, incluía la guarnición militar, “el paisanazgo o vecindario de españoles” y unos cuantos pimas, que vivían igualmente como vecinos: estaban en guardia, auxiliaban cuando se les llamaba y vivían como si fueran parte del presidio.<sup>162</sup> Los presidios ópatas establecidos en San Miguel de Bavispe y Bacoachi, y la guarnición pima (localizada alternadamente en San Ignacio y Tubac) llevaron a los soldados indígenas y a sus familias lejos de las misiones de los alrededores. Las autoridades militares al igual que los misioneros los identificaban étnicamente como indios, pero su estatus fiscal y sociopolítico los acercaba al creciente número de vecinos en la provincia (Kessell 1976, 161-163; Gerhard 1993, 284-285).<sup>163</sup>

La movilidad social y geográfica se hizo notar de manera dramática en los reales de minas. La búsqueda de metales preciosos era el verdadero motor de la colonización en las sierras sonorenses y en el norte de la Nueva España. Los numerosos hallazgos de plata y los placeres de oro llevaron a los naborías, a los mulatos libres, y a trabajadores reclutados de las misiones a los reales mineros en expansión. Aunque algunos de estos asentamientos improvisados se convirtieron en pueblos permanentes con una estructura social establecida —por ejemplo, Baroyeca, San Antonio de la Huerta, Trinidad y Motepore—, por su misma naturaleza los reales fueron comunidades cambiantes. Su inestabilidad era el resultado de trabajar con metales de alto grado cerca de la superficie, por la inclinación de los mineros de evitar las inversiones a largo plazo, por el cambio hacia nuevas bonanzas y por los patrones de migración temporal de sus trabajadores. Los indios y las castas formaban el corazón de su fuerza de trabajo que cubría diferentes ocupaciones e identidades étnicas.

A mediados del siglo, el padre Juan Nentvig se refería a la población de Santa Ana de Tepache indistintamente como vecinos y ópatas. El valle de Tepache, localizado entre los distritos de las misiones de Oposura y Guásabas, estaba rodeado de minas de plata y plomo: Arroyo, Nacatovori, Lampazo, Santo Domingo, La Coronilla, Las Guijas y San José del Álamo. Aquí, como en muchos reales diseminados a lo largo de la sierra, la misma gente recolectaba alimentos silvestres y lavaba en busca de pepitas de oro, con la esperanza de convertir estas actividades en medios de vida. Muchos gambusinos que buscaban fortuna en las minas intercambiaban con comerciantes itinerantes pepitas de metales preciosos que escarababan de la tierra

<sup>162</sup> “Fray Mattheo Diez de Josef y Fray Francisco Canales al Obispo Rousset de Jesús”, 1796, UA 811, rollo 2. Este film fue hecho por UASP, pero lo consulté en el Centro INAH-Sonora.

<sup>163</sup> Acerca de los indios que se iban a los presidios por periodos cortos de tiempo, véase AGN, Jesuitas IV-10, exp. 72, f. 103, 1764.

y recogían de los arroyos, a cambio de provisiones básicas: comida, vestido e implementos de trabajo. Estos vendedores ambulantes y arrieros, a la vez, recibían suministros de las casas comerciales establecidas en los reales grandes tales como San Antonio de la Huerta, Baroyeca, Río Chico y San José de Gracia. La riqueza generada por la minería estaba concentrada en sus manos mientras que los mineros de los campos permanecían pobres.

Los indios migraban a las minas como buscadores independientes en pequeña escala (gambusinos) o como trabajadores contratados en una cuadrilla. Estos últimos eran sirvientes (jornaleros u operarios) a las órdenes de un propietario de minas o de un capataz contratado. Algunos indios realmente tenían minas y pequeños hornos para refinar el metal con trabajadores a su mando. La ley colonial otorgaba privilegios especiales a los indios acreditados con el descubrimiento de minas: ellos y sus descendientes estaban exentos de pagar tributo. Fuera como jornaleros o como buscadores, los mineros nativos viajaban a lo largo de toda la provincia. Rodríguez Gallardo los llamaba “advenedizos y forasteros”, notando que vivían en las minas sin estar registrados en ningún otro lugar.<sup>164</sup> Sus movimientos estacionales frecuentemente coincidían con el ciclo agrícola de siembra y cosecha. Los reportes enviados desde los placeres mineros de San Ildefonso de la Cieneguilla al gobernador de Sonora en el periodo 1772-1774, por ejemplo, estimaban que la población indígena oscilaba entre 1 500 y dos mil; por su parte, el gobernador Antonio Crespo explicaba al virrey, Antonio María Bucareli, que la mayoría de los trabajadores indígenas dejaba las minas para sembrar las milpas a finales de mayo, y no regresaban hasta principios de octubre.<sup>165</sup> Durante estos mismos años, los propietarios de minas en Álamos hacían incrementos sustanciales a los salarios de sus trabajadores en un esfuerzo por conservarlos en el real de minas. Aun así, los mineros se quejaban de que sus operarios tendían a irse por dos o tres días a la semana o, peor aún, abandonaban las minas durante la temporada de siembra del verano.<sup>166</sup> Durante la segunda bonanza de Baroyeca (1792-1807) el número de trabajadores de orígenes étnicos diversos variaba ampliamente de semana a semana; sus salarios eran pagados en efectivo o en especie (Pineda 1990).

Además de los jornaleros y gambusinos que migraban a las minas, los indios buscaban ganarse la vida en las fincas españolas. Distinta del movimiento temporal de los tapisques entre las misiones y haciendas, la migración de familias enteras creó una servidumbre de arrendamiento de importancia creciente durante el final del periodo colonial. Las familias residentes pagaban renta o, más probablemente, daban su trabajo a los propietarios de las haciendas en plenas temporadas de siembra y cosecha. Haciendas y ranchos de varios tamaños se desarrollaron alrededor de los presidios tales como los de San Miguel de Horcasitas, San Pedro del Pitic y San Carlos de Buenavista. Indios y castas constituían una fuerza de trabajo residente pero móvil, sirviendo como trabajadores de campo, arrieros y en la milicia local. En 1803, nueve haciendas sostuvieron un total de 47 familias en la parte baja del valle San Miguel. El capitán Pedro de Villaescusa enumeró seis haciendas y ranchos en un radio a cinco leguas de Buenavista. Anotó que, además de estas fincas, los vecinos de este presidio que tenían unas cuantas cabezas de ganado seguían sus hatos por las riberas de los ríos, moviéndose de un lugar a otro. Sus manadas itinerantes ocupaban tierra pero no constituían ranchos formales.<sup>167</sup>

La migración de los indios de sus pueblos debilitó la economía comunitaria de las misiones, agravando la decadencia de la base territorial con la pérdida de la fuerza laboral. En 1784 el obispo Antonio de los Reyes hizo hincapié en el número de gente de razón en todas las misiones y en los campos

---

<sup>164</sup> AGI, Guadalajara 505, ff. 377-378.

<sup>165</sup> “Francisco Antonio Crespo al Virrey Antonio María Bucareli”, 1774, AGN, Provincias Internas 247, ff. 359-361 (reproducido en McCarty 1976, 19-24).

<sup>166</sup> “Pedro Corbalán al Virrey Bucareli”, AGN, Minería 11, f. 119 (citado en Gutiérrez 1990, 24-25).

<sup>167</sup> “Juan Gortari”, Real de Aigame, 1803, BNFF 32/659; “Pedro de Villaescusa”, San Carlos de Buenavista, 1803, BNFF 36/815. Sobre la carrera militar de Villaescusa véase Almada (1983, 727).

sin sembrar, que pertenecían a los indios y que, en teoría, se dedicaban al mantenimiento de las iglesias. Los ópatas de Arivechi y Saguariipa, donde los “vecinos e indios que viven en la clase de vecinos” sobrepasaban a los “hijos del pueblo”, habían solicitado al alcalde mayor ser considerados como vecinos, aunque eso significara pagar tributo. Los indios comuneros de Movas, Cucurpe y Mátape habían vendido o rentado mucha de su tierra a los vecinos. También en el bastión ópata de Bacerac y Bavispe la economía indígena había decaído. El obispo lamentaba que anteriormente estos indios eran los más diestros de toda la provincia de Sonora pues acostumbraban cosechar mucho algodón, y con sus textiles, particularmente de manta, suministraban a muchos pueblos y reales de minas. Denunció que, en cambio, durante el tiempo que él conoció la provincia, el gobierno interno y las costumbres de estos pueblos mostraban aires de presunción y “exceso” de vicios y borracheras.<sup>168</sup>

El obispo Reyes atribuía la decadencia de los pueblos a una pobre administración franciscana y al abuso que los indios hacían del alcohol. A pesar de tal hipérbole, corroboró la evidencia con otras fuentes para el mismo periodo concerniente a la atrofia de las estructuras económicas y políticas de los poblados. La formalidad del cabildo indio, principio central de la vida de la misión, dejó de tener sentido en la medida en que los comisarios y tenientes de alcalde que vivían en los pueblos, arbitrariamente ponían y quitaban oficiales nativos en beneficio propio. En la medida en que la decadencia de la base territorial y la pérdida de autonomía política hicieron la vida en el poblado menos defendible, los indios buscaron vivir como vecinos.

Tres corrientes de movimiento de la población transformaron el perfil demográfico de las misiones: 1) la migración de los indios a asentamientos hispanos y el cambio de su estatus por el de vecinos; 2) la penetración a los poblados nativos por gente de razón y su ocupación de las tierras de la misión, y 3) la migración temporal hacia y desde los poblados por gentiles seminómadas que venían a trocar y ayudar a levantar la cosecha. Los movimientos estacionales de los pueblos de la sierra y del desierto se convirtieron en el pilar principal de las misiones de fines del siglo XVIII. El censo de Tumacácori de 1795, por ejemplo, mostró 119 adultos. De éstos, únicamente seis familias eran pimas ribereños, que representaban lo que quedaba de cuatro poblados del medio valle Santa Cruz: San Rafael de Guevavi, San Cayetano de Calabazas, San Ygnacio de Sonoita y San José de Tumacácori. El resto eran tohono o’odham (pápagos) “quienes habían venido de la gentilidad”, recibieron el bautismo y aceptaron la vida del poblado.<sup>169</sup> En la frontera apache, fray Santiesteban de Cocóspera reportó que “los gentiles” llegaban a la misión de vez en vez, pero se quedaban únicamente el tiempo suficiente para comerciar sus bienes y luego se iban. Los o’odham, seris y hasta apaches intercambiaban la fruta del sahuaro, semillas silvestres, conchas, hierbas medicinales y objetos similares por trigo, maíz, ropa y otra mercancía que venía a la misiones desde los presidios y minas. Ocasionalmente se quedaban a trabajar y a aprender sobre la doctrina cristiana.<sup>170</sup>

Los asentamientos de los vecinos se acumularon gradualmente por más de un siglo. Una minoría de comerciantes prominentes, hacendados, propietarios de minas y oficiales presidiales residían en los presidios y en los principales reales de minas. Los notables provinciales venían de esta clase: por ejemplo, las familias Urrea, Escalante, Vildósola, Anza y Elías González de Zayas (Kessell 1976; Officer 1987; Voss 1982, 24-32). La mayoría de los vecinos, sin embargo, eran soldados comunes y buscadores que incursionaron en las minas y se cambiaron a la agricultura de subsistencia. Ocuparon la tierra de la misión, plantaron cultivos y pastorearon hatos pequeños. Algunos de ellos se casaron en unidades domésticas de indios, otros se asentaron en los poblados por seguridad y para el servicio religioso de los misioneros.<sup>171</sup>

---

<sup>168</sup> “El Obispo Reyes al Virrey Matías de Gálvez”, 1784, BNFF 34/759.

<sup>169</sup> BNFF 36/800; Kessell (1976, 170-177).

<sup>170</sup> “Fray Juan de Santiesteban al Obispo Rousset”, 1796, AMH, AD 1; Felger y Moser (1985, 10); Crosswhite (1980); Bell, Anderson y Stewart (1980).

<sup>171</sup> Véase García Martínez (1990) sobre la Nueva España central.

Los registros bautismales existentes para los pueblos de Baviácora y Aconchi de principios del siglo XVIII, proporcionan algunos nexos entre los primeros colonos no indios y los patronímicos que se volvieron bien conocidos en los valles del Sonora y del San Miguel en las generaciones posteriores: Moreno, Zepeda, Bernal, Valencia, Siqueiros, Rodríguez, López y Espinoza. Las mismas parejas se apoyaban entre ellas como padrinos y ocasionalmente bautizaban a niños ópatas o apaches. Sus descendientes pueden ser rastreados en los registros presidiales de San Miguel de Horcasitas y San Pedro de la Conquista del Pitic.<sup>172</sup> Estos pastores, agricultores y, algunas veces, milicianos, se ganaron la vida en las comunidades misionales mucho antes del establecimiento formal de las guarniciones militares en la provincia. Después de mediar el siglo la creciente cifra de gente de razón creó una red de relaciones entre las misiones, los presidios y los reales de minas. Nicolás Francisco de Bohorquez, Manuel de Monteagudo, Joseph Maldonado y Santiago Contreras son representantes de este estrato de vecinos cuya influencia pesaba fuertemente sobre las comunidades nativas durante los últimos años de la administración jesuita.<sup>173</sup> Los vecinos y los indios se reunían para las celebraciones religiosas y días de fiesta especiales, pero los vecinos pobres frecuentemente se apoyaban en las tiendas de la misión con una vaga promesa de pago en el futuro. Por ejemplo, María Josepha de Ochoa escribió al padre Andrés Michel en Ures a principios del verano de 1766, rogándole que le suministrara dos fanegas de grano y dos almudes de frijol seco. Prometió pagar en el futuro con becerros, cuando consiguiera en el mineral de Sonitiate “el precio de lo que pido”.<sup>174</sup>

Más reveladores fueron los conflictos por tierra arable y pastizales que provocaron consecuencias duraderas para la comunidad entera. Muchos de los vecinos que vivían en las misiones utilizaban el agua y la tierra del poblado, pero con poco o nada contribuían al trabajo comunitario ni daban el diezmo. Durante los años finales de la administración jesuita, el padre Rapicani escribió desde Batuc, quejándose que con excepción de unos cuantos españoles criollos todos los demás vecinos eran mulatos, coyotes o lobos. Alegaba que no eran indios puros, no querían pertenecer a la misión, pero, eso sí, querían vivir en el pueblo y labrar las tierras de la misión. Más aún, exigían que el padre les sirviera como si fuera su sacerdote, a pesar de que tenían a uno en la parroquia a cierta distancia, a quien le debían pagar los aranceles religiosos. Por lo tanto, al no contribuir en el mantenimiento de las iglesias en las misiones, todo el trabajo recaía sobre los hombros de los indios.<sup>175</sup>

Después de la expulsión de los jesuitas las autoridades militares y eclesiásticas en la provincia asumieron visiones encontradas sobre cómo manejar al creciente número de no indios en los pueblos. En 1785 Pedro Galindo Navarro, asesor legal del comandante general de las provincias internas, protestó con ira ante el edicto del obispo Antonio de los Reyes donde ordenaba a todas las castas abandonar las misiones. Galindo Navarro argumentaba que el obispo había excedido su autoridad y había violado el espíritu de la ley. Le recordaba al comandante José Antonio Rangel que aunque las leyes 21 a 24 de la *Recopilación* prohibían a los españoles, negros, mulatos y mestizos residir en reducciones y pueblos nativos, la Audiencia de México había resuelto no expulsar a la gente de razón, sino simplemente exhortar a los misioneros a no consentir su asentamiento en los poblados.

Es más, muchos de los vecinos que vivían en los pueblos eran de hecho parientes de los indios y se habían casado entre sus familias. Galindo Navarro argüía que como resultado del matrimonio y otros arreglos contraídos por los indios, un creciente número de mulatos, mestizos, zambaigos y otras castas se encontraban en sus poblados y misiones. La orden del obispo era contraria al propósito de la ley, al menos en la medida en que hacía una excepción de aquellos mestizos y zambaigos que eran descendientes de los indios, nacidos entre

<sup>172</sup> AMH, AS 1, 1666-1828 (bautismo). Los primeros registros de Aconchi son fragmentarios y se conservan junto a cuentas e inventarios de otras misiones.

<sup>173</sup> AGN, Jesuitas IV-10, exp. 142, f. 176; exp. 146, f. 180; exp. 149-150, ff. 183-184; exp. 158, f. 192.

<sup>174</sup> AGN, Jesuitas IV-10, exp. 172, f. 206 (Ures, 1766). Dos fanegas = tres bushels; dos almudes = 8.2 cuartos.

<sup>175</sup> AGN, AHH, leg. 17, exp. 32, 1766.

ellos, que heredarían sus casas y sus tierras. Insistía en que se les permitiera vivir en sus pueblos, pues sería duro separarlos de sus parientes.<sup>176</sup>

Galindo Navarro estimaba que aproximadamente un tercio de toda la “gente color castaño y mestizos” vivían en las misiones y cita los datos mostrados en la [figura 34](#). La definición de Galindo Navarro para “casta” excluía a los indios y a aquellos vecinos que reclamaban la calidad de español, de ahí que calculaba un estrato mezclado que comprendía un poco más de una quinta parte del total de la población para ambas provincias de Sinaloa y Sonora; estimaba que una décima parte de las castas vivía en pueblos de misión.

Figura 34. Población de Sonora y Sinaloa, 1785

	Número	% C/PT	%CP/PT
Población total	87 664		
Castas en las provincias	18 715	21.3	
Castas viviendo en los pueblos indios	6 238		7.1

Fuente: AMH, AD I.

Nota: % C/PT = porcentaje de castas sobre población total; % CP/PT = porcentaje de castas en los pueblos sobre población total.

No obstante, es significativo que a pesar de los mandatos coloniales contra los no indios que residían en poblados nativos, el número de vecinos que vivían en las misiones se incrementó notablemente hacia finales del siglo. ¿Por qué los pueblos serranos los aceptaban? ¿Cuáles eran sus expectativas en relación con el matrimonio y el asentamiento de gente de razón en su medio? La aparente tolerancia de los indios hacia las castas es congruente con el patrón de exogamia matrimonial analizado en el capítulo IV, que sostenía la restitución demográfica de sus unidades domésticas. Así, los indios escogían vecinos como esposos y padrinos para expandir su red de parentesco y crear los vínculos entre sus localidades y la esfera más amplia de la sociedad colonial.

Los líderes de los poblados nativos admitieron miembros nuevos en la comunidad esperando que se ajustaran a los valores culturales tradicionales y que contribuyeran al trabajo comunitario, pero sufrieron decepciones. En 1767, el gobernador Juan Claudio de Pineda reprimió con rudeza al gobernador pima de Ures por tratar de obligar a las mujeres mestizas casadas con indios de la misión a realizar tareas asignadas normalmente a las mujeres de los pueblos:

“Hijo”, gobernador del pueblo de Ures: Luis, Cayetano y Nicolás, “hijos” de este pueblo, me han informado que están casados con mujeres de razón. Por esto, te ordeno asignar [a estos tres hombres] cargas de trabajo igual a la de otros indios de misión, sin obligarlos a trabajar más ni demandar trabajo a sus esposas, porque están exentas de servicio comunitario. En cuanto a limpiar y sembrar las tierras y otras tareas que se hacen normalmente en las misiones, les debes permitir sembrar su tierra y trabajar donde sea mejor para que ellos mantengan a sus esposas. Confío en que acatarás mis órdenes y conservarás la paz en tu poblado, para que yo no reciba ya más quejas.<sup>177</sup>

<sup>176</sup> “Pedro Galindo Navarro”, 1785, AMH, AD 1; Kessell (1976, 165). Galindo Navarro se refiere a la Ley XXI, Libro VI, Título III, de la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias* (1973).

<sup>177</sup> “Gobernador Pineda”, San Miguel de Horcasitas, 1767, AGN, Jesuitas IV-10, exp. 231, f. 266.

En cuanto a la asignación de tareas comunitarias y a la distribución de tierra arable entre las unidades domésticas, Pineda restringió bruscamente la autoridad del gobernador y, en efecto, definió los límites de la autonomía de la comunidad. Los hombres indios casados con mujeres no indias no debían perder sus derechos como miembros de la comunidad, incluyendo el acceso a la tierra y a otros recursos del poblado. A la inversa, los vecinos que se asentaban en los pueblos no podían ser obligados a contribuir con trabajo colectivo. La política colonial protegió los privilegios de los vecinos, entorpeciendo de esta forma tanto la capacidad productiva como la reproductiva de la comunidad.

## CONCLUSIONES

Las estructuras formales de la comunidad de las aldeas prehispánicas y las misiones coloniales habían sufrido un deterioro irreversible al final del siglo XVIII. Los indios que permanecieron en el estatus de “hijos de la misión” competían en circunstancias cada vez más desfavorables con los vecinos que vinieron a ocupar sus pueblos. El flujo de las castas a los poblados ribereños aumentaba por los indios que elegían el estatus de vecinos. Enfrentándose al deterioro del tradicional común, los pueblos serranos encontraron nuevas formas de reproducir la vida en la comunidad. Los signos externos de la adaptación indígena a su medio ambiente en vías de cambio incluía la movilidad geográfica, la exogamia de los poblados y la mezcla racial. Los horticultores y recolectores conservaron su ranchería como la forma más viable de comunidad. Estos grupos de unidades domésticas que se expandían y contraían en ciclos demográficos se movían de arroyo en arroyo en la medida en que las lluvias de temporal permitían cultivos de corto plazo. Cuando eran forzados a abandonar los campos establecidos cerca de los asentamientos centrales, creaban nuevas milpas en las tierras aluviales traídas a las vegas de los ríos por las inundaciones anuales. Cuando era posible, conservaban pequeños hatos de diferentes tipos y, más frecuentemente, de cabras y borregos. Durante las sequías, cuando no corrían ni los arroyos del verano, recurrían a cazar y recolectar en lo profundo de la sierra o a trabajos ocasionales en las minas y haciendas.

La migración era causa y efecto de los cambios sociales y geográficos motivados principalmente por las presiones del colonialismo sobre la vida aborigen. Los individuos y las familias no se movían al azar, pero seguían objetivos discernibles conforme a los patrones de asentamiento regional. El flujo de personas de las misiones a los presidios, haciendas y minas correspondía a las necesidades percibidas y a las oportunidades surgidas de la economía colonial. La migración tuvo un impacto dramático sobre las comunidades indígenas, conduciendo en diferentes coyunturas a su abandono y reconstitución en nuevas formas.<sup>178</sup>

El régimen de misión había creado los lazos de dependencia entre los “hijos del pueblo” y la institución personificada en la figura de autoridad del misionero. El poblado agrícola proveía el locus para la reproducción social de la comunidad y la ley colonial confería el estatus político y cívico a los pueblos nativos en las misiones. Es más, los componentes ideológicos y religiosos de la vida en la misión simbolizaban los principios de la jerarquía social y reafirmaban el lugar de los pobladores en el orden natural: ellos eran a la vez hijos de Dios, súbditos del rey e “hijos e hijas del pueblo”. La economía de la misión orientó la capacidad productiva de los nativos a la circulación de excedentes agrícolas y condujo a los campesinos indios a la economía de mercado como productores directos y como trabajadores. A la inversa, las presiones coloniales alteraron las dimensiones materiales y culturales de los poblados sonorenses. Las limitaciones ecológicas, económicas y demográficas debilitaron severamente las estructuras formales de los pueblos de la sierra y crearon una disyuntiva entre la misión y la comunidad nativa.

---

<sup>178</sup> Robinson (1988, 169-173). Favre (1977) documenta un proceso comparable de escisión en la puna peruana. Wightman (1990) examina las migraciones andinas y la absorción de forasteros en comunidades ajenas. Farriss identifica la relación de los tres patrones de “desviación, dispersión y huida” en Yucatán (1984, 200-223).

Las proporciones cambiantes de gente de razón y etnicidades nativas en los pueblos de las misiones sonorenses surgieron de una compleja serie de factores. El incremento de vecinos a expensas de los indios correspondió no únicamente a un crecimiento demográfico favorable y a la usurpación de la tierra del poblado sino a la exogamia marital, al mestizaje y a los indios que eligieron el estatus de vecino. En tal población móvil y mestiza, la etnicidad no era tanto una condición heredada sino un constructo cultural. Las identidades étnicas arrastradas de diferentes categorías impuestas sobre diferentes grupos raciales y sociales implicaron series diferentes de privilegios y obligaciones: pago de tributo, servicio militar y el derecho de usufructo de la tierra comunal. Los indios que “pasaban” a la clase de los vecinos reconocían que cualesquiera protección que la comunidad les había ofrecido como “hijos de misión” era retribuida por los riesgos y por las recompensas de trabajar en una economía de mercado. Aunque podían no dejar físicamente el poblado, los indios que vivían como vecinos se distanciaban de la colectividad y comenzaban a moverse como individuos en la sociedad colonial. Ya que el acceso a la tierra se convirtió menos en una función de asignaciones de la comunidad y más en el resultado de la venta, renta o posesión de facto, los indios evitaban una identidad étnica que los atara a las misiones y los condenara a niveles más profundos de pobreza. Su cambio de estatus los iniciaba en los rangos de la formación de clase: el campesinado rural (Hawkins 1986, 23-27; Radding 1979, 47-48; Stoler 1989).

Entender el carácter transitorio de las comunidades serranas como medios de supervivencia arroja nueva luz sobre los componentes estructurales de clase y etnicidad para esta región. La movilidad social y geográfica trajo cambios en la adscripción del estatus tanto como en las condiciones materiales de vida. En este contexto, la clase y la etnicidad no son categorías discretas: cada una comprende elementos de la otra y su significado histórico en Sonora surge de relaciones sociales particulares de producción generadas en el ámbito de la comunidad.<sup>179</sup> Los pobladores sonorenses tomaron algunas de las mismas estrategias que habían desarrollado para reconstruir sus unidades domésticas y las aplicaron a la reproducción de sus comunidades. A través del matrimonio exogámico, el trabajo cooperativo y la movilidad geográfica, los indios buscaron conservar su unidad social básica como un elemento esencial en su lucha por la subsistencia. Para ese fin, admitieron una definición flexible de inclusión en el pueblo y aceptaron alianzas de matrimonio con los vecinos.

Las comunidades indias coloniales de Sonora, tan estrechamente identificadas con la misión institucional, eran sitios de conflicto cultural y político. Estos dos capítulos, que se concentran en las esferas íntimas de la reproducción biológica, la sexualidad y la transmisión cultural, ilustran los multivalentes y discordantes significados de “comunidad”. El pueblo colonial —un polis supervisado e impuesto a los pueblos serranos— se convirtió en el curso de dos siglos en la estructura externa de una comunidad indígena que no era autóctona ni hispana. Los poblados de la sierra sonorenses perduraron hasta principios del siglo XIX con un núcleo de población tegüima, o’odham y parentela eudeve, pero eran étnicamente mestizas y geográficamente móviles. Sus prácticas de matrimonio y patrones de asentamiento en grupos de rancherías y aldeas fueron a la vez adaptaciones prácticas a las exigencias de la administración colonial y la reiteración de una heterodoxia cultural que retaba los supuestos normativos de los interesados en los censos eclesiásticos.

Las figuras [25](#) y [27-32](#) del capítulo IV ilustran un esquema hipotético de la formación de las unidades domésticas, basado en las familias contadas en el censo de 1796 para las misiones sonorenses. La utilización que hago de los patronímicos y de las edades estimadas para reconstruir la distribución probable de los hijos y los adultos a través de unidades domésticas está en sí misma abierta a discusión porque descansa en las categorías creadas por los preceptos católicos de monogamia y patriarcado, impuestos a los feligreses de las

---

<sup>179</sup> Deere hace hincapié en las particulares relaciones sociales de producción que surgieron de la relación campesino-propietario en la sierra peruana (1978, 428-429 y 436).

parroquias por sus sacerdotes. No obstante, mi lectura de los materiales censales indaga en estas categorías para sugerir las prácticas alternativas que mantuvieron las familias extendidas para organizar el espacio social de acuerdo a principios flexibles de parentesco y reciprocidad.

Parece claro que la reproducción de las unidades domésticas serranas tanto como el sostenimiento demográfico y económico de sus comunidades dependieron de la selección exogámica de las parejas. Por esta misma razón las estrategias de los sonorenses para sobrevivir física y culturalmente fomentaron el mestizaje. El número de “castas” estimado por el obispo Antonio de los Reyes y Pedro Galindo Navarro, que vivían en poblados ostensiblemente indígenas (véase [figura 34](#)) únicamente enmascaraba la ambigüedad de una nomenclatura étnica que reflejaba pobremente y hasta distorsionaba un complejo proceso de cambio social y cultural. La comunidad serrana íntimamente relacionada por vínculos de parentesco se enfrentó a nuevas presiones en la transición de la administración colonial a la nacional, cuando los cambios en la definición legal de la propiedad destrozaron los fundamentos de los pueblos de la sierra. Su lucha por la tierra y por la autonomía, paralela a las divisiones internas del campesinado sonorenses, es el tema que guía la tercera parte de esta historia.

# Tercera parte

PROPIETARIOS RIVALES Y CAMBIO  
EN LAS FORMAS DE TENENCIA  
DE LA TIERRA

## VI

### LA TIERRA Y EL COMÚN INDIO

*Diego, alcalde de Xecatacari, Pablo Estudioqui, y los demás hijos de Xecatacari y Buena Vista... en el puesto de Buena Vista tenemos nuestras tierras que sembramos, así como en Obiachi y Xecatacari. Y habiendo estado poblado desde que el Capitán Ancheta [las ocupó] hasta [hace]dos años que las despoblaron; tolerando nosotros mientras que estuvo poblado muchos daños en nuestros sembrados por el ganado y caballada y en nuestras personas, quitándonos nuestras tierras y haciéndonos vejaciones. Agora que está despoblado como dos años ha, y por reducirnos a fundarnos a pueblo, y por parecernos ser lo de Buena Vista a propósito y por el servicio de ambas Majestades que dello resulta, pedimos y suplicamos a vuestra merced nos lo restituya, como lo teníamos antes que pasara a Ancheta. Y si fuere menester de justicia haiga vuestra merced por registrado en razón de despoblado, pues queremos fundar allí pueblo para el bien de nuestras almas, resguardo de nuestras tierras y por ser el [puesto apto]... para la fundación. De que se servirá vuestra merced mediar justicia, atendernos en todo como lleva respondido, por todo lo cual y lo demás que a nuestro favor se haga. Juramos por Dios, Nuestro Señor, y por la Santa Cruz, no ser de mala fe este escrito, sino que hacemos esto para juntarnos y vivir en pueblo.*

PEDRO BERDE Y DIEGO CAMORLINGA, 1716<sup>180</sup>

De esta forma los comuneros pimas del distrito de la misión de San Pedro de Cumuripa solicitaron en 1716 a Tomás de Esquivel, teniente de justicia mayor en el Real de San Miguel Arcángel, que les devolviera sus tierras y autorizara la formación de un nuevo pueblo en Buena Vista “para servir a vuestras Majestades”. Sus testimonios revelaban los principales problemas de un conflicto prolongado con un tal capitán Antonio Ancheta, que había dejado a su ganado destruir sus cultivos y que utilizó la fuerza para sacar a los pimas de tierras que sus ancestros habían desmontado y cultivado. Ancheta había obligado a los pocos indios que se habían quedado en Buena Vista y Obiachi a aceptar el estatus de arrendatarios y que trabajaran para él a cambio de cultivos de subsistencia en tierras marginales. Los campesinos indígenas de estos tres poblados se habían dispersado a las rancherías de las montañas mientras que el ganado de Ancheta andaba sobre sus campos. Dos años antes que el alcalde Diego trajera su solicitud ante Tomás de Esquivel el capitán Ancheta había muerto dejando Buena Vista “despoblado”. Las presentaciones orales de los indios (traducidas del pima al español) concluían con un censo nombrando a los varones que encabezaban las unidades domésticas y enumerando la cantidad de personas en cada familia. Su lenguaje revelaba una comprensión básica de las normas y prácticas legales españolas, las cuales usaron bien en su

---

<sup>180</sup> “Los pimas de Xecatacari y Obiachi a Thomas de Esquivel, teniente de justicia mayor del Real de San Miguel Arcángel y su jurisdicción en la Provincia de Sonora”, BPEJ, ARAG, RC 27-9-359, 1716, 15 folios.

postura ante las autoridades coloniales. El teniente de San Miguel y la Audiencia de Guadalajara concedieron a los pimas su solicitud en reconocimiento a la antigüedad como campesinos cultivadores de la tierra, por la ausencia de un asentamiento español antes de la ocupación violenta de Buena Vista por Ancheta y el abandono del lugar después de su muerte sin dejar ganado ni “sirvientes” en el área. Esquivel argumentó también que fundar un pueblo en Buena Vista motivaría a los indios aún no cristianizados de las rancherías aledañas a aceptar la vida en la misión.<sup>181</sup>

Los conflictos sobre el uso de la tierra no sólo enfrentaron a indios contra españoles sino que dividieron a la comunidad en la Sonora del siglo XVIII. El 7 de julio de 1723 Juan Bautista Quigue, gobernador de Cucurpe, presentó una queja formal contra Francisco Montes (alias Pintor) ante el capitán Juan Antonio Fernández de la Cabada, magistrado general designado para la provincia de Sonora. Quigue tomó acción legal “con la voz y comisión” de todos los “hijos” en defensa de sus derechos colectivos sobre la tierra arable. El gobernador Quigue y cuatro oficiales indios de Cucurpe firmaron su petición a nombre de los “indios pobres y vasallos humildes de Su Majestad”.<sup>182</sup> Fernández comisionó al capitán Joaquín de Rivera, del Real de la Soledad, a seguir el caso. Rivera recibiría en Cucurpe testimonio bajo juramento de todos los testigos que la justicia india debía traer ante él. Fernández responsabilizó a Rivera para que tuviera el cuidado de investigar “la vida y costumbres” de Montes. El gobernador Quigue había preparado bien su caso, presentando 16 testigos que incluían a tres vecinos que vivían en asentamientos cercanos. De los 13 indios bajo juramento, todos excepto uno hablaron a través de intérpretes. Quigue trajo ante Rivera a los ancianos y a todos los anteriores oficiales de su pueblo. Su memoria conjunta proporcionó una historia convincente del conflicto que se había enconado por seis años entre los comuneros de Cucurpe y el intruso Pintor.

Los Santos Reyes de Cucurpe, San Miguel de Tuape y Asunción de Opodepe, tres comunidades eudeves en el alto río San Miguel entre Sonora y la Pimería Alta, habían formado una importante misión jesuita desde 1647. En el tiempo de su disputa con Pintor, los indios de Cucurpe demandaron las tierras del aluvión alejadas a cuatro leguas del pueblo a lo largo del tributario del Dolores, junto a un rancho de ganado establecido por el padre Francisco Eusebio Kino alrededor de 1700.<sup>183</sup> Hasta donde los ancianos del poblado podían recordar los nativos de Cucurpe habían cultivado esa parte de la planicie aluvial. El pueblo poseía la tierra en común de acuerdo a la “ley nativa” aunque algunas unidades domésticas individuales labraban cultivos separados con el consentimiento de la comunidad.<sup>184</sup> Por eso los justicias del poblado reconocían el legado de Magdalena, una “hija del pueblo”, sobre una pequeña porción de tierra que su padre había desmontado y le había dejado. Cuando se casó con Francisco Montes, pima de Ures, él se asentó sobre esa herencia y expandió sus propiedades al punto en que estaba sembrando y regando ocho milpas localizadas como a una legua sobre la parte alta del arroyo de Cucurpe. A efecto de asegurar el título legal del área que tenía bajo cultivo, Montes se acercó a Miguel Fernando de Esquer, juez de tierras comisionado por el gobernador de Nueva Vizcaya, que vino a Sonora en 1717 para medir y legalizar las tierras privadas. Los líderes del poblado protestaron vigorosamente en esa ocasión, argumentando que

---

<sup>181</sup> BPEJ, ARAG, RC 27-9-359, f. 13v. “Despoblado” en este contexto se refiere a la ausencia de ganado y gente. Probablemente Buena Vista estaba ocupada por pimas de muchas rancherías del río Yaqui hasta mediar el siglo; después de la rebelión pima y cáhita de 1739-1741, los españoles construyeron el presidio de San Carlos de Buena Vista en o cerca del poblado pima. Al inicio del siglo XIX “El Jacatecare” aparecía como un rancho perteneciente a la viuda de un capitán militar (BNFF 36/815). Para más referencias de Xecatacarí, véase Daniel Januske, S. J., “Informe del estado presente en que se hallan las misiones de Sonora”, AHH, Temporalidades, leg. 17, exp. 2, 1722. Agradezco a Fritz Jandrey del Documentary Relations of the Southwest de la Universidad de Arizona por su referencia de archivo.

<sup>182</sup> AGN, AHH, leg. 278, exp. 10 (18 folios), y AHP, UA, microfilm 318, rollo 1723B (31 folios). Véase Sheridan (1988, 15 y 150).

<sup>183</sup> Real de la Soledad, ubicado al oeste de Cucurpe, fue abandonado en 1757 (Nentvig 1971, 182). El jesuita Francisco Eusebio Kino utilizó Cucurpe como su base de operaciones para expandir la misión hacia la Pimería Alta. El rancho (estancia) al que se refiere el testigo indio proporcionaba ganado a las misiones de Dolores y Remedios, al noreste de Cucurpe.

<sup>184</sup> Sobre el significado convencional de “desde tiempo inmemorial” y sus ambigüedades legales, véase Van Young (1981, 326, nota 28).

Montes no tenía derecho para registrar a su nombre tierra que pertenecía al pueblo y, además, que el riego exagerado de estos campos privaba a los cultivadores del bajo arroyo del agua que necesitaban para desarrollar sus cultivos. Los cucurpeños se habrían impuesto sobre las pretensiones de Montes de no haber intervenido el misionero de aquéllos, Francisco Xavier de Mestanza, a nombre de éste. El padre Mestanza y Esquer formalizaron un compromiso: Montes podría registrar la tierra siempre y cuando no abusara de su asignación de agua; si los comuneros de Cucurpe sufrieran la pérdida de sus cultivos debido a que el agua del arroyo fuera insuficiente para regar sus milpas, él habría de renunciar a su propiedad. Los justicias del poblado sobrellevaron el acuerdo por respeto a su ministro aun cuando sabían que el astuto Pintor no cumpliría su promesa.

Seis años después el gobernador Quigue y sus testigos levantaron serios cargos contra Montes. Muchos comuneros habían perdido sus cultivos por falta de agua y habían sufrido las descaradas respuestas de Pintor a sus repetidas quejas: “Voy a regar mis campos y luego les dejo lo que sobre”.<sup>185</sup> Peor aún, Montes no mostraba respeto por los justicias nativos y se atrevía a hacer alarde de arrogancia frente a los oficiales españoles. Su conducta pública era notoriamente escandalosa: se emborrachaba sin inhibiciones y corrompía con vino (¿mezcal?) a dos ex gobernadores de Cucurpe. Los acusadores de Pintor describían sus delitos en términos orientados a provocar el interés de los oficiales coloniales: borracheras, brujería e incitación a la rebelión encabezaban la lista. Se dijo que Montes “ha puesto sus manos sobre el padre Luis Xavier Velarde”, misionero de Dolores, y se ha permitido otros actos obscenos. Él había causado problemas en la Pimería Alta despertando temores de un levantamiento, por lo cual fue puesto en prisión por varios meses en Soledad. Al final de las audiencias en Cucurpe, el capitán Rivera remitió el caso a su superior con una fuerte recomendación a favor de la causa demandante. Fernández de la Cabada revisó la evidencia y envió una orden para el arresto de Pintor.

La defensa de los indios de las tierras en Buena Vista y Cucurpe ilustra las principales líneas de conflicto en la Sonora del siglo XVIII sobre los reclamos por recursos vitales y sobre normas rivales de autoridad. Las tradiciones nativas sostenían dos principios separados de tenencia de la tierra: la propiedad colectiva y el usufructo privado. Las unidades domésticas individuales tenían acceso a parcelas arables y al agua para regarlas en virtud a su pertenencia a la comunidad. En el caso en contra de Montes los líderes de los poblados mantenían el derecho de Magdalena sobre su herencia, pero rechazaban rotundamente legitimar el estatus de su esposo en el pueblo. Es más, el testimonio de los indios da indicios sobre los límites superiores de la empresa individual en su establecimiento comunal, aun en ausencia de mediciones específicas de la tierra. Algunos testigos denunciaron la “ambición” de Pintor y su yerno por el control de ocho milpas de tierra aluvial, un área mayor de la que necesitaba para mantener a su familia. Los derechos sobre la tierra y el agua eran inseparables en este medio; por esta razón Montes encendió la ira de los cucurpeños tanto por su imprudente uso del agua de riego como por la ocupación misma de la tierra. Este pima errante violó las normas culturales de los serranos en forma considerable. No contento con meramente ocupar la herencia de su esposa, evadía a las autoridades nativas para obtener la titulación oficial de la tierra. En un tiempo cuando las presiones sobre la tierra de los poblados aumentaban debido al incremento de asentamientos hispánicos en el área, Montes ignoró las prácticas indígenas de usufructo y optó por la institución colonial de la propiedad privada. Presumía abiertamente que no obedecería a ninguno de los justicias indios y abandonó la postura de deferencia que todos los pobladores serranos — líderes y comuneros por igual— asumían cuando se dirigían a los misioneros y oficiales coloniales. En contraste, el gobernador Quigue se acercaba a los magistrados españoles “con toda humildad” hablando siempre a nombre del común que él representaba.

---

<sup>185</sup> AHP, UA 318, rollo 1723B, f. 8v.

Los pimas de Xecatacari y los eudeves de Cucurpe afirmaban la primacía del común que significaba tanto la parentela que ocupaba una localidad reconocida, como la base de los recursos materiales (tierra y agua) que aseguraban su existencia. Sus argumentos ante las autoridades españolas integraban los temas de tierra, cultura y comunidad en el entorno ecológico de la sierra sonorensis. Este capítulo documenta la formalización gradual de la propiedad rural y analiza el proceso en términos de las políticas y legislación colonial, la división formal de la propiedad de la misión y el cierre de un límite abierto. La evidencia presentada aquí corrobora la transferencia del control sobre los recursos productivos de poblados campesinos a propietarios privados y clarifica aún más la noción de “espacio étnico” que guiaba a los líderes indígenas en su defensa de la propiedad comunal (Carmagnani 1988, 13-16; García Martínez 1992).

#### PRINCIPIOS LEGALES PARA LA PROPIEDAD Y USUFRUCTO DE LA TIERRA

Los procedimientos para legitimar las diferentes formas de tenencia de la tierra en las colonias ibéricas partían del principio de vasallaje aplicado a indios y españoles. Los propietarios individuales tanto conquistadores, nobles o comuneros podían demandar el título legal de la tierra con la fuerza de su estatus como súbditos leales al rey. En esta pauta las concesiones reales de tierra frecuentemente eran otorgadas como recompensa al servicio militar y por méritos sobresalientes. Con el transcurso del tiempo, sin embargo, estas concesiones evolucionaron de las mercedes de tierra —esencialmente propiedades libres otorgadas por el rey— a privilegios obtenidos por el pago de impuestos y cuotas reales. Durante los siglos XVII y XVIII la “composición” se convirtió en el instrumento legal utilizado extensamente por toda la Nueva España para “poner las cosas bien”, esto es, para legitimar de facto la posesión de la tierra. Los vecinos obtuvieron pastizales por medio de la denuncia y subasta pública de realengos y baldíos sin titular que eran considerados parte del dominio público. No obstante el ímpetu por la privatización amparado bajo el espíritu emprendedor de la conquista, las tradiciones ibéricas defendieron la propiedad corporativa y comunal. La ley colonial reconocía las comunidades indias como unidades *bona fide* de propiedad de tierra y pretendía protegerlas en la posesión de “tierras, legados y pastos, de forma tal que nunca sufran carencia y tengan todo lo que necesitan para mantener a sus familias y propiedades”.<sup>186</sup> Así como los pueblos nativos poseían la tierra en común para el sostenimiento de los miembros de sus casas, los colonizadores hispanos que se asentaron en pueblos y villas gozaron los derechos de uso de campos arables y tierras de pastizal en la medida en que residían en la comunidad, edificaban sus hogares, cuidaban su ganado y cultivaban la tierra.<sup>187</sup>

Las tradiciones legales de la Colonia combinaban nociones de necesidades de subsistencia y servicio público con el reconocimiento de diferentes tipos de tierra y sus usos apropiados. El valor adscrito a partes individuales de propiedad (fueran privadas o comunitarias) correspondía a su productividad esperada, que con frecuencia se basaba en la disposición de agua, como se reflejaba en el “precio justo” establecido en la base de subastas públicas de realengos. La tierra arable caía en varias categorías: las “tierras de pan sembrar”, que se refería a tierra seca para labranza; las “tierras de pan coger” que dependían de la lluvia pero eran susceptibles de riego, y las “tierras de pan llevar” que requerían de irrigación. El pastizal —tierras de pasto o tierras de agostadero— por definición no incluía agua para el riego, sino pozos o manantiales incluidos en la dotación para pastar el ganado (Meyer 1984, 123-128).

Los términos empleados comúnmente para indicar las diferentes clases de tierra implicaban, igualmente, medidas equivalentes para tipos semejantes de propiedad. En la práctica el léxico y los estándares

---

<sup>186</sup> *Recopilación* (1973), Libro IV, Título XII, Ley V: De la venta, composición y repartimiento de tierras, solares y aguas. Véase Rivera Marín de Iturbe (1983).

<sup>187</sup> *Recopilación* (1973), Libro IV, Título XII, Ley V: De la venta, composición y repartimiento de tierras, solares y aguas.

de medida variaban mucho de región en región y cambiaban con el tiempo. Las concesiones de tierra en el norte de la Nueva España del siglo XVIII se constituían con varias categorías básicas relacionadas con el tamaño y la calidad de la tierra asignada a propietarios colectivos e individuales. El “sitio” era tierra de pastizal, mientras que el “criadero” significaba un área para criar el ganado. El ganado mayor se refería a los bovinos, bueyes, caballos y mulas, o, en su significado más estricto, únicamente a las reses y vacas. El ganado menor incluía animales más pequeños: borregos, cabras y cerdos. El fundo legal comprendía la asignación mínima a los pueblos indios y españoles como propiedad municipal, que era convencionalmente de una legua cuadrada. Parte del fundo legal estaba reservado para uso común, pero porciones de él eran asignadas a vecinos residentes en concesiones separadas para lotes, jardines y campos de riego. El “solar”, la “caballería” y la “suerte” eran medidas distintas (generalmente fanegas de sembradura) de tierra arable. La fanega denotaba un área en la cual un volumen dado de semilla podía ser sembrado; su significado preciso variaba en diferentes lugares de acuerdo al cultivo (por ejemplo, trigo y maíz) (véase la [figura 35](#)).<sup>188</sup>

Figura 35. Categorías de propiedad rural en el norte de la Nueva España en el siglo XVIII

	Varas	Hectáreas	Acres
Pastizales			
Sitio de ganado mayor	5 000 x 5 000	1747	4316
Sitio de ganado menor	3 333 x 3 333	776	1918
Criadero, ganado mayor	2 500 x 2 500	437	1079
Criadero, ganado menor	1 667 x 1 667	194	480
Tierras de riego			
Fundo legal	1 200 x 1 200	101	250
Solar	1 000 x 1 000	70	173
Caballería	1 104 x 552	43	105
Suerte	552 x 276	11	26

Fuente: AGN, AHH, Temporalidades, leg. 1165.

Las concesiones de tierra y derechos de agua no necesariamente venían juntas. No podía asumirse que el título de propiedad incluía la facultad para desviar las corrientes de agua para regar. Por una tradición ibérica establecida hacía tiempo, el agua debía ser regulada cuidadosamente para el interés de la comunidad entera. De ahí que los códigos castellanos distinguían entre los usos público y privado del agua: todos los residentes de los poblados podían tomar agua para beber y cubrir otras necesidades domésticas, pero el agua para regar u operar molinos de grano requería una autorización separada. La única enajenación automática de agua con una concesión de tierra concernía a manantiales y arroyos originados en esa propiedad (Meyer 1984, 117-120).

<sup>188</sup> “Medidas de tierras y modo de medirlas que están en uso según las ordenanzas”, AGN, AHH, Temporalidades, leg. 1165; “Método de medir tierras y aguas según la costumbre y uso en las provincias de N. E. arreglado a la ordenanza de la materia”, YSMA, LAMC, grupo 307, serie I, caja 3, fóldeo 57; Meyer (1984, 122, nota 28, y 128-130); Barnes, Naylor y Polzer (1981, 69-72).

En concordancia con estos principios vinieron a uso varios instrumentos legales para adquirir los derechos de agua. La merced de agua adicionaba derechos a una concesión de tierra existente, mientras que la composición —en el caso de la ocupación de tierra— legitimaba el uso de agua previamente ilegal. Los acuerdos judiciales en disputas abiertas recurrían al repartimiento de aguas como una obligación de compartir la de los arroyos para regar (el repartimiento pudo haberse aplicado en la disputa de Cucurpe arriba citada). Lo que es más, los ayuntamientos de los pueblos vendían asignaciones de agua por periodos fijos de tiempo; en Nuevo México, individuos privados contrataban usos secundarios de “sobras” que era “agua sobrante” de una cantidad dada que ya había tenido un uso primario. Con el tiempo, los acuerdos de “sobrante” (frecuentemente no escritos) constituían una forma de “renta”, lo cual ilustra la línea delgada que separaba el usufructo de la propiedad abierta de los recursos ribereños (ibíd., 133-143).

Algunos cuerpos de la legislación imperial informaban de estas clasificaciones de tierra y derechos de agua en España y América. La ley castellana era aplicada a la esfera de las transacciones comerciales privadas, la herencia y áreas similares de ley familiar en las colonias. Tomaba de las tradiciones medievales el Fuero Juzgo y las Siete Partidas, estas últimas moldeadas bajo influencias moriscas respecto a los términos y prácticas concernientes a la irrigación (Ávalos 1986, 3; Ebright 1988, 3-11). El Derecho Indiano era un cuerpo de legislación derivado de antecedentes prehispánicos, especialmente de las áreas centrales de Mesoamérica y la cordillera andina, ampliado por las leyes escritas en España para las Indias. Este creciente conjunto de prescripciones legales, a veces repetitivo y contradictorio, formaba la base de la monumental *Recopilación de leyes de los reynos de la Indias* (del año 1680) que estuvo vigente a lo largo del periodo colonial.<sup>189</sup>

La *Recopilación* definía la capacidad del Estado, personificado en el rey, de otorgar títulos de tierra a personas y corporaciones tales como pueblos indios y españoles. En la práctica el monarca español delegaba el poder de otorgar concesiones de tierras al Consejo de Indias, a la Audiencia de México y al virrey. En la medida en que el régimen maduraba, los gobernadores de las provincias y los magistrados asumían la función de adjudicar derechos de agua y tierra, y de expedir títulos formales de propiedad. Las reformas borbónicas autorizaban a los intendentes de la Corona a extender títulos y legalizar las composiciones de tierra previamente ocupada sin beneficio de la merced real. Durante las décadas finales de la administración colonial en las provincias fronterizas como Sonora, los comandantes presidiales ejercían esta facultad, y, después de la liberal Constitución de Cádiz (aprobada por las Cortes en 1812 y restaurada en 1820) los ayuntamientos de los pueblos comenzaron a otorgar títulos de tierra.<sup>190</sup>

La descentralización del poder para distribuir propiedades de tierra se volvió evidente en la medida en que los decretos provinciales y las ordenanzas adquirían la fuerza de ley a través de arreglos prácticos para legitimar las demandas por tierra y resolver disputas locales. En efecto, los gobernadores, intendentes, comandantes militares y visitadores reales modificaron la *Recopilación* y crearon nuevos precedentes para futuras decisiones. Lo que es más, la costumbre local tuvo un considerable peso en la evolución de la tradición legislativa de la Nueva España. Los magistrados que encaraban los conflictos específicos sobre la asignación de tierra y agua, frecuentemente justificaban sus decisiones sobre la base de prácticas sociales prevalecientes (Ebright 1988, 4).

Enfrentando la tradición local, la política económica borbónica impuso cambios significativos en el paisaje de Sonora, siguiendo el ritmo del crecimiento poblacional. Los visitadores reales, José Rafael Rodríguez Gallardo (1748-1750) y José de Gálvez (1769) enfocaron su atención a la distribución de la tierra y a la vida económica de las misiones. Gálvez se propuso incrementar la productividad, promover el comercio y

---

<sup>189</sup> *Recopilación* (1973). Las secciones relevantes para este capítulo son el Libro IV, Títulos VII y XII; Libro VI, Título III.

<sup>190</sup> AGN, Tierras 1424, exp. 9; Río (1985b). García Martínez (1992) analiza la circunscripción del espacio jurisdiccional de los pueblos indios por el Estado español en Mesoamérica durante el siglo XVI.

explotar lo que consideraba que eran recursos minerales inagotables en el área. Para estos fines ordenó la división de las tierras misionales, tradicionalmente poseídas en común, en suertes que serían distribuidas a las unidades domésticas nativas y a colonos españoles que vivían en los pueblos. Su decreto de 1769 puso el fundamento de sucesivas ordenanzas concernientes a la tenencia de la tierra y a la demarcación de la propiedad. Definió los estándares para medir, evaluar y poner impuestos a diferentes categorías de tierra de acuerdo a su uso y proximidad a comunidades establecidas. Aunque las órdenes de Gálvez no se realizaron con todo el rigor que él intentaba, sus reformas supusieron un modelo indeleble para el futuro desarrollo de la provincia, establecieron la estructura legal que privilegiaba la propiedad privada sobre las posesiones comunitarias y abrieron los poblados indios a un mayor número de vecinos. En general, la legislación creada por Gálvez tendía a separar a los indios de sus comunidades confiriéndoles la “igualdad” teórica de ciudadanos que pagan impuestos. José de Gálvez no intentó otra cosa que regular un proceso social que ya había comenzado, que transformaba a los “hijos de misión” en granjeros de subsistencia, y en trabajadores de las minas y haciendas españolas.<sup>191</sup>

Pedro de Corbalán, primer intendente de Sonora, siguió los principios legales establecidos por Gálvez. En 1772 Corbalán dirigió la asignación de suertes y ordenó la construcción de un canal para la misión seri sobre la margen sur del río Sonora en el presidio del Pitic. Se dispuso a delimitar las fronteras de todas las comunidades nativas distribuyendo huertos familiares a las familias indias residentes y atendiendo siempre el establecimiento de colonos no indios. Su correspondencia da especial atención al crecimiento de los mercados locales en la vecindad de campos mineros, “donde muchos indios de diferentes tribus han ido a vender su grano y otros bienes hechos en los pueblos”.<sup>192</sup>

Durante las dos décadas siguientes las autoridades civiles y militares repetidamente giraban instrucciones acordes al decreto de Gálvez concernientes a las tierras de los pueblos. Recomendaban reservar un área mínima para el común y dividir el resto de las tierras en huertos para ser distribuidas de acuerdo a los derechos de uso. Estas hijuelas podían transferirse por medio de la herencia o de una generación a otra, pero no ser vendidas o amortizadas. En 1785 Pedro Galindo Navarro defendió la residencia de los vecinos citando sus derechos a recibir casas y tierras como legado, presumiblemente de sus progenitores indios. El comandante Pedro de Nava llevó la privatización un paso más adelante en 1794, ordenando explícitamente la división de las tierras misionales y su distribución a las familias residentes. En teoría su plan habría mantenido el balance entre el control de la comunidad sobre la tierra, el agua y el trabajo humano, y el usufructo privado de esos recursos. Haciéndose eco del plan de Gálvez de una generación anterior, Nava ordenó que todos “los caciques, generales, tenientes, gobernadores y alcaldes de cada pueblo” recibieran dos o tres suertes de tierra y disfrutaran de la excepción de reclutamiento de trabajo para la comunidad. Ocho suertes debían ser reservadas para el común, mientras que la tierra restante debía ser medida y otorgada a familias individuales con un título de posesión, pero no con propiedad usurpada. En efecto, Nava se propuso crear una reserva de pequeñas propiedades legitimadas por su valor de uso y fuera de la venta en el mercado abierto. Como comandante, Nava promovió la individualización de la producción a través de la apropiación privada de la tierra, y sus instrucciones revelaban un insistente interés por las necesidades de subsistencia y el reconocimiento de los derechos de propiedad de las casas derivados de su pertenencia a la comunidad. Lo que es más, la necesidad de reiterar las órdenes para distribuir las tierras de la misión entre unidades domésticas individuales sugiere que los reformadores borbónicos encontraron resistencia a la división de las propiedades comunales.<sup>193</sup>

---

<sup>191</sup> El decreto de Gálvez en BNFF 34/740, 741; Río (1985b, 209-210); Escandón (1985b, 258-264). En Sonora fallaron los esfuerzos por recoger el tributo y el diezmo (véase supra, capítulo III).

<sup>192</sup> Pedro de Corbalán, “Informe”, 1772, AHGES; “Informe reservado”, 1778, BNFF 34/738.

<sup>193</sup> “Pedro de Nava”, 1794, AGI, Guadalajara 586.

Después de la independencia de México los nacientes gobiernos estatales aprobaron legislaciones que aceleraban la división de la tierra comunal en parcelas privadas y confirmaban el papel del Estado en la legitimación de la propiedad privada. Los notables hacendados sonorenses tomaron el control de los gobiernos y legislaturas de los estados de Occidente y, después, de Sonora y Sinaloa.<sup>194</sup> De acuerdo al espíritu liberal de las Cortes de Cádiz españolas y de la Constitución de 1812, los diputados de Occidente y Sonora aprobaron una legislación durante la década de 1825-1835, la cual, en teoría, establecía la igualdad entre indios y vecinos, y definía la ciudadanía en términos de propiedad de la tierra. Este marco legal buscaba imponer la soberanía del Estado sobre los pueblos por medio de las instituciones de gobierno municipal y la división de las tierras comunales. Durante este mismo periodo, la expulsión de los españoles de México ordenada por la ley federal del 20 de diciembre de 1827 y aplicada en Occidente el 15 de febrero de 1828, privó a los pueblos sonorenses, principalmente de la Pimería Alta, de la tutela misional, y dejó a su propiedad comunal en las manos de comisionados civiles. La más importante de estas leyes fue el Decreto no. 89 de 1828 que se concentraba en las propiedades corporativas —fundo legal— y en todas las tierras arables de las comunidades. Su significado se deriva de su contenido radical y de la persistencia con que los gobernadores de Occidente y Sonora lo aplicaron en los pueblos de la sierra. El primero de dos artículos del decreto llamaba a la restitución o, por omisión, sólo compensación de “aquellas tierras que habían sido injustamente despojadas” a las comunidades indias, citando las secciones apropiadas de la *Recopilación* colonial de 1680 y un decreto similar expedido por las Cortes de Cádiz en 1813. El propósito raíz del Decreto no. 89 concernía a la demarcación y división de las tierras comunales; reconocía como propiedad legítima únicamente aquellas propiedades autorizadas con título legal, favoreciendo así a los grandes terratenientes y minando la antigua tradición del común. Sobre política étnica, los autores de esta ley tomaron nota de la población mestiza que caracterizaba a muchas comunidades y abrieron sus ayuntamientos y milicias a vecinos tanto como a indios, afectando sus sistemas de gobierno interno. En realidad muchos observadores contemporáneos criticaron los efectos dañinos de los españoles y las castas que ganaron el control de la administración política de las comunidades.<sup>195</sup>

El Estado de Sonora aprobó una serie de leyes de 1831 a 1835, basadas en los principios del Decreto no. 89 que hacía más fácil para los ciudadanos privados registrar “tierras vacantes” como de su propiedad y subordinar los pueblos indios al gobierno municipal. Seis diferentes decretos definían los procedimientos para medir y subastar tierra no titulada (baldíos). El Decreto no. 19 del 11 de junio de 1831 concluía la administración de propiedades misionales por comisionados civiles, restituía la autoridad temporal de los misioneros en los pueblos y llamaba a una elección popular de gobernadores indios para ser nombrados “juez económico” y “alguacil”. No obstante, estos funcionarios nativos únicamente ejercían una autoridad limitada y eran obligados a reportar a los jueces de paz de sus respectivos municipios. El Decreto no. 32, promulgado el 27 de septiembre de 1831, extendía la opción de ciudadanía a la Pimería Alta. Los “ciudadanos” indios teóricamente debían pagar impuestos y ser contabilizados por las autoridades municipales; a cambio estaban exentos de las obligaciones políticas y económicas que los ataban tradicionalmente a sus pueblos. Se les asignaría una parcela, pero ya no recibirían más la porción de la cosecha comunal. El Decreto no. 39 del 15 de diciembre de 1831 regulaba la organización del gobierno municipal en Sonora. Seis capítulos definían las varias dependencias y deberes asignados a los distritos de los municipios y a comunidades pequeñas. Esta ley expresaba de manera inequívoca la intención de los legisladores estatales de nivelar a todas las comunidades

---

<sup>194</sup> Durante la guerra de independencia Sonora se mantuvo nominalmente bajo la administración de la Intendencia de Arizpe y la Comandancia de Provincias Internas de Occidente. Después de 1821, las provincias del noroeste enviaron delegados a la Diputación Provincial convocada bajo los auspicios de Iturbide. En 1824, Sonora y Sinaloa pasaron constitucionalmente a ser parte de la República de México como el Estado de Occidente, pero éste se dividió en dos estados en 1831.

<sup>195</sup> Radding (1979, 28-29 y 88-90); Romero (1991, 150-158); “Juan de Gándara, Protector de Indios de Opodepe, al Fiscal Protector General de Indios”, 24 de julio, 1818, BPEJ, ARAG, RC 264-5-3600; “Fernando María Grande, Visitador de las Misiones de la Pimería Alta, al Gobernador del Estado de Occidente”, 1818 (consulté la copia de este documento gracias a la cortesía de Kieran R. McCarty).

indias al gobierno municipal, reiterada por el Decreto no. 84 del 7 de septiembre de 1835. Esta ordenanza y el Decreto no. 66, promulgado sólo tres meses antes, removían el vestigio final de la autonomía fiscal que las comunidades indias alguna vez habían gozado. Todo ingreso derivado del cultivo o renta de las tierras de la comunidad tenía que ser depositado en los fondos municipales para ser manejado por una persona designada por el gobernador del estado.<sup>196</sup>

Que los gobernadores de Sonora aplicaron las nuevas leyes en beneficio de las elites locales es claro en los reportes y correspondencia que llegaba al presidente de México desde diferentes fuentes durante estos mismos años. Los funcionarios estatales habían medido y dividido las tierras del poblado en Arizpe, Bacoachi, Sinoquipe, Banámichi, Huépac, Aconchi y Baviácora —en territorio ópata—, y Sahuaripa, Santo Tomás, Pónida y Arivechi, en el área eudeve al este de Sonora. Estas innovaciones legales colocaron valiosos recursos comunitarios en manos privadas y pusieron en movimiento dos procesos paralelos que comenzaron bajo la administración borbónica y que se aceleraron después de la independencia: la consolidación de una oligarquía terrateniente y la división de las comunidades campesinas. Sus historias emergen en series de confrontaciones que enfrentaban a las comunidades contra los propietarios privados de tierra —una historia documentada a través de las composiciones y denuncias registradas por las autoridades coloniales y nacionales en el curso de un siglo.

#### EL CRECIMIENTO POBLACIONAL Y LA PRESIÓN POR LA TIERRA

La legislación española y las decisiones políticas corrían paralelas a la realidad social del incremento demográfico y a los reclamos por los recursos vitales de tierra y agua. Sonora permaneció en la frontera del asentamiento español en la Nueva Vizcaya a inicios del siglo XIX cuando las demandas por tierra privada estaban concentradas en las provincias de Sinaloa y Ostimuri. Las composiciones presentadas ante los magistrados coloniales atestiguan el creciente número de mineros y rancheros que alienaban las propiedades que iban desde pequeñas porciones de tierra medidas en caballerías hasta algunos sitios. Es más, las múltiples disputas entre estos vecinos sobre herencias y demandas de tierras revelaban a una red de familias españolas que se habían esparcido por algunas generaciones hacia el norte, desde El Fuerte y Álamos a Río Chico, Ostimuri y Baroyeca.<sup>197</sup> De cara a estas presiones algunos pueblos serranos guiados por sus misioneros se adelantaron en proteger sus tierras, como se ilustra en los poblados pimas de Santa María de Mobas y Santa Ana de Nuri. La composición concedida a Mobas en 1727 confirmó su posesión de aquellas tierras que le correspondían “por razón del pueblo” y otorgó a los pimas 70 cordeladas adicionales por un pago de 14 pesos.<sup>198</sup> Tres años después la misión de Nuri pagó 100 pesos y el impuesto de medianata por una composición que incluía tres sitios de ganado mayor, dos potrerillos y algunas “tierras extras” (demasías), todo lo cual se encontraba fuera del fundo legal del pueblo. Las demandas de los indios por tierra estaban condicionadas, sin embargo, con la provisión de que si un pueblo español o un caserío se fundaran en las tierras adicionales concedidas a Nuri, el poblado debía ceder esas tierras por un pago justo para compensar las mejoras que hubieran hecho en ganado, cultivos o construcciones.<sup>199</sup>

---

<sup>196</sup> Los decretos del Estado de Sonora fueron consultados en el AHGES, caja 36-1, exp. 1052. Las leyes concernientes a tenencia de la tierra son la no. 3 (1833), no. 10 (1834), y las nos. 41, 47, 62 y 75 (1835).

<sup>197</sup> La evidencia en que se basa esta declaración proviene del Archivo de Instrumentos Públicos de Jalisco (AIPJ), Ramos de Tierras y Aguas (RTA) y Libros de Gobierno de la Audiencia (LGA). Véanse, por ejemplo, las medidas de las propiedades de las familias Murrieta y Valenzuela en cuatro diferentes localidades de la vecindad de Baroyeca: AIPJ, RTA, 1ª. Colección, libro 10, exp. 157, ff. 410v-17.

<sup>198</sup> AIPJ, LGA 47G, ff. 218-220.

<sup>199</sup> “Título de confirmación de la merced y composición al pueblo común y naturales de Santa Anna de Nuri en el Reyno de la Nueva Vizcaya...”, AIPJ, LGA 47G, ff. 220v-222v.

Según transcurría el siglo las composiciones de tierra fueron cada vez más comunes en Sonora, particularmente en los valles de Oposura, Sonora y San Miguel, y en los alrededores de Santa Ana en la Pimería Alta. Durante los mismos años (1717-1723) en que Buena Vista solicitó formar un nuevo pueblo y Cucurpe presentó una demanda legal contra Francisco Montes, el gobernador de la Nueva Vizcaya envió comisionados a registrar los títulos de tierras y las marcas de ganado de los vecinos. Los capitanes Juan Antonio Fernández de la Cabada y Andrés García y Cossío recababan la medianata de muchos rancheros, mineros y comerciantes que poseían propiedades de tierra cerca de los reales de San Juan Bautista, Motepori y Tetuachi, localizados en las cuencas superiores de los ríos Sonora y Oposura. En los alrededores de Arizpe, un importante poblado ópata y cabecera de la misión en el nacimiento del río Sonora, seis vecinos de los reales de Bacanuchi, Basochuca y Santa Rosa de Montegrande registraron propiedades privadas.<sup>200</sup> El jesuita Carlos de Roxas escribió un reporte detallado de Arizpe en 1744. Los tres pueblos bajo su cuidado —Arizpe, Chinapa y Bacoachi— sumaban más de mil almas nativas. El padre Roxas subrayaba la administración de las tierras comunales y los rebaños separada de las milpas de las familias indias, pero hacía poca cuenta de los no indios que vivían en los poblados u ocupaban las tierras de la misión. Durante estos mismos años los registros bautismales existentes muestran que los residentes españoles que vivían en los ranchos de las periferias y en los campos mineros como Tetuachi, Basochuca, Guepaverachi y Chuchuqui, venían a la misión a recibir los sacramentos.<sup>201</sup> Tres décadas después, en 1778, el perfil social de Arizpe había cambiado considerablemente. Cerca de 390 personas vivían en la cabecera de Arizpe, divididas casi por igual entre ópatas y “españoles de todas las castas”, y distribuidas entre 120 casas de adobe esparcidas sobre dos mesetas bajas en el margen oeste del río. La plaza principal, rematada por la iglesia y la casa grande del único comerciante de Arizpe, que servía como magistrado de distrito, ocupaba la meseta del norte. La parte sur del poblado tenía un huerto y un molino de harina. El pueblo reclamaba 14 fanegas de tierra cultivable mientras que los vecinos privados habían desmontado algunos huertos y campos.<sup>202</sup>

Los asentamientos civiles se diseminaron de manera consistente a lo largo del valle de Sonora, intensificando la competencia por la tierra de labranza disponible. En 1726, la misión de San Pedro de Aconchi que comprendía dos pueblos ópatas compró el título formal de sus tierras. El padre Echagoyan pagó 90 pesos de honorarios a un topógrafo y dispuso de dos buenas mulas a fin de asegurar las demandas de la misión por las tierras de aluvión.<sup>203</sup> Para los años de 1740, San Miguel de Ures, una misión crucial para todo el sistema jesuita, acogía a una población numerosa de vecinos e indios. Durante las siguientes cuatro décadas la población española del distrito de esta misión superó numéricamente al campesinado indígena. En 1784 las familias indias de Ures y Santa Rosalía sumaban casi 100, mientras que 70 casas de vecinos con base en el Real de San Josef de Gracia y ranchos colindantes habían comenzado a tomar posesión de las tierras de la misión. A pesar de que los pimas de ambas poblaciones tenían los títulos de las tierras de cultivo que abarcaban 12 leguas hacia el este y siete leguas al oeste de la cabecera, el obispo Antonio de los Reyes denunció la “discordia continua” entre nativos y colonos, como precaristas que ocupaban las mejores tierras y dejaban a su ganado pastar en las milpas de los indios. Cuando los pimas de Ures habían apelado a las autoridades provinciales se les dijo que cercaran sus campos y huertos; sin embargo, los indios calcularon que las cercas costarían más que el valor de sus cultivos y muchos de ellos abandonaron la agricultura por completo.<sup>204</sup>

---

<sup>200</sup> AHP, UA, microfilm 318, rollo 1723A, B.

<sup>201</sup> “Padre Carlos de Roxas”, 1744, BL M-M 1716; Archivo Eclesiástico de Arizpe, Libro de Bautismos, 1740-1790.

<sup>202</sup> “Descripción de Arizpe”, BNFF 34/733, 9 folios, 1778.

<sup>203</sup> “Libros de cuentas Aconchi/Baviácora”, 1726, AMH, AS I, 1666-1828.

<sup>204</sup> BNFF 34/759, f. 23, 1784.

El valle de Oposura, cruzando las montañas al este, vio el gradual asentamiento de numerosas haciendas a lo largo de sus fértiles arroyos (véase la [figura 36](#)). Oposura y Cumpas eran dos poblados ópatas centrales, rodeados por “poblaciones” de gente de razón. Al norte y al este se ubicaban varios núcleos españoles, más notablemente el presidio de Fronteras y el Real de Nacozari (Nentvig 1971, 137 y 177-178). En 1761, la misión de San Miguel de Oposura servía a la cabecera y sus dos visitas, Nuestra Señora de la Asunción de Cumpas y San Clemente de Terapa, así como a siete asentamientos y campamentos de españoles e indios laboríos que habían abandonado sus misiones: Teonadepa, San José de Tamayoa, San Ildefonso de Tocora, Toiserobabi, San Pedro de Pivipa, San Pedro de Tonibabi y Santa Ana de Tepache —estas dos eran reales mineros—. Los ópatas que vivían bajo la administración jesuita y fueron contados en el censo del obispo Tamarón y Romeral, para ese año sumaban 378 personas, mientras que la población combinada de españoles, castas e indios laboríos llegaba a 1 466 personas, incluyendo a 200 que vivían en los poblados de misión. De este modo, los vecinos e indios separados de la supervisión directa del misionero superaban en más del triple el número de ópatas que permanecían bajo la administración jesuita. Su proporción relativa pesaba fuertemente en el control de las comunidades sobre sus tierras (Tamarón y Romeral 1958, 1013).<sup>205</sup>

La hacienda de Jamaica en el valle de Oposura ilustra bien el patrón dual de acumulación y división de la propiedad territorial en la Sonora del siglo XVIII. En 1707, funcionarios de Nueva Vizcaya habían medido las tierras de la misión de Cumpas y concedieron al poblado su título correspondiente. A poco más de una década, el capitán Gregorio Álvarez Tuñón y Quiroz se había hecho de la hacienda y Real de Jamaica como su propiedad privada adyacente a Cumpas. Cuando Álvarez murió en la primavera de 1728 (aparentemente víctima de una epidemia), el alcalde mayor, Gabriel de Prudhom, ordenó un inventario de sus bienes. Aunque este inventario no proporcionaba las medidas de la tierra, los libros de cuentas mostraban cantidades considerables que al difunto debían otros oficiales militares, pequeñas deudas acumuladas por el cura de la parroquia y los trabajadores de la hacienda. La unidad doméstica de don Gregorio incluía cuatro esclavos; la casa misma estaba ricamente amueblada y bien dotada de imágenes religiosas. Con el fin de ajustar las cuentas, sus posesiones fueron vendidas separadamente en subasta pública. Aunque no está claro si Álvarez dejó herederos, la hacienda no permaneció con la familia.<sup>206</sup>

En la víspera de la expulsión de los jesuitas, don Salvador Julián Moreno era el propietario de la hacienda de Jamaica y dejó parte de la tierra a familias arrendatarias. Don Salvador y su esposa, doña Beatriz Vázquez, juntos tenían propiedades en Tonibabi y Toiserobabi, un rancho en la vecindad de Oposura, además de la hacienda —ahora cristianizada como San Joseph de Jamaica—. En 1765, Moreno gravó su propiedad con una capellanía —embargo que generaba un interés anual de cinco por ciento— para beneficiar a su hijo Joseph María Buenaventura Moreno, que estaba estudiando para sacerdote en el Colegio de San Ildefonso en la Ciudad de México. El principal era de cuatro mil pesos: la mitad de esa cantidad venía de la herencia (que don salvador y doña Beatriz habían reunido) de Juan Joseph de Grijalba, cura secular y amigo de la familia. Treinta años después, la capellanía permanecía en el lugar, pero la hacienda se había deteriorado hasta el punto que los pagos anuales de 200 pesos se habían vencido.<sup>207</sup>

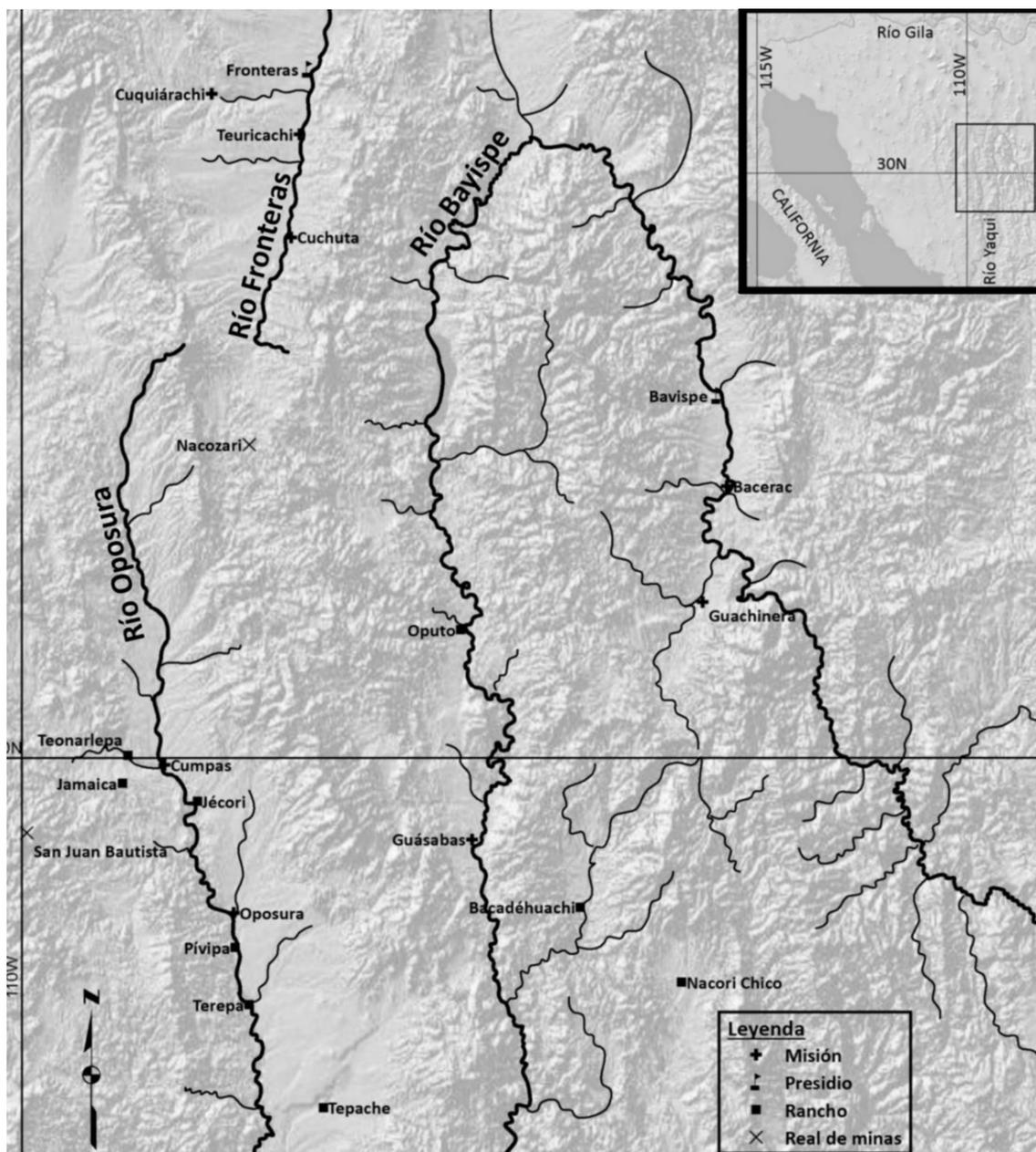
---

<sup>205</sup> Nentvig reportó cantidades pequeñas para Tonibabi y Tepache (1971, 174). La discrepancia en la cifra de estos dos reportes de 1761 y 1762, se debe sin duda a las fluctuaciones demográficas en los centros mineros de Sonora.

<sup>206</sup> AGN, Tierras 474, exp. 2, ff. 1-161. El capitán Álvarez Tuñón y Quiroz era comandante de la compañía volante estacionada en el presidio de Fronteras y sirvió como alcalde mayor de la provincia en 1719. El título completo de Prudhom era “Alcalde Mayor Gabriel de Prudhom, Butrón y Mújica, Barón de Heijder”. Almada (1983, 46-49) y Mirafuentes Galván (1987a, 419-421).

<sup>207</sup> AMH, AD I, exp. 1-30, 1765; BNFF 37/833, 1807. Moreno era quien ejecutaba la voluntad de Grijalba. Los Moreno siguieron un patrón de conducta criolla que era ampliamente observada en otras regiones de la Nueva España, pero que era menos frecuente en esta provincia fronteriza. Esta es la única capellanía que he encontrado en Sonora, aunque muchos de tales gravámenes se registraron en los distritos de Álamos, Culiacán y Rosario hacia el sur. Sobre capellanías y censos, véanse Bauer (1986 y 1971), Van Young (1981, 182-191) y Florescano (1987).

Figura 36. Valles de Oposura y Bavispe, siglo XVIII tardío



Fuente: Gerhard (1993).

Dibujantes: Pablo Avril y Jeffrey A. Erbig, Jr.

Subsecuentemente la familia Moreno perdió la propiedad de Jamaica y la hacienda fue dividida en varias propiedades pequeñas. En 1773 Blas Peralta, viejo residente de Jamaica, registró dos partes contiguas de tierra que medían aproximadamente seis décimos de un sitio. Una parte, llamada San Antonio de la Platería, la había recibido como herencia de su abuelo; la segunda parte la compró como tierra de pastizal, un realengo al que se refería como “lo de Argüelles”. La madre de Blas y la tía habían vendido partes de su herencia conjunta, y Blas quería asegurar esta parte en la cual criar su ganado. La propiedad de Peralta bordeaba las tierras de la misión de Cumpas al norte; al este y al sur se encontraba con las propiedades de Juan y Pedro Ballesteros, y al oeste colindaba la hacienda. Juan Mazón, teniente de alcalde mayor y capitán

de guerra, propietario de la hacienda de Jécori, aprobó la solicitud de Peralta y la envió a Arizpe. No fue sino hasta 1789 que el licenciado Alonso Tresierra y Cano, teniente letrado y subdelegado, autorizó la demanda de Peralta a nombre del intendente, declarando que no violaba los derechos de propiedad del pueblo de Cumpas o de alguna familia india.<sup>208</sup>

El subdelegado, Hugo Ortíz Cortés, reportó al intendente, Enrique Grimarest, en 1790, sobre las tierras adscritas a Oposura y Cumpas. Aunque no proporcionaba medidas, aseguraba que ambos pueblos tenían una labor de comunidad con tierra más que suficiente para que los indios la cultivaran. Los rebaños de la misión fueron deplorablemente reducidos debido a los constantes asaltos de los apaches; de este modo cada poblado tenía títulos de ranchos que estaban virtualmente vacíos de ganado. Teóricamente las misiones de los indios podían ocupar muchos terrenos de temporal; sin embargo, la lluvia insuficiente había dejado tales terrenos improductivos e incluso algunos manantiales naturales se habían secado. Este panorama de la propiedad de la misión adyacente a la hacienda de Jamaica sugiere que los comuneros del poblado estaban perdiendo control sobre las mejores tierras de riego del valle y se vieron forzados a conformarse con los campos menos productivos. Medio siglo después la población remanente de “hijos” de Térapa y Oposura (rebautizada Villa de Moctezuma) protestó al gobernador sonoreño, Manuel Escalante y Arvizu, que la adjudicación privada de los sitios contiguos a Térapa amenazaba con reducir sus propiedades hasta el sitio del poblado mismo.<sup>209</sup>

A partir de la década de 1770 las propiedades privadas impactaron cada vez más en los poblados comunes. A mitad del valle de Oposura, los nombres de lugares tales como Pivipa, Térapa, Jécori y Teonadepa, que antes habían representado rancharías nativas, ahora significaban asentamientos españoles con población mestiza. En 1778 el intendente-gobernador, Pedro Corbalán, compiló para toda la provincia un censo de propiedad rural en reales de minas, haciendas y ranchos.<sup>210</sup> La cantidad de casas de adobe registradas para las propiedades rurales indican que éstas eran congregaciones de propietarios familiares y arrendatarios dependientes, no meramente ranchos aislados. Aunque las fanegas de tierra arable registradas para los asentamientos privados ese año eran menos que las de las misiones, así como lo era la cantidad de ganado, la tendencia de las propiedades privadas a crecer tanto en población como en recursos productivos contrasta con el gradual declive económico de las misiones durante las siguientes dos décadas. La acumulación privada de la riqueza, junto con los cambios en el tejido social de las comunidades, adelantaron la aplicación de las políticas borbónicas en las sierras sonorenses. Estas presiones combinadas pesaron fuertemente sobre las comunidades tradicionales, erosionando su base territorial aun antes de la división radical de la propiedad comunal a finales del siglo XVIII.

#### LA DIVISIÓN FORMAL DE LAS TIERRAS DE LA MISIÓN

Previo a las órdenes de 1794 del comandante Pedro Nava de asignar suertes individuales a las familias indias, las autoridades provinciales inspeccionaron las tierras residuales que pertenecían a las comunidades de la misión. Sus reportes mostraron que la tierra de aluvión estaba dividida en campos cultivados irregulares, con poblados comunes, con terrenos de casas nativas y áreas pertenecientes o rentadas por vecinos muy próximas la una a la otra. Al unísono los funcionarios distritales reportaban que las misiones no tenían fuentes de ingreso municipal (propios y arbitrios), ni fondos eclesiásticos mas que los animales y los terrenos cultivados en el común.<sup>211</sup> La información con la que se cuenta para los poblados ópatas a lo largo del río Bavispe y sus

<sup>208</sup> AHGES, TP, leg. 4, exp. 44, ff. 1091-1123, 1773-1808.

<sup>209</sup> BNFF 35/722, 1790; AHGES, leg. 7, exp. 87, 1833-1834; AGN, Gobernación, caja 3, año 1837.

<sup>210</sup> BNFF 34/736, véase supra [figura 16](#).

<sup>211</sup> BNFF 34/763, 764.

tributarios, así como para los pueblos eudeves del valle de Batuc, revelan la disposición limitada de recursos comunales de los campesinos nativos al final de la era colonial.

El río Bavispe formaba una serie de valles aluviales que sostenía a muchas comunidades agrarias en el noreste de Sonora. Este era el corazón de la nación ópata, donde una perceptible identidad étnica iba de la mano con las tradiciones de la propiedad comunal. Aunque los ópatas se casaron con españoles y mestizos, retuvieron el control sobre sus poblados de la sierra hasta bien entrado el siglo XIX. En 1777 la misión de Bacerac, que comprendía tres pueblos, sumaba mil almas, todas las cuales eran consideradas ópatas.<sup>212</sup> En 1790, casi un cuarto de siglo después de la expulsión de los jesuitas, las milpas familiares y las labores de los poblados ópatas se regaban por la misma red de acequias de tierra sostenidas con labor comunitaria. Estos poblados con paredes de adobe, situados en terrazas con vistas hacia el lecho del río, conservaron su legado prehispánico, reforzado con la experiencia de la misión.

Santa María Bacerac y San Miguel de Bavispe constituían el centro de la vida del pueblo ópata en esta área. Estos dos poblados, junto con Guachinera, habían consolidado más de 20 aldeas y rancherías diseminadas a lo largo del valle; fueron los primeros en encontrar el programa de reducción de los misioneros en 1646.<sup>213</sup> Durante el final del siglo XVIII, Bacerac comprendía una plaza central cerrada en tres lados por las casas de adobe de los indios, y en el cuarto por la iglesia y las habitaciones de los misioneros. En Bavispe la iglesia dividía la plaza central en dos secciones ocupadas por los remanentes del poblado de la misión y la guarnición militar ópata.<sup>214</sup>

La [figura 37](#) muestra la ubicación de los poblados y campos arables en el valle de Bavispe. Bacerac y Bavispe reclamaban cada uno nueve campos de riego separados que variaban grandemente en tamaño.

Estas labores se continuaban una sobre la otra en largas y delgadas franjas a lo largo del banco del río. Las tierras de labranza de Bacerac comenzaban media legua al norte del pueblo, a lo largo del camino a Bavispe, donde en años anteriores un molino harinero impulsado por agua molía el trigo de la misión. Un poco más allá del molino los ópatas cultivaban dos pequeñas labores, cada una de 108 por 54 varas (un total de 11 644 varas cuadradas). Más al norte, en una terraza llamada Teharabepa, quizás una aldea abandonada, otro campo de 540 varas de largo y 133 varas de ancho (71 820 varas cuadradas) era regada por la acequia originalmente construida para activar el molino. Dos leguas al norte el poblado mantenía dos labores grandes separadas por un arroyo y una antigua galera (franja de tierra elevada). Todos estos campos ocupaban una llanura aluvial que se extendía hacia el oeste desde el río hasta una cordillera baja. En el banco este del río, opuestas al molino harinero, la misión tenía dos labores que medían 218 700 y 171 769 varas cuadradas; y arroyo abajo, el pueblo recientemente había desmontado un campo más grande de 227 180 varas cuadradas.<sup>215</sup> Las labores más grandes del poblado equivalen aproximadamente a una suerte o a una caballería, cubriendo un rango de 11 a 43 hectáreas, como se muestra en la [figura 35](#).

El poblado de San Miguel de Bavispe estaba sobre una mesa al oeste del río. Al cruce del arroyo, a lo largo del camino que lleva a Fronteras, Bavispe mantenía nueve labores de comunidad, tan estrechamente alineadas que parecían unirse en un solo campo. Variaban en tamaño de 10 mil a 77 mil varas cuadradas. Todos estos campos eran regados por el mismo canal. A orillas de las labores de la comunidad en ambos poblados, los “hijos del pueblo” tenían una gran cantidad de pequeños terrenos de cultivo, algunos bajo riego y otros que dependían de la lluvia. El subdelegado Hugo Ortiz Cortés, citado arriba, indicaba que a

---

<sup>212</sup> Fray Núñez Fundidor, “Relación de Bacerac” (1777), BNFF ms. 1762, ff. 88-142.

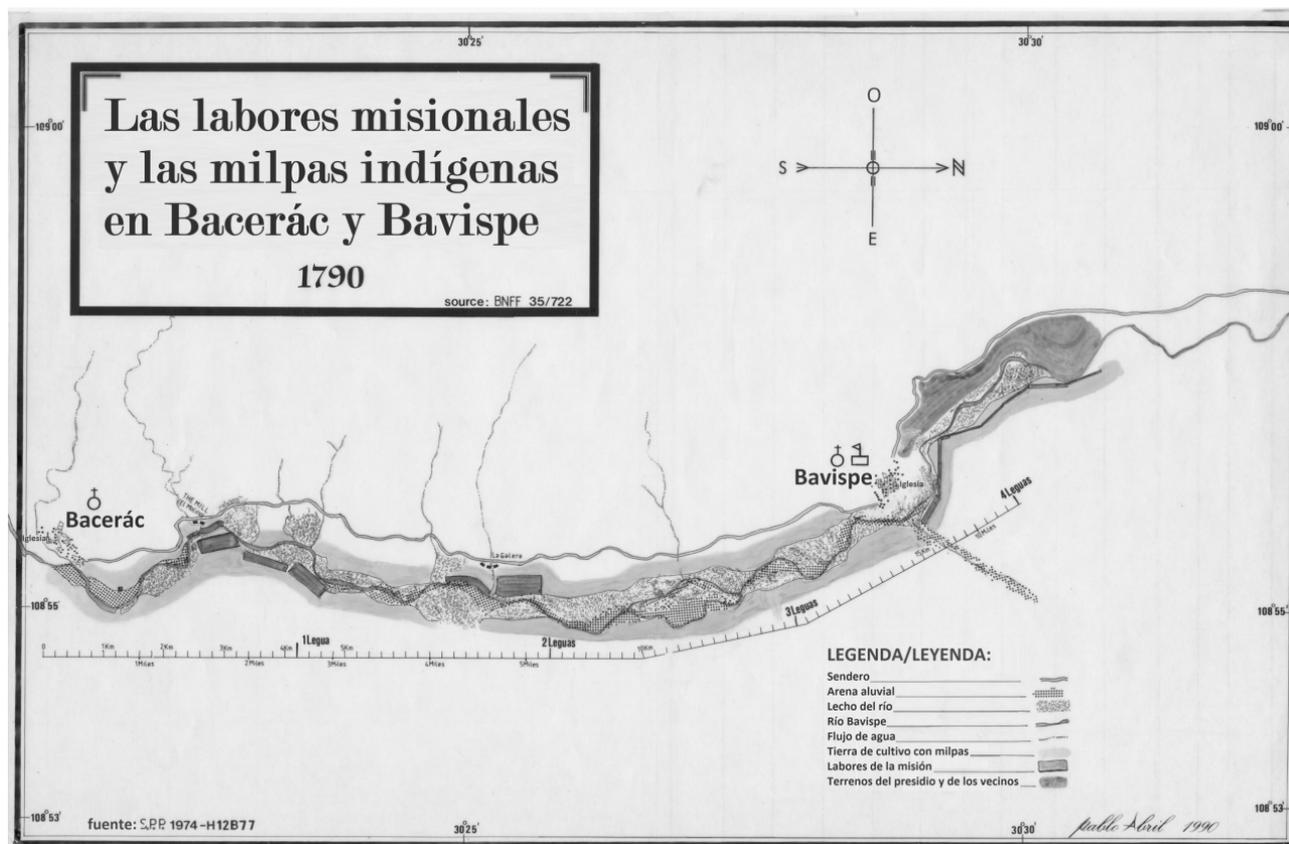
<sup>213</sup> Fundidor, “Relación de Bacerac”; Polzer (1972); McCarty (1981, 43). Los franciscanos iniciaron las misiones en este valle en 1646; en 1650 la Compañía de Jesús recibió la jurisdicción sobre el área, y los jesuitas administraron estos pueblos hasta 1767. En 1768 la Provincia Franciscana de Jalisco se hizo cargo de las misiones ópatas.

<sup>214</sup> Fundidor, “Relación de Bacerac”; BNFF 35/722, 1790, ff. 3-6.

<sup>215</sup> BNFF 35/722, f. 5. Una vara = 83 centímetros o 2.7 pies.

lo largo de ambos bancos del río que cubrían las cuatro leguas que separaban Bacerac y Bavispe, los indios tenían más tierra de la que podían mantener cultivada en cualquier temporada. Las mejores tierras con abundantes manantiales, sin embargo, habían sido reservadas para el beneficio de la compañía presidial ópata de Bavispe “y los vecinos que se asentaron cerca del presidio”. Ortiz Cortés nombraba específicamente a dos vecinos terratenientes: su propio pariente, Anastasio Ortiz Cortés, y Francisco Ignacio Gil Samaniego, que habían registrado tierras aluviales con la autorización de los comandantes Teodoro de Croix y Jácomo de Ugarte y Loyola.<sup>216</sup>

Figura 37. Las labores misionales y las milpas indígenas en Bacerac y Bavispe, 1790



Fuente: INEGI para el tramo del río; Fray Núñez Fundidor, “Relación de Bacerac”, BNFF, ms. 1762, f. 88-142, y BNFF 35/722, 1790, ff. 3-6 para los datos históricos.

Dibujantes: Pablo Avril y Jeffrey A. Erbig, Jr.

Los reportes correspondientes al resto de los pueblos de Guásabas, Óputo, Batuc, Tepupa, Bacadéguaquí y Nácórici mostraban un patrón similar de labores separadas en los pueblos rodeados por milpas individuales. Podemos inferir a partir de estas descripciones que los jesuitas practicaron alguna forma de rotación de cultivos con secuencias superpuestas de siembra y cosecha, mientras que dejaban algunas labores en barbecho. Por otra parte, la asignación de muchos campos pequeños con acceso a canales de riego implica

<sup>216</sup> BNFF 35/722, ff. 2v-3. Caballero Teodoro de Croix fue el primer comandante de provincias internas, llegó a Arizpe en 1779; Ugarte y Loyola fue comandante general de las provincias internas en 1786.

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 los terrenos utilizando los sistemas de riego de los poblados. El paisaje rural de Sonora en este periodo reflejaba las condiciones naturales del terreno en la sierra, los depósitos aluviales, la lluvia y la corriente de los arroyos, así como las convenciones sociales de los derechos de usufructo de las unidades domésticas, la herencia, y las fronteras comunitarias que dividían la planicie aluvial en territorios perceptibles. La estrecha asociación de las milpas familiares con los comunes del pueblo los cuales, a la vez, eran legitimados bajo la administración española por medio de la institución de la misión, ligaban el sentido de propiedad de los campesinos serranos a la comunidad.

Estas categorías indígenas de propiedad chocaban con las iniciativas borbónicas de secularizar las misiones y dividir las tierras del poblado. Como hemos visto, desde el visitador general Gálvez al comandante Nava, la secularización de las misiones sonorenses no ocurrió por un plumazo de la burocracia; más bien, fue un proceso acumulativo cuyo curso corrió por más de medio siglo, continuando hasta el inicio del periodo nacional. Durante las décadas finales del siglo XVIII, los terratenientes privados habían crecido notablemente a costa de los comunes del poblado. Las autoridades provinciales creían que los indios siempre tenían más tierra de la que podían sembrar y los vecinos nunca la suficiente. Su lenguaje implicaba un criterio doble: para los indios una milpa de subsistencia debería ser suficiente; pero los vecinos necesitaban suficiente tierra para producir excedentes para vender y alimentar sus cada vez más grandes rebaños.<sup>217</sup>

El significado cultural de la secularización hilvanó el cambio asociado con la demografía, tenencia de la tierra e innovación política. A la vuelta del siglo XIX, los vecinos sobrepasaban en número a los indios en Sonora; incluso el bastión ópata de Bavispe y Oposura dio lugar a una población cada vez más mestiza. Este patrón de cambio étnico no reflejaba tanto una alteración en la composición racial de los habitantes del área sino la evolución de las condiciones sociales y económicas de la etnicidad. Cada vez más indios se hacían vecinos por petición directa y, más frecuentemente, a fuerza de la movilidad y asociación de costumbre — porque su estatus étnico como miembros de una comunidad nativa ya no les aseguraba el acceso a la tierra—. Al encarar la enajenación de tierra y derechos de agua, una minoría de comuneros del poblado retenía sus pequeñas propiedades; la vasta mayoría, sin embargo, cambió al trabajo asalariado o buscó una mínima seguridad como arrendatarios o aparceros en propiedades privadas.

La apropiación de la tierra tomó diferentes formas en este siglo de transición. Los vecinos adquirieron propiedades privadas por medio de las mercedes (concesiones reales), por composición de tierra ocupada sin el beneficio del título, y por denuncia de baldíos y demasías —supuestamente tierra no reclamada o excedente fuera de las demarcaciones de la propiedad—. Este último procedimiento se mantuvo de la administración colonial a la nacional y se convirtió en el instrumento legal predominante para establecer propiedades privadas en Sonora.

## EL GANADO Y EL CERCADO DE LOS REALENGOS

La subasta pública de tierras de pastizal en las áreas montañosas de Sonora como procedimiento común al final del periodo colonial involucró a la comunidad en la privatización de la tierra. Los realengos, dominio público retenido a nombre del rey, se referían principalmente al agostadero de matorrales que cubría las faldas de las colinas y las cordilleras más allá de los valles de los ríos. Algunas estancias ganaderas se establecían en las cercanías de los arroyos que corrían de la sierra, aunque en general el territorio fuera de las planicies

---

<sup>217</sup> BNFF 35/763; Gómez Canedo (1971, 64-69 y 106-110). Después de la custodia de San Carlos de Sonora impuesta por el obispo Reyes (1783-1787), una institución efímera y conflictiva, cinco de las principales misiones administradas por la Provincia Franciscana de Jalisco fueron secularizadas en 1791: Aconchi, Banámichi, Ures, Mátape y Ónavas.

aluviales permanecía mucho tiempo sin ser reclamado debido a su valor marginal en la agricultura. En los últimos años de la administración colonial, la creciente importancia de la crianza de ganado y la expansión constante de los rebaños de ganado criollo —el de crianza en la zona— condujo a los pastores agrícolas hacia las praderas de las cordilleras áridas, dominadas por el mezquite y roble blanco, para emplearlos como forraje natural (Sheridan 1988, 84-88).<sup>218</sup>

Las denuncias de los sitios en el agostadero que proliferaron durante los primeros años del siglo XIX revelan las restricciones ecológicas del uso de la tierra y las convenciones sociales de su tenencia en la provincia. La subasta pública (remate) de los realengos comenzaba cuando uno o más vecinos llevaban una petición formal ante la autoridad local —capitán del presidio, juez político o alcalde— para demandar una parte dada de tierra. Los habitantes de la misma comunidad medían el sitio en presencia de todos los propietarios colindantes. Al menos cuatro funcionarios juraban hacer el trabajo de buena fe, caminando por el sitio, gritando las medidas “a los cuatro vientos” y anotando todos los rasgos naturales: montañas, cañones, manantiales y arroyos percederos. A su vez, valuaban la tierra de acuerdo al tamaño y disponibilidad de agua. Este método de topografía respetaba los derechos consuetudinarios de los agricultores y ganaderos vecinos. Habiendo determinado las proporciones y el mínimo precio de oferta, la propiedad así definida era “anunciada” por el pregonero (anunciador) del pueblo durante 30 días consecutivos. Durante ese tiempo los ciudadanos privados o los terratenientes colectivos, como en el caso de los poblados indios, podían protestar la denuncia mostrando los títulos anteriores de la tierra o aumentar el ofrecimiento. Siguiendo los pregones, tres testigos elegidos de la misma localidad testificaban la capacidad del demandante de ocupar la tierra, estimando el tamaño de sus rebaños y refiriéndose a otras propiedades en su nombre. La oferta final ocurría en la capital provincial de Arizpe. Tres subastas —almonedas públicas— anunciadas por el pregonero durante varios días daba la última oportunidad para que los demandantes rivales aparecieran y plantearan su caso. El ofertante ganador (casi siempre el denunciante original) pagaba el valor de la tierra y los impuestos requeridos para cubrir los costos de la medición y el registro. Oficialmente no era su propiedad hasta que las autoridades virreinales de la Ciudad de México habían revisado el proceso entero y daban su aprobación.

Todo el procedimiento podía tomar, y tomaba, años. Cada paso hacia el establecimiento de la propiedad privada en campo abierto debía estar cuidadosamente documentado. Los aspirantes a tener propiedades necesitaban la autorización de funcionarios en los niveles local, provincial y virreinal. Este laborioso recorrido hacia la propiedad refleja no tanto el afamado legalismo de la tradición española sino el concepto mismo de la propiedad. La privatización de los realengos se llevaba a cabo únicamente con el reconocimiento abierto de la comunidad y cuando era sancionado por las autoridades coloniales, haciéndose efectiva con los 30 pregones y las tres almonedas públicas. El Estado, en este caso representado por el gobernador intendente de Arizpe, hacía sentir su presencia en la adquisición de la propiedad. El funcionario fiscal (promotor fiscal) revisaba cuidadosamente los pasos previos de la denuncia y establecía el precio mínimo para subastar la tierra. Una cédula real de 1805 ubicó el valor de la tierra a 60 pesos por sitio para aquellas áreas con agua corriente permanente, a 30 pesos por sitio donde el agua podía ser obtenida únicamente cavando un pozo, y a diez pesos por sitio en tierras áridas sin alguna fuente de agua.<sup>219</sup> Esta escala de valores refleja el hecho de que la propiedad de tierras estaba condicionada por su uso —de ahí el significado de llamar a testigos para testificar la habilidad del demandante de ocupar la cordillera con ganado—. En efecto, estos remates canalizaban modestos pagos al tesoro real y legitimaban la posesión de facto de la propiedad rústica. Estos casos registrados en la provincia de Sonora muestran que los vecinos raras veces ofertaban competitivamente por las partes del agostadero y que el demandante generalmente había pastado su ganado en la tierra durante

---

<sup>218</sup> El mezquite y las encinas dominan diferentes altitudes. Los pastizales de encinas son altamente apreciados como pastura natural, y las vainas de mezquite nutren al ganado.

<sup>219</sup> *Real Cédula* del 14 de febrero de 1805, citada por el intendente-gobernador Alexo García Conde, en AGN, Tierras 1422, 6.

algún tiempo antes de presentar el título legal. Es más, las cantidades pagadas al tesoro real en Arizpe representaban cuotas que se debían a la Corona y no precios de compra por la tierra. No obstante, el uso cada vez más frecuente de la denuncia conforme avanzaba el siglo XIX creaba el entorno de un mercado regional de tierra, tal como se mostrará en los siguientes ejemplos.<sup>220</sup>

En el umbral de la independencia mexicana, en 1811, las autoridades provinciales reconocían las demandas simultáneas de tierra que enviaron tanto el poblado indio de Mátape como el “vecindario” que vivía en la misma comunidad. Cuando Josef Ygnacio Mendoza y sus hermanos, Jacob y Melchor, se unieron a las familias Andrade y Lauterig para “denunciar” el pastizal de Las Ánimas como realengo, el subdelegado, Rafael Ortiz de la Torre avisó a todos los propietarios vecinos que pudieran verse afectados por esta nueva demanda. Las Ánimas colindaba al oeste con las tierras pertenecientes al poblado de Mátape y al norte con un rancho conocido como “el de Rodríguez”, propiedad de Alonso Tresierra y Cano, quien como hemos visto era funcionario de la Intendencia y residía en Arizpe. Con la concurrencia de dos funcionarios indios de Mátape, José Vicente Ybarra y Juan José Mendoza, y del mayordomo de Tresierra, Juan José López, el mismo Ortiz de la Torre supervisó que se midiera el área que comprendía 1.5 sitios y una caballería. Ya que Las Ánimas incluía algunos terrenos de “tierra de pan llevar” y de pastos naturales para el ganado, los residentes locales la valuaban en 30 pesos por sitio, con un valor total de 47 pesos, cuatro reales. Tres vecinos más de Mátape —Juan Antonio Valdez, Mariano y José Ygnacio de la Cruz— testificaron que los hermanos Mendoza tenían varios cientos de cabezas de ganado y sus socios varios rebaños pequeños cada uno. La subasta final de la propiedad ocurrió en Arizpe dos años después sin algún demandante rival, y los Mendoza y sus cómplices tomaron posesión de sus tierras.<sup>221</sup>

La enajenación de Las Ánimas tuvo lugar dentro de las redes sociales de Mátape y sus poblados hermanos de Nácori y Álamos. Los representantes de las partes indias y no indias decían representar al común de los residentes locales. En efecto, los vecinos que registraron este realengo venían de varias familias extendidas encabezadas por hermanos: los clanes Mendoza, Lauterig y Andrade. El gobernador indio (que también llevaba el apellido Mendoza) firmó “por mí y por todo el común del pueblo”, haciéndose eco de la expresión utilizada por el alcalde de Xecatacari un siglo antes en su petición para fundar un pueblo en Buena Vista. En este caso, es probable que tanto los indios como los vecinos descendieran de la misma rama eudeve y buscaran su forma de vida como pastores agrícolas. La diferencia en su estatus derivaba de la disparidad en su acceso a la tierra. Mientras que los indios de Mátape poseían el título de tierra común por el legado de la misión y en virtud de su pertenencia a la comunidad, los vecinos que residían en la misma área recurrían a la denuncia para adquirir una extensión de tierras para pasto.

Dos décadas después, los comuneros indios de Mátape y Nácori chocaron nuevamente con terratenientes privados. En 1831, doña Rosalía Sánchez y su yerno, Jesús López, presentaron una demanda de tres sitios en Adivino, por el camino que une a Nácori con Soyopa. Adivino está en la vecindad de Las Ánimas y ambas propiedades bordeaban el rancho privado de Rodríguez. Sánchez argumentaba que los nativos de Mátape no podían documentar su título de la tierra y que en ningún caso la habían “protegido y cultivado”. Los indios, por su parte, eran representados por José María Elías y Vicente Ybarra quienes protestaron por la denuncia de doña Rosalía, citando legislación estatal que defendía el derecho de sus pueblos a la tierra y que expresamente prohibía medir tierras privadas junto a comunidades indígenas. Elías e Ybarra llevaron su caso a nivel estatal donde la prioridad de su demanda por las tierras fue confirmada. El tesorero estatal, José María Mendoza, opinaba que aun sin documentación formal la ocupación efectiva del sitio por los indios era suficiente para establecer sus derechos de propiedad en Adivino. Canceló la

---

<sup>220</sup> Para observaciones similares sobre Estados Unidos a principios del siglo XIX concernientes a la ausencia de licitaciones competitivas, véanse Hahn (1983, 76-85) y Faragher (1986, 55-56).

<sup>221</sup> AHGES, TP, tomo 4, exp. 40, ff. 899-947.

petición de Sánchez de medir la tierra como baldío y admitió la demanda de la comunidad bajo la rúbrica de composición.<sup>222</sup>

Batuc y Tepupa, poblados eudeves al este de Mátape con una larga tradición de posesión comunal, ilustran bien la dimensión de diferenciación social y étnica derivada de distintas demandas por tierra. En 1790 estos dos pueblos retuvieron un importante núcleo de tierras de la misión así como muchos terrenos de las unidades domésticas trabajados por familias indias. En este tiempo el poblado de Batuc tenía 59 unidades domésticas y una población total de 236 individuos.<sup>223</sup> Medio siglo después, los comuneros de Batuc que quedaban defendían sus tierras bajo la rúbrica del fundo legal contra algunas demandas privadas presentadas por los vecinos. Como Mátape, estos dos poblados estaban compuestos de dos comunidades de vecinos e indios que ocupaban la misma área. En 1808, Juan Antonio Orabuena solicitó el título de un sitio llamado Tegumatari, ubicado a dos leguas al norte de Batuc, pero nunca terminó el procedimiento. Citando este precedente, José María Velarde presentó una demanda sobre la misma tierra en la primavera de 1833. El gobierno del estado, sin embargo, propuso la medición del sitio hasta que los límites del fundo legal se hubieran establecido. Para ese fin, el siguiente año el gobernador indio, José Ysidro López, y “todos los hijos naturales” de Batuc dieron el nombramiento de apoderado a Thomas Yvarola, un vecino del mismo pueblo, para que los representara en los procedimientos formales. El gobernador indio designó a 26 jefes de las unidades domésticas que representaban a familias extendidas (véase [figura 38](#)). Su censo intentaba probar la existencia de una comunidad susceptible de titular un fundo legal y retrotraía el conteo de hombres jefes de unidades domésticas que se había levantado hacía más de un siglo en Buena Vista, citado al inicio de este capítulo.<sup>224</sup> La tierra fue debidamente medida y a la comunidad se gravó con el precio reglamentario y el impuesto estatal por el título del fundo legal de ambos pueblos. El gobernador López pagó por el título legal de la tierra obtenida para Batuc 87 pesos y cuatro reales, en dinero y caballos. Sin embargo en 1839, los indios de Tepupa solicitaron un título de merced en un área definida por diferentes medidas; este segundo caso permaneció sin resolver.

Estas controversias por la propiedad eran el resultado de las asignaciones ambivalentes de tierra privada y comunal otorgada a los indios y vecinos en los poblados durante las décadas anteriores. Cuando el licenciado Alonso Tresierra y Cano visitó Batuc para llevar a cabo la primera asignación de terrenos ordenada bajo los auspicios de la Intendencia en 1789, Juan Francisco Noriega se le acercó para demandar un terreno pequeño que había cultivado durante varios años sin título legal. Noriega alegaba que era muy pobre para pagar el impuesto oficial, pero prometía cubrir su deuda al rey una vez que su fortuna hubiera mejorado. Tresierra le tomó la palabra, testificando que su modesta porción de 14 884 varas cuadradas estaba fuera de la tierra asignada a los indios. En 1847, José Noriega hizo buena la demanda de su padre. Con la autorización de Viviano Ochoa, gobernador de Batuc, Noriega pagó diez pesos para asegurar el título de la tierra. Lo que es más, José obtuvo las firmas de sus hermanos para registrar su herencia exclusiva sobre esta parcela de tierra de labrantío que, de hecho, conservó cultivada durante años.<sup>225</sup>

A la par de José Noriega, Ramón Molina y Mazón presentó una demanda idéntica por un terreno que medía 24 300 varas cuadradas, que dijo no afectaba al fundo legal del pueblo. Al igual que su vecino poseía esta huerta como herencia de su abuelo, Pedro Molina. La tierra en cuestión estaba limitada por la labor de Noriega al norte, y al sur por un terreno privado, propiedad del indio Juan Sami; sus límites al este y oeste estaban definidos por dos acequias. Sixto Castillo presentó una denuncia equivalente, e identificó a dos pequeños propietarios indios cuyas propiedades colindaban con la tierra de su demanda: Anastacio Olibas y

<sup>222</sup> AHGES, TP, leg. 1, exp. 1, 1831. Vicente Ybarra puede ser el hijo de José Vicente Ybarra, nombrado como gobernador indio en el caso previo. El joven Ybarra es identificado únicamente como “ciudadano”.

<sup>223</sup> “Padrón de Batuc”, 1796, BNFF 35/722; AMH, AD 1.

<sup>224</sup> AHGES, TP, leg. 7, exp. 87, ff. 1304-1350.

<sup>225</sup> AHGES, TP, leg. 7, exp. 83, ff. 1188-1218.

María Ana Carretas. Tres testigos de más de 70 años testificaron que ellos recordaban la medición de Tresieras sobre el fundo legal, pero no estaban seguros si las hijuelas privadas habían sido otorgadas en ese tiempo. Dos gobernadores indios dieron opiniones contradictorias, aunque los dos decían no tener conflicto con Molina. Viviano Ochoa recordó que cuando Batuc recibió el título formal de su tierra en 1833, ningún demandante privado se acercó en ese tiempo a registrar sus propiedades. Ya que esto no se hizo, argumentaba Ochoa, el área que ahora poseía Molina cayó dentro de los límites del pueblo. En contraste, Anselmo Sicoco testificó únicamente que conocía a Molina y sus socios —José Noriega, Sixto Castillo y José Antonio Silvas— y reconocía que la labor que ahora registraba siempre se había considerado de Molina. Al final Molina se impuso y obtuvo su título a un costo de 40 pesos.<sup>226</sup>

Figura 38. Jefes de unidades domésticas en el pueblo de Batuc, Sonora, 1834

José Ysidro López, gobernador	Luis Vadachi
Cruz Quiqui, capitán	Juan Vasaca
Marcos Quijada	Antonio Vasaca
Juan José Quijada	Ricardo Sicoco
Pablo Quijada	Albino Sicoco
José Demara	Espíritu Badase
Narciso Dorame	Juan Toruga
Domingo Dorame	Antolino Badero
Lázaro Dorame	Anselmo Yécoro
Nicolás Dorame	Gabriel Para
Cruz Yaqui	Pedro Camu
Francisco Yaqui	Lorenzo Tánori
Pedro Vagela	Juan González

Fuente: AHGES, TP, leg. 7, exp. 87.

El mismo año, el pueblo de Soyopa pagó 111 pesos para asegurar 1.25 sitios de tierra con agua. El gobernador nativo, Seráfico Cadagüi firmó la denuncia junto con Francisco Moreno y Loreto Encinas, demandando el título por Campanaria (o Saporoa), un estrecho de tierra delimitado en ambos lados por ranchos privados. Los nativos de Soyopa mantuvieron una demanda contra la registrada por Francisco Duarte, propietario del Rancho Pilitas del Apache. Las dos partes llegaron a un acuerdo con Cadagüi y sus socios, quienes cedieron una pequeña parte de tierra colindante con la propiedad de Duarte. En este caso, la comunidad actuó como un grupo de ciudadanos privados, comprando un área de tierra en competencia con los vecinos de al lado.<sup>227</sup>

<sup>226</sup> AHGES, TP, leg. 7, exps. 84-85, ff. 1219-1289.

<sup>227</sup> AHGES, TP, leg. 9, exp. 114, ff. 955-1014, 1847.

En suma, el establecimiento de límites legales inalterables de la propiedad poseída a nombre de individuos o comunidades volcó las nociones tradicionales de tenencia de la tierra. La milpa, o terreno de una familia indígena, constituía una porción variable de planicie aluvial cuyas dimensiones exactas cambiaban con el flujo y reflujo de los arroyos serpenteantes.<sup>228</sup> La medición formal de la tierra que asignaba el título exclusivo de propiedad y herencia de una parte dada, contradecía la práctica india de diversos derechos de uso de tierra arable compartida por la comunidad entera. Los pequeños propietarios vecinos también valoraban las costumbres de los derechos de uso para legitimar sus demandas de propiedad. En Mátape, los hermanos Mendoza demandaron un sitio de pastizal sobre la base de la necesidad y aparentemente tuvieron poca resistencia de los comuneros del poblado. Sin embargo, la comunidad se opuso a las pretensiones de dos fueñeos —Rosalía Sánchez y Jesús López— de registrar Adivino como realengo. Igualmente, en Batuc, Noriega y Molina llamaron a residentes locales para confirmar sus derechos consuetudinarios sobre pequeños terrenos de cultivo en virtud de su ocupación de la tierra por más de una generación.

Más al norte, entre los principales arroyos tributarios que van hacia las cuencas del Sonora y Oposura, desde mediados del siglo XVII la pradera había atraído a los colonos españoles. Rancheros y mineros asentados en Bacanuche invadieron las tierras de los pobladores ópatas y pimas, quienes habían cultivado en los valles y cazado en la sierra. Dado que los ataques apaches se intensificaron durante el siglo XVIII llevándose ganado y granos, los ópatas, pimas y españoles hicieron una alianza necesaria. Para la segunda década del siglo XIX, Bacoachi, uno de los principales poblados ópatas a lo largo del tributario este del río Sonora, y después de 1784, presidio conducido enteramente por sus tropas, se había convertido en un asentamiento mixto de 90 soldados ópatas y un creciente número de vecinos. Juntos mantuvieron un bastión contra los apaches, pero los vecinos incrementaban sus demandas de títulos por tierras de cultivo y pastizal.<sup>229</sup>

En 1818, Julián Salazar, vecino de Bacoachi, solicitó el título de 1.5 sitios en la Tierra Prieta de San Juan Bautista. El lugar que escogió estaba al norte de San Pedro, rancho propiedad de su pariente, Matías Salazar; al este de la hacienda de Bacanuche, al oeste de las tierras presidiales de Bacoachi, y al sur del valle de Mututicachi. José Manuel de Vildósola, representante de minería y residente de Arizpe, recibió la comisión de inspeccionar San Juan Bautista. El sitio comprendía un terreno escarpado y no ofrecía arroyos permanentes; no obstante tenía buenos pastizales y manantiales que podían ser explotados como pozos. Los valuadores dieron estos cálculos y pusieron el precio a 30 pesos por sitio. La denuncia de Salazar no tuvo competidores; la Junta de Almonedas se reunió en Arizpe ese mismo año y le otorgó el título de la tierra.<sup>230</sup>

José Santiago García, de Arizpe, y Carlos Palomino, de Bacoachi, registraron una demanda de tierra realenga en el “sitio abandonado de Mututicachi”, tres leguas al norte del presidio. Manuel de Escalante, vecino de Arizpe, inspeccionó y valuó el sitio. Tuvo el cuidado de aconsejar a su pariente, José Escalante, quien ostentaba el título de “Protector de los Indios de Bacoachi”, para estar presente cuando las tierras fueran medidas, porque sus límites al sur colindaban con los sitios pertenecientes a los ópatas que vivían en el presidio. El avalúo de Escalante de Mututicachi fue favorable a García y Palomino: recomendó que, dada la exposición de la localidad en la frontera apache, 45 pesos por sitio constituía un precio justo. En la Intendencia, sin embargo, el promotor fiscal, Joseph Pérez, reevaluó la tierra a 60 pesos por sitio, al considerar que los demandantes podían contar con la protección de “la valiente nación de los ópatas” así como de las tropas presidiales de San Bernardino de Fronteras, y que la propiedad estaba bien abastecida de agua con extensiones de tierra arable. García y Palomino aceptaron la elevación del precio y se convirtieron en los propietarios de Mututicachi.<sup>231</sup>

<sup>228</sup> En las zonas subtropicales de Indoamérica, el perfil variable de la milpa se asocia con la agricultura de pastos rotativos. Véanse Farriss (1984, 125-128) y Boserup (1965, 15-17).

<sup>229</sup> AGN, Tierras 1423, exp. 16, 29 folios (1818-1819).

<sup>230</sup> AGN, Tierras 1423, exp. 14, 22 folios.

<sup>231</sup> AGN, Tierras 1423, exp. 16.

Cruzando al este de la cordillera, Martín de Zubiría, comerciante de Arizpe, puso demanda por un sitio en el valle de Teuricachi, en la jurisdicción política del presidio de Santa Rosa de Corodéhuachi de Fronteras. Eligió el sitio a una legua al sur de la hacienda de Cuchuta, propiedad de Francisco Escalante, teniente de vecinos en Fronteras. Don Francisco, que conocía bien el lugar, dirigió la medición y el avalúo de Teuricachi. A solicitud de Zubiría, el centro elegido para el sitio estaba “en la plaza fundada en las ruinas de antiguas casas”. El límite norte que colindaba con Cuchuta lo marcaba un pequeño estanque que proveía una reserva natural para el ganado; al este, sur y oeste, la propiedad terminaba en barrancos abruptos. La tierra, abundante en hierbas, podía resistir cultivos de temporal. Valuada en 60 pesos, Teuricachi se subastó primero en Fronteras. Al tercer día de la almoneda pública en Arizpe, Thomas Escalante, comerciante y vecino de la capital provincial, elevó la oferta a 80 pesos. El representante de Zubiría no pudo ajustarse al nuevo precio y Escalante recibió el título de las fértiles tierras de Teuricachi.<sup>232</sup>

Francisco Escalante registró primero la hacienda de Cuchuta en 1801, pagando menos de 80 pesos en dos diferentes ocasiones por cuatro sitios. Su propiedad incluía pastos naturales, manantiales, bosque y porciones de tierra arable. Nunca completó los procedimientos para obtener el título legal, pero en 1819, su hijo, Manuel Escalante, y dos socios, Eduardo Badel y Francisco Sosa, pagaron para tener la tierra medida y evaluada; doblaron su demanda a ocho sitios de tierra y aceptaron el sustancialmente elevado precio de 300 pesos. De ahí que la segunda generación de Escalantes expandió las propiedades de la familia sobre gran parte del territorio limitado por los presidios de Bacoachi, Fronteras y San Bernardino.<sup>233</sup>

Cerca de Arizpe, José Desiderio de Vildósola solicitó tierra en Santa Rosa, un sitio entre la capital provincial y Chinapa. Tomás Escalante condujo el equipo de inspección que midió 2.25 sitios colindantes con ranchos privados al norte y al sur, y cerrado por cordilleras al este y al oeste. Santa Rosa tenía buenas tierras de pasto, pero no arroyos permanentes. Vildósola designó como centro de su propiedad una torre abandonada (“un torreón viejo”). El límite al este terminaba en el cerro del Barrigán, donde Escalante observó una pequeña reserva natural de agua para el ganado, “cerca de los cimientos y paredes de antiguas viviendas”.<sup>234</sup>

Las ruinas de piedra y las estructuras de adobe observadas en Teuricachi, Mututicachi y Santa Rosa, al tiempo que estas tierras fueron declaradas tierras realengas, indican que no siempre estuvieron abandonadas. En efecto, este terreno de colinas cortado por arroyos percederos había mantenido poblados prehispánicos y pueblos de misión. Como vimos en el capítulo V, casi un siglo antes los jesuitas habían fundado tres asentamientos para concentrar a la población de numerosas rancherías esparcidas a lo largo de los afluentes de los ríos San Pedro, Santa Cruz y Fronteras: Suamca, Guebavi y Bac. La reubicación que hizo Rodríguez Gallardo de varios poblados a mediados del siglo, seguida de la expulsión de los jesuitas y la gradual secularización de las misiones, forzaron la contracción de la economía comunitaria. En víspera de la independencia, tanto la frontera apache como la expansión de la minería y la crianza de ganado propiciaron la dispersión de estos poblados antiguos y la conversión de sus tierras para forraje.<sup>235</sup> Medio siglo después, John Russell Bartlett describía las ruinas de San Bernardino, un presidio que pensó era una hacienda abandonada, y las de Curiácachi. El poblado estaba desierto, pero sus huertas en completo florecimiento (1854, vol. 1, 260 y 273).

---

<sup>232</sup> AGN, Tierras 1421, exp. 8, 26 folios (1814-1818). San Bernardino y Santa Rosa de Corodéhuachi eran dos presidios diferentes a los que se les conoce como “Fronteras”.

<sup>233</sup> AHGES, TP, leg. 15, exp. 192, 1819-1821. Escalante en realidad pagó únicamente 164 pesos, seis reales, al reclamar daños por la pérdida del título original otorgado a su padre.

<sup>234</sup> AGN, Tierras 1423, exp. 15, 22 folios (1818-1819). José Desiderio era sin duda hermano o primo de José Manuel de Vildósola, el representante minero de Arizpe mencionado arriba.

<sup>235</sup> AGI, Guadalajara 135, 1, 3, ff. 48-54 (1731-1732); Rodríguez Gallardo (1975, 38-39, 106-111 y 116-117); AGN, AHH, leg. 278, exp. 17 (1748); Kessell (1970, 43).

El reclamo de los vecinos de que esta área era un despoblado, que no pertenecía a nadie, subrayaba la contradicción básica entre los conceptos de españoles e indios sobre la propiedad. Cercar los bosques comunes y avanzar en las demandas individuales de tierras marginales amenazaba la forma de vida de los labradores y forrajeadores serranos. El pastoreo ilimitado aceleró la erosión de la tierra y se llevó la cubierta vegetal —reduciendo a la vez, la corriente de arroyos intermitentes—. Aun sin cercas, el puro crecimiento de los rebaños proporcionó menos acceso al campo para cazar y recolectar. Las tierras que los ganaderos llamaban “vacías” (baldíos) proporcionaban a los campesinos preciadas reservas de alimento, combustible y materiales de construcción. Aunque no vivían permanentemente en el monte necesitaban sus recursos para sobrevivir. Para los rancheros estas tierras marginales adquirirían valor debido a su potencial comercial (Dobyns 1981; Van Young 1984; White 1983, 29-33).

La subasta pública de tierras de pastizal forjaba propiedades privadas en la Sonora del norte y del centro, midiéndose regularmente de uno a cuatro sitios durante el periodo de 1780-1840. Muchos de los remates registrados estaban por debajo de tres sitios o menos de la mitad del área que generalmente se definía como hacienda. Los ranchos de este tamaño difícilmente constituían un latifundio a pesar de que se anexaran a propiedades anteriores.<sup>236</sup> No obstante, sus propietarios constituían una clase distinta del campesinado. Básicamente eran empresas familiares que se desarrollaban por medio de los esfuerzos combinados de parientes como los Escalante y los Vildósola que criaban bovinos, caballos y mulas para vender. Los pozos (norias) para extraer el agua subterránea, mencionados frecuentemente en los avalúos de los realengos puestos en subasta, indicaban que cercar conducía a la explotación de estas propiedades. El acceso al agua de pozo hizo que nuevas extensiones de tierra fueran susceptibles de riego, tanto para la producción comercial como para el sustento de los trabajadores residentes, y permitió a los rancheros pastorear rebaños cada vez más grandes. Para la tercera y cuarta década del siglo XIX los sitios demandados en cada denuncia, así como el precio que se pagaba al final de la subasta se incrementaban. Por ejemplo, dos hijos del poderoso clan Elías González, Juan Rafael e Ignacio, expandieron las propiedades de sus familias con cuatro propiedades contiguas que sumaban 18 sitios y 12.5 caballerías. Pagaron casi 450 pesos por esta extensión de tierras de pastura que contenían al menos un manantial natural.<sup>237</sup>

Las familias Escalante y Elías González acumularon riqueza por medio de la combinación de conexiones mercantiles y oficio político, un sendero recorrido por muchos notables coloniales. Ambas familias tenían sus raíces en las compañías presidiales de Bacoachi y Fronteras; durante algunas generaciones sus líderes tuvieron puestos civiles y militares en la Intendencia hacia finales de la Colonia y en la transición de los gobiernos de los estados de Occidente y Sonora. Su riqueza en tierras era tanto un producto como un instrumento de su elevado patrimonio familiar. Estos medios de ascendencia social ensombrecieron un proceso complejo de diferenciación de clase vinculado a la demarcación formal de los límites de la propiedad dentro de las comunidades rurales. Más allá del estrato de una emergente oligarquía terrateniente, la separación de pequeños propietarios privados y vecinos desposeídos cambió la estructura social de los pueblos de la sierra.

---

<sup>236</sup> Para observaciones similares concernientes al tamaño moderado de las fincas a finales de la Colonia, y sobre la subdivisión de haciendas grandes en unidades pequeñas que se rentaban por medio de varios acuerdos de tenencia y aparcería, véanse Van Young (1981, 110-113), Brading (1986, 65) y Cuello (1988). Jacobsen muestra que las haciendas de la sierra peruana en el siglo XIX se formaron por la compra de muchas propiedades campesinas (1993, 201-226).

<sup>237</sup> AHGES, TP, leg. 2, exp. 18, 1835. Ignacio Elías González era comandante del presidio de Tubac. Él y Juan Rafael probablemente eran descendientes en tercera generación de Francisco Elías González de Zayas, quien emigró de España y se asentó en Álamos, un próspero real minero en la provincia de Sinaloa en los años de 1720. Veinte años después, Francisco recibió una comisión en la armada española, sirviendo en Janos (Chihuahua) y Terrenate (Sonora). Sus intereses personales y familiares se centraron en el norte de Sonora (véase Officer 1987, 317-324).

## CONCLUSIONES

Por casi un siglo y medio, empezando con Buena Vista versus Ancheta (1717) y Cucurpe versus Pintor (1723), para cerrar con el común de Batuc y los residentes vecinos en 1848, las propiedades privada y comunal coexistieron de manera tensa, difícil y peligrosa a razón de la controversia generada por los recursos vitales de tierra y agua. No obstante el patrón secular fundamental a favor del crecimiento de la propiedad privada, la realidad social y cultural de la comunidad persistió. Pero es igualmente cierto que las comunidades sonorenses cambiaron durante este periodo de manera significativa, atestigüando divisiones internas y la creciente comercialización de su economía.

Los casos aquí narrados ilustran dos patrones de cambio en la tenencia de la tierra sonorenses, contrastando la región noreste de la provincia —limitada por Arizpe, capital de la Intendencia, y los presidios de Fronteras, Bacoachi y San Bernardino— con los distritos misionales de la Sonora central. Las colectividades de Mátape y Batuc se convirtieron en poblaciones mestizas de pequeños propietarios campesinos. En el noreste de Sonora, sin embargo, las comunidades serranas de pimas y ópatas (a saber: Cuchuta, Teuricachi y Mututicachi) dieron paso a ranchos privados. Su memoria se quedó únicamente en las “ruinas y casas viejas” de adobe y en los rebaños de ganado silvestre. Ambos patrones de cambio iniciaron durante la administración borbónica, pero sus ramificaciones a las comunidades serranas fueron más claras después de la independencia mexicana.

Estos resultados respecto a la sierra sonorenses coinciden con la ricamente detallada literatura histórica sobre la tierra y la sociedad en Nueva España. Tres temas proporcionan un motivo central integrado en numerosos estudios regionales que tratan sobre las estructuras sociales rurales: (1) la relación de comunidades particulares con su medio ambiente; (2) las diversas características de la propiedad privada de la tierra respecto al tamaño, forma de explotación, orientación del mercado, y las relaciones internas de trabajo, y (3) la composición evolutiva de las comunidades rurales. Casi todas las historias que tratan sobre la tenencia de la tierra y el uso de los recursos naturales en Nueva España incluyen la dimensión ecológica en sus argumentos (Deeds 1985, 448; Robinson 1979, especialmente la introducción; Swan 1979; West 1949; Florescano 1987; Cuello 1981; Morin 1979; Van Young [1984; 1983, 26; 1981]; Bakewell 1971). El presente análisis de la propiedad rural en Sonora se construye sobre esa tradición historiográfica, observando con particular interés los cambios en el uso de la tierra relacionados con la economía y el locus del poder en esta sociedad regional.

Buen número de estudiosos que trabajan sobre Mesoamérica subrayan los nexos entre ecología, economía y tenencia de la tierra (Ouweneel 1989; Melville 1994; García Martínez 1987; Chance 1989; Garner y Stefanou 1993). Sus investigaciones hacen énfasis en las limitaciones que el ciclo agrario coloca sobre la productividad en las haciendas de la sierra central. Señalando la matriz limitada de mercado en Nueva España —reducida al intercambio regional de productos— y a los niveles relativamente fijos de tecnología utilizada en las haciendas de grano del altiplano y del Bajío, Arij Ouweneel y Richard Garner, por ejemplo, sostienen que la economía agraria misma tuvo poco lugar para la expansión. Aunque el crecimiento poblacional y la elevación de los precios hacia finales del siglo XVIII podían haber inducido a los hacendados a incrementar la producción, esto, de hecho, raramente sucedió —precisamente debido a las restricciones del clima y la tecnología—.<sup>238</sup> Las comunidades indígenas vieron reducir sus recursos al mínimo a causa de la alienación de tierras de cultivo por fincas privadas, incluso por la caída de los salarios reales y la escasez de alimentos que empeoraron por igual los estándares de vida del campesinado y de los pobres en los pueblos. Los ritmos

---

<sup>238</sup> Enrique Florescano, Claude Morin y David Brading han mostrado ciclos drásticos en los precios de los granos en el centro y occidente de México durante el siglo XVIII, ligados a las crisis de subsistencia. El detallado análisis estadístico de Garner de los precios del maíz sobre varias regiones, apunta un modesto aumento secular en los precios con un impacto notable después de la “gran hambruna” de 1785-1786.

naturales de siembra y cosecha amenazados por los azotes gemelos de las heladas y sequías en el México central, forzaron a algunos campesinos que no se habían sumado a la fuerza laboral dependiente de las haciendas, a voltear hacia la protoindustria explotando la labor de mujeres y niños con el fin de sobrevivir (Ouweneel 1989).

Muchos estudios regionales sobre las estructuras agrarias mexicanas proporcionan diferentes evaluaciones de la tenencia de la tierra y de los bienes comunitarios. El trabajo clásico de Charles Gibson sobre el Valle de México afirma que las haciendas españolas proporcionaban el mínimo de seguridad a los indios que encontraban intolerable la carga de la vida en comunidad de cara a tierras disminuidas. Eric Van Young ha mostrado que el crecimiento de la población en la Guadalajara del siglo XVIII estimuló la creciente producción en las haciendas de granos en Jalisco, y David Brading ha argumentado que los centros urbanos en expansión de León y Guanajuato elevaron la demanda de alimentos y proporcionaron un mercado de consumo surtido por los ranchos con orientación comercial, forjados por arrendatarios emprendedores de las haciendas más grandes de la región. John Tutino siguió esta misma línea de investigación para mostrar que los arrendatarios y medieros lograron un balance tolerable de subsistencia hasta inicios del siglo XIX, cuando los hacendados retiraron los acostumbrados pagos en especie y demandaron más exigencias laborales. Los investigadores que trabajan sobre la Colonia en Oaxaca señalan la resistencia de las comunidades indias, que retuvieron una parte significativa de su tierra y crearon expresiones de sincretismo religioso y político de su identidad cultural (Gibson 1964; Tutino 1986; Brading 1986; Van Young 1981; Taylor 1972; Chance 1978; Carmagnani 1988).

¿Cómo se comparan estas visiones del México central y del sureste con la historia de la tenencia de la tierra en Sonora? No obstante las limitaciones en la producción de alimentos impuestas por el medio ambiente natural y por la relativamente primitiva tecnología, parece que se fueron ganando incrementos modestos en la productividad por medio de la organización del trabajo sobre el nivel de unidades domésticas en las misiones o en las fincas privadas. La caza y el forrajeo, así como el trabajo asalariado estacional, complementaron la agricultura. El monte pudo haber parecido estéril para los europeos, pero proporcionaba a los nativos sustento y cobijo. En el noroeste de México las posibilidades de sobrevivir más allá de residencias fijas, tanto en poblados como en haciendas, mitigaron los efectos de la contracción de las tierras comunales y conservaron la cualidad abierta de las relaciones ecológicas y sociales.

Aquí, 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. Si bien la dicotomía entre el pastoreo y la horticultura no es nueva, vale la pena subrayar su importancia en el noroeste de México (West [1993, 44-59; 1949]; Swann 1982, 22-25 y 49-53; Deeds 1985). Las estancias en las faldas de la sierra sonorensis no eran fincas señoriales —como François Chevalier alguna vez lo postuló para el norte de Nueva España— ni operaciones protocapitalistas comparables con aquellas descritas para otras regiones del mundo iberoamericano.<sup>239</sup> Eran propiedades relativamente modestas que sostenían la expansión del patrimonio familiar por medio de la crianza de ganado y revelaban una clara orientación a la producción comercial. Muchas de las propiedades registradas en la sierra sonorensis fueron adquiridas como realengos al final de la era colonial. La venta y reventa de propiedades rurales documentadas para Guanajuato y Guadalajara durante el siglo XVIII no fue visible en Sonora hasta la segunda mitad del siglo XIX. Este desfase temporal en el desarrollo del mercado de tierras refleja la perduración del carácter fronterizo de Sonora y la lenta maduración de la sociedad civil en la provincia.<sup>240</sup>

---

<sup>239</sup> Contrástese, por ejemplo, Schwartz (1985), Florescano (1975), Jacobsen (1993) y Ramírez (1986, 95-206).

<sup>240</sup> Véase *infra* capítulo VII sobre la venta y herencia de la propiedad entre pequeños propietarios no indios en Sonora. Véase también Van Young (1983, 27-28).

La concentración de propiedades de tierras requería diferentes medios para procurar la fuerza laboral. Las primeras haciendas coloniales en Mesoamérica se apoyaban en la encomienda y el repartimiento para atraer trabajadores estacionales de comunidades de indios súbditos. Para mediados del siglo XVII estos sistemas regulados de trabajo forzado dieron lugar a los contratos privados o a la servidumbre, aunque la longevidad de los sistemas de trabajo coercitivo en Nueva Vizcaya, Nuevo León y Coahuila es sorprendente (Cuello 1988b; Deeds 1989). Un creciente corpus de estudios señala la importancia del, teóricamente voluntario, pero dependiente, trabajo para la estabilidad de la hacienda y de varios modelos regionales respecto a la fuente de trabajo, los términos del contrato y los grados de movilidad de los trabajadores (Bazant 1975; González Sánchez 1980; Bauer 1979; Tutino 1979; Moreno García 1989; Nickel 1988).

La falta de libros de cuentas o de documentación similar para las haciendas coloniales de Sonora hace difícil determinar sus relaciones internas de trabajo. Aunque un sistema informal de repartimiento envió a algunos tapisques indios de las misiones a las haciendas cercanas, tales arreglos difícilmente eran comparables a los numerosos reclutamientos de trabajo reportados para la Nueva Vizcaya. Sin embargo, la acumulación de la tierra por líderes vecinos privó a un creciente número de pequeños propietarios campesinos de los medios de sobrevivencia, forzándolos al estatus dependiente de trabajadores residentes y aparceros (o precaristas) en estancias tales como las descritas arriba en los valles San Miguel, Sonora y Oposura. La tenencia de la tierra no era un mero signo social; más importante que eso: era un instrumento de control social (Semo 1978; Cuello 1988a; Radding 1981; Deeds 1985, 450; Van Young 1983, 13-27 y 1981, 343-357).

Las haciendas sonorenses y los ranchos se agrupaban en áreas de densa población indígena y cerca de los reales de minas. Los mercados provinciales se mantuvieron pequeños y básicamente locales, intercambiándose con diferentes bonanzas mineras. El lento y desigual crecimiento de las redes de mercado en Sonora, en contraste con Nueva Vizcaya y Nueva Galicia, donde los centros urbanos se desarrollaron más sostenidamente, retrasó el avance de la tenencia privada de la tierra. Mientras que los poblados y haciendas rivalizaban por tierra, agua y trabajo, lo que destaca es la resistencia de las comunidades serranas de cara a las crecientes presiones para la privatización del común. El siguiente capítulo analiza la formación económica de los vecinos que eran pequeños propietarios en el contexto de la diferenciación de clase y del conflicto político.

## VII

### CAMPESINOS, HACENDADOS Y COMERCIANTES: LA DIFERENCIACIÓN DE LA SOCIEDAD SONORENSE

*Sería origen de discordias en los pueblos y se harían interminables los pleitos y rivalidades entre familias.*

JOSÉ ANTONIO ARVIZU, 1841<sup>241</sup>

El 2 de marzo de 1817, al final de la misa, el capitán José Estévan convocó a todos los ciudadanos de la villa y presidio del Pitic a una reunión pública en la plaza principal. Como comandante presidial, el capitán Estévan era la autoridad militar y política del pueblo del Pitic y sus alrededores. El día anterior había instruido a los alcaldes de barrio para que convocaran a todos los vecinos en posesión del título de una casa o de una granja, a que se reunieran en su casa después de la misa dominical. El mismo Estévan se encontraba en el centro de una airada controversia sobre adjudicaciones en serie de solares para casas y tierra arable en el Pitic. Algunas familias del presidio habían tomado el asunto en sus manos. Cansadas de esperar la aprobación oficial, habían construido casas a mitad de las calles o habían invadido la propiedad de sus vecinos. Cuando el capitán Estévan ordenó detener las construcciones o demoler las que ya se habían construido, algunas personas lo acusaron de actuar con animosidad y favoritismo político, y albergar “otras intenciones depravadas”.<sup>242</sup>

Estévan se percató de que la situación era muy caótica para resolverla él solo, y por esta razón llamó a la gente del pueblo a reunirse aquella mañana de domingo en primavera para elegir a tres de los más prominentes ciudadanos a fin de servir en un selecto concejo llamado Junta de Propios. La junta revisaría todas las solicitudes de casas y terrenos para evaluarlas sobre la base de la tierra y agua disponibles. El capitán los instruyó a llevar a cabo inspecciones en el sitio para determinar que las nuevas concesiones de tierra no redujeran en el largo plazo los recursos disponibles para la comunidad. Estévan subrayaba sobre todo la importancia de racionar el agua para riego, especialmente durante los meses de abril, mayo y junio, cuando la sequía y las altas temperaturas podían acabar con los cultivos en los campos regados inadecuadamente. Autorizó además a la junta a que sirviera como un tribunal de facto de primera instancia para escuchar y resolver los conflictos sobre tierra y agua. El mismo capitán presidial actuaba como juez local (juez político). Al darle poder a la junta para resolver las disputas por la tierra, apelaba a ellos para compartir la carga de este espinoso asunto.

---

<sup>241</sup> AHGES, TP, leg. 6, exp. 66, f. 84.

<sup>242</sup> AGNO, libro E-17 A-2, doc. 44, 1817. El alcalde de barrio era un funcionario del lugar. Los vecinos eran ciudadanos con residencia permanente y con derechos de propiedad implícitos, sujetos a impuestos y a servicio militar.

Las personas elegidas para la Junta de Propios y los individuos que firmaron el documento con el poder, representaban a aquellas familias ligadas a la guarnición militar del Pitic que habían recibido las primeras adjudicaciones de tierra expedidas en 1785, así como a los intereses comerciales que fueron ascendiendo en la vida política y económica del pueblo. Aunque el Pitic no tenía un cabildo (concejo del pueblo) formal, los comerciantes y terratenientes que tenían puestos en la milicia local ejercían una influencia considerable. Los nombres que aparecen en el informe oficial de aquella reunión de marzo de 1817, y que se muestran en la [figura 39](#), se repiten constantemente en los registros notariales del Pitic como ejecutores de testamentos, garantes de deudas e hipotecas y como compradores de propiedades. La elección de la Junta de Propios ilustra los límites de la ciudadanía en esta comunidad cada vez más estratificada. Los tres vocales elegidos para la junta recibieron un total de 20 votos, y las 16 personas que firmaron el documento (incluyendo a los seis elegidos para la junta) eran aquellos jefes de las unidades domésticas presentes en la reunión que sabían leer y escribir. Únicamente los que poseían propiedades eran vecinos en el sentido estricto de la palabra; es decir, miembros de la organización política con derecho a voto y que se hacían escuchar en las reuniones del pueblo. Algunas mujeres tenían propiedades por derecho propio, pero existe poca evidencia de su participación en la vida pública.

Figura 39. Junta de Propios de la villa del Pitic, 1817

Miembros elegidos		Suplentes	
Ignacio Buelna Xavier Romo Diego Vidal		Ignacio Noriega Manuel Rodríguez José Buelna	
Firmantes			
José Estévan, capitán de caballería y comandante presidial Manuel Rodríguez, capitán de milicia y comercio José María García de Noriega, teniente de milicia y síndico (registrador de tierra)			
Manuel Ramírez Rafael Díaz	Francisco Javier Díaz José Antonio García de Noriega	Felipe Noriega Bernardo Figueroa	

Fuente: AGNO, doc. 44.

Un mes después, los principales ciudadanos del Pitic se reunieron nuevamente ante el comandante presidial. Hablando por ellos mismos y por todos los que no asistieron a la reunión, 26 vecinos expresaron su preocupación porque ya no se practicaba el pago del diezmo a la parroquia. Evocaron que aproximadamente 20 años atrás, los ganaderos que pastaban su ganado en la tierra del presidio habían acordado donar para el mantenimiento de la iglesia todas las crías sin marcar que se reunieran cada año para ser consideradas propiedad común.<sup>243</sup> Sus rebaños habían prosperado y se multiplicaron de manera tal que “a dondequiera que uno observara se veía ganado, tanto, que aún quedaba por contar”. En 1813, algunos pitiqueños se impusieron a la mayoría para dejar de pagar el diezmo y pidieron al gobernador provincial que expidiera un decreto a tal efecto. La cólera divina los había castigado con cuatro años de sequía —según decían— y convertía los montes verdes, una vez llenos de ganado de pastoreo, en cementerios cubiertos de huesos dispersos. Ahora, arrepentidos, los ganaderos del Pitic juraron comprometerse ellos mismos y a sus

<sup>243</sup> AGNO, doc. 46047, ff. 94-99, 1817. El término empleado en el documento es “vecinos criadores”, mismo que interpreto como “ganaderos” o “pastores”.

descendientes —sin excepción— a renovar el diezmo anual de todo el ganado sin marcar cuando los rebaños fueran retenidos, separados y marcados. Especificaron que los fondos obtenidos por medio de su donación debían usarse para el mantenimiento, adorno y crecimiento de la capilla presidial, en la medida en que el aumento de la población requiriera pronto de un lugar más espacioso para el culto; así, eligieron a uno de sus miembros, Juan José de Buelna, para ser el mayordomo depositario del diezmo.<sup>244</sup>

El siguiente domingo al final de la misa de la mañana, los vecinos se reunieron al golpe de un tambor militar a las afueras de la oficina del comandante para escuchar el pronunciamiento público del diezmo de los ganaderos. Quienquiera que objetara la donación acordada en la reunión anterior debía registrar personalmente su protesta dentro de tres días ante el mismo capitán Estévan, el magistrado José María Noriega y ante Buelna. No sorprende que nadie rechazara abiertamente pagar el diezmo. Estos tres funcionarios habían hecho una donación privada con un compromiso público al declarar solemnemente que todo el vecindario deseaba que esta contribución tuviera efecto “de una vez y para siempre”.

Vistos en conjunto, estos eventos ilustran los valores comunes y los conflictos recurrentes que estructuraban la vida cotidiana de los residentes del Pitic. Las dimensiones religiosas y políticas de la vida en el pueblo corrían paralelas para los soldados-colonos que cosechaban en los llanos y pastaban su ganado en campos sin cercar. En efecto, el presidio, la parroquia y la comunidad apenas se distinguían una de la otra. El ritmo de la misa semanal marcaba el tiempo para las reuniones públicas, aun cuando los tambores marciales convocaran a la gente a reunirse en la plaza. Los asuntos que afectaban a la comunidad entera, tales como la distribución de la tierra y el diezmo eran ventilados oralmente en asambleas abiertas. Sin embargo, las decisiones se hacían obligatorias cuando se registraban en actas notariales firmadas por el comandante presidial —y únicamente una pequeña minoría de gente del pueblo podía leer y escribir.

Igualmente significativo, la elección de la Junta de Propios y la renovación del diezmo sugieren un conjunto de principios sobrepuestos que guiaban la demarcación de los derechos de propiedad en el Pitic. Los precedentes legales y sociales dictaban que los soldados del presidio y sus familias deberían recibir tierras para el cultivo y un sitio en el pueblo; una vez distribuidos, estos terrenos eran tratados como propiedad privada (Rivera Marín de Iturbe 1983, 210-211). Como hemos visto, los vecinos con demandas previas de tierra eran reacios a tratar generosamente a los recién llegados. El ganado se poseía de forma privada, pero los rebaños se manejaban siguiendo las convenciones del dominio público. Los ganaderos del noroeste de la Nueva España criaban a sus bovinos (ganado mayor), pero durante una buena parte del año los rebaños sonorenses pastaban sin vigilancia en los matorrales del desierto. Una vez marcados, los animales se convertían en propiedad privada, una forma de riqueza altamente valorada en esta sociedad agrícola y pastora. Los criadores intercambiaban ganado por tierra y vendían algunos de sus animales para pagar las deudas. Dividían sus “bienes” para la dote de sus hijas y para la herencia de todos sus hijos. No obstante ninguna unidad doméstica podía sola manejar sus rebaños. Las “corridas” estacionales o “recogidas” requerían el trabajo de todos los vecinos para conducir al ganado del campo a los corrales centrales para ser marcado. En ese momento, los becerros recién nacidos eran considerados “comunes para todos” y la comunidad había “hecho donación a la iglesia parroquial de este presidio de los bienes de ganado mayor que al tiempo de las recogidas para los herraderos se hallase orejano como propio de todos los vecinos”.<sup>245</sup>

Las convenciones sociales relativas a la propiedad correspondían a las condiciones materiales de la vida en los alrededores del Pitic. La advertencia del capitán Estévan sobre la distribución ilimitada de tierra reflejaba la sabiduría común de que la tierra arable y el agua eran bienes escasos en esta región semiárida. Los que proponían el diezmo seguramente exageraban el azote que había diezmo a sus rebaños, pero, de hecho,

---

<sup>244</sup> AGNO, doc. 47, f. 97.

<sup>245</sup> AGNO, doc. 46, f. 94. Sobre la labor colectiva de unidades de ganado y pastizales en el valle de San Miguel, véase Sheridan (1988, 47 y 83-105).

una sequía prolongada que pudiera destruir los cultivos y acabar con el ganado era (y es) un constante peligro en el área. De ahí que las estructuras políticas y económicas de la sociedad campesina del Pitic descansaran en las restricciones para los asentamientos humanos en este puesto fronterizo.

## UN PRESIDIO EN EL DESIERTO

San Pedro de la Conquista del Pitic, guarnición militar establecida en la confluencia de los ríos Sonora y San Miguel, en 1741 extendió la colonización española a la margen oriental del desierto de Sonora. Durante siglos incontables, antes del arribo de los españoles, los o'odham (pimas) habían construido aldeas móviles en el valle aluvial creado entre los dos ríos. Cultivaban en la planicie y cazaban y recolectaban en el terreno montañoso que se extendía al norte y al este. Desde el oeste, los cunca'ac (seris) habitantes del desierto, venían periódicamente al Pitiquín a comerciar, visitar y ocasionalmente a pelear con los o'odham.

El dominio español intensificó la explotación de los recursos naturales y humanos del Pitic. El capitán Agustín de Vildósola utilizaba el trabajo de indios cautivos para construir paredes de adobe, hacer acequias y plantar viñedos, huertos y cañas. Las ambiciones de Vildósola se extendieron al refinamiento de plata y a extraer la riqueza de los lechos de perlas en los estuarios del golfo de California, a pesar de la determinada resistencia de los seris. En 1749, José Rafael Rodríguez Gallardo, juez e inspector virreinal, ordenó a la guarnición moverse 48 kilómetros río arriba al valle del Pópulo, y rebautizarlo como San Miguel de Horcasitas. El desplazamiento de las familias o'odham y cunca'ac de la misión de Nuestra Señora del Pópulo y la transferencia de su tierra al presidio, desencadenaron hostilidades que convirtieron a la región en una frontera armada por más de medio siglo. No obstante, los españoles nunca abandonaron enteramente el Pitic —unos pocos trabajadores permanecieron para sembrar huertos y viñedos— y el fortificado pueblo de Horcasitas se convirtió en el centro de las operaciones políticas y militares de la provincia de Sonora. La misión poseía los derechos consuetudinarios sobre tierras aluviales en el valle de San Miguel, al norte de Horcasitas, donde los cultivadores pimas y eudeves se agruparon alrededor de los poblados de Nacameri, Opodepe, Meresichic y Cucurpe. Los vecinos extendieron sus posesiones al sur del presidio, hacia Codórachi y al amplio valle aluvial, corriente abajo.<sup>246</sup>

En 1780, una generación completa después, el presidio regresó a su sitio original a la banda septentrional del río frente a la misión seri de Nuestra Señora de Guadalupe. A pesar de la epidemia de viruela en 1781 y a las continuas escaramuzas, los cunca'ac, los o'odham y los españoles mantuvieron una coexistencia incómoda hasta el final del siglo, cuando los cunca'ac abandonaron su misión y regresaron a su subsistencia tradicional a lo largo de la costa desértica y a las islas del golfo de California. En 1783 el asentamiento recibió el título de villa, y los residentes iniciaron la construcción de un acueducto de piedra y mortero. A mitad de la década, los funcionarios militares midieron y distribuyeron partes de tierra de cultivo a los vecinos seris, pimas y españoles que se habían asentado en el valle. Los jefes de las unidades domésticas que recibieron terrenos de varios tamaños constituyeron el centro de lo que sería la población civil del Pitic.<sup>247</sup>

El censo de 1796 mostraba una población combinada de un poco más de mil personas asentadas en el presidio, la villa y en la misión, como se muestra en la [figura 40](#).<sup>248</sup> Los soldados y sus familias constituían menos de un tercio (27.4 por ciento) de la población total y eran superados por los residentes civiles de la

---

<sup>246</sup> Molina Molina (1983, 17-87); Rodríguez Gallardo (1975); “J. Sedelmayr a Juan Antonio Balthasar”, UASP 370, 1749, ff. 1-4; Joseph de Urrutia, *Plan del Real Presidio de San Miguel de Horcasitas* (1767), British Museum K 19929.

<sup>247</sup> Molina Molina (1983, 115-137); “Nota individual y comprensiva de las suertes de tierra repartidas en la Villa del Pitic”, BNFF 32/659; “Plan de Pitic”, AGN, Tierras 2773, exp. 22, 1785.

<sup>248</sup> UA, microfilm 811, rollo 2; Molina Molina (1983, 120-123).

villa. Los españoles residentes de la guarnición y los vecinos llegaban a 689 individuos, más del doble de los 290 indios seris, pimas y guaymas que se reportaron viviendo en el Pitic. Cinco familias españolas vivían en las tierras asignadas a los seris. Estos últimos, aunque registrados en la misión, estaban acostumbrados a ir y venir por la costa del desierto que ellos conocían tan bien, para huir del confinamiento de la vida en los poblados.<sup>249</sup> Las 36 familias indias enumeradas en el censo del presidio incluían algunos soldados pimas que servían en la guarnición. De acuerdo al estatus de vecinos, ellos estaban obligados por las reglas militares, protegidos por el fuero y con derecho a una asignación de tierras de cultivo.<sup>250</sup>

Figura 40. Población de Pitic, Sonora, 1796

	No. Familias	No. Personas
Presidio y villa		
Soldados y sus familias	(72) <sup>a</sup>	277
Vecinos en la Villa de Pitic	156	412
Indios pimas y guaymas	36	86
Total	755	
Población de la nueva misión seri		
Familias	31	
“Casados de acuerdo a su ley”	3	
Viudas y viudos	20	
Jóvenes solteros	14	
Sin bautizar (gentiles)	3	
Seris viviendo en la misión	204	
Españoles viviendo en la misión	30	

Fuente: AMH, Fray Juan Felipe Martínez, Padrón y inventario de la nueva misión de los seris (1796).

<sup>a</sup>Plazas “soldados”.

## TIERRA Y DIVISIÓN SOCIAL EN EL PITIC

La población no india del Pitic creció considerablemente después del siglo XVIII, y comprendía a una comunidad mixta de residentes de la guarnición, granjeros y comerciantes. La distribución oficial de tierra en 1785 asignó lotes desiguales a 18 jefes de unidades domésticas, como se muestra en la [figura 41](#), de acuerdo a sus necesidades, al tamaño de la familia y, sin duda, al prestigio de ser funcionario militar.<sup>251</sup> Las generaciones subsecuentes vendieron, rentaron e hipotecaron partes de sus parcelas, fragmentando así las concesiones

<sup>249</sup> AMH, Fray Juan Felipe Martínez, *Padrón e inventario de la nueva misión de los seris* (1796). Véanse también Felger y Moser (1985, 9-13) y Gerhard (1993, 283-284). Los guaymas, también conocidos como huimas, fueron traídos un siglo antes a la misión yaqui de Belén donde algunos permanecían en los años de 1790. El capitán Loredo (BNFF 37/822) reportó en 1804 únicamente 166 personas en Pueblo de Seris, contando hombres, mujeres y niños.

<sup>250</sup> AMH, Fray Pascual Lucas Hernández, 1796, “Relación del Real Presidio del Pitic” (citado en Molina Molina 1983).

<sup>251</sup> Barnes, Naylor y Polzer (1981, 69); “Plan de Pitic” (véase supra nota 247), f. 243.

originales de tierra. Nueve ventas de tierra registradas en el Pitic de 1793 a 1820 no es número suficiente para mostrar un patrón. Leyendo su contenido, sin embargo, muestra los perfiles de un incipiente mercado de tierras en esta comunidad agraria. Únicamente un caso especifica el tamaño de la propiedad vendida. María Rita Mesa, la viuda del capitán Joseph de Tona, vendió el cuarto de una suerte a 200 pesos a José María Noriega, comerciante y destacado notable presente en la elección de la Junta de Propios, como se vio arriba.<sup>252</sup> En general, compradores y vendedores mostraban mayor interés en los activos productivos que venían con la tierra —prensas para el azúcar (trapiches), equipo para destilar brandy (alambiques), huertos y viñedos, canales de riego y construcciones— que el que mostraban por la medida exacta del terreno. Los medios de intercambio variaban ampliamente, desde cinco vacas hasta cinco mil pesos. Uno puede inferir a partir de la descripción de cada transacción y de la discrepancia de los precios, que los valores de los bienes raíces no eran fijos sino que estaban sujetos a negociación.

Las viudas e hijos de los beneficiarios de 1785 vendieron parte de sus tierras en décadas posteriores. María Rita era una de las cuatro mujeres que vendieron parte de sus haciendas heredadas de sus padres o de sus esposos fallecidos. Tres de estas mujeres no sabían leer o escribir y se apoyaron en parientes o amigos de confianza para firmar. Únicamente uno de los soldados-colonos nombrados en el repartimiento, Salvador Quintana, cambió su casa y un terreno por cinco vacas en 1793.<sup>253</sup> En contraste, los compradores no incluían mujeres. Los propietarios de tierra que incrementaban sus propiedades normalmente eran comerciantes, granjeros o ganaderos con inclinaciones al comercio: José María Noriega, Antonio Ferrari, Francisco Monteverde, Fermín Méndez, José María Díaz e Ignacio Araiza.

El lenguaje de estas transacciones notariales revela las relaciones sociales que subyacen en el valor de la propiedad en el Pitic. Lotes y jardines formaban cuadras irregulares cruzadas por acequias que llevaban agua para regar y para uso doméstico, y con puentes que conectaban sus propiedades. Los vecinos identificaban sus terrenos de acuerdo a las propiedades colindantes y a los derechos comunes de paso, o por los árboles frutales sembrados en ellos. Por ejemplo, en la primavera de 1819, el comerciante Fermín Méndez pagó 550 pesos en dos plazos por el jardín y la casa de José María Ramírez, al oeste junto a su propiedad “con un limonero grande en ella”. La calle Real la limitaba al sur; al norte corría la acequia común y al este el terreno de Ramírez se juntaba con la propiedad de Antonio Andrade.<sup>254</sup> Frecuentemente la comunidad continuaba nombrando una parte del terreno con el nombre del propietario fallecido.

El reducido número de ventas de tierra registradas oficialmente durante este periodo deja abierta la posibilidad de que la gente pudo tener acceso a la tierra a través de transacciones informales que no requerían la firma del notario. La aparcería, la renta, el “compartir” y “prestar” tierras de pastoreo y cultivo, indudablemente crearon vínculos entre las unidades domésticas en el Pitic. No obstante, las reuniones de 1817 muestran que junto a un núcleo de vecinos terratenientes —los “propios”— vivía un creciente número de residentes sin tierra. El crecimiento de la población, junto a la costumbre prevaleciente de repartir la herencia, condujo a dos procesos paralelos de fragmentación y acumulación de la propiedad, acelerando la desigual distribución de la riqueza entre el campesinado hispanizado. Las familias de comerciantes y terratenientes tales como los Noriega, Monteverde, Díaz y Velasco amasaron propiedades considerables a través de la compra de muchos terrenos diseminados, conectados por canales a la fuente de agua que los hacía fértiles. Es más, en las ventas de tierra se especificaba que la propiedad venía con derechos de acceso y con canales de servicio que se conectaban a las acequias principales. La distribución de la tierra en el valle bajo del río Sonora cambió en concordancia a la creciente complejidad de la economía de esta área agrícola y de pastoreo.

---

<sup>252</sup> AGNO, doc. 19, ff. 42-43, 29 de enero, 1811 (¼ de suerte = 6.6. acres).

<sup>253</sup> AGNO, doc. 12, 1793.

<sup>254</sup> AGNO, doc. 73, ff. 136-137, 21 de abril, 1819.

Figura 41. Concesiones de tierra en el presidio y villa del Pitic, Sonora, 1785

	No. Suertes
Propios de la Villa del Pitic	8
Cada suerte 400 x 200 varas	
Tierra en la misión seri	27
27 suertes al sur del banco del río	
(5 para la comunidad, 22 para parcelas individuales)	
Tierras para los pimas en el Pitic	25
5 suertes para la comunidad, 20 para unidades domésticas individuales	
Concesiones individuales para los vecinos	
José Moreno	2.25
Francisco Acuña	1.00
Juan Antonio Estrada	2.00
Joaquín Buelna	2.25
Salvador Marciano Quintana	2.25
José Antonio Sánchez	0.25
José Tadeo Sánchez	1.00
Juan Pedro Luján	1.00
Juan Estévan Vidal	0.75
Juan Diego Vidal	0.75
José María Vidal	2.00
Juan José Valencia	8.00
Juan Puyod	5.00
Manuel de Monteagudo	8.00
Manuel del Valle	1.00
Joaquín de Leon	0.75
José María Castro	0.50
Juan López Aro	3.00

Fuente: BNFF 32/659.

Nota: 1 vara = .83 metros, o 2.7 pies; 1 suerte = 10.5 hectáreas, o 26.3 acres.

Al final del verano de 1804, el capitán Josef Fernández de Loredó, comandante y magistrado del presidio, redactó un reporte al gobernador intendente, Alejo García Conde, sobre la economía del Pitic y sus alrededores; el reporte tenía como destino el Consulado de Veracruz.<sup>255</sup> Loredó reportó únicamente el rendimiento anual de los cultivos de maíz y trigo, y calculó el tamaño de los rebaños y el valor del mercado para los diferentes tipos de ganado. Los granjeros de las partes bajas de los valles de los ríos Sonora y San Miguel produjeron tres veces más trigo que maíz. Cosecharon verduras de huerto en pequeñas cantidades probablemente para consumo doméstico. Aunque el capitán Loredó no dio información sobre el algodón, azúcar o tabaco, sabemos por otras fuentes que los productores locales cultivaron caña de azúcar, exprimían los tallos y hervían el jarabe dulce hasta hacer piloncillo que vendían entre ellos y por toda la región. La crianza de ganado era claramente importante para la vida rural del Pitic (véase la [figura 42](#)). Una mula valía tres veces más que un caballo y cuatro veces más que una vaca. Su valor relativamente alto refleja el costo no despreciable de criar mulas y su alta demanda para la minería y el comercio.

Figura 42. Ganado en el partido del Pitic, Sonora, 1804

	Número de cabezas	Valor por cabeza
Bovinos	5000	5 p
Borregos	3422	1 p
Cabras	435	4 r
Caballos	2138	8 p
Mulas	367	22 p 4 r

Fuente: BNFF 36/819.

Nota: p = pesos, r = reales.

De acuerdo a Loredó, si descontamos los depósitos de sal (salinas) a lo largo de los estuarios costeros, el distrito no tenía minas. El Pitic carecía de caminos y puentes (quizás el comandante tenía poco respeto por las terracerías en la villa). Los vecinos no pagaban alcabalas ni tributo, tampoco establecieron estancos, monopolios para vender y tasar tabaco, oro, plata y para los naipes.<sup>256</sup> La mercancía de Castilla, Asia y China era desconocida, y también lo eran los productos locales destinados a los principales puertos de Veracruz, Acapulco y San Blas. El Pitic no se podía jactar de tener curtiduría, algodón, seda, lana, porcelana o manufacturas de vidrio. Los pitiqueños sí producían brandy (aguardiente de Castilla), tantos como 12 mil cuartillos cada año.<sup>257</sup> En pocas palabras, el capitán Loredó presentaba al Pitic como una comunidad independiente, agrícola, pastoril, que vivía básicamente de los granos, viñedos, y del ganado producido en la localidad. La verdad es que los pitiqueños producían pocos de los artículos enlistados en el cuestionario

<sup>255</sup> Fernández de Loredó, 1804, BNFF 36/819.

<sup>256</sup> En 1817 Dionisio de Aguilar, hacendado y comerciante de Horcasitas, gozaba del apoyo financiero de Manuel Rodríguez para ofertar en la venta de tabaco, pólvora y jugar cartas (AGNO, doc. 50, ff. 106-107). Véase también BNFF 32/652, un reporte anónimo sobre las dificultades para establecer un estanco de tabaco a mediados del siglo XVIII.

<sup>257</sup> Loredó, 1804 (véase supra nota 255); BNFF 37/822, ff. 1-3. Un cuartillo era medio litro y valía tres reales.

emitido por el Consulado de Veracruz. En contraste a este panorama, sin embargo, los testamentos, hipotecas y documentos de crédito registrados por notarios activos revelan una economía diversificada que se orientó cada vez más hacia el mercado.

Las listas detalladas de las posesiones de las unidades domésticas incluidas en los testamentos proporcionan una clave para entender la forma de vida de los campesinos. Las descripciones de la propiedad, las herramientas, vestido, y efectos personales nos llevan a concentrarnos en los medios de producción y nos acercan a la calidad de vida de esta sociedad fronteriza. El lenguaje utilizado en los documentos indica que los vecinos y parientes reconocían los derechos privados de posesión y usufructo de los otros a través de las costumbres locales y del conocimiento del terreno.

Cuando Luis Valencia dictó su última voluntad y su testamento en la primavera de 1790, había consolidado un cuantioso patrimonio y ganado la estatura de terrateniente. Era propietario de la hacienda de Codórachi en el valle San Miguel y poseía el título legal de esa propiedad como parte de la compañía militar de Horcasitas. Valencia contrataba peones para el trabajo y para defender su propiedad contra los apaches. La hacienda incluía algunos campos de riego y un molino activado por agua; además de Codórachi, don Luis demandó una porción de tierra arable de un tamaño indeterminado en el Torreón, río abajo del presidio del Pitic. La comunidad reconoció esta labor como suya, de acuerdo a los derechos de posesión establecidos por el primer propietario, Juan José Valencia, que había recibido ocho suertes en 1785 ([figura 41](#)), incluso en ausencia de cualquier título formal, salvo un documento registrado algunos años antes en la oficina del juez local. Para los Valencia los frutales que habían sembrado eran más importantes que las medidas de la tierra, por lo que don Luis enumeró cuidadosamente los brotes de frutales que representaban los resultados de su trabajo y los activos productivos que había traído a la tierra. Valencia había incrementado el valor de su propiedad con un trapiche, un pequeño telar y unos cuencos de metal, probablemente utilizados para hacer piloncillo. Ya tenía casi 200 cabezas de ganado en cabras, caballos y bueyes, incluyendo 30 mulas con el equipo necesario para el transporte de carga.<sup>258</sup> Hacendado ordinario con raíces en el servicio presidial, don Luis dejó a sus herederos dos granjas con huertos y graneros, ganado, y su propia recua para llevar los productos al mercado.

Cerca de 20 años después, María Juana Espinoza Bernal describió una pequeña herencia derivada de la asignación militar de tierra a las unidades domésticas del presidio en 1785. María Juana era la viuda de José María Vidal, beneficiario de dos suertes de tierra de cultivo. En 1809 ella declaró dos pequeños terrenos de riego separados, “el primero en un lugar llamado el Chanate, entre dos lotes que la comunidad reconocía ser propiedad de Pedro Valencia, y el otro en el Torreón, donde se podría sembrar una huerta”. Su casa era la típica de las viviendas de la provincia: consistía en tres cuartos construidos de gruesas paredes de adobe; su cocina, parcialmente abierta, estaba protegida por petates de estera tejida, reforzados por una mezcla de barro y estiércol.<sup>259</sup>

José Antonio Bernal, nacido en el real mineral de San José de Gracia en el valle del río Sonora, vivía como soldado y como pastor en el Pitic. Las posesiones que declaró en 1808 sugieren una modesta hacienda dedicada principalmente a la crianza de ganado. Poseía una casa y dos pequeños lotes de cultivo en el presidio. Pero la herencia que consideraba más importante era su ganado: bueyes, burros, mulas y caballos. Bernal no pudo dar cuenta cabal de sus animales, pero confiaba que sus herederos reconocerían su marca. Entre sus efectos personales Bernal inventarió una estatua de San José, un par de pantalones para montar, un viejo sarape, una silla de montar y sus armas de fuego.<sup>260</sup>

---

<sup>258</sup> AGNO, doc. 6, 14, ff. 29-32, 1790; AHGES, TP 1, 9, ff. 487-510.

<sup>259</sup> AGNO, doc. 17, ff. 37-39, 1809.

<sup>260</sup> AGNO, doc. 9, ff. 19-20, 1808.

Ignacio Encinas provenía del poblado de Batuc, al este de la sierra de Sonora. No tenía tierras en la villa y vivía como ganadero, arriero y minero. Reconocía una deuda de 110 pesos al comerciante Javier Díaz, del Pitic, por mercancía que había llevado a Batuc. Las propiedades de Encinas incluían rebaños pequeños de ganado y equipo para hacer y reparar herramientas para curtir piel, refinar plata y hacer armas de fuego.<sup>261</sup>

De manera similar, José Tomás Rico, de Papigochic, Chihuahua, llevaba su recua del Pitic a la sierra. Ocupaba un pequeño cuarto en el Pitic y poseía una casa en Mulatos, un poblado en la sierra entre Sonora y Chihuahua. Aunque no poseía tierras, declaró como de su propiedad 74 mulas para transportar carga, un rebaño de yeguas y un semental. A su muerte en 1817, el capitán del presidio, José Estévan, y el juez Ignacio Monrroy, redactaron una lista detallada de las posesiones personales de Rico en el Pitic, que consistían principalmente de ropa, armas de fuego y todos los pertrechos para viajar a caballo.<sup>262</sup>

Estos breves retratos de los vecinos del Pitic muestran las diferentes fuentes de vida y las formas de propiedad, así como la red de transacciones cotidianas registradas en la villa revela las relaciones sociales subyacentes a la economía local. Los contratos orales o escritos crearon vínculos de reciprocidad y dependencia al interior y entre diferentes unidades domésticas. Las familias sonorenses establecieron propiedades conyugales, distribuyeron herencias y dotes, vendieron y rentaron tierras, y compartieron los recursos, creando con ello los nexos de una generación a la siguiente. Estos arreglos con frecuencia eran conflictivos, pero descansaban en un conjunto común de valores y normas que estructuraban su mundo.

José María Vidal, citado arriba, dio a su hija María Josefa la pequeña parte de una suerte cuando se casó con José María Fernández. La familia Vidal consideraba su dote como una forma de herencia en vida. La tierra que María Josefa y su esposo llegaron a poseer incluía un viñedo ya con frutos y una casa de adobe.<sup>263</sup> De manera similar, Luis Valencia dio a su hija Josefa una parte de su labor en el Torreón, cuando ella se casó con Ignacio Rivera. El yerno de Valencia había plantado un viñedo considerable y una huerta, y había construido una casa “con su propio trabajo”. Cuando el anciano Valencia murió en 1790, la familia reconoció su “donación” como permanente, cediendo la propiedad de la casa y la granja a Josefa y su esposo.<sup>264</sup>

Miguel Atientia y Palacios, migrante de Puebla que había establecido residencia en el Pitic, anotó en su testamento que su esposa, Manuela de Arce y Rosales, trajo al matrimonio unas cuantas vacas lecheras y dos piezas de plata que él había “usado” (vendido o dispuesto) durante el curso de su vida en pareja. A fin de restituírle su propiedad, don Miguel estipuló que su casa con los muebles y una pequeña cantidad de plata se reservaran para ella y fuera separada de los bienes que se dividirían entre sus hijos. Palacios era un terrateniente de trabajo; su herencia era la medida de una vida dedicada a lo militar, a la crianza de animales y a sembrar la tierra. Dejó 12 mulas y un número indeterminado de ganado marcado, una variedad de herramientas de fierro, una coa y una dotación completa de armas adecuada para un miliciano montado. Palacios había prosperado y encontró aceptación en la comunidad. Ignacio Noriega, perteneciente a una de las familias de comerciantes prominentes nombrada arriba, figuraba como copropietario del Rancho de la Puente de don Miguel y se casó con su hija, María del Carmen.<sup>265</sup>

---

<sup>261</sup> AGNO, doc. 7, ff. 15-16, 1808.

<sup>262</sup> AGNO, doc. 57, ff. 118-119, 1817.

<sup>263</sup> AGNO, doc. 17, 37-39. La viuda de Vidal mostraba que la tierra en cuestión medía seis por dos cordeles (el cordel es una cuerda trenzada usada para medir la tierra). Si cada cordel era de 50 varas, la longitud estándar, entonces la parcela comprendía 30 mil varas cuadradas, o un quinto de una suerte (aproximadamente cinco acres). En su testamento ella explicaba que José María no había consultado a los hermanos de María Josefa cuando le dio la tierra porque eran muy jóvenes, y “aunque pidió mi opinión, dejé a él la decisión”.

<sup>264</sup> AGNO, doc. 14, ff. 29-32, 1790.

<sup>265</sup> AGNO, doc. 31, ff. 63-65, 1816. Las referencias de Palacios de “plata labrada” indican cubiertos de plata.

La alianza Palacios-Noriega ilustra los lazos de interdependencia forjada entre las unidades domésticas del Pitic y sellada, a veces, por medio del matrimonio y la dote. Las unidades domésticas trataban la dote como un activo que la esposa aportaba al matrimonio, que podía recuperar en alguna forma equivalente y transferirla a sus hijos, en caso de sobrevivir a su esposo. El uso de la dote en Sonora a principios del siglo XIX contrasta con las áreas centrales de la Nueva España, donde comenzaba a caer en desuso a favor de formas directas de herencia de los padres.<sup>266</sup>

La sociedad sonorenses practicó la herencia repartida establecida por las tradiciones legales ibéricas. Casi de manera uniforme los testadores nombraban a sus esposas e hijos como sus únicos y legítimos herederos. De la propiedad y bienes que quedaban después de pagar grandes deudas, servicios funerarios y promesas religiosas, la viuda (o el viudo) recibía la mitad y los hijos recibían partes de la otra mitad. Las prácticas de la herencia descansaban sobre el valor de los insumos en trabajo que justificaban la demanda individual o el derecho a los recursos de las unidades domésticas, pero heredar en partes no conducía a una distribución equitativa de la riqueza. En principio, todos los descendientes legales heredaban en partes iguales, pero el testador podía favorecer a un heredero con más de un quinto o tercio de la propiedad. Lo que es más, una vez que la propiedad había sido dividida era común reunir a los herederos para vender su parte y dejar la propiedad de la tierra entre alguno de ellos.<sup>267</sup> La elección de un ejecutor (albacea) y la forma en que se manejaba la propiedad explicaban el trato diferenciado de los miembros de las unidades domésticas, así como la tendencia de largo plazo hacia la consolidación o fragmentación del patrimonio familiar.

Luis Valencia, citado arriba, nombró a tres de sus hijos como albaceas de su propiedad, pero otorgó todo el poder de decisión en su segundo hijo, Ignacio. Al tiempo que don Luis dictaba el testamento, Ignacio manejaba y virtualmente poseía la hacienda de Codórachi, e intentaba retener en posesión la parte de la propiedad de su padre. Adicionalmente, Ignacio Valencia se reservaba para sí mismo una quinta parte de la propiedad, prometiendo compartir el resto en partes iguales entre sus hermanos y su madre, una vez que cubriera sus deudas y compromisos religiosos. Ignacio confirmó a su hermana la posesión de la tierra que ella había recibido como dote y después de una discusión reconoció como una deuda a pagar el capital que su madre, Josepha Robles, había aportado a la unidad doméstica: 12 bueyes, dos burros y un caballo (“el enemigo”, probablemente los apaches, habían robado estos animales años atrás y por esa razón los herederos cuestionaban si su dote constituía un activo viable). Uno puede especular a partir de las negociaciones que ocurrieron justo antes y después de la muerte de Valencia padre, que Luis Valencia no intentaba favorecer a alguno de sus hijos sobre los otros. Más bien, él habría esperado que a pesar de la formalidad de la herencia individual Ignacio administraría sus propiedades conjuntas como patrimonio familiar.<sup>268</sup>

La economía de la unidad doméstica descansaba en la propiedad conjunta del esposo y la esposa. Las mujeres frecuentemente poseían tierra y ganado y, con o sin la formalidad de la dote, podían reclamar la parte del total del patrimonio que pertenecía a la unidad doméstica. Las pocas mujeres del Pitic que dictaron su testamento dejaron un testimonio elocuente de la relación que percibían entre propiedad y familia.<sup>269</sup>

Juana Gámes de Lorenzana elaboró su testamento en 1820, después de 40 años de matrimonio con Ignacio Díaz, teniente de caballería de la compañía presidial de Altar. Al tiempo que hacía su testamento, su esposo se encontraba “lejos” sirviendo en las tropas reales que combatían a la insurgencia. Juana declaraba que cuando ella e Ignacio se casaron en San Miguel de Horcasitas, “mi esposo era soldado y ni él ni yo

<sup>266</sup> Véanse Couturier (1985), Lavrin y Couturier (1979) y Nazzari (1991, referente a Brasil).

<sup>267</sup> Couturier (1985, 296). Véase *infra* para ejemplos de mejoras y la quinta otorgada a herederos en las fincas sonorenses. Algunas de las demandas de tierras privadas que entraron en conflicto con las costumbres de uso comunitario de la tierra discutidas en el capítulo VI, están relacionadas con hermanos que vendieron o cedieron sus partes a un heredero en la vecindad de Mátape, Batuc o Cumpas.

<sup>268</sup> AGNO, doc. 14, ff. 29-32, 1790.

<sup>269</sup> Véase Nazzari (1991, xviii-xx).

teníamos propiedad alguna además de los caballos y el equipo correspondiente a su servicio militar. Ahora, por la gracia de Dios, tenemos nuestra casa y una huerta con parras en los ejidos que rodean el presidio”.<sup>270</sup> Juana Gámes reclamó el mobiliario y las pertenencias de su casa como propias. Había criado siete hijos y en ausencia de su esposo nombró a su hijo mayor y a dos de sus yernos, Guillermo Gámes y Matheo de Uruchurtu, prominente comerciante del Pític, como ejecutores de su hacienda. Confiaba en que sin necesidad de recurrir a un juez, los tres albaceas podían inventariar, valorar y dividir sus posesiones en partes iguales conservando “la paz y armonía entre todos los hermanos y hermanas, que no puedo más que esperar que Dios los mantenga en su santa gracia”.<sup>271</sup> La opción de Juana Gámes por albaceas dentro de la familia contrasta con el siguiente caso.

María Josefa Nicolasa Bojórquez, viuda del soldado presidial Juan María Nicanor Araiza, redactó su testamento en la primavera de 1817. Declaró que hacía diez años, cuando murió su esposo le dejó únicamente un pequeño viñedo (siete tablas de viña), declarando que todo lo que poseía en el momento de hacer su testamento se debió a su propio esfuerzo y administración. Aunque María Josefa no describió sus propiedades parecía ser una mujer con algunos medios. Dejó una donación de 50 pesos a la parroquia y una cantidad igual para pagar las misas que fueran cantadas en su honor después de su muerte. María Josefa había conservado una relación de las personas que le debían dinero y había tenido el cuidado de que el comandante presidial la firmara. Había ordenado que a dos peones que trabajaban para ella les fueran perdonadas sus deudas, “en recompensa por su servicio leal”. Tal vez debido a que sus tres hijos eran jóvenes, María Josefa eligió a tres comerciantes locales como albaceas: Manuel Rodríguez, Ambrosio Noriega y José María Noriega. Mostraba especial confianza en Manuel Rodríguez, nombrándolo guardián de sus hijos.<sup>272</sup>

Josefa Iñigo Ruiz, hija de una rica familia terrateniente del valle San Miguel, cedió a su esposo, Manuel Rodríguez, el poder para testamentar su hacienda. Su primer matrimonio con José Belas de Escalante, capitán del presidio de Fronteras, la había dejado viuda con cuatro hijos. Durante su segundo matrimonio dio a luz a tres hijos. Confió a Rodríguez el cuidado de sus hijos, el pago de sus deudas y que utilizara su juicio para distribuir sus posesiones entre los herederos.<sup>273</sup>

Cuando Juan José Díaz dictó su testamento en 1817, las únicas herederas eran su esposa, María Ygnacia Escalante y su joven hija, María Dolores. Ni Juan José ni María Ygnacia tenían propiedad alguna cuando se casaron, pero en el curso de su vida conyugal habían acumulado un patrimonio seguro. Los recursos de Díaz incluían una parcela irrigada con todo el equipo necesario para la agricultura, seis yuntas de bueyes, 200 cabezas de ganado y 50 mulas equipadas para trabajo de carga. Nombró a Manuel Rodríguez executor de su hacienda y tutor de su esposa e hija, encomendándoles confiar a don Manuel todas las decisiones relativas a su bienestar. Díaz, granjero, ganadero y comerciante, cedió la administración y usufructo de sus propiedades a Rodríguez, un comerciante del Pític. Dos años después, Manuel Rodríguez presentó una demanda contra la familia Valencia por el pago de más de 200 pesos que él reclamaba a José Valencia como deuda a María Dolores Díaz.<sup>274</sup> Cuando los testadores recurrían a albaceas fuera de la familia el control efectivo de las propiedades pasaba, con el tiempo, de los herederos a los administradores. La administración de pequeñas propiedades era una importante forma como los comerciantes-terratenientes obtenían poder sobre recursos productivos que no poseían formalmente. El hecho de que las mujeres no gozaran del control total de la

---

<sup>270</sup> AGNO, doc. 84, ff. 153-154, 1820.

<sup>271</sup> AGNO, doc. 84, ff. 153-154, 1820. Uruchurtu aparece en varias transacciones de crédito durante los últimos años de la década de 1810-1820: AGNO, doc. 76, 82, 83.

<sup>272</sup> AGNO, doc. 49, ff. 102-104, 1817.

<sup>273</sup> AGNO, doc. 28, ff. 57-58, 1816.

<sup>274</sup> AGNO, doc. 42, ff. 84-85, 1817; doc. 72, ff. 134-135, 1819.

propiedad poseída en su nombre pudo haber contribuido a la subdivisión de pequeñas propiedades y a aumentar la acumulación de tierra en los estratos altos de la sociedad.<sup>275</sup>

El único caso de adopción legal registrado durante este periodo llevó este tipo de relación tutorial un paso más adelante y es una expresión conmovedora de los lazos de dependencia establecidos entre unidades domésticas desiguales. Juan Albarracín y María Julia de los Ríos, de edad avanzada, firmaron con una cruz el documento que transfería todos los derechos de paternidad sobre Juana, su hija adolescente, a Francisco Velasco y su esposa, María de Jesús Artiaga. Juana servía en la unidad doméstica de los Velasco y sus padres accedieron a la adopción, confiados en que don Francisco y doña María la alimentarían y vestirían, le enseñarían la moral cristiana y la entrenarían en las tareas propias de una mujer.<sup>276</sup>

Los siguientes casos de venta y renta de tierras ilustran las dimensiones económicas y sociales de reciprocidad y dependencia. Ignacio Valencia utilizó la hacienda de Codórachi como base de operaciones para rentar tierras extras e incrementar su producción comercial. En 1790, Fernando Iñigo Ruiz estuvo de acuerdo en prestarle por diez años la hacienda de San Benito del Torreón, una propiedad que él había adquirido de su suegro, Manuel de Monteagudo, uno de los beneficiarios originales de tierras del presidio del Pitic.<sup>277</sup> A cambio de diez cargas de piloncillo por año, Valencia adquirió los derechos de uso de una importante parte de la hacienda con casas, un huerto y cinco trapiches. Se comprometió a pagar la renta estipulada o su equivalente en dinero a 25 pesos por carga, y en caso de penalización hipotecaría, sus mulas y rebaños de ganado. Ambas partes formalizaron el acuerdo. Si Iñigo muriera antes de que el compromiso expirara sus herederos podían demandar el pago, pero no podían rescindir la renta de la hacienda a Valencia.<sup>278</sup>

Algunos años antes el mismo Monteagudo había llegado a acuerdos de aparcería con Antonio Estrada, vecino del Pitic. Sembraron trigo “a medias”, compartiendo los costos y dividiendo la cosecha a la mitad en un campo que medía casi una suerte (10.64 hectáreas). Cuando Manuel de Monteagudo murió los dos labradores tenían la cosecha sembrada en el campo. Estrada redactó su propio testamento, estipulando que la cosecha de diez fanegas de trigo debería ser entregada a los herederos de Monteagudo, mientras que la tierra debía ir a Ramón, su propio hijo menor, en recompensa de su fiel servicio.<sup>279</sup>

Como muestran estos ejemplos, los terratenientes aceptaban pagos por renta con productos comercializables de sus haciendas tales como trigo y azúcar. Aun cuando los contratos estipulaban pagos en efectivo, seguido permitían extender la amortización en el tiempo. Ignacio Villaseñor compró un molino harinero (“al otro lado del río” del Pitic) que había pertenecido al fallecido José Basols. Estuvo de acuerdo en pagar a la hacienda de Basols 500 pesos en varios plazos durante tres años. Villaseñor firmó el acuerdo en 1803; el molino se convirtió en su propiedad una vez que fue cubierto el precio, pero sin ningún pago de intereses en 1805.<sup>280</sup>

Las prácticas cotidianas en el Pitic concernientes al uso de la propiedad y a la disposición de herencias y dotes se sostuvieron en una combinación de formas de intercambio mercantil y no mercantil. Aunque tenemos poca información sobre los procedimientos reales de compra y venta, los precios fijados para los

---

<sup>275</sup> Sobre la intersección de género y relaciones de clase, véase Mallon (1987).

<sup>276</sup> AGNO, doc. 41, ff. 82-83, 5 de abril, 1817. Velasco era un prominente hacendado y comerciante en el Pitic. Tuvo una carrera distinguida en Sonora después de la independencia: fue diputado en el Primer Congreso General (1822); como legislador estatal ayudó a redactar las constituciones de Occidente (1825) y de Sonora (1831). Al principio de su carrera fue administrador de los placeres mineros de Cieneguilla en el noroeste de Sonora. Como miembro de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, escribió las *Noticias estadísticas del estado de Sonora*, publicado primero por la Sociedad (1860-1865), y ahora una fuente imprescindible sobre Sonora en el siglo XIX. Antochiw, “Introducción”, en Velasco (1985, 8).

<sup>277</sup> BNFF 32/659, 1785; AGNO, doc. 1, 1783. Sobre los antecedentes de Monteagudo, véase AGN, Jesuitas IV-10, exp. 72, f. 103.

<sup>278</sup> AGNO, doc. 5, 1 de diciembre, 1790.

<sup>279</sup> AGNO, doc. 2, ff. 3-6, 23 de marzo, 1786.

<sup>280</sup> AGNO, doc. 20, ff. 44, 1803-1809.

granos básicos, azúcar, brandy y diferentes tipos de ganado nos permiten inferir que el mercado de hecho existía. Sin duda, los comerciantes itinerantes (arrieros) jugaron un papel importante en el movimiento de bienes dentro de la región y de una provincia a otra. Las recuas constituían el principal medio de transporte en la Sonora colonial, transportando maíz, harina de trigo, ropa, piloncillo, brandy, cueros, herramientas, armas de fuego y municiones de las partes bajas de los valles de los ríos hacia los campos mineros en la sierra este y a los placeres mineros en el desierto del noroeste. Las recuas formaban el capital de los comerciantes itinerantes cuyo comercio, a su vez, impulsaba la economía provincial. Los datos no son suficientes para caracterizar esta red de comercio regional de acuerdo a un modelo dado, pero podemos visualizarlo como un tejido con varios puntos de intercambio (Smith 1977; Bath 1988). La población creció en núcleos como Pitic, Altar y Horcasitas después de 1800, pero ningún poblado dominaba el flujo o recepción de bienes. Más bien, los valles del Sonora y San Miguel comprendían numerosas comunidades de productores estrechamente relacionados que comerciaban unos con otros.

Las formas no mercantiles de intercambio incluían el compartimiento y préstamo de recursos que se contabilizaron en los testamentos de los residentes del Pitic. Las unidades domésticas mantenían el registro de los bienes y así la propiedad iba y venía, más en especie que de acuerdo a su valor monetario. Los hacendados se prestaban uno al otro un número dado de fanegas de trigo o maíz para plantarse de una estación a otra, y los criadores enviaban ganado de un corral a otro. Utilizaban los toros de sus vecinos, los sementales y yeguas para la crianza o prestaban becerros, potros, bueyes de arado y animales de carga cuando se necesitaban. En este mismo sentido los hacendados, comerciantes y arrieros seguido dejaban cuentas pendientes. Entregas de harina de trigo no pagadas; cargas de mercancía enviadas a consignación del Pitic a un pueblo de la sierra; cueros curtidos apilados en un corral para ser intercambiados por azúcar, brandy o harina: todo esto ejemplifica la proximidad entre el comercio y la reciprocidad.<sup>281</sup>

Este ritmo de intercambio contribuyó a mantener una red de endeudamiento que tocó todas las unidades domésticas del Pitic y sus alrededores. Los testamentos de este periodo contienen una larga lista de pequeñas deudas especificadas en especie o en moneda, y casi todos los testadores eran tanto deudores como acreedores. Los bienes que se debían uno al otro pueden representar transacciones interminables concernientes a recursos compartidos o a retrasos en los pagos por productos o servicios prestados. Los pequeños propietarios sonorenses cargaban con estas deudas de un año a otro sin mucha preocupación hasta que la muerte era inminente. Los albaceas asumían una función práctica al recaudar deudas pendientes y pagar las cantidades debidas, cerrando así las cuentas de los fallecidos.

El testamento de Juan García de Noriega dictado en 1816 ilustra esta amplia red comunitaria de endeudamiento. Descendiente del poderoso clan Noriega, don Juan imbuía a su testamento de un espíritu de generosidad nacido de su propia prosperidad y de los lazos de dependencia que lo ligaban a otras unidades domésticas. Nombró a su esposa y a su hermano José Antonio como ejecutores de su hacienda instruyéndolos a distribuir 100 pesos a los pobres, dar un caballo o un burro a su ama de llaves, perdonar las deudas a su peón Juan María, hacer algunos donativos en dinero y brandy a sus parientes y amigos y (bendecido con sentido del humor) dar una jarrita de brandy “a cada una de las beatas” del Pitic.<sup>282</sup> La lista de deudas de Noriega cubría todo el espectro de la sociedad local. Debía 170 pesos a Manuel Rodríguez y cantidades pequeñas a su hermano José María y a su cuñado. Un total de 34 personas le debían más de mil pesos, expresados en cantidades pequeñas de dinero, fanegas de trigo y barriles de vino en fermentación. Sus deudores incluían a María Bojórquez (cuyo testamento fue citado arriba), Mendíbal “del yaqui”, “la china” Gertrudis, el arriero y “el coyote” Juan. No obstante la generosidad de don Juan sus ejecutores tomaron

---

<sup>281</sup> Estas observaciones ejemplifican la producción simple de mercancías y las diferentes formas de intercambio en las economías campesinas. Véase, por ejemplo, Lehmann (1982), Larson (1988), Jacobsen (1993), Halperin y Dow (1977), Sheridan (1988), Faragher (1986) y Smith (1989).

<sup>282</sup> AGNO, doc. 27, ff. 55-56, 1816. Las beatas son laicas devotas que limpian la iglesia y visten los santos.

seriamente su contabilidad. A un año de su muerte, José Preciado asumió el poder de consejero para recabar las cantidades debidas a Noriega por “muchas personas que vivían en diferentes partes de la provincia”.<sup>283</sup> Tal vez debido a que ninguno de sus hijos le sobrevivió, Juan García de Noriega heredó su propiedad de la siguiente manera:

De toda mi propiedad, tierra, casas, huertos y otras posesiones reconocidas como mías, la mitad deberá ser separada y entregada a mi esposa, como su legítima propietaria, para que la utilice como considere pertinente; de la otra mitad, la parte que quede después de pagar todas las deudas y obras de beneficencia deberá ser dividida en tres partes. La primera parte deberá ser entregada a mi esposa adicionalmente a lo que ya he dicho, la segunda parte deberá ir para mi hermano y compadre, José Antonio Noriega, y la tercera parte deberá ser dividida entre mis hermanos y hermanas restantes.<sup>284</sup>

Noriega no dividió su patrimonio en partes iguales; no obstante, tomó en cuenta a cada uno y trató de asegurar que todos los miembros de su familia recibieran alguna parte de su riqueza. Favoreció a su esposa y a su hermano más cercano, mientras que distribuyó pequeños beneficios a sus sirvientes y otras personas que de alguna manera dependieron de él durante su vida. El testamento de don Juan confirmaba los valores básicos que ordenaban a la sociedad colonial sonoreNSE.<sup>285</sup>

De naturaleza muy diferente fue el endeudamiento en que incurrieron los vecinos locales con los comerciantes. Al comienzo de 1814, comerciantes-acreedores profesionales (mercaderes viandantes) con base en Guaymas, Tepic, San Blas y Guadalajara, extendieron su poder como abogados de hacendados locales y comerciantes a efecto de recabar deudas pendientes en el Pític. No únicamente se trataba de cantidades considerablemente mayores a las deudas anotadas regularmente en los testamentos sino que las condiciones de pago eran más estrictas. Los acreedores establecían periodos específicos de tolerancia de seis meses a un año y los deudores estaban obligados a amortizar sus propiedades como garantía contra el incumplimiento. José Francisco Velasco, Seferino Gaitán, Ignacio Noriega y Francisco Monteverde encabezaban la lista de apoderados investidos con el poder para recabar el pago —las mismas personas que tan frecuentemente administraban las haciendas de sus vecinos fallecidos—. Estos empresarios locales constituyeron el vínculo entre el capital mercantil y la economía campesina de la provincia sonoreNSE.

A veces la costumbre local suavizaba la dureza del cobro de la deuda. En 1801, Francisco Luis de Retes, del pueblo minero de Aigame al suroeste del Pític, entabló acción legal contra Ignacio Araiza, agricultor, comerciante y herrero de la villa. Araiza debía a Retes mil 251 pesos; llegaron a las siguientes condiciones de pago: Araiza debía pagar a Retes ese mismo año 100 pesos “de las frutas de su viñedo y otros recursos a su disposición”. Araiza acordó pagar a Retes 300 pesos cada año a partir de entonces hasta satisfacer la cantidad total y cubrir los costos legales en los que incurrió Retes en San Francisco Xavier, Aigame y el Pític. Para asegurar el pago Araiza comprometió su casa (con un animal de corral y un viñedo) así como una pequeña cantidad de ganado.<sup>286</sup>

Ignacio Araiza apareció varias veces ante el juez presdial como acreedor, deudor y apoderado. En 1816 debía más de cinco mil pesos a Juan Francisco Pérez, comerciante de Tepic que operaba en la villa. Pérez demandó el pago en 20 días “en moneda local o en plata u oro a los precios actuales en la provincia”. Al siguiente año Araiza fue forzado a vender su viñedo y su huerta para volver a pagar una deuda importante a

---

<sup>283</sup> AGNO, doc. 55, ff. 115-116, 1817. Términos como “la china” y “el coyote” son clasificaciones étnicas que indican la mezcla de tipos raciales. Mendíbal “del yaqui” pudo haber sido un indio del valle del Yaqui.

<sup>284</sup> AGNO, doc. 27, ff. 55-56, 1816.

<sup>285</sup> Esta afirmación se basa en AGNO, libro E-17, A-2, 31 casos de 1801 a 1820.

<sup>286</sup> AGNO, doc. 23, 1801.

Manuel Rodríguez. Francisco Monteverde compró su propiedad, incluyendo la tierra “cerrada por una cerca y estacas de madera” en la sección norte de los ejidos que rodean el presidio, 30 barriles y equipo de destilación, arados, herramientas de hierro y una casa. Monteverde asumió la deuda de Araiza al pagar a Rodríguez en dos plazos y a Araiza la mitad del valor de su hacienda en moneda.<sup>287</sup>

En varias ocasiones los padres asumían el pago de las deudas de sus hijos con penurias considerables. Manuela Cervantes, analfabeta y viuda, hipotecó su casa en la villa para garantizar el pago de la deuda que su yerno, Iginio Robles, debía a Matheo de Uruchurtu. Don Matheo dio a Cervantes y a Robles cuatro meses para pagar 138 pesos “en mercancía o en moneda” o perder la propiedad.<sup>288</sup> Ese mismo año Manuel Rodríguez demandó a Tomás Valencia por casi 400 pesos, cantidad que su hijo, José, debía a Rodríguez directamente y a la hacienda de María Dolores Díaz. Después que José recibió una amenaza verbal de prisión, Rodríguez dio a don Tomás seis años para pagar la deuda. El mayor de los Valencia hipotecó su labor en Torreón, que medía cerca de 1.7 suertes (18.21 hectáreas), para garantizar el pago.<sup>289</sup>

El análisis de la propiedad y las costumbres que gobernaban la herencia, la dote y el endeudamiento presentado aquí revela varias formas de subsistencia que no eran ni primitivas ni completamente capitalistas. Esta economía diversificada de producción de básicos descansaba en las transacciones diarias entre comerciantes-terratenientes y campesinos. Estos granjeros, criadores y arrieros, algunas veces soldados y esporádicamente gambusinos, en ocasiones vendían su trabajo y en otras trabajaban la tierra. Su trabajo produjo riqueza distribuida desigualmente y condujo a niveles modestos de acumulación en la comunidad. Los campesinos hispanizados generaron excedentes con valor comercial que extendieron más allá de la localidad a la sierra este, y para el segundo cuarto del siglo XIX, al puerto de Guaymas. El capital mercantil expandió su red de crédito hasta altos niveles de esta sociedad campesina, captando una parte importante de la riqueza generada en las comunidades agrícolas de Sonora. Las transacciones cotidianas reveladas en los testamentos, contratos de aparcería, embargos, así como en los conflictos políticos sobre terrenos y el diezmo en los pueblos subraya un proceso dual de diferenciación social y cultural. Los medios de producción como la tierra, los animales, huertos, viñedos, viviendas, arados, herramientas y armas incluían a los medios materiales y los valores sociales. Es difícil separar su importancia como activos económicos de sus significados como artefactos culturales. Estas mismas cosas, las recompensas tangibles del trabajo, objetivaron los vínculos creados entre las unidades domésticas convirtiendo así lugares como el Pitic y San Miguel de Horcasitas en comunidades.<sup>290</sup>

#### PATRONES DE TENENCIA DE LA TIERRA EN EL VALLE DE HORCASTAS

Para el siglo XIX el valle medio de San Miguel de Horcasitas comprendía diferentes formas concurrentes de tenencia de la tierra, como se muestra en la [figura 43](#). En la parte baja del valle aluvial donde los ríos Zanjón, San Miguel y Sonora convergían hacia la planicie, de las asignaciones para militares de la villa del Pitic se otorgaron tierras comunales a los pimas y seris que vivían a las afueras del presidio (véanse figuras [40](#) y [41](#)). En las mediciones de 1785 se había reservado aproximadamente una quinta parte de la tierra a cada comunidad para destinarse a uso comunal y el resto se dividió entre sus unidades domésticas. Sobre la banda norte del río los vecinos tenían terrenos individuales de diferentes tamaños, 42 suertes en total, mientras que

<sup>287</sup> AGNO, doc. 34, f. 70, 1816; doc. 40, ff. 80-81; doc. 45, ff. 92-93, 1817; doc. 77, f. 144, 1819.

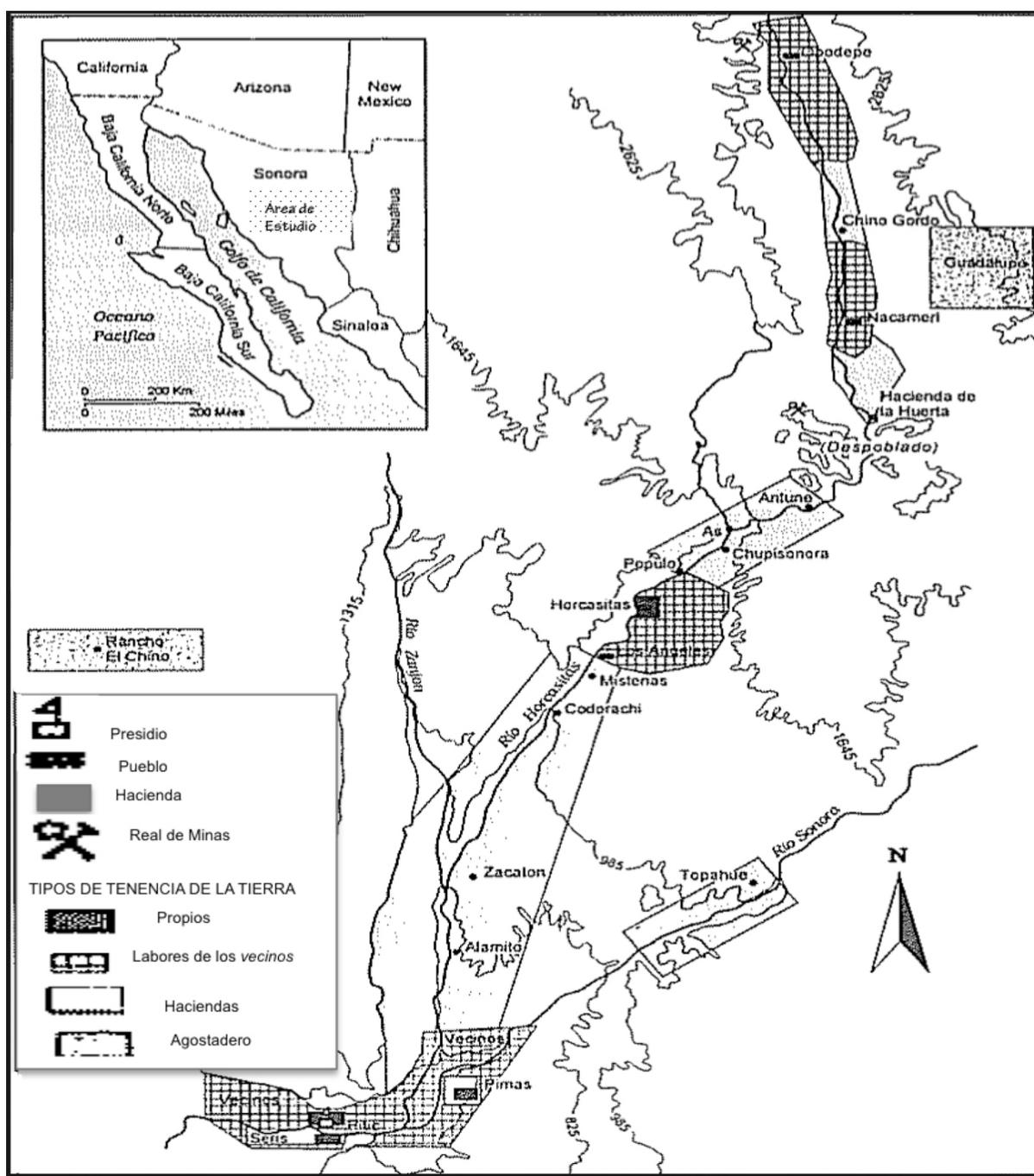
<sup>288</sup> AGNO, doc. 76, ff. 142-145, 1819.

<sup>289</sup> AGNO, doc. 72, ff. 134-135, 1819.

<sup>290</sup> Véanse Smith (1985), Chevalier (1983), Meillassoux (1981), Orlove (1977), Chayanov (1986), Hahn (1983), Hahn y Prude (1985), Mallon (1983) y Merrill (1976).

la villa retenía ocho suertes como propiedad del poblado, divididas subsecuentemente en lotes para casas. Sus reclamos por estas tierras se originaban en su derecho común sobre las tierras y pastizales (ejidos) que rodeaban a las comunidades asentadas, como lo definían la tradición legal española y la práctica colonial (Brusone 1970; Van Young 1981, 107-113). Una vez en posesión de las labores, los vecinos habitualmente las reconocían, trabajaban y heredaban como propiedad privada.

Figura 43. Patrones de tenencia de la tierra en el Pitic y en el valle de Horcasitas, 1785-1820



Fuente: mapa elaborado por la autora con base en las categorías de propiedad creadas a partir de las denuncias analizadas desde el Ramo de Tierras en AGN, los Títulos Primordiales en el AHGES y el AGNO de Hermosillo.

La hijuela otorgada a Josef Antonio Noriega en 1805 ilustra la racionalidad detrás de la distribución de labores a los habitantes y soldados presidiales.<sup>291</sup> Noriega, nacido en San Miguel de Horcasitas, estableció residencia permanente en el Pitic cuatro años antes de solicitar al capitán José Fernández de Loredó la propiedad de esta tierra. Durante ese tiempo había servido con lealtad en la milicia y había cultivado “a expensas de su propio trabajo” un solar que medía aproximadamente un tercio de hectárea. Habiendo supervisado personalmente la medición del terreno de Noriega y habiendo definido sus límites con propiedades colindantes, el comandante presidial le otorgó el título de esta pequeña porción de tierra. Noriega cumplió con los requisitos de residencia permanente, servicio militar, posesión efectiva y el consenso de sus vecinos, tal que su petición no violara reclamos previos sobre tierra arable.

Las haciendas y ranchos, fincas privadas en partes irrigables del valle del río entre los asentamientos, constituyeron una forma diferente de propiedad. No sólo su tamaño era considerablemente mayor que las labores —que se medían en sitios, no en suertes— sino que su origen era más privado que comunal.<sup>292</sup> Estas haciendas crecieron más a partir de empresas familiares que de la residencia en un pueblo dado, y la posesión legal se daba después de la posesión de facto. Las fincas individuales incluían tierra arable para el cultivo y terreno para el pastoreo del ganado. La propiedad privada se extendía hacia el noreste desde el Pitic a lo largo del río San Miguel, circunscribiendo las labores labradas en las riberas aluviales que rodeaban Horcasitas, Nacameri y Opodepe, e incluían familias residentes.

Figura 44. Haciendas en el valle de San Miguel de Horcasitas, Sonora, 1803

	Propietario	Sitios	Familias
El Alamito	Fernando Iñigo Ruiz	9	20
El Zacatón	Juan Antonio Espinoza	1	2
Codórachi	José del Puerto	1	10
Mesteñas	José del Puerto	1	
El Pópulo	José Antonio Carranza	1	3
Chupisonora	Lona Pesqueira		
Agua Salada	Dionisio de Aguilar	2	4
De la Huerta	José Antonio Contreras	2	6
Chino Gordo	Julio Contreras	1	2

Fuente: BNFF 32/659.

Aunque no está claro si las familias enumeradas en la [figura 44](#) eran arrendatarios, aparceros o trabajadores residentes (peones acasillados), su inclusión en la descripción de estas fincas sugiere formas de dependencia marcadamente diferentes a los contratos de aparcería analizados arriba. Mientras que Monteagudo, Estrada, Valencia e Iñigo —todos labradores— habían llegado a acuerdos básicamente entre

<sup>291</sup> AGNO, doc. 22, ff. 47-48, 27 de septiembre, 1805. “Hijuela”, en este caso, es el título de una pequeña propiedad rústica; también puede significar una herencia.

<sup>292</sup> Un sitio = una legua cuadrada, o aproximadamente 4 300 acres. Barnes, Naylor y Polzer (1981, 69).

iguales, estos arrendatarios pudieron haber ejercido derechos de usufructo para cultivar la tierra y cuidar unos cuantos animales de su propiedad, pero no tenían derecho sobre la tierra. Probablemente trabajaban para compartir la cosecha o algunos becerros recién nacidos, o pudieron haber intercambiado su trabajo por casa y pago en especie.<sup>293</sup>

Notables sonorenses como Fernando Iñigo Ruiz, quien ostentaba el título de “Administrador de Rentas, Teniente Contador de Menores, Tutelas y Albaceados”, y quien adquirió el Alamito en 1791, acumularon propiedades durante este periodo.<sup>294</sup> Algunos terratenientes dividieron y rentaron partes de sus haciendas. Algunos vecinos de Horcasitas, por ejemplo, rentaron parte de Agua de las Mesteñas. Chupisonora, principalmente tierra de pastoreo, pertenecía a doña Lona Pesqueira; sin embargo destinaba los ingresos para la caridad religiosa y se apoyaba en los vecinos del pequeño asentamiento de El Seri para revisar su ganado mensualmente. En varias secciones del río la planicie se reducía para convertirse en barranca. El “despoblado” indicado en el mapa (figura 43) entre Antúnez y la hacienda de la Huerta estuvo sin ser reclamado durante este tiempo debido a la topografía y a la creciente tenacidad de los asaltos apaches que amenazaban a todos los rebaños privados.

Los labradores exitosos adquirieron tierras privadas además de las parcelas que tendieron en el vecindario.<sup>295</sup> La familia Valencia, tal como se anotó arriba, expandió sus propiedades sobre la planicie aluvial entre las tierras presidiales del Pitic y Horcasitas. Luis Valencia y su hijo Tomás adquirieron la propiedad de Agua de las Mesteñas en 1788, defendiendo su reclamo frente a la oferta rival de Ambrosio López. Los Valencia habían pastado su ganado en este sitio por casi 30 años y habían construido un corral, una casa y una torreta. Repetidas veces tenían hombres armados en su tierra para defenderla contra los merodeadores seris y apaches. En alguna ocasión entre 1790 y 1803, Ignacio Valencia vendió la hacienda de Codórachi y Agua de las Mesteñas a José del Puerto, *vecino* y teniente de justicia en San Miguel de Horcasitas.<sup>296</sup>

Las familias terratenientes del Pitic compraron propiedades para tierra de pastizal en las sierras áridas a las afueras de la villa. Concepción Pérez Serrano, nacida en Cucurpe pero residente del Pitic, declaró como su propiedad una casa y un lote en el pueblo “con un pequeño viñedo y árboles frutales”. Además, reclamó la mitad del rancho “El Aguaje” 43 kilómetros al sur del presidio y que medía 3.5 sitios.<sup>297</sup> La familia Noriega asociada con Juan José Buena y Guadalupe Aros compró tres sitios de tierra de pastizal en un terreno seco y accidentado al noroeste del Pitic. Hicieron un rancho llamado “El Pozo del Chino” donde José Antonio Noriega había construido un corral y pastoreado sus caballos. De acuerdo a su nombre, esta propiedad era valiosa porque el agua subterránea podía aprovecharse cavando un pozo.<sup>298</sup>

Una futura generación de descendientes presidiales se expandió hacia el norte sobre el valle del río Sonora, comprando pequeñas parcelas en lo que habían sido tierras de la misión ópata. En 1836 Vicente Valencia, *vecino* de Arizpe, entonces capital del estado de Sonora, pagó al indio Jesús Juraso 26 pesos por una pequeña porción de tierra colindante a su propia labor en la planicie aluvial de Bamori. Juraso había heredado la tierra de su abuelo Juan Semosegua. El contrato de venta estipulaba que era propiedad privada de Juraso, separada de los antiguos comunes del poblado que el Estado tenía poder de distribuir; entonces, Juraso podía

---

<sup>293</sup> Véase Juan Gortari, subdelegado, “Haciendas y ranchos en el río de Horcasitas”, Real de Aygame, 20 de julio, 1803, BNFF 32/659.

<sup>294</sup> AHGES, TP, leg. 3, exp. 24.

<sup>295</sup> Véase Brading (1986, 123-172). La labor en Guanajuato de principios del siglo XVIII era mucho más grande que la propiedad con el mismo nombre en la Sonora del siglo XIX. Véase, además, Rodolfo Fernández, “Ámbito regional, haciendas y grupos de intereses”, 33-50; María Eugenia García Ugarte, “La transición de hacendados a rancheros en Querétaro”, 69-75; y Luis González, “Del hombre a caballo a la cultura ranchera”, 111-120, todo en Ávila, Martínez y Meyer (1992).

<sup>296</sup> Sobre los bienes de Valencia, véase AHGES, TP, leg. 1, exp. 9, ff. 487-510, 1788; AGNO, doc. 14, ff. 29-32, 1790.

<sup>297</sup> AGNO, doc. 66, 29 de diciembre, 1818.

<sup>298</sup> AGN, Tierras 1422, 6 (35 folios), 1805-1819.

disponer de él como deseara. Aparentemente el modesto precio de venta fue suficiente para inducirlo a dar su tierra a su vecino.<sup>299</sup>

La formalización de las relaciones de propiedad a través de título legal y la venta de tierra a principios del siglo XIX no fue definitiva sino que era un proceso. La renta de tierra y los derechos consuetudinarios de uso, así como el registro conjunto de propiedad rústica por un número de parientes o socios, creó un paisaje variado y borró la distinción entre propiedad indiscutible y tenencia de la tierra. Los contratos de venta incluían una cláusula según la cual el vendedor renunciaba a su derecho, derivado de la legislación colonial, de reconsiderar la tenencia o ajustar el precio. Aunque cada venta de una parcela o lote en el pueblo era, de hecho, irrevocable, no se podía dar por sentada; más bien cada transacción debía ponerse por escrito.<sup>300</sup> Es más, la apropiación de tierra adquirió diferentes formas. Mientras que las labores se derivaron de otorgamientos de tierras coloniales adjudicadas por las autoridades provinciales a vecinos locales, los individuos tenían el recurso de la denuncia para expandir sus posesiones o dividir el patrimonio familiar común entre muchos herederos. Los siguientes casos ilustran el uso de este instrumento legal para consolidar las posesiones privadas de tierra y agua en las partes bajas de los valles San Miguel y Sonora.

Cuando José Antonio Noriega y sus socios del Pític registraron una denuncia por “El Pozo del Chino” en 1818 (véase supra) el gobernador Alejo García Conde comisionó a Thomas Valencia para supervisar la medición. Noriega había pastado ahí sus caballos por cinco años, pero “como el Capitán José Fernando de Loredó testificará”, había llevado sus rebaños a otra parte por falta de agua. El corral era prueba fehaciente de que había utilizado la tierra. Tres sitios fueron valuados en 50 pesos, pero únicamente uno tenía alguna fuente de agua. Valencia reunió a los pobladores del Pític al batir del tambor presidial y el pregonero del poblado, Dionisio Quate, anunció el remate de “El Pozo del Chino” a favor de Noriega y sus postores. Al tercer pregón Manuel Palacios subió la puja a 160 pesos, pero cuando los demandantes originales llegaron al precio Palacios retiró su oferta. Noriega no aseguró el título de la tierra sino hasta noviembre de 1813 porque al revisar el caso el gobernador García Conde requirió a las autoridades del Pític efectuar todos los treinta pregones y registrar el testimonio acerca de la capacidad de los demandantes para ocupar la tierra.<sup>301</sup>

Al noreste de la propiedad de Noriega, a mitad del valle de San Miguel, Josef Constantino Robles solicitó en 1811 el título de 1.7 sitios adyacentes a su propiedad, así como a los ejidos de Nacameri en la cordillera este de la planicie aluvial. Don Josef, teniente de justicia y administrador de las rentas fiscales de tabaco y los impuestos de las ventas de alcabalas, era un prominente vecino de Nacameri. Alegando que tenía menester de más tierras para pastar a sus cabezas de ganado, don Josef justificó su denuncia debido a sus servicios al rey. Manifestó que durante 30 años él había aportado a la defensa de la frontera “contra el enemigo apache” y eligió quedarse en la provincia a pesar de las pérdidas que había sufrido en sus propias manadas de ganado.<sup>302</sup>

A su debido tiempo el subdelegado, Rafael Ortiz de la Torre, ordenó que la tierra fuera medida y valuada. El sitio tenía dos manantiales que podían proveer agua de pozo. Los pobladores socios de Robles pusieron como precio mínimo 30 pesos por sitio; pero el promotor fiscal en Arizpe, Josep Pérez, elevó el valor de la tierra a 60 pesos por sitio, dando una cantidad total de 67 pesos, cuatro reales. Tres vecinos de Nacameri que habían ayudado a marcar el ganado de Robles atestiguaron que tenía más de mil cabezas de bovinos y

---

<sup>299</sup> Mauricio Carrillo, alcalde de Arizpe, certificó una venta de tierra entre Vicente Valencia y Jesús Juraso el 15 de julio de 1836 (archivo privado, cortesía de Marco Antonio Valencia Arvizu, Hermosillo).

<sup>300</sup> Las provisiones legales para reconsiderar las ventas de tierras citadas en los archivos notariales de Hermosillo se basan en la “Ley 4 del título 7, libro 5º del ordenamiento real, establecida en Alcalá de Henares, que es la primera del título 11, libro 5º de la recopilación” (AGNO, doc. 19, ff. 42-43, 1811).

<sup>301</sup> AGN, Tierras 1422, 6 (1805-1813) 35 ff.

<sup>302</sup> AGN, Tierras 1416 (1811-1819) 18 ff.

cuando menos 100 cabezas de caballos y mulas. Un pregonero local del poblado, “el Indio Xavier”, gritó los pregones en Nacameri y San Miguel de Horcasitas en la primavera de 1814. Dos años después, la subasta final se llevó a cabo en Arizpe (sin postores oponentes) y Robles tomó posesión de su tierra.

Durante estos mismos años, Dionisio de Aguilar expandió sus posesiones en la vecindad de San Miguel de Horcasitas. Ofertó por el título de cuatro sitios localizados a 68 kilómetros de la villa, nombrando su propiedad “San Antonio de Padua del Pozo”. Aguilar había construido una casa en el sitio y excavó con éxito varios pozos donde encontró agua. Algunos vecinos sirvieron como testigos e inspectores de la tierra: Francisco Noriega, Pedro Maytorena, Francisco Escobosa y Joaquín de Islas. Éstos establecieron un precio justo a 60 pesos, considerando que uno de los lotes fue favorecido con agua traída del pozo de Aguilar. La subasta final tuvo lugar en Arizpe durante la primavera de 1813; Aguilar no enfrentó competencia para asegurar el título de la tierra que ya ocupaba.<sup>303</sup>

Francisco Manuel Gómez del Campillo, un español establecido en Horcasitas, se unió al creciente número de propietarios del valle. Campillo alimentó a su ganado en los ejidos —tierra común de la villa para pastizal— y plantó cultivos en la tierra de aluvión que pertenecía a la comunidad. Había incursionado en la minería ya que residió en la bonanza de San Francisco de Asís en 1807, cuando registró su demanda de tres sitios en La Palma. La propiedad que eligió tenía un pozo que tomaba agua del arroyo de Taray que corría por la mitad de ella. Francisco Escobosa y Dionisio Aguilar, llamados como testigos, puntualizaron que Campillo había ordenado sacar del ejido sus rebaños de dos mil cabezas de ganado después de que sus vecinos se quejaron por daños en los cultivos. La subasta final ocurrió en Arizpe en 1813 cuando Campillo pagó 78 pesos por La Palma y Taray.<sup>304</sup>

Tres años después, Campillo se unió con Ignacio Ramírez Arellano para expandir sus posesiones. Campillo y Ramírez registraron dos sitios más en Taray y El Sauz, realengos separados que extendían la propiedad de Campillo a los límites del rancho Seguibavi de Juan Contreras y al rancho de Batobavi, poseído conjuntamente por las familias López, Arvizu y Landavazo. El nivel freático en El Sauz era lo suficientemente alto para proveer un pozo y un estanque para el ganado. Todas las partes interesadas mostraron tolerancia por la inexactitud de las medidas y aceptaron de buena fe las garantías de Campillo de que no quería afectar los intereses de sus vecinos. Contreras estaba enfermo y no pudo estar presente en la medición de la tierra, pero envió una carta autorizando a Ambrosio López, propietario de parte de Batobavi, a proteger su propiedad. Con un costo de 45 pesos, Campillo y Ramírez hicieron buena su demanda por El Sauz en menos de cuatro meses y sin postores opuestos.<sup>305</sup>

Aguilar y Gómez del Campillo ejemplificaban un patrón predecible de invertir la riqueza obtenida de la minería y el comercio en propiedad rural. Campillo había utilizado las tierras comunales de Horcasitas para organizar sus rebaños antes de adquirir tierra en propiedad. La proliferación de posesiones privadas en las llanuras aluviales y en los pastizales entre Horcasitas y Nacameri durante las dos últimas décadas de administración colonial significaba la acumulación de riqueza privada a expensas de los recursos productivos de estas dos comunidades. Los vecinos de Nacameri se encontraron rodeados de ranchos privados que habían absorbido sus pastizales comunes. Cuando uno de sus residentes trató de registrar un sitio adicional en su nombre, el común de Nacameri protestó.

Antonio Gradillas, vecino de Nacameri y propietario de “lo de Salas”, denunció como realengo una zona de agostadero al este de su rancho en 1809. Cuando las tierras fueron medidas no había propiedades colindantes excepto las suyas y aparentemente nadie se opuso a su demanda. Sin embargo, los procedimientos

---

<sup>303</sup> AGN, Tierras 1422, 3, 1810; véase también supra [figura 44](#). Víctores y Dionisio de Aguilar, hermanos, eran migrantes españoles. Véase también Voss (1982, 28).

<sup>304</sup> AGN, Tierras 1424, 10, 1807-1813.

<sup>305</sup> AGN, Tierras 1424, 7, 1816. Véase infra sobre las propiedades combinadas de Batobavi y Bacobavi.

fueron aplazados porque el subdelegado, Juan José Padillas, que actuaba como magistrado local, estaba entre las tropas presidiales enviadas al sur a combatir a los rebeldes de la insurgencia. Cuatro años después, cuando Gradillas renovó su caso, los vecinos de Nacameri presentaron una contrademanda por el mismo sitio, encontrando buenos oídos en el nuevo subdelegado, Rafael Ortíz de la Torre, quien aceptó sus argumentos de que Gradillas ya poseía dos sitios, que era un área más que suficiente para su ganado.

Los pobladores de Nacameri defendieron su demanda sobre la base doble de necesidad y méritos. Recordaban a Ortíz de la Torre que ellos y sus antepasados habían defendido “la patria contra el enemigo [apaches]” y en la actualidad no tenían tierra para pastar su ganado y sus caballos. Ortíz propuso medir el mismo sitio a favor del común de Nacameri, pero Gradillas apeló al intendente-gobernador de Arizpe. Después de recuperar sus documentos, regresó a la villa de Horcasitas para esperar la decisión del ayuntamiento. Sus esfuerzos fueron recompensados porque este nuevo concejo municipal confirmó las medidas originales del sitio. Dos años después, en la primavera de 1816, la subasta pública tuvo lugar en Arizpe. La primera vuelta de tres días de ofertas adjudicó el sitio al poblado de Nacameri por 32 pesos, el valor tasado de la tierra. El representante de Gradillas apeló alegando que su cliente no había sido informado oportunamente y demandó una segunda licitación. En esa ocasión las partes rivales compitieron abiertamente elevando la puja a 482 pesos, una inaudita suma por una tierra sin agua corriente permanente. El común de Nacameri no pudo superar la oferta de su rival. Perdieron la tierra con Gradillas, pero tuvieron la satisfacción de saber que pagó caro por ese sitio adicional.<sup>306</sup>

En esta disputa por tierras de pastizal relativamente marginales el mencionado común representaba a una comunidad mestiza de pequeños propietarios. Su batalla legal durante las décadas siguientes a la independencia de México presagiaba la competencia creciente por la tierra con connotaciones étnicas que involucraba a terratenientes, campesinos hispanizados y a una población remanente de pimas. La tenencia de la tierra en Nacameri, como en muchas comunidades serranas, se complicó más por las ventas privadas entre indios y mestizos y entre la población generalizada de vecinos. En 1827 los magistrados locales solicitaron a la legislatura del Estado de Occidente cambiar su estatus de pueblo a villa, argumentando que la población pima residente había descendido a únicamente cinco familias. Al siguiente año el pueblo de Nacameri se convirtió en la villa de Rayón, con la provisión de que las familias indias recibirían tierra para ser medida y distribuida a partir de los comunes del poblado.<sup>307</sup> Durante la mayor parte de la década, de 1829 a 1837, los pimas de Rayón apelaron a las autoridades estatales para efectuar este reparto, pero repetidamente se les dijo que las leyes que gobernaban la distribución de las tierras indígenas (particularmente la Ley 89 de 1828) no aplicaba a ellos porque Rayón ya no era más un pueblo sino una villa. Además no había terreno común para dar: los vecinos poseían título individual de la tierra. En diciembre de 1837 una distribución parcial de tierra fue adjudicada a ciertas familias indias, arrancando un coro de protestas por parte de los vecinos que reclamaban haber comprado sus propiedades a un anterior gobernador pima, Juan Ignacio Grillo, o haber desmontado la tierra con su propio trabajo. Las familias Robles y Contreras dirigieron la apelación ya que sus tierras eran las más afectadas por la redistribución a los pimas y sus familiares. El asunto tenía varios puntos a discusión: ¿Quiénes constituían los residentes *bona fide* de Nacameri/Rayón? ¿Los pimas que habían migrado hacia varias partes en busca de trabajo y regresaron para el reparto merecían una adjudicación? ¿Podían las mujeres, mestizos o yaquis aparecer en las listas de la tierra de los pimas? Los vecinos hispanizados, que incluían una minoría de mujeres copropietarias como María del Sí y María Inocencia Saenz, se apegaron tenazmente a la

---

<sup>306</sup> AGN, Tierras 1424, 9, 1809-1819. El ayuntamiento de Villa de Horcasitas fue uno de los primeros en establecerse en la provincia de Sonora. Sus miembros eran prominentes terratenientes y comerciantes de la comunidad: Víctores de Aguilar (alcalde constitucional), Francisco de Campillo (peninsular y propietario de El Saúz y La Palma), Francisco Escobosa y Joaquín de Islas. Ignacio Colosio lideró a los habitantes de Nacameri en su lucha por la tierra.

<sup>307</sup> “Decreto 51 del Gobierno del Estado de Occidente”, 17 de febrero, 1828, AHGES, caja 331, Ramo de Tierras, tomo 1098 (citado en Romero 1991, 159).

letra de la ley, reclamando que la Ley 89 excluía a las mujeres indias como potenciales pequeñas propietarias (Romero 1991, 160-178).

Esta prolongada batalla legal reveló profundas divisiones étnicas y de clase en la medida en que la presión de la población sobre la tierra se incrementaba. Los hacendados dirigidos por los clanes Aguilar, Robles y Campillo expandieron sus propiedades a expensas de los pequeños propietarios mestizos que envueltos en el manto del común reclamaban derechos tradicionales sobre los ejidos. Ambos grupos se mantuvieron aparte de los pimas quienes ya no constituían una comunidad reconocida sino que fueron relegados a un estatus marginal en la villa de Rayón. Durante el siglo XIX los verdaderos realengos eran escasos en la medida en que la población crecía y la expansión de los rebaños ocupaba áreas cada vez más grandes a campo abierto. La competencia en las subastas era más frecuente que en los años pasados y en consecuencia los precios se elevaron. Por ejemplo, en 1835, Ignacio Tomás de León y Antonio Moreno ofertaron por cuatro sitios en Los Arrieros, elevando el precio de compra de 60 a 200 pesos.<sup>308</sup> Los futuros propietarios tuvieron que comprar la tierra de antiguos propietarios, como en San José de Pimas donde María Josefa Salcedo obtuvo el título de tres sitios de pastizales por 65 pesos en 1835. Ocho años después vendió la propiedad a Ramón López en 400 pesos.<sup>309</sup>

En un proceso relacionado, los herederos de segunda y tercera generación de posesiones familiares encontraron necesario dividir la propiedad original o vender sus porciones individuales, tanto a uno de los suyos o a un comprador interesado fuera de la familia. Así, entre 1841 y 1854, Francisco Alejandro Aguilar, un comerciante establecido en el puerto de Guaymas, compró ocho porciones separadas de tierra en Los Arrieros y Jupanguaymas de los herederos de los hermanos Sánchez, quienes registraron primero la propiedad en 1815. Estos tres sitios originalmente costaron 96 pesos; Aguilar pagó un total de 820 pesos por el mismo rancho, más de ocho veces que el “precio justo” establecido para titular en la denuncia original.<sup>310</sup>

La complicada historia de Batobavi y Bacobavi, propiedades colindantes cerca de San Miguel de Horcasitas, ilustran los problemas de herencia entre copropietarios de haciendas rurales durante tres generaciones. En algún momento antes de 1813, Juan Contreras vendió Batobavi a cuatro socios: los hermanos José Miguel y Eugenio Arvizu, José Landavazo y Ambrosio López. Ese año, los Arvizu y sus socios parcioneros ofertaron por cuatro sitios de realengo para expandir su propiedad hacia el oeste en la colindancia con algunos ranchos privados poseídos por Francisco del Campillo, Joaquín de Islas y el mismo Juan Contreras, todos vecinos de la villa de Horcasitas quienes se volcaron a atestiguar la medición de la tierra. La esquina noreste del cuadrado trazado sobre los matorrales del desierto terminaba en un estanque, pero las medidas dejaron un área indefinida al sureste de la anexión de Batobavi; por esta razón, Joaquín de Islas rechazó firmar los documentos. A pesar de estas objeciones el subdelegado Ortiz de la Torre procedió con la licitación en Horcasitas y tres años después la subasta final tuvo lugar en Arizpe, adjudicando la tierra a Arvizu y sus socios por 77 pesos.<sup>311</sup>

La medición exacta de Batobavi y el avalúo continuaron siendo fuentes de conflicto entre estos parientes y vecinos. Los títulos fueron verificados en 1825 y nuevamente en 1837, pero la segunda generación de propietarios encontró la ambigüedad intolerable. En 1834 Eugenio Arvizu y Manuel Landavazo llenaron una demanda sobre tierra sin titular que medía cuatro sitios entre Batobavi y Chupisonora, y en 1841, Francisco y Santiago Campillo solicitaron a las autoridades de Horcasitas medir los “huecos y baldíos” que rodeaban los ranchos de San José del Zanjón (La Noria) y Batobavi. Cuando fue avisado de la medición, José Miguel Arvizu (hijo de Eugenio y sobrino del viejo José Miguel, dos de los originales parcioneros) protestó

<sup>308</sup> AHGES, TP, leg. 5, exp. 48, 1835.

<sup>309</sup> AHGES, TP, leg. 5, exps. 52-53, ff. 1573-1643 (1830-1843).

<sup>310</sup> AHGES, TP, leg. 5, exps. 47, 49, ff. 1279-1322, 1419-1472 (1814-1854). Sobre Francisco Alejandro Aguilar, véase Voss (1982, 108 y 139).

<sup>311</sup> AGN, Tierras 1422, 1, 1813-1819.

vigorosamente. Hizo ver a las autoridades que los Arvizu habían ocupado el terreno de buena fe durante 20 años, tiempo en el que nadie había reclamado sus títulos ni las medidas de su propiedad. El anuncio de la nueva inspección les llenó de tal inseguridad que José Miguel pronosticó una secuela de discordia entre los pueblos y de rivalidades incontenibles en las familias.<sup>312</sup>

A pesar de la protesta de Arvizu, el comisionado Ysidro Romero continuó con la inspección citando la legislación que hacía obligatoria la medición de la tierra de pastizal y el pago al Estado de los impuestos de propiedad.<sup>313</sup> Con el título de 1837 en la mano Romero dirigió a un grupo de inspectores, caminando en la misma dirección indicada en los documentos para confirmar los derechos previos a la tierra establecidos por Arvizu y sus accionistas. Resultó ser un ejercicio arduo que tomó cuatro días para completar las mediciones. Al tercer día algunos miembros, incluyendo a los hermanos Campillo, se separaron del grupo principal. Al seguir los límites indicados como las “esquinas” del cuadrante adjudicado a los parcioneros en 1837, Romero confirmó su título de la tierra, pero mostró que cuatro sitios estimados en la anterior inspección resultaron ser 19 sitios y 15 caballerías, indicando una diferencia sustantiva que se debía al tesoro del Estado. Los propietarios y los inspectores en el campo no se podían poner de acuerdo sobre el precio justo, así que la tarea de avalúo fue pasada a la Jefatura Superior de Hacienda. La inspección de Romero cubría únicamente el área anexa a Batobavi porque las familias Landavazo y Arvizu rechazaron permitirle medir el rancho argumentando que no estaba incluido en su comisión.<sup>314</sup>

No es de sorprender que los hermanos Campillo estuvieran insatisfechos con los resultados de la inspección. Impugnaron la imparcialidad de los testigos convocados para verificar los límites de Batobavi y acusaron a Romero de extraviarlos deliberadamente en los matorrales para favorecer los intereses de Arvizu. Ambas partes intercambiaron epítetos de “codicia y ambición”.<sup>315</sup> Una década después, dos facciones rivales de estos accionistas comunes solicitaron al gobierno del estado el título exclusivo sobre las propiedades colindantes a Batobavi y Bacobavi. Aprovechando el hecho de que la familia nunca había pagado los impuestos correspondientes a la medición de 1841, Refugio Arvizu llenó una denuncia para legalizar su título de Batobavi, pretendiendo hablar por sí mismo, su padre Eugenio y cuatro hermanas de José Miguel Arvizu (difunto). Su demanda fue impugnada por José Antonio Landavazo, Francisco Campillo (yerno del primero), Ramón Tapia (que representaba a su esposa, Guadalupe Arvizu) y Miguel Islas (que tenía el poder de abogado para las cuatro hijas solteras de José Miguel Arvizu). Negaron la legitimidad de la demanda de Refugio sobre la base de que él y su padre no tenían suficiente ganado para ocupar la tierra y lo acusaron de robar “en corridas clandestinas” sus ganados sin marcar, violando un acuerdo previo hecho con su padre. Landavazo y sus socios mostraron sus títulos de la tierra y citaron legislación colonial y nacional que los protegía como propietarios comunales legítimos (una comunidad de accionistas). Además solicitaron que las autoridades municipales de Horcasitas rechazaran la demanda de Refugio y ofrecieron entrar a una composición con el Estado relativa a la cantidad que se debía por toda el área medida.<sup>316</sup>

Esta cuarta inspección describió un área que medía 22 sitios y 24 caballerías; restando los cuatro sitios del propio Batobavi, las demasías se convertían en 18 sitios y 24 caballerías, valuadas en 279 pesos. Al encarar estos resultados José Antonio Landavazo renunció formalmente a su demanda para extender el área, reservando únicamente sus derechos a los cuatro sitios originales. Eugenio Arvizu, Francisco Campillo y Ramón Tapia, por su parte, hicieron arreglos para pagar el impuesto. Todos los herederos

---

<sup>312</sup> AHGES, TP, leg. 7, exp. 82, ff. 1150-1185; leg. 6, exp. 66, ff. 74-308 (cita f. 91). En el régimen centralista de ese tiempo los estados eran llamados “departamentos”.

<sup>313</sup> AHGES, TP, leg. 6, exp. 66: “Ley Orgánica de Hacienda #26, 1834” y “Reglamento para la Medida de Terrenos de Cría de Ganado Mayor y Caballada no. 30, 1835, Decreto no. 51, 1835”.

<sup>314</sup> AHGES, TP, leg. 6, exp. 66, ff. 102-105.

<sup>315</sup> AHGES, TP, leg. 6, exp. 66, ff. 110-113.

<sup>316</sup> AHGES, TP, leg. 6, exp. 66, ff. 141-144.

correspondientes y sus representantes se reunieron para demandar su parte de esta extensa (pero árida) propiedad bajo derechos individuales de uso. Campillo hablaba por los cuatro sitios del límite este con Batobavi para incluir su rancho de Tavique, donde había construido casas, corrales y un represo para regar “tres o cuatro milpas” que su padre había desmontado. Tapia, Escobosa y Arvizu objetaron, pero finalmente cedieron ante las demandas de Campillo.<sup>317</sup>

La larga disputa de cuatro décadas por Batobavi se desarrolló dentro de las relaciones intrincadas de parentesco y propiedad que tejieron juntas las líneas Arvizu, Landavazo y Campillo; como tal, ilustra las normas conflictivas de propiedad privada y comunal que definieron el patrimonio familiar. El crecimiento de la población entre los vecinos produjo un mayor número de herederos en cada generación, incluso en la medida en que sus rebaños se multiplicaban y agotaban los pastizales naturales de los que dependían sus ganados. Los intereses comerciales personificados por las familias Noriega, Arvizu, Aguilar e Iñigo en el valle San Miguel, buscaban tierras de pastizal para sus rebaños como parte de toda la empresa. Estos comerciantes terratenientes acumularon riqueza y consolidaron poder político a través de las milicias y las magistraturas locales. Aunque permanecieron aparte de los labradores que cultivaban pequeñas parcelas, los intereses económicos de estas elites familiares se cruzaban con la base campesina de la economía sonorense. Controlaban las líneas de crédito y dominaban los establecimientos comerciales para la producción agraria en la región, aun cuando la riqueza que amasaban fluía de la capacidad productiva de los pequeños propietarios y arrendatarios. Las relaciones de dependencia forjadas en pueblos como Pitic y San Miguel de Horcasitas contienen un grado de interdependencia. Para mantener su ascendencia social, política y económica, estos comerciantes terratenientes requerían la labor de arrieros, cultivadores, vaqueros y soldados. A través de procedimientos judiciales tales como ejecuciones de testamentos, la emisión de poderes como abogados y la formalización de los límites de las propiedades, las familias prominentes proporcionaban los servicios y ejercían su poder en formas que pesaban grandemente en la vida cotidiana de los pequeños productores y trabajadores.

## CONCLUSIONES

El análisis precedente reúne los dos procesos paralelos de cambio en la tenencia de la tierra y en la estructura económica de Sonora a finales de la Colonia. Lo que emerge desde esta mirada sobre la porción central de la provincia no es una simple dicotomía entre la propiedad privada y comunal sino múltiples redes de demandas superpuestas por la propiedad y el usufructo de la tierra. Las labores distribuidas a las unidades domésticas en los alrededores de los presidios, como se anotó para los vecinos del Pitic y San Miguel de Horcasitas, combinaron la racionalidad comunal en las demandas por tierra con el principio de propiedad privada. Los ganaderos rústicos junto a algunos comerciantes y hacendados pudientes de las provincias aceleraron el cierre de las tierras de pastoreo durante el mismo periodo en que las unidades domésticas campesinas subdividían o vendían parte de sus granjas. Estos pequeños propietarios pagaban cada vez precios más altos por las tierras de cultivo, mientras que los rancheros extendían sus rebaños sobre el agostadero pagando lo mínimo de los precios legales. Tanto la subdivisión de las tierras de cultivo como el cierre de los realengos abrieron un mercado competitivo de tierras en la Sonora del siglo XIX.<sup>318</sup>

En general, la historia de las transacciones registradas aquí concernientes a la propiedad de la tierra ilustra la complejidad de una economía campesina en transición. Los pequeños pero significativos

---

<sup>317</sup> AHGES, TP, leg. 6, exp. 66, ff. 281-286.

<sup>318</sup> Van Young (1981, 271-342) y Brading (1986) muestran un mercado activo de fincas en Guadalajara y el Bajío, áreas dominadas por mercados urbanos. Sobre la adquisición y renta de tierras campesinas, véanse Chayanov (1986, 90-117), Martínez-Alier (1977b), Chevalier (1983, 164-166), Shanin (1987, 75-76), Wolf (1966, 50-59), Caballero (1981, 316-325) y Lenin (1981, 70-82).

incrementos en tecnología condujeron los cambios en el uso de la tierra, lo que intensificó tanto la orientación del mercado de los productores directos como la estratificación de su sociedad. Las diferencias en las posesiones de las unidades domésticas campesinas tales como los trapiches, el equipo para destilación y las recuas anotadas arriba, descansaban directamente en sus habilidades para utilizar la red de los mercados locales en su beneficio. En términos de pastizales, la frecuente mención de pozos para extraer agua en los avalúos de los realengos puestos a subasta, indica que el mercenar las tierras significaba tanto su privatización como el incremento en su explotación. El acceso al agua de pozo hizo que las nuevas extensiones de tierra fueran susceptibles de irrigación, tanto para la producción mercantil o para el sustento de sus residentes, y permitió a los rancheros pastorear rebaños de ganado cada vez más grandes.

Los modos como el capital mercantil dominaba la comercialización de la producción condujeron a la concentración de la propiedad de la tierra y a la monetización de la economía, y ligaron a esta provincia fronteriza con los cambios que ocurrieron en un área más amplia de la Nueva España a finales de la Colonia. Como se anotó arriba, los comerciantes locales de la villa del Pitic administraron las haciendas de sus vecinos y fungieron como albaceas para las casas comerciales basadas en Tepic. Sus transacciones de negocios con comerciantes profesionales enlazaban la red de endeudamiento entre los vecinos locales a cadenas más grandes de crédito e intercambio. Estudios recientes señalan la cualidad del crecimiento económico desigual a pesar del dramático ascenso del ingreso minero, a lo largo del Virreinato hasta el estallido de las guerras de independencia (Jacobsen y Puhle 1986; Ouweneel 1988; Van Young 1988; Garner 1985). Los fuertes contrastes regionales en el desarrollo de los sistemas de mercado y las profundas desigualdades sociales marcaron las décadas finales del dominio español en México. Las áreas asociadas con la minería, la agricultura de plantación y el comercio transatlántico —tales como Guanajuato, Morelos y Veracruz— mantuvieron una economía orientada a la exportación. A la inversa, zonas importantes de las regiones del occidente, del norte y del altiplano se volvieron al interior y desarrollaron redes de comercio interregionales. Sonora encaja con este último patrón en el que los productores directos eran también comerciantes itinerantes que llevaban sus bienes por toda la Sierra Madre a Chihuahua y hacia el sur a Álamos y Sinaloa. Aunque es difícil trazar el movimiento real de bienes entre Sonora y los principales centros virreinales de México y Guadalajara, la presencia de comerciantes de Tepic en el Pitic sugiere que las redes de crédito se extendieron más allá de las rutas locales utilizadas para el intercambio habitual de mercancía.

La economía campesina en Sonora a principios del siglo XIX mantuvo un nivel bajo de división social del trabajo. Muchas unidades domésticas produjeron granos y ganado así como azúcar y brandy, exhibiendo una clara orientación al mercado y un interés por la subsistencia. Los agricultores de los valles del Sonora y San Miguel probaron su suerte en la minería y sirvieron en las tropas presidiales como milicias civiles. No obstante la aparente simplicidad de la economía local, su creciente complejidad alimentó un proceso de estratificación social que dividió a hacendados y campesinos.

Los cambios en el poder y los incrementos de la riqueza que favorecieron a ciertas familias sobre otras, al ser revisados en conjunto siguen líneas de formación de clase mucho más fuertemente que si siguieran líneas de división étnica. A pesar de que las distinciones raciales podían haber sido confusas no fueron borradas. Las familias que dejaron registros en los archivos notariales del Pitic se contaban a sí mismas entre la gente de razón en los registros bautismales de la parroquia.<sup>319</sup> No obstante, un buen número de vecinos pitiqueños llegaron de los pueblos de misión y de los campos mineros de la sierra, así que la calidad que registraban pudo haber ocultado orígenes indios. Los nexos de parentesco mediante el compadrazgo relacionaban a prominentes pobladores con familias pimas y seris a cuyos niños bautizaban. Los curas de la parroquia raras veces registraron los apellidos pimas y seris, ni los nombres de los abuelos (que sí anotaron para los feligreses hispanos), lo que sugiere sesgos en relación con el estatus social de los residentes indios

---

<sup>319</sup> AMH, AS 1 (1783-1822).

de la villa y sus alrededores. Las familias pimas, guaymas y “coyotes” seguido aparecían como sirvientes de las unidades domésticas de los terratenientes. Así, la terminología racial explícita utilizada para distinguir a estos sectores de la población tenía connotaciones de posición social y económica. Algunos de los soldados presidiales del Pitic eran pimas; estos militares y sus familias recibieron el estatus de vecinos y tenían derecho a recibir una porción mínima de tierra de cultivo en los ejidos asignados al presidio, tal como se hizo para los militares ópatas de Bavispe (véase capítulo VI). En contraste, los peones residentes que trabajaban en las haciendas del valle de San Miguel a cambio de sustento (algunas veces identificados como indios en los registros parroquiales), vivían en condiciones de marginalidad económica y dependencia social.

Este retrato de la sociedad del Pitic y los patrones de propiedad rural en el centro de Sonora ilustra los nexos históricos entre el ejercicio político del poder y las relaciones sociales de producción. En la transición de la administración colonial a la republicana en esta frontera norteña, las autoridades estatales hicieron sentir con mucho interés su presencia en la formalización de los derechos de propiedad. No obstante, los propietarios sonorenses, tanto grandes como pequeños, dispusieron de otros recursos. El parentesco y la costumbre de heredar les dio acceso a la tierra y a los medios de producción. Aquéllos que aspiraban a la riqueza y al poder utilizaron las transacciones mercantiles tanto como los nexos familiares para acumular la propiedad y ocupar cargos públicos. El capital comercial establecido fuera de la región aceleró la formación de clase en Sonora, profundizando la inequidad producida por la estratificación social en el área. Los conflictos que surgieron sobre los intereses materiales estaban hechos a la medida de las divisiones culturales y sobre los cada vez más divergentes sistemas de valores en esta sociedad fronteriza.

La configuración social de la sierra en el centro de Sonora cambió de manera significativa junto con el paisaje físico a mediados del siglo XIX. Las posesiones de las misiones así como los comunes y ejidos habían desaparecido para convertirse en labores privadas y ranchos. Juntos, este capítulo y el capítulo VI documentan el desmembramiento de las comunidades indígenas después de la disolución de su base territorial y la diferenciación del campesinado hispanizado. Estos procesos generaron conflictos en diferentes niveles, expresados tanto en la confrontación de clase como en la étnica. La cuarta parte de este libro discute el contrapunto del acomodo y resistencia que definió las relaciones entre los sectores indígenas y españoles de la sociedad sonorenses. Asimismo, subraya el papel del Estado en este conflicto histórico durante los periodos colonial y nacional.

## Cuarta parte

ETNOGÉNESIS Y ADAPTACIÓN  
CON RESISTENCIA

## VIII

### RESISTENCIA CULTURAL Y ACOMODO A LA ADMINISTRACIÓN ESPAÑOLA

Edward H. Spicer, cuyo trabajo abrió nuevas avenidas en la etnohistoria del noroeste de México y el suroeste de Estados Unidos, previó la sobrevivencia de los pueblos nativos en términos de enclaves étnicos. Su percepción de los ciclos sucesivos de conquista hacía hincapié en la persistencia de los grupos étnicos por medio del lenguaje, el ritual y la defensa territorial, a pesar de la creciente presión de ser asimilados a la sociedad dominante (Spicer 1980, 337-362; 1963, 581-586). La etnogénesis, término que denota el nacimiento y renacimiento de las identidades étnicas en diferentes momentos históricos, lleva el carácter del proceso de persistencia étnica un paso más hacia adelante que la figura de enclaves étnicos de Spicer.<sup>320</sup> El concepto de etnogénesis se usa aquí no para localizar la longevidad de ciertos rasgos culturales o prácticas de los tiempos prehispánicos a los coloniales sino para subrayar las características del cambio histórico de la cultura misma.<sup>321</sup> Coloca el componente étnico de los pueblos de la sierra sonorenses dentro del contexto de su experiencia histórica completa bajo las administraciones española y mexicana. Los ópatas, los pimas y los eudeves sobrevivieron como entidades étnicas hasta bien entrado el siglo XIX, pero las dimensiones políticas, económicas y sociales de su identidad cultural cambiaron radicalmente a través de sus relaciones con la sociedad dominante y por medio de la articulación interna de sus comunidades.

La etnogénesis se dio a través de diferentes formas de resistencia a la adaptación al dominio extranjero. A lo largo de las Américas, los indios desarrollaron métodos creativos para utilizar a las instituciones coloniales para fines específicos; en el proceso, sin embargo, participaron en su propio sometimiento al legitimar la intromisión de esas mismas instituciones en sus políticas étnicas (Stern 1987, 3-28, 29-30 y 34-93; 1982, 138-157). La historia de las comunidades serranas sonorenses ilustra la dependencia de los pueblos indígenas al sistema colonial que los envolvió. No obstante, demuestra con igual importancia las formas como su movilidad forzó a los españoles a alterar el proyecto colonial. La asimetría de poder entre indios y españoles marcó un tenso contrapunto entre acomodo y resistencia. Aunque los líderes nativos y los comuneros a veces perseguían fines diferentes, el principio subyacente que guió las estrategias de los sonorenses en la sobrevivencia material y cultural sirvió para conservar sus comunidades y para el logro de un grado limitado de autonomía.

Los pueblos indígenas utilizaron las herramientas culturales y políticas que tenían a la mano para su beneficio, para obtener un espacio limitado en el cual acrecentar su prestigio o para reclamar el control sobre su propio tiempo y fuerza laboral. Aprendieron a manipular las instituciones legales españolas,

---

<sup>320</sup> Véase, por ejemplo, Carmagnani (1988), Gosner (1991), Powers (1995) y Schwartz (1994, 2-7).

<sup>321</sup> Farriss argumenta que “aculturación” es un término muy limitado porque asume la asimilación de los indios en la cultura dominante, sugiere que “puede ser mucho más común la transformación de las viejas formas hacia algo que nunca existió en cualquiera de las culturas originales” (1983, 2). Véase también Clendinnen (1991, 2).

apelando a autoridades rivales para defender sus recursos materiales y un vestigio de su orden social tradicional. Las comunidades serranas se hicieron diestras para presentar demandas a los funcionarios locales a fin de lograr objetivos específicos, negociando con la Iglesia y los militares. Se movían dentro de las líneas paralelas de autoridad personificada por los misioneros, los comandantes de los presidios y los gobernadores provinciales, a fin de asegurar ventajas particulares o defender prerrogativas tradicionales. Los campesinos de la sierra negociaban sus servicios como cultivadores en la misión, como mineros y soldados presidiales. Sin embargo, su acomodo al orden impuesto por el Estado colonial, evidente en las habilidades que desarrollaron para moverse al interior del sistema, enmascaraba diferentes niveles y grados de resistencia. Huidas periódicas, renunciadas, actos individuales de desafío y abierta rebelión, marcaban las relaciones españoles-indios en la frontera sonorense. El presente capítulo y el siguiente examinan los episodios sucesivos de colaboración y confrontación entre los diferentes pueblos nativos, las autoridades españolas y los colonos hispanos en Sonora. Juntos dilucidan el tema dual de la resistencia a la adaptación y la persistencia cultural a través de la inestabilidad característica de las relaciones entre actores dominantes y subordinados en un amplio periodo histórico.

#### LA POLÍTICA DE ACOMODAMIENTO

Los indios habían recurrido muy frecuentemente a la petición como un medio de reparar los agravios en las misiones, consiguiendo al menos alguno de sus propósitos. Los “hijos del pueblo” se aliaban a sus misioneros contra las intromisiones de los vecinos en los recursos comunitarios; en cambio recurrían a las autoridades civiles y militares a fin de imponerse sobre los superiores religiosos para conservar a un misionero especialmente querido o para objetar las acciones de algún otro que no fuera de su agrado. Los ópatas de Opodepe y Nacameri, en el medio río San Miguel, por ejemplo, presentaron quejas específicas ante el alcalde mayor de Sonora, Joaquín Rivera, en 1777-1779. En primera instancia el capitán general ópata, Juan Manuel Varela, acusaba a fray Antonio Martínez de interferir en el reclutamiento de sus tropas y de rehusarse a proporcionar a las patrullas nativas las cantidades suficientes de alimento de los graneros de la misión; Varela además acusaba al fraile de vender el grano de la misión sin tomar en cuenta los procedimientos. Por su parte, el comisario franciscano de Ures, al escribir en nombre del anciano fray Antonio, argumentaba que los vecinos de Nacameri habían incitado a los indios a traer estas acusaciones. En particular, el teniente de justicia, Santiago Contreras, se volcó contra Martínez porque el fraile había reclamado una parcela que pertenecía a la misión, tierra que Contreras había utilizado (sin beneficio de título) durante algunos años; el fraile también había resistido las presiones para vender grano barato a Contreras y a tolerarle la venta de licor en el pueblo.<sup>322</sup>

Dos años después el gobernador de Opodepe, Manuel Grijalba, a nombre de todos sus habitantes, solicitó al capitán Pedro Tueros del presidio de San Miguel de Horcasitas, que revocara la decisión del comisario franciscano de remover a fray Antonio Oliva de su misión. Grijalba utilizaba un tono humilde en su lenguaje (refiriéndose a su comunidad como pobre y leal vasalla del rey), pero advertía que acudiría a la máxima autoridad del comandante-general si fuera necesario. Los ópatas defendían el derecho implícito, si no de elegir a su misionero, al menos de retener a uno de su preferencia; al mismo tiempo denunciaban el empobrecimiento de los pueblos debido a las sucesivas transferencias y sustituciones de misioneros.<sup>323</sup> Los ópatas mostraban que entendían la división de autoridad entre las jerarquías militares y religiosas. El comandante local, Pedro Tueros, respondió bien a la prueba: envió inmediatamente cartas a la Comandancia

---

<sup>322</sup> BNFF 34/735, 1777. Fueron nombrados para investigar el caso los siguientes vecinos: Buenaventura de Guandurraga, ex alcalde mayor; Agustín de Asóstegui, ex juez comisario; Rafael de la Estrella, juez comisario de Ures.

<sup>323</sup> BNFF 40/912, 1779.

General y a los superiores franciscanos en apoyo a la solicitud de los indios. Recomendaba lo justo de la petición de los indios e incluso llevaba el caso al provincial de Xalisco. Al final, el comandante Teodoro de Croix apoyó las acciones del capitán Tueros y confirmó la permanencia de Olivos en Opodepe.

Peticiones de diferente naturaleza revelaban las crecientes presiones sobre la tierra de cultivo que se presentaban a la par con el incremento de la población hispana. Con éxito variable los indios y los misioneros protestaban la enajenación de las tierras del poblado y buscaban preservar los recursos humanos y materiales del común. En 1764, los jesuitas de la Pimería Alta presentaron una queja formal relativa a los daños causados a las milpas nativas y a las labores de la misión en los poblados cercanos a los presidios de Altar y Tubac. Convencieron a Juan Claudio Pineda, gobernador de la provincia, para que amonestara a los capitanes Bernardo de Urrea y Juan Bautista de Anza a que tuvieran más cuidado con el manejo de los rebaños del presidio a fin de evitar la destrucción de los cultivos indígenas.<sup>324</sup>

Los soldados estacionados en los presidios y un creciente número de vecinos que se asentaban bajo la sombra protectora de estas guarniciones, estuvieron ocupando ilegalmente los realengos y permitiendo a sus animales deambular en las tierras de la misión. Un año después de la queja jesuita, diez jefes de unidades domésticas que vivían en Altar solicitaron al gobernador Pineda que titulara una franja de tierra de cultivo, “por la misericordiosa merced del rey”. El gobernador concedió su petición de que parcelas individuales fueran medidas y asignadas en el perímetro de una legua cuadrada dentro del presidio, justificando esta división de la tierra en términos de la necesidad de asentar la frontera amenazada por apaches, seris y pimas rebeldes.<sup>325</sup> Más al este, en los entornos del presidio de Terrenate y las minas de Aguacaliente, las autoridades locales intervinieron para detener la medición arbitraria de tierras que llevaba a cabo Joseph de Olave, un comisario de tierras que actuaba por cuenta propia. Olave estaba concediendo indiscriminadamente tierras a los vecinos, sin tomar en cuenta el área reservada para el presidio y las misiones de los pimas y se temía que estas acciones pudieran incitar la rebelión de los indios.<sup>326</sup>

El movimiento de diferentes grupos de indios a lo largo de la Pimería Alta preocupaba cada vez más a las autoridades borbónicas. Este territorio había sido siempre una frontera abierta donde los pimas, atapascanos y hokanos de las partes bajas de los ríos Gila y Colorado permanecieron fuera del control efectivo tanto de las misiones como de los presidios. Las entradas jesuitas hacia las rancherías populosas en los altos de los desagües del San Pedro y Santa Cruz durante los años de 1730 habían creado nuevas misiones, pero movimientos subsecuentes de población y la expansión de estancias ganaderas en el área habían interrumpido la vida en los poblados. Los pimas del noreste de Sonora, los sobaipuris, habitaban en un corredor de pasos montañosos y pastizales naturales, y eran vulnerables a los asaltos de bandas de apaches a caballo. Las guarniciones de Fronteras (1692) y Terrenate (1742) con destacamentos enviados hacia el norte a San Bernardino y Santa Cruz no fueron suficientes para contener a los nómadas de la sierra. En 1756 los sobaipuris solicitaron misioneros para sus pueblos en el valle de San Pedro; seis años después de que sus peticiones no tuvieran respuesta, migraron hacia el oeste a Santa María de Suamca, Dolores de Guebavi y San Xavier de Bac, donde se mezclaron con hymeris, sobas y tohono o’odham. Los sobaipuris de Bac formaron una ranchería separada en la visita de Tucson.

Tanto los jesuitas como los comandantes militares se percataron tarde sobre la importancia de las aldeas sobaipuris para defender la frontera. Sacerdotes y capitanes intercambiaban propuestas para reasentar a los pimas en Buenavista, San Luis y Santa Bárbara a lo largo del alto río Santa Cruz, y debatían los pros y contras de transferir el presidio de Tubac hacia el norte de Tucson. Cuando salieron a flote las propuestas de cambiar

---

<sup>324</sup> BNFF 38/844, ff. 9-10.

<sup>325</sup> BNFF 38/843, ff. 5-6, 1765.

<sup>326</sup> BNFF 38/842. El documento no está fechado, pero por evidencia interna este incidente parece haber ocurrido inmediatamente después de la revuelta pima de 1751.

a los sobaipuris con una escolta militar a Buenavista o, a la inversa, enviar a los tohono o'odham a un sitio más al este del valle Santa Cruz, el líder sobaipuri llamado Chachalaca se acercó al gobernador Juan Claudio Pineda para negociar el futuro de su comunidad.<sup>327</sup>

El gobernador Pineda encontró que su interlocutor era “un indio de gran desembarazo, y de mucha advertencia”.<sup>328</sup> Por más que Pineda trataba de convencer a Chachalaca de que él y su gente estarían mucho mejor en un valle con tierra fértil y agua abundante, el gobernador sobaipuri puso en claro que su ranchería escogería dónde querían vivir. Por ahora ellos se quedarían en Tucson. Chachalaca jugó a su favor la independencia de los sobaipuris de las misiones y su lealtad al orden colonial. Le recordó al gobernador que su gente no se había revelado abiertamente y defendió su libertad de movimiento: “Señor Gobernador, el año del alzamiento [la revuelta pima de 1751] yo y mis parientes fuimos buenos [permanecieron en paz], y en cualquiera parte que estemos lo seremos”. El gobernador Pineda infirió de este encuentro que los sobaipuris, “aquellos espíritus montarazes no están en disposición de oprimirlos, y mucho más quando a V.R. [el jesuita Manuel Aguirre] le consta no ay fuerzas en la provincia con que poder ni aún contener los enemigos que por dos fronteras diametralmente opuestas la combaten”.<sup>329</sup>

Tanto en palabra como en acción, los sobaipuris y los tohono o'odham que vivían en Tucson resistieron los esfuerzos de los misioneros por controlar sus movimientos y obligarlos al trabajo disciplinado. El padre Alonso Espinoza los llamaba una “ranchería volante”, diciendo: “En este tiempo viven en sus milpas; y en acabando, lo que tiene, en otros pueblos y en la sierra. Quizás con la venida de el Padre sostenido de un buena escolta, se podrán reducir a vivir christianamente en su pueblo; lo que yo no he podido conseguir con mis diligencias”.<sup>330</sup> También reportó que había tierra suficiente en Tucson para ambos grupos de pimas, pero el agua era escasa. Los tohono o'odham habitualmente se quejaban de que sus cultivos se secaban por falta de este líquido y por la misma razón sembraban pocos vegetales en el común de la misión. El gobernador indio de Tucson pidió “que lo librara de la siembra de la iglesia para que hubiera esa más agua”. Los apaches asaltaron los poblados para llevarse caballos y ganado, mientras que los pimas de Bac y Tucson tomaron algunas cabezas de ganado menor (ovejas y cabras) para su propio uso. El padre Espinoza encontró una firme pared de resistencia cuando trató de pastar 100 ovejas y 50 becerros en Tucson, aun cuando el capitán de Anza intervino en su favor. “Parece”, concluyó el anciano misionero, “que ya que con palabras no han podido hecharme de aquí, con hambre lo quieren executar”.<sup>331</sup> Espinoza tácitamente admitió que los indios de Tucson mantenían una postura independiente hacia la cabecera de San Javier de Bac y ponían límites a la autoridad del misionero sobre su vida cotidiana.

La erosión de los recursos de los poblados durante la segunda mitad del siglo XVIII, debido en gran medida a las invasiones de los vecinos a las tierras misionales, aceleraron la migración indígena. En 1795, más de 100 tohono o'odham de la ranchería de Aquituni consintieron asentarse en la vecindad de Bac. Los vecinos del presidio de Tucson, sin embargo, fueron reacios a compartir agua de irrigación con los indios y su ganado suelto pisoteaba las milpas indígenas. Los frailes Juan Bautista Llorens y Diego Bringas intervinieron con el comandante general en su favor, pero sin ningún provecho (Matson y Fontana 1977, 66; Officer 1987, 72). Cuando las peticiones de los o'odham no lograron desacelerar o revertir el proceso poco a poco se retiraron al desierto o se asentaron en las márgenes de los ranchos y campos mineros.

---

<sup>327</sup> BNFF 38/867, f. 3, 1764.

<sup>328</sup> BNFF 38/867, f. 5. Es interesante comparar la descripción de Pineda del cacique sobaipuri Chachalaca con el admirable retrato que hace Pérez de Rivas del líder eudeve Sisibotari, más de un siglo antes (1985, vol. 2, 233-234, t. 6, cap. 13).

<sup>329</sup> BNFF 38/867, f. 5.

<sup>330</sup> BNFF 38/867, f. 4v.

<sup>331</sup> BNFF 38/867, ff. 4-4v.

A la inversa, en la Sonora central, movimientos similares de población estimularon a los gobernadores nativos a llamar a los misioneros como un medio para reconstruir sus pueblos. Los sibubapas, pimas que abandonaron la vida misional, se alternaban entre la recolección y el asalto para sobrevivir. Su recurrente nomadismo estaba indudablemente relacionado a las condiciones ruinosas de algunas misiones de la sierra al final del siglo. Por ejemplo, Tarachi y Yécora, poblados pimas rodeados de los reales mineros de Trinidad, Tacupeto, San Javier y Río Chico, apenas si tenían 30 unidades domésticas que vivían de escasa subsistencia y con temor a los apaches. Fray Juan Felipe Martínez reportó en 1797 que muchos de los “hijos del pueblo” abandonaron la misión y tomaron concubinas o fueron a trabajar a los campos mineros, rehusándose a escuchar los llamados de su gobernador para retornar a sus poblados.<sup>332</sup> Ese mismo año, los gobernadores indios de Ónavas, Tónichi y Soyopa imploraron a fray Juan Felipe y al teniente de justicia Juan Joseph Salcido en Ures, que les enviaran un misionero residente. Describiendo un estado de abandono espiritual en el cual su gente vivía sin la instrucción y servicios religiosos, estos líderes pimas lamentaban el decaimiento económico, demográfico y cultural de sus comunidades. El comisario franciscano resumía sus palabras, representando la petición de los indios como una defensa de la comunidad. Reportó que los gobernadores pimas se lamentaban de ver a sus pueblos en tal situación. Debido a su pobreza no podían mantener a un cura de parroquia, sobre todo porque no controlaban siquiera lo que les quedaba de la propiedad misional. Insistieron en que sus comunidades no deberían estar así y, por este motivo, pidieron el envío de misioneros, así como la restauración del antiguo sistema de gobierno. De todas maneras, sentían que estaban perdiendo sus pueblos.<sup>333</sup>

Ante una base de recursos reducida, los campesinos ópatas y pimas defendieron su forma de vida a través de lo que quedaba de las estructuras comunales de las misiones y a través del ejército. Para los indios tanto como para los vecinos, el servicio militar centrado en los presidios proporcionaba los medios de ascendencia social. En una región como Sonora donde el linaje por nobleza era virtualmente desconocido para nativos y para españoles, los beneficios materiales y el prestigio social asociado con la portación de armas podía elevar a los militares sobre la masa común de los campesinos, aunque en grados desiguales para diferentes rangos de soldados y oficiales. Los capitanes presidiales españoles con títulos que los ligaban a la jerarquía militar real tenían amplia oportunidad para manipular las nóminas de la compañía y beneficiarse del comercio regional. A los soldados de la infantería presidial les tocó una suerte de tierra de cultivo y el derecho de pastorear sus rebaños en los ejidos comunes de estos pueblos fortificados (Mirafuentes Galván 1987a). A otro nivel, los auxiliares presidiales pimas y ópatas encontraron beneficios materiales y apalancamiento político en el servicio militar. A pesar de una inequívoca barrera étnica, evidente en los sueldos diferentes para los indios y gente de razón, y la colocación de soldados nativos en posiciones de riesgo durante las campañas, los hombres serranos 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 formaron compañías presidiales enteras, recrearon los contornos de una elite nativa a través de esta institución española.

La práctica militar real tuvo repercusiones importantes para el ejercicio del poder y para las relaciones entre indios y españoles en la provincia. Las repetidas expediciones punitivas contra los seris de la costa del desierto y los apaches de la sierra desviaron el conflicto hacia grupos externos. Igualmente significativo, estas campañas proporcionaron a los nativos la oportunidad para el botín y para vender prisioneros. Las guerras activas contra los nómadas dieron origen a una dimensión paralela en la oposición entre conquistadores y conquistados en el norte de la Nueva España. Desde mediados del siglo XVIII hasta el final de la era colonial y después de la independencia, el temor a asaltos esporádicos por parte de los habitantes de los poblados y la

---

<sup>332</sup> “Fray Juan Felipe Martínez al Obispo Rousset de Jesús”, AMH, AD 1, 1797; “Martínez al Comandante Pedro Nava”, BNFF 36/806.

<sup>333</sup> AMH, AD 1, 1797.

elevada amargura de las represalias por ambos lados, se convirtió en el punto focal de los responsables políticos y los vecinos, relativo a mera supervivencia en una sociedad étnicamente mezclada. Esta guerra contra los bárbaros pudo haber reducido las probabilidades de cualquier acción colectiva exitosa y sostenida por los pueblos sedentarios contra las autoridades y los colonos españoles.

#### INDIOS AUXILIARES Y SOLDADOS PRESIDIALES

Los indios sirvieron en la estructura militar colonial como soldados presidiales y como reclutas temporales traídos desde sus pueblos. En este tenor, los ópatas y pimas se convirtieron en auxiliares asalariados asignados a una compañía específica donde tenían derecho a una suerte de tierra presidial. Las listas disponibles de enrolados para el fin del siglo XVIII ofrecen una comparación de costos relativos de dos presidios manejados por españoles e “hijos del país”, como se muestra en la [figura 45](#). La compañía presidial de Tubac se trasladó hacia el norte a San Agustín de Tucson en 1775, haciéndose cargo de las tierras cultivadas por las familias o’odham y sobaípuri, algunas de las cuales pudieron haber sido absorbidas en la nueva guarnición. Después de 1781, San Miguel de Bavispe, en el noreste de Sonora, estaba compuesto enteramente por soldados ópatas bajo el comando de un oficial español.

Figura 45. Plazas asignadas a dos presidios fronterizos en Sonora, 1797

Oficiales y soldados	No.	Tucson Salario (Pesos)	No.	Bavispe Salario (Pesos)
Capitán	1	3000	1	700
Capellán	1	480	1	840
Teniente	1	700		
Alféreces	2	1000	1	450
Sargentos	3	972	2	648
Tambor	1	144		
Cabos	6	1656		
Carabineros	6	1620		
Armero	1	272		
Soldados	84	20160	86	11747
Total	106	30004	91	14025

Fuente: Fray Diego Bringas, 1797 (AMH, AD 1).

Un soldado de a pie en Tucson ganaba 240 pesos al año; su contraparte en Bavispe obtenía tres reales al día, sumando únicamente 136 pesos, siete reales anuales. El comandante de San Miguel de Bavispe, Lorenzo Peralta, tenía el rango de teniente, y ganaba considerablemente menos que el capitán José de Zúñiga de Tucson (Officer 1987, 68). Los rangos menores de oficiales eran notablemente más escasos en Bavispe que

en Tucson, reflejando el hecho de que las compañías de auxiliares nativos eran básicamente infantería que se movía ligeramente armada a través de la sierra en busca de campamentos apaches.

Las tropas presidiales aumentaban con los reclutas temporales que se levantaban en muchos poblados serranos. En 1777, el capitán Juan Bautista de Anza ordenó al capitán general, Juan Manuel Varela, que proporcionara 75 guerreros ópatas para servir como auxiliares en los presidios de San Bernardino, Santa Cruz, Tubac y San Ignacio de Buenavista en la Pimería Alta. Su reclutamiento estaba distribuido como se muestra en la [figura 46](#). Cada guerrero recibiría tres reales al día; se le requería que llevara un arco de doble cuerda y 50 flechas o una lanza y un escudo de cuero. De Anza ordenó que estos reclutas fueran relevados cada dos meses. Si este sistema se llevaba o no a efecto, las incursiones frecuentes hacia los cerros en busca de apaches significaban que las misiones estaban renunciando a una parte significativa de su fuerza de trabajo adulta, parte de la cual no retornaría. Muchos reportes eclesiásticos y militares dan testimonio de la pérdida de comunidades y unidades domésticas nativas.

Figura 46. Reclutamiento de auxiliares ópatas en Sonora, 1777

Presidio	No.	Misión que suministra
San Bernardino	20	Bacadéguachi
		Bacerac
		Guásabas
Santa Cruz	20	Saguaripa
		Oposura
		Mátape
		Batuco
Tubac	20	Arizpe
		Banámichi
		Aconchi
San Ignacio	15	Opodepe
		Cucurpe

Fuente: BNFF 34/735.

En el verano de 1777, por ejemplo, una delegación de líderes ópatas guiados por el capitán general Juan Manuel Varela enfrentó al capitán Juan Bautista de Anza por los pagos de sus salarios; sus demandas fueron dirigidas finalmente al comandante general Teodoro de Croix. Varela, quien recibió su título del comandante inspector Hugo O'Connor, logró una hábil combinación de queja y protesta de lealtad al rey. El capitán Juan Manuel no tenía medios de pagar a sus guerreros, excepto “con su labor personal en detrimento de su propia familia”. Los guerreros ópatas tenían que pagar a otros hombres de sus comunidades para cuidar sus campos y rebaños cuando ellos estaban patrullando, debido al temor de un ataque apache que hacía demasiado peligroso para sus mujeres e hijos salir solos hacia los campos. De haber sabido que no recibirían salario, no obstante, ellos podrían haber encargado al común del poblado el cuidado de sus familias y cultivos. Varela además se quejaba de que algunos misioneros y magistrados españoles ponían obstáculos para que cumpliera

sus funciones, tratando de limitar sus poderes como a ellos les parecía. Varela pidió no estar subordinado a autoridad alguna que no fueran los oficiales militares, y requirió se confirmara su puesto como gobernador político de Bacerac, Bavispe y Guachinera (su propio distrito) como su abuelo, el capitán Gerónimo Noperi, en su tiempo. Finalmente, Varela demandaba asegurar todos los atributos de su puesto, tal como se los habían conferido en el nombre del rey.<sup>334</sup>

El capitán De Anza simpatizaba con los líderes ópatas y escribió al comandante general y alcalde mayor de Sonora, Joaquín Rivera, en apoyo a la petición de Varela. De su propio bolsillo De Anza dio a Varela 20 pesos para que se hiciera un uniforme y, así vestido, reunirse con Teodoro de Croix en Janos y acompañarlo en su primer recorrido a Sonora; le dio otros 20 pesos para que los distribuyera entre los milicianos bajo su mando. La compensación monetaria de De Anza, aunque difícilmente igual al pago de los soldados ópatas, permitió a Varela distinguirse del común de los guerreros y, al mismo tiempo, redistribuir beneficios materiales entre ellos. Por su parte, Varela prometió proporcionar 75 soldados ópatas para reforzar las tropas presidiales, en respuesta a las garantías hechas por De Anza de que no serían enviados a grandes expediciones que pusieran bajo amenaza la seguridad de sus pueblos (véase [figura 46](#)).

El comandante general accedió a las demandas de Varela durante un año, tal vez porque estaba consciente de que la Corona dependía de los auxiliares ópatas para la defensa de la frontera apache. Croix instruyó a Pedro de Corbalán, intendente gobernador de Sonora, que extendiera el título de “Gobernador Político de Bacerac, Bavispe y Guachinera” a Juan Manuel Varela, especificando que no debía sufrir ninguna interferencia de los magistrados españoles. Es más, ordenó a la Caja Real de Álamos que pagara a Varela su salario anual de 400 pesos.<sup>335</sup> No obstante, el asunto de la autoridad política de los capitanes generales en los pueblos y el límite preciso de sus poderes vis a vis los gobernadores de los poblados, no fue resuelto de manera consistente durante años. Si Croix le dio a Varela poderes amplios en 1777, Pedro Garrido y Durán intentó restringir las funciones del capitán general ópata Ygnacio Noperi en 1789, aunque un año después el comandante general Enrique Grimares le dio mayor libertad.

Dos décadas después de las exitosas negociaciones de Varela con la recién establecida Comandancia General de Provincias Internas, fray Juan Felipe Martínez subrayaba la decadencia dramática de los pueblos ópatas en los otrora prósperos valles de Guásabas y Bavispe:

La nación ópata tan nombrada por su fidelidad y servicios hechas a estas provincias, es la que está más abatida y brumada de trabajos. Estos miserables indios, con sus clamores quebrantan las piedras y los trabajos que los circundan son a la verdad insoportables y los tienen en el último extremo de pobreza. Ellos no tiene qué comer, sus tierras se les han cercenado, las pocas que les quedan no las pueden trabajar, pues los traen en un continuo movimiento ya en campañas, ya en escoltas, ya en correos, y todo sin la más mínima recompensa, ni paga alguna, de lo que resulta el estar muy mal contentos, desnudos, sus familias tiradas y llenos de una opresión que acarrea fatales consecuencias. Sus pueblos y misiones se van insensiblemente arruinando y si Dios no lo remedia, sus iglesias y templos se verán arruinados y desiertos.<sup>336</sup>

Incluso si tomamos en cuenta la principal preocupación del fraile como comisario franciscano de mantener las iglesias de la misión, sus declaraciones corroboran las quejas de los ópatas expresadas 20 años antes, las cuales indicaban que por la ausencia de hombres en los pueblos, debido en gran parte por el temor hacia los apaches, no había trabajadores que cosecharan adecuadamente los cultivos. Estos reclutamientos

---

<sup>334</sup> BNFF 34/734, f. 4.

<sup>335</sup> BNFF 34/737, ff. 5-14.

<sup>336</sup> “Fr. Juan Felipe Martínez al Obispo Rousset”, Guásabas, 23 de enero de 1797; AMH, AD 1; BNFF 36/806, f. 26.

militares interminables también cobraron su cuota en los almacenes. Cuando los capitanes ópatas objetaron que los misioneros en Opodepe y Mátape, por ejemplo, se rehusaban a proveerles granos para las expediciones militares, fray Juan Prestamero refutó que el común de la misión ya no producía lo suficiente para la subsistencia interna, mucho menos para provisionar a las patrullas militares.<sup>337</sup>

El servicio presidial y el soporte material para las patrullas militares representaban una forma de movilización forzada para los pueblos serranos, y seguido se llevaba a cabo en condiciones difíciles. Con todo, su participación en la defensa de la provincia dio a los indios auxiliares cierto apalancamiento para negociar con las autoridades coloniales y practicar la guerra a su manera, como se evidenció con las tropas pimas reclutadas para someter a los seris rebeldes quienes habían sido despojados de sus tierras en El Pópulo (véase supra capítulo v). Durante el verano de 1750 el coronel Diego Ortiz Padilla, gobernador de Sonora, organizó una gran expedición para “castigar” y erradicar a las bandas seris que se habían dispersado a lo largo de la línea costera del desierto al oeste del Pitic y habían huido a campamentos en la Isla del Tiburón, donde las tinajas naturales de agua les aseguraban una oportunidad de sobrevivencia.<sup>338</sup> Los auxiliares yaquis y pimas rebasaban con creces a las tropas presidiales y a los militares españoles; juntos estos auxiliares, reunidos en San Miguel de Horcasitas, constituían una fuerza de más de 600 soldados.

A mediados de septiembre, el gobernador Ortíz ordenó el primer embarque de hombres y caballos a la Isla del Tiburón. Cuarenta y ocho soldados y 100 pimas acompañados por dos guías seris que habían permanecido leales a los españoles exploraron la isla. Descubrieron que los seris habían envenenado los mejores manantiales de la montaña y la fuerza invasora fue forzada a retirarse a la playa. Ortíz envió dos mensajes al líder seri, cuyo nombre en español significa “Canta la flecha que mata”, exhortándolo a permitir que el gobernador visitara su ranchería y trajera a su gente de vuelta a tierra firme sonoreense. Cuando Canta la Flecha reprobó estas propuestas, Ortíz dio la orden de subir a la Sierra del Tiburón y atacar a los seris. Ningún soldado respondió hasta que los pimas, que habían explorado algunos de los pozos de agua infestados y descubierto que podían resistir el veneno, respondieron en términos inequívocos (por medio de un intérprete) que no habían caminado desde lejos nada más para venir a comer sino para matar a los seris que andaban por el monte causando daño y querían ir a los cerros para encontrarlos.<sup>339</sup>

La bravura de los pimas estimuló a los soldados a entrar en acción. Por casi dos semanas persiguieron a los rebeldes seris hasta la profundidad de los cerros, destruyendo finalmente su ranchería. Los seris y los pimas lucharon unos contra otros con piedras, palos y flechas envenenadas, moviéndose por un terreno que ambos conocían bien. Después de la escaramuza final cinco pimas regresaron victoriosos al campo, sus carcajes casi vacíos de flechas pero llenos con orejas de sus víctimas. A costa de cuatro heridos, estos auxiliares trajeron con ellos 28 prisioneros, mujeres y niños. Los hombres seris, incluido Canta la Flecha habían muerto todos.

¿Qué revela este episodio acerca de las tácticas y motivos de los auxiliares indios que pelearon con los españoles contra otros pueblos sonorenses? Primero, estas fuerzas irregulares eran organizadas por pueblos y cada capitán lideraba a los guerreros de su propio poblado. En segundo lugar, para los pimas la guerra era tanto un acto ritual como un ejercicio mortal. Sus vestimentas y tocados separaban a los guerreros de acuerdo al rango y mostraban que todos estaban preparados para el combate. En su determinación de atacar la

---

<sup>337</sup> BNEF 34/735, f. 5; 40/912, ff. 1-2, 1777-1779.

<sup>338</sup> El siguiente reporte se basa en AGN, Jesuitas, leg. 2-5, exp. 2: “Diario de lo acaesido y practicado en la entrada que se hizo de la Ysla del Tiburón este año de 1750. Escrito por P. Francisco Pimentel, capellán de la expedición encabezada por el Coronel Diego Ortíz Parrilla”. Juan Thomas Beldarraín, primer oficial al mando del presidio de Tubac, murió en 1759 (Officer 1987, 38). Mi principal interés en esta discusión es interpretar las acciones de los indios enviados a combatir a los seris; en el capítulo IX me concentro en la resistencia de esta etnia a la dominación española. El Tiburón es la isla más grande del territorio mexicano con aproximadamente 1 500 kilómetros cuadrados, tiene dos sierras separadas por el valle Agua Dulce.

<sup>339</sup> Reporte de Pimentel (véase supra nota 338), f. 21.

ranchería seri buscaban trofeos que significaban la prueba material de su bravura y prisioneros para ser vendidos como esclavos.

Estas consideraciones generales también aplican a las tropas pimas y ópatas que acompañaron a las incursiones presidiales contra las rancherías apaches. Juan de Mendoza, de Horcasitas, condujo una fuerza expedicionaria mixta hacia el valle del río Gila en 1757. Implorando la ayuda de su patrón San Joaquín, Mendoza atravesó “362 leguas que en lo mas rigido del invierno aduve en sus vegas, recorreduras, ida y vuelta”. Contó entre sus logros el “matar treinta osadissimos gandules, haber apresado dos vivos, y treinta y siete piezas de mujeres y niños, tan llorados de los apaches, que por ellas prometieron venir a entregar los miserables cautivos christianos que gimen en el barbaro cautiverio baxo su rudo maltrato”.<sup>340</sup> De manera similar, en 1766 Juan Bautista de Anza tomó una fuerza de auxiliares pimas y tropas seleccionadas de los presidios de Tubac, Terrenate y Fronteras y avanzó al norte de Sonora, atravesando la región montañosa desde el río San Pedro hasta el Gila. De Anza atacó varias rancherías de apaches y regresó a Tubac con 15 mujeres apaches, algunas de las cuales recientemente habían dado a luz, donde las dividió y dio en botín entre los soldados que le acompañaron, siguiendo las instrucciones que había recibido.<sup>341</sup> Luego de 15 años, después de las expediciones de 1774-1775 a la Alta California que trajeron a De Anza fama y el título de capitán, condujo una expedición de tres frentes a través de Nueva Vizcaya y Nuevo México. La ruta de De Anza llevó a las tropas indias muy lejos de sus comunidades en busca de un camino transitable entre Sonora y los asentamientos del río Grande en Nuevo México. Enfrentaron a gileños y “apaches navajos” en pequeñas escaramuzas e intercambiaron prisioneros.<sup>342</sup> En 1795 los indios auxiliares acompañaron a José de Zúñiga, comandante del presidio de Tucson, cuya expedición trazó con éxito una ruta entre las dos provincias (Officer 1987, 68; Zúñiga 1985). Lamentablemente la ruta no dio lugar a un tránsito regular en los años siguientes, debido en gran parte a los movimientos incesantes de nómadas a través de la sierra.

A finales del siglo el teniente José Cortés, del Cuerpo Real de Ingenieros, alababa a los ópatas como soldados bravos y súbditos leales, comparándolos a los tlaxcaltecas que habían luchado con los españoles durante la conquista de Tenochtitlán. Armados tanto con sus flechas tradicionales y las armas de fuego de los españoles, los ópatas fueron enviados lejos hasta Coahuila; algunos guerreros no regresaron con sus familias en más de dos años. El teniente Cortés reconocía enfáticamente que los españoles hubieran tenido pocas victorias contra los apaches de no ser por los ópatas y su bien mostrada agilidad en la sierra y ferocidad en batalla. Reportó que la última revisión de las tropas de las compañías presidiales ópatas de Bacoachi y Bavispe mostraban más de mil hombres listos para pelear, y confirmó la ejemplar autoridad del capitán general de la nación ópata. Cortés recomendó subir sus salarios e igualarlos a los de las tropas regulares y urgió a las autoridades coloniales a conservar las comunidades ópatas y hacer crecer su población.<sup>343</sup>

Las palabras de alabanza del teniente Cortés por el valor de los ópatas en batalla, contrastaban claramente con el lamento de fray Juan Felipe Martínez sobre el empobrecimiento de sus comunidades durante esos mismos años. Aunque la intención de los indígenas de Sonora era usar las instituciones coloniales del presidio y la misión para reconstruir sus comunidades y crear para sí mismos un espacio político de negociación, su colaboración con las tropas presidiales tuvo un alto precio. Económicamente, sus recursos de tierra y trabajo disminuyeron; políticamente, las esferas traslapadas de autoridad entre los funcionarios civiles y militares exacerbaban las divisiones internas en los pueblos, y el orden colonial circunscribió la autonomía de las comunidades indígenas. Durante la transición del gobierno borbónico al

---

<sup>340</sup> “Mendoza al [Gob. Pineda]”, BNFF 38/846, ff. 4-5. “Gandules”, originalmente referido a los soldados moros, se convirtió en “vándalos” o “vagabundos”; en Sonora se refiere a los guerreros apaches hechos cautivos.

<sup>341</sup> “Anza al Gobernador Pineda”, 1766, BNFF 36/855.

<sup>342</sup> AGI, Guadalajara 272, exp. 628.

<sup>343</sup> UASP no. 40, ff. 6-7, 12-13; John (1989).

mexicano a principios del siglo XIX, en la medida en que el componente recíproco del pacto colonial se marchitaba, los pueblos serranos pasaban del acomodo a la movilización armada. La “adaptación con resistencia” tomó el aspecto de confrontación y dio origen a una nueva fase de etnogénesis en los pueblos de la sierra de Sonora.

## IX

### PATRONES DE MOVILIZACIÓN

*Las instituciones e ideas por medio de las cuales se expresa la vida cotidiana en periodos de aparente quietud también contienen una resonancia perpetua de... cultura de oposición.*

GAVIN SMITH (1989, 77)

¿Qué constituye la resistencia? ¿Cómo confrontan los pueblos subordinados a los que tienen poder sobre ellos? Aunque la resistencia puede abarcar actos individuales de rebelión o inconformidad su significado histórico lleva a la movilización de las clases sociales desposeídas, cautivas, esclavas o a las naciones subyugadas a atenuar las cargas impuestas sobre ellas y a rescatar una parte de su dignidad (Tilly 1978). Los campesinos indígenas de la sierra sonorense desarrollaron una cultura de oposición en su lucha por mantener ciertas áreas de su vida comunitaria y doméstica fuera de la vigilancia española, y a crear zonas de refugio en el terreno árido y montañoso de su mundo. Su postura hacia la dominación española y los principios radicales del liberalismo mexicano trataban de recuperar el vestigio de sus organizaciones políticas étnicas, a conservar sus tierras comunales y a reducir las demandas que les hacían de trabajo y servicio militar.

Las formas específicas de acción colectiva y su relativa eficacia estaban ligadas a los modos nativos de organización. La identidad de los sonorenses y las bases sociales de sobrevivencia eran eminentemente de carácter local. Sus unidades domésticas y rancherías unidas a través de intrincadas redes de parentesco definían el criterio de pertenencia en la comunidad étnica. Cuando los pueblos serranos se movilaron políticamente, lo hicieron a partir de estas mismas estructuras que cohesionaban a sus sociedades. Lo que es más, los ancianos ejercían autoridad sobre los miembros jóvenes de la comunidad y tenían el poder de incitar a la rebelión o a discutir sobre el acomodo y la contención. Sus decisiones ayudan a explicar por qué y cuándo las comunidades nativas peleaban, negociaban o huían.

Las comunidades indias defendían los principios básicos de sus formas de vida a través de una variedad de estrategias. La huida, en sus diferentes manifestaciones, constituía la forma más dominante de resistencia. Individuos, familias extensas y rancherías enteras rechazaban el control social impuesto en los pueblos de misión y se movían a sus anchas en el monte, trabajando ocasionalmente en los múltiples campos mineros esparcidos a lo largo del territorio sonorense. Si bien impredecibles y ciertamente sin relación con algo parecido a una autoridad nativa central, estas migraciones territoriales no eran al azar. Al cambiar su residencia de las misiones a minas y haciendas, o alternar la vida en la misión con la búsqueda de alimento en el desierto, los pueblos nativos sostenían uno de sus más preciados valores: la libertad de movimiento. Los indios de los poblados con serios agravios que desertaban de las misiones hacían de la huida el primer paso de la rebelión. Este era el caso de los sibubapas (suvbápas), grupos diseminados de

pimas del centro de Sonora que adoptaron las técnicas seris de asalto e incluso se les unieron en una ola de violencia contra el orden colonial.

Frecuentes rebeliones locales se sucedían a lo largo de la provincia cuyos ritmos se medían en contraparte a la intensidad de la represión estatal. El costo de la resistencia armada abierta era alto. Los indios renegados generalmente se movían en pequeños grupos y cuando eran forzados a enfrentar a las armas españolas sufrían grandes pérdidas. En caso de ser vencidos y capturados vivos, los líderes rebeldes enfrentaban la amenaza real del sufrimiento ejemplar que terminaba en muerte. A cabecillas menos ilustres se les podía perdonar la vida, pero eran sometidos a humillaciones públicas, esclavitud o prisión. A pesar de estas medidas disuasorias los pueblos serranos recurrían a la rebelión; aun cuando no llegaran a las armas, mantenían una oposición subterránea a la dominación española por medio de patrones rutinarios de resistencia.

Las formas cotidianas de acción colectiva se agrupaban alrededor de la negociación y renuncia a la fuerza laboral. Indudablemente el patrón de migración estacional tenía como fin evitar las demandas de trabajo en las misiones, y aquellos indios que se asentaban permanentemente en los poblados reducían su trabajo al mínimo. A finales del siglo XVIII algunas comunidades rechazaban trabajar para los misioneros e hicieron caso omiso de las exigencias borbónicas al pago del diezmo. Lo que es más, las autoridades coloniales nunca tuvieron éxito en imponer la recolección del tributo en los pueblos sonorenses. El intento de José de Gálvez de instituir un impuesto sobre los comuneros yaquis en 1769 se enfrentó con un rechazo inteligente. Protestando su lealtad al rey los líderes yaquis consentían en teoría en un pago de tributo referido a garantías relacionadas a su control sobre las tierras tribales, lamentándose a la vez de una doble calamidad que supuso el azote de fuertes inundaciones seguidas de sequías severas que arruinaron sus cosechas dos años seguidos y los dejó sin nada con qué pagar. A través de un discurso en español sobre lealtad y piedad imploraron a los funcionarios que se unieran a ellos para rezar por lluvias constantes y cosecha abundante.<sup>344</sup>

Los matices de la resistencia y los valores que los pueblos indígenas afirmaron son los temas centrales de este capítulo, analizados en secciones subsecuentes de huida y zonas de refugio, guerras fronterizas y rebeliones principales. El significado histórico de estos patrones concurrentes que conservaron las instituciones indígenas y crearon nuevas expresiones culturales se hacen evidentes por medio de una visión general de las relaciones de indios, españoles y mexicanos desde el siglo XVII hasta el siglo XIX. La visión histórica de larga duración revela una tensión constante entre los estratos subordinado y dominante de la sociedad sonorenses, mitigada por los nexos de interdependencia que se desarrollaron entre líneas raciales y de clase. En los años de 1640, medio siglo después del inicio de la evangelización jesuita en Sinaloa y el sur de Sonora, toda la fuerza de la colonización española llegó a sentirse en el territorio al norte del río Yaqui. El capitán Pedro de Perea invadió el corazón de la Opatería; instaló misioneros franciscanos en la zona serrana de los valles Sonora, Oposura y Bavispe, demandando trabajo y provisiones de las comunidades indias para solventar sus empresas mineras y rancheras. La fracasada capitania general (1641-1645) encendió la resistencia violenta de los pobladores nativos y dio origen a disputas jurisdiccionales entre jesuitas y franciscanos en la provincia (Navarro García 1967, 251-253; Naylor y Polzer 1986, 417, nota 22; West 1993, 45-46). Sin embargo, en las décadas que siguieron al breve paso de Perea por la historia sonorenses la población española en Sonora y Ostimuri se incrementó. Los nuevos reales de minas cambiaron el panorama regional y crearon puntos de contención con los pueblos serranos.

Los últimos años del siglo XVII fueron revoltosos en toda la frontera de la Nueva España. Los indios pueblo del río Grande de Nuevo México se levantaron contra los españoles en 1680, forzando a los misioneros y colonizadores —dos mil, incluyendo 500 indios cautivos— a huir de la colonia y retirarse a El

---

<sup>344</sup> AGI, Guadalajara 505, ff. 359-397; Ríó (1989).

Paso del Norte (Kessell 1979, 229-298; Gutiérrez 1991, 130-140). El siguiente año, al mismo tiempo que el gobernador Antonio de Otermín fracasó en su intento por reconquistar Nuevo México, los ópatas conspiraron para rebelarse y destruir los asentamientos españoles en el norte de Sonora. En 1684, un levantamiento de janos, jocomes, sumas, mansos, chinarras y conchos encendieron la frontera serrana entre Sonora y Nueva Vizcaya (Navarro García 1967, 265-286). Durante los años de 1690 los tarahumaras emprendieron una serie de importantes revueltas coaligados a los jobas y conchos, forzando a los españoles a movilizar milicias a lo largo de las provincias mineras de Cosihuiríachic y Ostimuri por más de una década (Sheridan y Naylor 1979, 41-70; Navarro García 1967, 291-308). Diego de Vargas restauró el gobierno colonial en Nuevo México en 1691-1694, pero el dominio de la Corona sobre la mayor parte del noroeste difícilmente estaba asegurado. La rebelión irrumpió entre los pimas del norte en 1695, con signos alarmantes de nuevos disturbios en la Opatería (Kessell 1989, 50-61; 1979, 243-262) (Navarro García 1967, 316-317; Naylor y Polzer 1986, 483-718).

El siglo XVIII sonoreño presentó periodos alternos de paz y guerra. Durante las primeras décadas, la actividad misionera languideció en la Pimería Alta después del enérgico ministerio del padre Eusebio Francisco Kino (1687-1711), dejando el norte de Sonora más allá de la vigilancia efectiva española. A la inversa, la diseminación de operaciones rancheras y mineras en el centro de Sonora y Ostimuri aumentó las presiones sobre el territorio étnico en la zona serrana. Paralelas a la creciente intensidad de las campañas militares españolas contra los seris de la costa y los atapascanos de la montaña, tres grandes rebeliones agitaron la provincia a mediados del siglo. Los pueblos cahítas y pimas se levantaron en armas entre 1739 y 1741, llevando la administración del gobernador Manuel de Huidobro al fracaso y forzando el abandono de muchas haciendas y reales de minas. Ocho años después, los seris y pimas que se habían asentado en la misión del Pópulo en el valle San Miguel se rebelaron contra las medidas arbitrarias de los funcionarios españoles que les quitaron sus tierras y vendieron a sus familias como esclavos, llevándolas fuera de la provincia. En 1751, los pimas del norte se rebelaron nuevamente destruyendo los complejos misionales y los asentamientos españoles en los valles de Altar y Magdalena.

La expulsión de los jesuitas (1767) trajo en su estela un periodo renovado de migraciones y turbulencia a lo largo de la sierra sonoreña. Los dialectos ópata, pima, eudeve y joba se mezclaron y confundieron en la medida en que las poblaciones étnicas se mudaron entre los pueblos de misión tales como Tónichi, Soyopa, Nácori, Álamos, Batuco, Cucurpe, Arivechi y Bacanora (Pennington 1981, 31-50). Fue también en este periodo cuando se vio un incremento en las bandas de sibubapas y suaquis que abandonaron las misiones y merodearon por toda la región cazando y asaltando ganado. La amenaza de rebelión podía ser tan efectiva como una revuelta real, como lo mostraron los yaquis en sus negociaciones por el pago de tributo descrito arriba. Los comandantes militares españoles temían a estos enemigos dentro de la colonia aun cuando hacían la guerra contra los apaches y comanches más allá de sus fronteras. El incremento de fortificaciones presidiales, el reclutamiento de auxiliares indígenas y el establecimiento de campamentos de paz para los apaches significó una época de relativa estabilidad a lo largo de la frontera durante las décadas de 1780 y 1790.

Después de las guerras de independencia (1810-1821), cuando las rutas de aprovisionamiento fueron interrumpidas, las tropas presidiales abandonaron la provincia para pelear contra la insurgencia, y los asaltos apaches se incrementaron abriendo en el siglo XIX un nuevo capítulo en las relaciones blanco-indio en Sonora. El segundo cuarto del siglo vio una renovación en los disturbios que se transformaron fácilmente en rebelión abierta por cáhitas, pimas y ópatas que se oponían a los cambios radicales en la tenencia de la tierra y el gobierno de los pueblos impuestos por las autoridades estatales mexicanas. Sus movimientos expresaban elementos de conflictos tanto étnicos como de clase, y revelaban las divisiones cada vez más profundas en las comunidades. El periodo de transición entre 1790 y 1840 alteró indeleblemente la historia de las posturas políticas en los pueblos, centradas en el control comunal sobre la tierra y el trabajo. La disolución del pacto

colonial entre los campesinos indígenas y el Estado durante este crucial medio siglo pesó de manera significativa en la cultura de oposición que se desarrolló en el noroeste de México.

#### RANCHERÍAS VOLANTES: HUIDA Y REASENTAMIENTO

Las autoridades coloniales se lamentaban una y otra vez por el complicado problema de los gentiles, bandas de nativos que aún no eran reducidos a la vida en la misión: rebeldes seris junto a apóstatas pimas y salteadores apaches del este de la sierra que penetraban cada vez más hacia al territorio sonoreense. Los jobas pedían misioneros, pero después huían de los pueblos asentados de la Opatería, justo cuando los movimientos de los sibubapas, pápagos y sobaípuris eludían la subyugación española. Tanto los misioneros como los administradores borbónicos juzgaban que en conjunto estos nómadas fuera del orden colonial dificultaban el progreso comercial y mantenían a la provincia a la sombra de la pobreza.<sup>345</sup>

Los vagabundos se convirtieron en otro elemento nómada en el área. Siguiendo las normas culturales y legales europeas, el término “vagabundo” significaba individuos que no tenían medios visibles de subsistencia, carecían de vivienda permanente y no pertenecían a una comunidad fija. En el norte de la Nueva España, el vagabundaje se refería a las personas de diferente estatus étnico y social, e incluía gambusinos inestables que se movían de una bonanza minera a otra, soldados que habían desertado de sus puestos e indios de misión que habían huido de sus pueblos y habían regresado a asaltar. Cuando los comandantes de los presidios y los sacerdotes se referían como “vagabundos” a gente de raza mestiza que deambulaba por los pueblos estaban utilizando a sabiendas un término oprobioso para describir lo que veían como una amenaza a una sociedad ordenada.<sup>346</sup> Sin embargo, era la naturaleza misma de la empresa colonial la que producía (o exacerbaba) el fenómeno del vagabundaje. Los reales de minas en Sonora de variada longevidad, caracterizados por placeres de poca inversión a largo plazo, sostenían un pequeño núcleo de trabajadores permanentes, pero dieron lugar a una fuerza móvil de trabajo que aseguraba el sustento de diferentes formas (Río 1985a, 91-98). Los soldados de los presidios, que cansados de los riesgos y de las duras condiciones de vida en la frontera, y especialmente los criminales convictos enviados a trabajos forzados en estas guarniciones del norte, buscaban oportunidades de escapar (Stern 1984, 117-119; Stern y Jackson 1988).

En los reportes de la época se denunciaba la destrucción física causada por los “enemigos” (casi siempre se entendía que eran apaches o seris) y el abandono de los poblados tradicionales, ahora reducidos a una pequeña fracción de su anterior población. Los distritos de misión que comprendían tres o cuatro visitas a mediados del siglo se habían reducido a uno o dos pueblos 50 años después, con menos de la mitad de su población original. Igualmente los funcionarios provinciales podían contar docenas de ranchos y minas que fueron abandonadas o bien sostenidas por tan sólo un puñado de campesinos y gambusinos.<sup>347</sup> Si bien es cierto que los apaches habían incendiado Suamca y destruido Guevavi en el valle de Santa Cruz, y los rebeldes pimas y seris habían forzado el abandono de la hacienda de la Soledad al oeste de Cucurpe, la aparente desolación de la sierra sonoreense al final del periodo colonial también tenía otras causas. Está claro que no

---

<sup>345</sup> Nentvig (1971); Rodríguez Gallardo (1975); Fray Antonio de los Reyes, “Breve descripción de la gobernación de Sonora y sus misiones, y los medios que parecen proporcionados para su restauración, Colegio de San Fernando y México, 20 de abril de 1772” y “Memorial y estado actual de las misiones de la Pimería Alta y Baxa presentado al excmo. Sr. Virrey dn. Frey Antonio Maria Bucarelli y Ursua, 6 de julio de 1772” (AGN, Misiones, vol. 14, exp. 3); “Plan que por orden del rey ha formado fray Antonio Reyes para arreglar el gobierno espiritual de los pueblos y misiones en las provincias septentrionales de Nueva España y para que a este fin puedan tomarse las providencias que acuerde el Consejo Supremo de Indias, Sonora y 15 de septiembre de 1784” (AGN, Misiones, vol. 14, exp. 5) publicado en Reyes (1989). Sobre los movimientos de los jobas y sibubapas véanse supra capítulos V y VIII.

<sup>346</sup> Stern (1984, 58-64). Por eso el jesuita Manuel Aguirre se refería a los precaristas pobres que iban de misión en misión como “zambaigos” y “vagabundos” (AGN, AHH 32, 1766).

<sup>347</sup> BNFF 32/611, 622; BNFF 36/806; Revillagigedo (1966).

todos los “apaches” eran realmente apaches. A las bandas de atapascanos que vivían de la caza, el asalto y el trueque se les unieron o eran imitados por indios de los poblados que eligieron dejar la vida sedentaria bajo disciplina misional, y por españoles renegados para quienes la pobreza y opresión hacían del vagabundaje una alternativa plausible para ganarse la vida.

Estos vagabundos desarrollaron patrones divergentes de migración intrarregional que se convirtieron en los medios para conservar sus escindidas comunidades. De cara a la privatización de la tierra que amenazaba con destruir la base agraria de poblados establecidos en casi todos los valles arables de Sonora, los indios desposeídos y los vecinos empobrecidos se volcaban al allanamiento y al saqueo como medios de sobrevivencia. Las “rancherías volantes”, como las llamara el padre Manuel Aguirre en los años de 1760, incluían indios así como gente de razón a finales del siglo. La huida y el reasentamiento no eran meros movimientos fortuitos o reacciones instintivas a las presiones coloniales; más bien crearon un modo alternativo de existencia en la provincia tan escasamente asentada y contenían en ellas las semillas de la rebelión.

Los funcionarios coloniales distinguían entre los “viejos enemigos” que se consideraba estaban en abierta hostilidad al régimen, gentiles que no se habían incorporado a las estructuras económicas y religiosas de la Colonia, y los “nuevos enemigos”, indios alguna vez reducidos a la vida misional que abandonaron los pueblos del centro de Sonora. Si bien sus reportes se centraban en bandas particulares de rebeldes, tales como los seris de Cerro Prieto o los apaches mezcaleros, los comandantes presidiales y los gobernadores provinciales veían esto como un problema global de defensa fronteriza. Nunca se cansaron de expresar sus temores de una rebelión generalizada si los pápagos, por ejemplo, se unieran a los seris y sibubapas, o si los pimas gileños encontraran causa común con los apaches. El temor a la rebelión que guió la política colonial estaba fundado en una historia de levantamientos locales.

Los comandantes españoles establecidos en la región se hicieron observadores astutos de los diferentes tipos de rebeliones y de las formas distintas de confederación entre los indios sonorenses. El capitán Lorenzo Cancio, comandante del presidio de San Carlos de Buenavista, aconsejaba al virrey sobre la seriedad de las revueltas de suvbápas [sibubapas] en el contexto de guerras continuas con los apaches y seris. En 1766, Cancio estimó que más de 100 familias fugitivas de suvbápas iniciaron las hostilidades en la sierra y entonces se refugiaron con los seris en Cerro Prieto. Anotó que en toda la provincia los indios reducidos se contaban en miles, pero temía que si las tropas presidiales no “castigaban a los viejos y nuevos enemigos”, los indios del interior de Sonora, con la excepción de los ópatas y eudeves, se convertirían en enemigos de los españoles.<sup>348</sup>

No obstante que Cancio hablaba en la línea dura de “castigar al enemigo”, él y otros oficiales presidiales reconocían la dificultad de enfrentar a las bandas rebeldes en combate abierto y el peligro de concentrar sus tropas en una sola área. Habían aprendido que era temerario montar un gran asalto contra un refugio de los rebeldes sin dejar las suficientes tropas para resguardar los presidios y los pueblos. Dada la naturaleza escurridiza de las alianzas entre indios de misión y los que no estaban en misiones, y sus frecuentes migraciones de pueblos a asentamientos españoles y al monte, los indios de los pueblos pasaban información a los alzados de tal forma que conocían los movimientos de las tropas presidiales y sus preparaciones de campaña.<sup>349</sup> Debido a que la demostración de fuerza de los españoles era de eficacia limitada, se hacía necesario combinar la acción militar con la negociación, dotaciones y ofertas de amnistía para traer a los indios hostiles de regreso a la vida en el poblado. Los comandantes presidiales trataban con diferentes capitancillos (líderes) que de diversas maneras se declaraban a sí mismos “amigos” y “enemigos” de los españoles y que controlaban seguidores básicamente entre su propia parentela. Los funcionarios expertos aprendieron a distinguir diferentes estilos de puntas de flechas

---

<sup>348</sup> “Lorenzo Cancio al Marqués de Croix”, 28 de octubre, 1766, San Carlos de Buenavista, AGN, RPI 48, 1, ff. 27-36.

<sup>349</sup> AGN, RPI 48, 1, f. 14; AGN, Historia 17, 19, ff. 105-131.

para identificar bandas particulares de renegados, y así llamar a los líderes indios apropiados para prevenir más hostilidades o persuadir a la ranchería rebelde a aceptar un acuerdo de paz.

Muchas rebeliones sibubapas, como los incidentes reportados por el capitán Cancio, eran parte de los desajustes generales en las misiones ocasionados por el violento, repentino y forzado éxodo de los jesuitas en 1767. Debido a que el cultivo estaba severamente disminuido y en algunos pueblos temporalmente abandonado, los indios en grandes cantidades se volvían a cazar y a recolectar (“mezcaleando” y “panaleando”). Sus migraciones habituales al desierto y a los cañones de las montañas para recolectar cera y miel de abeja, hojas y corazones de agave, semillas de amaranto y hierbas, por ejemplo, generaron sospechas entre los vecinos y comandantes presidiales concernientes al abandono de ganado y a posibles conspiraciones para rebelarse. Hasta ahora los “indios del interior” dieron expresión a quejas acumuladas por los almacenes consumidos de la misión, la arrogancia de los comisarios civiles, las interrumpidas líneas de autoridad, y las exigencias arbitrarias que les hacían los recién instalados misioneros franciscanos.

Los descendientes de los pimas que en 1717 habían solicitado con éxito al teniente de justicia y a la Audiencia recuperar sus tierras y establecer un pueblo en Buenavista (véase capítulo VI), se quejaban con el capitán Juan Joseph Lumbreras, comandante interino del presidio de San Carlos (bajo cuya sombra vivían ahora) por las excesivas exigencias de trabajo que les hacía su misionero, fray Francisco Córdón.<sup>350</sup> En su celo por terminar la construcción de una nueva iglesia, fray Francisco obligaba a hombres y mujeres a trabajar diariamente acarreando ladrillos de adobe y mortero de barro, hasta el punto de perder sus cosechas. Es más, él personalmente había azotado a los indios con correas de cuero y cañas y hasta los pateaba. Córdón violaba las líneas de autoridad establecidas entre los oficiales nativos; los humillaba al flagelar públicamente a sus mujeres por la “ofensa” de recolectar nopal o moler maíz para alimentar a sus familias en lugar de cargar el barro a la iglesia.

El capitán Lumbreras hizo suya la causa de los pimas. Amonestó a fray Francisco para no forzar a los indios a trabajar sin pago o evitar que cosecharan sus milpas, recordándole que “éste era uno de los pueblos donde los indios se habían rebelado y huido, pero que ahora habían regresado a sus casas y milpas de cultivo y, por esta razón, era necesario tratarlos bien, como el rey les había ordenado”.<sup>351</sup> Lumbreras advirtió a Córdón que la misión estaba bajo su jurisdicción como comandante del presidio; para tratar el punto convocó al gobernador, al alcalde y al alguacil de Buenavista a su cuartel. Ahí procedió a diseñar nuevas reglas del juego para el trabajo de los indios y extenderles la libertad de viajar. En oposición a las órdenes de Córdón de prohibir a sus neófitos dejar la misión, Lumbreras se dirigió a los pimas para que obtuvieran un pase de él, en concurrencia con su gobernador, cuando quisieran dejar el poblado. Les dijo que debían seguir construyendo la iglesia rotando el trabajo entre tres “escuadrones” de tal forma que pudieran dedicar el tiempo necesario para sus milpas. Lumbreras ofreció prestarles semillas para plantar nuevos cultivos y en caso de no lograrse perdonar sus deudas. Reportó estos eventos al gobernador-intendente, Pedro de Corbalán, y al virrey marqués de Croix; este último reprobó la intervención de Lumbreras en el conflicto, pero, al mismo tiempo, advirtió al fraile no permitir que los indios percibieran una división seria entre las autoridades eclesiásticas y militares.<sup>352</sup>

En realidad, los gobernadores provinciales y las autoridades virreinales estaban al tanto de los inquietantes movimientos de los indios en la sierra de Sonora y Ostimuri entre los valles de los ríos Mayo y Yaqui. Este territorio de fronteras étnicas pima y cáhita fue significativamente transformado por empresas mineras y rancheras agrupadas alrededor de los reales de San Antonio de la Huerta, Trinidad, Río Chico y

---

<sup>350</sup> Sobre las peticiones de los pimas de Xecatacari y Buenavista, véase supra capítulo VI, notas 180 y 181. Las quejas de los pimas al general Lumbreras se resumen en su reporte al virrey marqués de Croix, AGN, RPI 81, 4 (1771), ff. 122-127.

<sup>351</sup> AGN, RPI 81, 4, f. 122. Cuando los pimas solicitaron tierra en Buenavista, en 1717, su censo mostraba 88 familias y 305 personas; medio siglo después el gobernador de Buenavista reportó 82 familias en la comunidad —de los cuales, dijo, únicamente cinco habían levantado cosecha.

<sup>352</sup> AGN, RPI 81, 4, f. 129.

Baroyeca, los cuales estaban ligados, a su vez, al centro administrativo de Álamos. En febrero de 1769, indios rebeldes asesinaron al sacerdote de Baroyeca cuando regresaba del obispado de Durango a la provincia. Entonces, el Domingo de Ramos (19 de marzo de 1769) una banda de pimas atacó la misión de Batacosa y la hacienda refinadora de plata de Tobaca. Se llevaron la manada de caballos de la misión y saquearon las casas de los trabajadores residentes de Tobaca. Rodearon la iglesia y cuando terminó la misa continuó una batalla de dos horas al final de la cual siete de los indios que habían defendido la hacienda yacían tendidos heridos de muerte y los pimas huyeron al sur en caballos nuevos. Las milicias españolas y los guerreros indios se reunieron en Tobaca ese mismo día para perseguirlos, pero mientras el teniente Manuel Campoy y Tadeo Padilla discutían el comando de sus empobrecidas fuerzas, los aliados indios perdieron interés y se fueron; los rebeldes aterrorizaron el pueblo de Macoyagüi. Al encontrar el poblado casi desierto porque la mayoría de la gente había ido a la cabecera de Conicarit a celebrar el Domingo de Ramos, los rebeldes entraron montados a caballo en la iglesia, desvistieron y quebraron las estatuas religiosas; de ahí partieron a la casa de comunidad donde robaron los bastones de mando de los indios. La milicia de Padilla, aumentada con 12 arqueros de Macoyagüi que juraban venganza contra sus atacantes, se lanzaron a la persecución y finalmente abrieron fuego a los pimas en una ladera en la profundidad de la Sierra Madre. Dejando atrás su ganado y provisiones, los pimas eludieron a sus perseguidores al retirarse al interior de la cordillera. Dos días después, estos mismo rebeldes (o una banda diferente de pimas) atacaron la misión de Tepagüi, dejando tras de sí tres muertos y moviéndose corriente abajo al rancho de la Cabeza cerca del pueblo de Camoa.<sup>353</sup>

No es coincidencia que los pimas serranos se rebelaran por la acumulación de quejas en la primavera de 1769, precisamente cuando la mayoría de las tropas presidiales sonorenses comandadas por Domingo de Elizondo eran concentradas en las guarniciones costeras de Guaymas y Pitic, para comenzar la ofensiva contra los seris refugiados en Cerro Prieto. Es más, los movimientos de estos renegados sibubapas ilustraban un patrón familiar de revuelta india. Elegían blancos que eran vulnerables y que estaban parcialmente desiertos; destruían o robaban la propiedad, especialmente ganado, que era de valor para los españoles y cuya pérdida obstaculizaba su movilidad, y apostaban centinelas y mensajeros para que les informaran de los movimientos de las tropas españolas. La secuela de sus ataques también cargaba con un fuerte elemento de venganza. Por ejemplo el líder de esta banda, estimada en cerca de 60 guerreros, era el depuesto gobernador de una ranchería de pimas que se habían asentado en el Real de Sobía; el indio que mató al sacerdote de Baroyeca había sido su sirviente. Los rebeldes utilizaban sus conocimientos del terreno en buena ventaja y muy seguido escapaban de ser capturados, retirándose a zonas de refugio en el desierto o en los picos aislados y montañas de la sierra, a donde los hombres a caballo no los podían alcanzar y los soldados no estaban dispuestos a seguirlos a pie.<sup>354</sup> La captura de algunos de sus líderes, sin embargo, debilitó el movimiento. En la primavera de 1770, algunos sibubapas se refugiaron en la misión de Belén y negociaron los términos de su rendición al cuartel español de Guaymas, a través de la intermediación de un sacerdote asignado a los pueblos yaquis y por medio de una mujer, “la vieja Úrsula”. Los pimas insistieron en permanecer en Belén hasta que sus parientes hubieran bajado de las montañas de tal forma que sus familias se reunieran.<sup>355</sup>

Estos acuerdos de paz eran frágiles y los oficiales presidiales aceptaban sin ocultarlo que dependían de los gobernadores indios para controlar los movimientos de las bandas renegadas. En 1772, el capitán Lumbreras de Buenavista reconvino con Diego, gobernador de Suaquí, traer a cuentas a una banda de sibubapas acusada de robar y sacrificar ganado del presidio. Al comparar las flechas, al principio Diego admitió que los culpables eran de su gente, pero después vaciló diciendo que podían ser piatos o yaquis.

---

<sup>353</sup> “El Subdelegado E. V. Beleña al Marqués de Croix”, 15 de marzo, 1796, AGN, RPI 68, 1, ff. 33-38. El cura de Baroyeca asesinado por los pimas era don Ildefonso Félix.

<sup>354</sup> AGN, RPI 48, 1, f. 87.

<sup>355</sup> AGN, Historia 18, 12 (1770), ff. 258-261: “Correspondencia entre el Bachiller Francisco Joaquín Valdés y José Antonio de Vildósola [comandante de las fuerzas acuarteladas en Guaymas]”.

Lumbreras regresó exasperado a Buenavista, reportando que no había logrado nada, aun después de haberles dado todo el tabaco que había llevado para las negociaciones. Por su parte, Diego alegó que el misionero había almacenado toda la cosecha en la cabecera de Tecoripa, y que por falta de comida los pimas de Suaqui se habían dispersado más allá del poblado. De las 92 familias registradas en la misión, únicamente siete permanecieron ahí, 68 se distribuyeron a lo largo del arroyo por más de cinco leguas (24 kilómetros), diez se fueron a Belén y siete se fueron a vivir en diferentes placeres mineros. Los reportes de asaltos aislados y asesinatos continuaron llegando a Buenavista y Lumbreras lamentaba que era “irremediable” debido a la dispersión de los indios.<sup>356</sup>

A la par que los sibubapas y sus confederados pusieron en entredicho la administración española en el sur de Sonora y Ostimuri, los pimas del norte mantenían un ritmo similar de huida-rebelión-negociación en el valle de Altar. Ignacio Tuburijipci, gobernador de Pitiquito, quien había conducido a una banda de 52 hombres, mujeres y niños fuera de la misión se rindió pacíficamente al capitán Bernardo de Urrea en la sierra del Mezcal Amargoso, lugar escogido por el líder pima. Este encuentro entre el guerrero indio y el oficial presidial español se efectuó sólo después de tres encuentros previos con “embajadores” de Tuburijipci, el envío de dotaciones de comida y tabaco, y las seguridades de buen trato y salvoconducto. El último encuentro fue arreglado por mensajeros que mantenían a Tuburijipci en comunicación con los gobernadores de los pueblos occidentales de la Pimería Alta. En su regreso al presidio de Altar, Urrea recibió a un “embajador” de Marcos Siarihumar, líder de una pequeña banda de seris acampada en la sierra de Caracagüi, quien le informó al capitán que si les otorgaban el perdón real ellos podían bajar de los cerros y vivir en su pueblo. Así asegurado, unos pocos días después se rindieron al teniente Ignacio Miguel de Urrea y lo siguieron a Pitiquito.<sup>357</sup> En eventos subsecuentes, sin embargo, los oficiales españoles acusaron a Tuburijipci y a Bautista José de Oquitoa de incitar a la rebelión; este último había robado los caballos del presidio de Altar y los llevó a los apaches. Los funcionarios locales urgían un duro castigo, pero el virrey Antonio María Bucareli conmutó sus sentencias de muerte por prisión.<sup>358</sup>

Episodios como éstos nos muestran que el modo indígena de rebelión constante pero de baja escala mantuvo a la frontera abierta y obligó a los españoles a combatirles en sus propios términos. Las fuerzas españolas se encontraron con tácticas similares en las guerras que emprendían contra los seris y apaches y en varios levantamientos importantes que amenazaban acabar con su dominio en Sonora.

## GUERRAS FRONTERIZAS

*[La iglesia del pueblo de Suaqui] sólo ha servido para juntas de los yndios en sus bailes y patoles... y casi se sabe de cierto que ellos yntroducen los enemigos y causan mucha parte de las crueldades y robos que se atribuyen a los yndios Apaches.*<sup>359</sup>

Los funcionarios borbónicos intentaban controlar las vastas provincias norteñas de la Nueva España por medio de la militarización de la frontera. A mediados del siglo el visitador real, José Rafael Rodríguez

<sup>356</sup> AGN, RPI 81, 4, ff. 150-164.

<sup>357</sup> AGN, RPI 82, 1, ff. 180-205: “Diario que yo el capitán don Bernardo de Urrea formo para salir a la solicitud de Ygnacio Tuburijipci y su cuadrilla, indios que faltan por rendirse desde el día 3 de mayo de 1771”. Bernardo de Urrea tenía mucha experiencia lidiando con pápagos, seris y apaches. Fue el primer comandante del presidio de Altar, fundado en 1752 y, en 1767, fue asignado para ejecutar la expulsión de los jesuitas de Sonora. Su hijo, Miguel de Urrea, fue asesinado por los apaches en 1780. Véase Officer (1987, 55-56).

<sup>358</sup> “Bohórquez a Grimarest”, 1792, BNFF 35/787, ff. 4-5.

<sup>359</sup> AGN, RPI 48, 3, f. 353, “Informe del Obispo Antonio de los Reyes, 1784”. BNFF 34/759, f. 22.

Gallardo, advertía a la Corona que el potencial minero y la riqueza comercial de Sonora se perdería para el imperio si no se frenaba el omnipresente nomadismo de las tribus de la costa y la sierra. Su mensaje tuvo eco en los comandantes presidiales e (irónicamente) en la última generación de jesuitas en servir a la provincia; fue puesto en acción por José de Gálvez, quien orquestó una serie de reformas radicales en la administración virreinal y en el despliegue militar en la Nueva España. Al tiempo que coincidía con la expulsión de los misioneros jesuitas, la expedición sonorensis comandada por el coronel Domingo Elizondo se lanzó para anular a los seris rebeldes y a sus aliados pimas instalados en Cerro Prieto. Elizondo dirigió una fuerza combinada de 705 tropas presidiales y 150 pimas auxiliares, distribuida en tres cuarteles establecidos en Pític, Guaymas y San José de Pimas.<sup>360</sup>

La expedición de Elizondo arribó en dos contingentes por tierra y por mar a finales de la primavera de 1768, al comienzo de la estación más calurosa y seca en el desierto de Sonora. Las comunidades cahítas de la costa así como los “enemigos” seris anticiparon su llegada con temor. El coronel Elizondo reportó al virrey Croix que su entrada por la vía terrestre a la provincia, moviéndose al norte de Tepic, había ayudado a desengañar a los yaquis de su temor de que el propósito de la expedición era “matar a todos los indios [hombres] y llevarse a sus mujeres, hijos y bienes”.<sup>361</sup> Lo seris detuvieron la expedición desde el principio al atacar sus caballos y mulas en Guaymas; su escape demostraba la ventaja de la estrategia de los “bárbaros” en su conocimiento del terreno. Sospechando por experiencias anteriores que los españoles los buscarían en los agujeros y tinajas que proporcionaban agua en la árida desolación de Cerro Prieto, los seris habían movido sus rancharías lejos de estos manantiales naturales. Su objetivo era jalar a las tropas a la profundidad de sus refugios donde los caballos eran inútiles y la infantería podía perecer de sed. Los seris prepararon emboscadas en lugares que disfrazaban sus movimientos y proporcionaban una ruta de escape a través de los espesos y espinosos matorrales del desierto. Cuando los expedicionarios entraron a los campamentos seris los encontraron desiertos, en algunos casos con ganado robado y equipo abandonado, y sus fogatas apenas extinguidas.<sup>362</sup> Su “extraño método de guerra” obedecía a un objetivo principal: mantener una avenida abierta para huir. El plan de Elizondo de atacar en tres frentes la fortaleza montañosa de los seris no funcionó como él hubiera esperado. Llevó a sus tropas y caballos de una rancharía a otra tomando sólo unos cuantos prisioneros, pero sin encontrar el grueso de los indios rebeldes.<sup>363</sup>

La expedición sonorensis nunca tuvo éxito en subyugar a los seris y tampoco llevó su proyectada campaña contra los apaches. Este patrón de asalto y retirada cansó a las fuerzas españolas, pero también agotó a los asediados restos de las rancharías seris y pimas que subdivididas en grupos aún más pequeños estaban casi siempre en huida permanente. Los líderes rebeldes demandaban la paz de tiempo en tiempo, lo que les daba un respiro en una guerra en curso, y algunas rancharías seris regresaron a la vida misional en Pític y El Carrizal.<sup>364</sup>

Una guerra similar de resistencia se desarrollaba en la Sierra Madre e involucraba apaches, ópatas, pimas y españoles. Distintas bandas de cazadores-recolectores atapascanos —mogollones, gileños, mimbrenos y chiricaguas— deambulaban sobre un vasto territorio montañoso que estaba lejos del control político de la Colonia entre Nueva Vizcaya, Nuevo México y Sonora. La sierra para ellos era una zona de refugio, como lo era la costa del desierto para los seris. Los apaches cazaban, recolectaban y criaban el ganado que robaban para comerciarlo con otras tribus de los llanos del norte. Sus patrones migratorios los llevaban tanto a encuentros pacíficos como hostiles con las comunidades serranas y con los asentamientos mineros y

---

<sup>360</sup> Kessell (1976, 18); AGN, RPI 48, 3, ff. 398-399.

<sup>361</sup> AGN, RPI 48, 3, f. 338.

<sup>362</sup> AGN, RPI 48, 3, ff. 391-397.

<sup>363</sup> AGN, RPI 48, 3, ff. 410-417, 426-429.

<sup>364</sup> AGN, RPI 235, exps. 4-6, ff. 209-291.

rancheros españoles. Las guerras apaches tenían una larga historia de asaltos, robos y expediciones punitivas que incluían la captura e intercambio de prisioneros cuando el comandante general, Jacobo Ugarte y Loyola, instituyó la política de campamentos de paz en los alrededores de los presidios norteños. Diferentes bandas de parentela apache siguieron a sus líderes y acordaron asentarse en campamentos de paz cerca de Fronteras, Bacoachi, Bavispe y Janos en Sonora y Chihuahua, a cambio de comida, ropa, herramientas y semillas para plantar en sus pequeñas parcelas de maíz (Hall 1989, 118-119; Griffen 1985). Los funcionarios españoles se imaginaban estos campamentos como asentamientos cuasi permanentes, una forma de cambiar los hábitos migratorios apaches. Los indios, por su parte, aceptaron los incentivos para ser “reducidos” en las tierras dispuestas para ellos en las afueras de los presidios como un recurso alternativo, pero no abandonaron sus refugios en las montañas o su intrincada red de alianzas políticas. Así, los capitancillos apaches y sus familias extendidas iban y venían a los campamentos de paz (seguido tomando con ellos ganado sin vigilancia) para buscar su sustento en la sierra. Sus movimientos condujeron a continuas escaramuzas militares y a rendiciones negociadas, en las cuales la toma de prisioneros jugaba un papel importante. La expedición conducida por don Manuel de Echeagaray para regresar a los fugitivos apaches a Bacoachi y Fronteras ilustra bien esta clase de guerra fronteriza.<sup>365</sup>

Desde el 24 de septiembre al 30 de noviembre de 1788, el capitán Echeagaray condujo una expedición mixta de más de 400 tropas, consistentes en soldados españoles, ópatas y pimas, así como auxiliares apaches que ayudaron a los españoles a descubrir las rancherías de los alzados. Su ruta cruzaba por lo que antes había sido la tierra de los sobaipuris. Con el auxilio de estos “apaches amigos” —que incluían 17 hombres y cuatro mujeres— las fuerzas de Echeagaray descubrieron una cantidad de rancherías, pero las encontraron desiertas porque los apaches fueron alertados de sus movimientos y huyeron antes de su llegada. Sin embargo, los expedicionarios tomaban una cantidad de prisioneros en cada encuentro, casi siempre mujeres y niños. La captura de las esposas y viudas de prominentes jefes apaches era una táctica para inducir la rendición de sus hombres a las fuerzas españolas. Tal fue el caso cuando Echeagaray capturó a la esposa del capitancillo Compá y a la viuda del capitán de los chiricaguas: en unos cuantos días Compá y el capitancillo Chacho buscaron a Echeagaray y aceptaron sus términos de rendición. Se unieron a la expedición para buscar aquellas rancherías que pertenecían a su gente. En las siguientes semanas, sus parientes se rindieron a los españoles en pequeños grupos, llegando a 53 personas. Estos eran apaches “reducidos”, destinados a ser reincorporados a los campamentos de paz que Echeagaray distinguía de las “piezas”, prisioneros que serían distribuidos como esclavos o sirvientes entre las unidades domésticas españolas; en total sumaban 149, de los cuales 28 murieron antes de que la expedición terminara. Al notar que era demasiado engorroso conservar estos prisioneros en campaña y alimentarlos, Echeagaray los envió a Fronteras bajo una guardia armada. Su importancia para la expedición se revela a través de la cuenta exacta que el capitán hacía del número de “gandules” y “piezas”, indicando si estaban vivos o muertos y el lugar de su captura que anexaba al reporte.<sup>366</sup>

La expedición avanzó hasta la sierra de San Francisco tras la huella del capitancillo Chiquito y su ranchería. Al enterarse que Chiquito y el capitancillo Guegoca y sus familias habían huido a Nuevo México, Echeagaray detuvo la persecución porque sus tropas, ni de infantería ni caballería, podrían resistir ninguna marcha más. Los apaches habían aprendido que si huían lo bastante lejos podrían rebasar los límites de los españoles y prolongar su resistencia. En el viaje de retorno un último capitancillo, Uisaque, le mandó decir al capitán español que se quería rendir y traer a su gente a pedir paz; sin embargo, no se podía ir a Bacoachi hasta que “cuatro lunas hubieran pasado”. Aunque Echeagaray no se inclinaba a creerle, algunos de los recién

---

<sup>365</sup> “Diario de la expedición verificada desde la provincia de Sonora a las ordenes del Capitan D. Manl. De Echeagaray”, Santa Cruz, 30 de noviembre, 1788, AGN, RPI 235, 2, ff. 67-87v.

<sup>366</sup> AGN, RPI 235, 2, ff. 73-74, 82.

reducidos apaches lo convencieron de que su oferta era sincera. Despachó 200 soldados a esperar el arribo de esta ranchería y abandonó los planes de seguir hacia Nuevo México.<sup>367</sup>

El capitán Echeagaray observó que los patrones migratorios habituales de los apaches iban hacia el este desde la sierra de San Francisco a Nuevo México, donde asaltaban y obtenían sal de los pueblos zunis, y hacia el oeste a Sonora. Su conocimiento se basaba en expediciones anteriores, como la campaña zuni de 1747, e identificó varias bandas apaches de acuerdo a su nomenclatura indígena y a los nombres con que los españoles los conocieron. Por ejemplo:

Yutaquene = Mogollones

Chicon-ane= Gileños

Ay-agné= Mimbrenos

Que la etnicidad apache era compleja, con muchas divisiones internas y enemistades exacerbadas por la guerra endémica que hacía estragos en esta frontera, se ilustra por el comentario de Echeagaray de que los auxiliares apaches saqueaban y destruían las rancherías en las que la expedición abría fuego, llevándose sus pertenencias y reservas de piñones y bellotas.

Los españoles se hicieron expertos en manipular diferentes bandas de apaches, alternando el trato duro con la clemencia, y utilizando a sus prisioneros para obtener más información de las rancherías fugitivas. En este sentido, el capitán Echeagaray destacó a Joseph María González, soldado intérprete de Bacoachi, con palabras especiales de alabanza. Los indios, sin embargo, consideraban que estas expediciones habían invadido su territorio; mantenían su propia red de espías y mensajeros para que los apercibieran de movimientos de tropas. En estas guerras fronterizas las rancherías fugitivas se movían juntas como familias extensas de hombres, mujeres y niños que vivían al margen de la colonia, pero no completamente aisladas de ella. Así, sus estrategias combinaban la huida con la negociación, retornando periódicamente a la vida sedentaria.

#### MOVILIZACIÓN PARA LA REBELIÓN

Las comunidades de campesinos serranos, aparentemente incorporadas al sistema colonial, usaban tácticas similares de guerra de guerrillas en una serie de grandes rebeliones cuyas proporciones amenazaban la hegemonía española en la provincia. Sus causas eran muchas: los abusos del trabajo forzado y la esclavitud, epidemias, despojos de tierras, quejas contra algunos misioneros y el ambiente hostil creado por las guerras fronterizas. Su ritmo correspondía al avance de la colonización española y a los movimientos de tribus nómadas que tanto amenazaban la vida de los pobladores indígenas o creaban oportunidades para la confrontación armada.

En 1681 estas condiciones se reunieron cuando algunos líderes ópatas conspiraron para levantarse contra los asentamientos españoles en sus territorios. Las misiones jesuitas habían avanzado durante tres décadas y una serie de reales de minas estaba firmemente establecida en el corazón de la Opatería —San Juan Bautista, Nacozari, Tepache, Bacanuche, San Juan— junto a otros muchos campos mineros y ranchos ganaderos. Planeada la revuelta para empezar en octubre, al inicio de los secos y fríos meses de invierno, los ópatas disfrazados como apaches habían determinado arrastrar a las milicias españolas a una emboscada para luego atacar sus reales y haciendas desprotegidas. El tlatole o llamado a las armas había viajado por mensajero

---

<sup>367</sup> AGN, RPI 235, 2, ff. 77v-78.

de pueblo en pueblo, implicando a los poblados ópatas y a las misiones Concho y Suma de Casas Grandes y Carretas, pero la revuelta fue traicionada por un vecino ladino, sirviente de un español, antes de que pudiera efectuarse. Su declaración ante un consejo de guerra en San Juan Bautista a principios de julio condujo a un efectivo ataque preventivo y al arresto de los cabecillas indios en la mayoría de las comunidades del noroeste de Sonora: Bacoachi, Cuquiárachic, Tebidéguaqui, Cuchuta, Teuricachi, Guachinera, Bavispe, Bacerac y Bacadéguaqui. Docenas de sospechosos eran interrogados y sus testimonios mostraban un panorama de malestar y resentimiento latente en la región. Aunque inspirada por el éxito de la sublevación de los indios pueblo de 1680 en Nuevo México y en evidente comunicación con sumas, conchos, janos y sobaipuris, el movimiento ópata era autóctono de la sierra sonorense.

Los castigos ejemplares para los líderes condenados fueron severos: 15 fueron condenados a muerte, cuatro fueron condenados a trabajo forzado por diez años, y otros fueron azotados y torturados en la horca. Estos conspiradores implicados habían ostentado los títulos de gobernador, alcalde, topil, fiscal y hasta capitán a guerra, correspondientes a la jerarquía del gobierno español establecida en los pueblos. ¿Qué los había incitado a rebelarse? Se quejaban de los azotes infligidos por los misioneros, de las órdenes de colgarlos por los capitanes militares, y los requerimientos excesivos por labor de repartimiento en las minas. Lo que es más, como en Nuevo México la provincia había sufrido sequía y hambre, culpaban al ganado español por haber secado todos los manantiales y arruinado la tierra (Navarro García 1967, 166 y 265-275).

Nuevos rumores de rebelión surgieron en octubre, en parte para vengar las ejecuciones de julio. En medio de una segunda ronda de arrestos y confesiones forzadas los ópatas de Cuchuta, Cuquiárachic y Tebidéguaqui abandonaron sus pueblos y huyeron hacia la sierra. Esta vez Francisco Cuervo, alcalde mayor de San Juan Bautista, ofreció clemencia; si los indios regresaban a sus poblados en seis días no serían castigados. Cuando arribaron 750 ópatas, Cuervo les advirtió que no recibieran nuevos tlatoles sino que obedecieran a sus sacerdotes y tendieran sus cosechas. Los indios estuvieron de acuerdo, presentando cruces como señal de este nuevo pacto; Cuervo, por su parte, liberó a los prisioneros que había tomado.

El acuerdo de 1681 creó una frágil paz. Aunque auxiliares ópatas ayudaron a reprimir los levantamientos de janos, jocomes, sumas, mansos, chinarras y conchos que involucraron a las misiones de Soledad, Carretas y Casas Grandes en 1684, los motivos de las quejas que los habían provocado a rebelarse se mantuvieron y estaban a punto de hervir. La alianza españoles-ópatas, que habría de durar por más de un siglo, se forjó en gran medida en el caldero de las guerras fronterizas que dividieron a los pueblos nómadas y sedentarios, al mismo tiempo que la economía colonial abrió nuevas avenidas para los trabajadores ópatas y productores directos. Las fuerzas económicas y políticas que emanaban de las misiones, minas y presidios alteraron los contornos del territorio étnico serrano y crearon las condiciones de interdependencia entre los campesinos de la sierra y los vecinos españoles. De esta interdependencia los ópatas, eudeves y los más sedentarios de los pueblos pimas construyeron la noción de un pacto colonial, entendido como el intercambio recíproco de trabajo y servicio militar por el reconocimiento de su demanda colectiva de tierra.<sup>368</sup>

La alianza españoles-ópatas nuevamente fue probada durante el levantamiento de los pimas altos en 1695. En la región más norteña de Sonora, recientemente incorporada al programa de misiones jesuitas, la rebelión tuvo múltiples causas: los métodos evangelizadores del padre Kino, los rebaños de ganado de los vecinos, las demandas de trabajadores pimas y las represalias arbitrarias de los oficiales militares que seguido confundían a los pimas del norte con los salteadores nómadas de la Sierra Madre. En 1688, la compañía volante itinerante de Fronteras destruyó la ranchería pima de Mututicachi, enviando a 20 prisioneros a trabajos forzados en las minas de Álamos (Sinaloa) y maltratando a otros 50 acusados de haber robado ganado. Actuando sobre las mismas sospechas infundadas, un teniente del presidio de Fronteras ejecutó a tres

---

<sup>368</sup> En el centro de la Nueva España y en los Andes, el tributo era la pieza central de un tipo similar de pacto colonial.

jefes sobaipuris en 1692, y amenazó a los líderes sobas de Tubutama diciéndoles que habían conspirado contra los españoles (Spicer 1963, 124; Kino 1989, 39).

El estilo innovador de evangelización del padre Kino abrió la Pimería Alta al colonialismo español a inicios de 1687, aunque a costa de alterar los métodos de adoctrinamiento que los jesuitas habían establecido en Sinaloa, Ostimuri y Sonora. La historia temprana de la misión (1591-1650) estableció un ritmo conservador de reducciones, avanzando gradualmente de un valle o enclave étnico a otro. A diferencia de sus correligionarios, Kino no concentró sus esfuerzos en un sólo poblado sino que aspiraba a cubrir toda la Pimería Alta. Trabajando hacia el norte desde su base en Cucurpe y Dolores de Cosari, Kino viajaba incansablemente por toda la región. Repetidamente visitaba los poblados pimas de los valles Magdalena y Altar-Asunción, inculcándoles que pidieran el envío de misioneros. Siete años después, tres sacerdotes arribaron para reforzar la solitaria misión y tomar residencia en pueblos que habían respondido favorablemente a Kino. Cristianizadas San Pedro y San Pablo de Tubutama, Nuestra Señora de la Asunción de Caborca y San Ignacio de Cabórica, estas aldeas se convirtieron en cabeceras cuya influencia irradió sobre una serie de rancherías. Entonces, al comienzo de 1694 los pimas no sólo enfrentaron a un misionero itinerante sino a ministros residentes que los obligaban a atender los servicios religiosos, presionándolos a cumplir con las normas cristianas de la monogamia y exigiéndoles su trabajo en los campos de la misión bajo la vigilancia de supervisores ópatas, sus enemigos tradicionales.

Estas presiones crecientes encendieron la mecha de la rebelión. El levantamiento pima ocurrió en dos fases durante la primavera y verano de 1695. Comenzó en los poblados occidentales de los valles de Altar y Asunción cuando un grupo de pimas asesinó a los supervisores ópatas que los jesuitas habían traído a Tubutama. Su misionero Daniel Januske escapó, pero los rebeldes se extendieron por Oquitoa, Atil y Caborca. En este último pueblo, el más occidental de la Pimería Alta, asesinaron al padre Francisco Xavier Saeta que hacía tan sólo unos cuantos meses se había hecho cargo de la misión. Las severas represalias que el comandante del presidio de Fronteras tomó contra los pimas sirvieron para extender más la rebelión hacia los valles de San Ignacio y Cocóspera. Kino trabajaba para llevar a cabo un cese al fuego y persuadió a los jefes de varias rancherías a reunirse en El Tupo para negociar un acuerdo de paz. Les garantizaba su seguridad personal y un perdón general si entregaban a los líderes rebeldes a los oficiales españoles. Una vez reunidos en El Tupo, sin embargo, las tropas presidiales y sus auxiliares seris iniciaron una masacre de cabecillas pimas desarmados, una traición a su confianza que dio lugar a varios meses de amarga guerra. La rebelión pima fue suprimida únicamente con la acción combinada de tropas presidiales de Janos y Fronteras.<sup>369</sup>

El levantamiento de 1695 fue una reacción a los excesos militares y a las primeras etapas de organización en las misiones en la Pimería Alta después de la revuelta de los indios pueblo en Nuevo México, durante el tumultuoso periodo cuando los tarahumaras, ópatas, pimas, janos, jacomes, sumas y jinarras se levantaron en armas contra la dominación española. Pero las rebeliones del siglo XVIII que desafiaron tan seriamente a las políticas españolas en Sonora surgieron de un conjunto diferente de presiones, en las cuales la organización política de las misiones y las demandas económicas de los vecinos sobre el trabajo y la tierra india destacaban como elementos de conflicto. En la memoria de los colonizadores españoles y los pobladores nativos se encontraban la rebelión yaqui de 1740, el levantamiento seri que empezó en 1748, y la rebelión pima de 1751. El mejor documentado y más cuidadosamente estudiado de estos movimientos fue el levantamiento de 1739-1741 que involucró a mayos, yaquis y pimas.<sup>370</sup> Su rebelión condujo al abandono

---

<sup>369</sup> Naylor y Polzer (1986, 583-718). Esta es una traducción editada del diario de campaña del oficial al mando de Janos, general Juan Fernández de la Fuente, de AHP, microfilm 1695, cuadros 5-208.

<sup>370</sup> *La sublevación yaqui de 1740* es la cuidadosa narración del reporte del levantamiento, basado en documentos del AGI (Navarro García 1966). Hu-DeHart analiza un corpus similar de manuscritos copiados y microfilmados en la Colección Pastells de la Biblioteca Vaticana de la Universidad de San Luis, Missouri (1981 59-87). La acalorada controversia entre jesuitas y colonos que siguió al levantamiento yaqui creó un abundante expediente documental. Spicer (1963) analiza cuidadosamente esta rebelión.

temporal de casi todas las minas y estancias privadas de Ostimuri y el sur de Sonora, cuyos vecinos junto con el primer gobernador de Sonora y Sinaloa huyeron al Real de Álamos. Su supresión requirió la movilización masiva de tropas de las guarniciones de Sinaloa y varias rondas de negociación con los líderes yaquis. Los vecinos y funcionarios coloniales temían un levantamiento general de pueblos serranos. Ciertamente, una de las principales batallas de este episodio ocurrió en Tecoripa, poblado central de la Pimería Baja al oeste de los distritos mineros de San Miguel, Soyopa, San Xavier y Río Chico. Los emisarios rebeldes habían viajado hasta Ures, en el río Sonora, para incitar a los indios de las misiones a unirse a su movimiento, pero fueron capturados cuando el gobernador pima de Pitic y San Francisco, un pueblo visita de Ures, rechazó seguir su llamado a las armas.<sup>371</sup>

¿Qué impulsó a los pueblos cahítas a rebelarse? Desde las miríadas de reclamos y contrarreclamos, acusaciones y peticiones presentadas por misioneros, funcionarios españoles, vecinos e indios, varios asuntos importantes emergen para esclarecer los orígenes del levantamiento de 1740. Los pueblos de los fértiles deltas del Yaquí y Mayo habían vivido bajo la tutela jesuita por más de un siglo. En general, sus poblados habían tenido buenos resultados bajo el régimen de misión, como lo atestigua la estabilidad de sus poblaciones, pero los jesuitas más y más orientaron el trabajo, el ganado y los productos excedentes de los pueblos cahítas a las misiones de Baja California que luchaban para sobrevivir. Este asunto alcanzó importancia crítica durante 1739-1740 cuando periodos subsecuentes de inundación y sequía devastaron las cosechas yaquis y el hambre acechó la tierra.

La experiencia colonial se extendió más allá de las misiones a la sociedad civil. Los reales de minas de Ostimuri y Sinaloa requerían trabajadores por medio del repartimiento y el trabajo contratado (que frecuentemente se remuneraba en ropa) y, al mismo tiempo, proporcionaba acceso a mercancías coloniales y a productos alimenticios indígenas. Así, los vecinos y los misioneros se engarzaron en abierta rivalidad por trabajadores indios, y una creciente población española al este de las márgenes del territorio yaqui comenzó a codiciar la tierra nativa; no obstante, el trabajo se mantuvo como el principal punto de discordia.

Antes de 1732, los jesuitas virtualmente habían ejercido un singular control sobre los territorios yaqui y mayo por medio de sus misioneros residentes en los pueblos. Ese año, sin embargo, el establecimiento del Gobierno de Sonora y Sinaloa (separado administrativamente del Reino de Nueva Vizcaya) creó una autoridad secular paralela a la cual los indios podían dirigirse y, de hecho, comunicaron quejas específicas. Ciertamente una de las características más sobresalientes de los levantamientos de 1740 es el uso deliberado de diferentes cargos políticos por líderes indígenas para presionar por sus reclamos. Antes, durante y después de la revuelta, los capitanes y gobernadores yaquis que habían servido en las milicias españolas y que estaban bien enterados del orden colonial, articularon peticiones formales ante el alcalde mayor de Ostimuri, el gobernador de Sonora y el virrey de la Nueva España. Significativamente, sus quejas y propuestas de soluciones subrayaban los siguientes puntos: 1) la remoción de jesuitas específicos cuya disciplina arbitraria e interferencia en las elecciones del poblado habían ganado la ira de los indios; 2) la expulsión de los asistentes mestizos y mulatos (coyotes) que los misioneros habían traído a algunos de los pueblos yaquis; 3) la confirmación del derecho indio de portar sus armas tradicionales; 4) el fin del trabajo obligatorio sin pago en las misiones; 5) elecciones autónomas de sus propios funcionarios; 6) respeto a las tierras de los indios y a los cultivos de subsistencia, y 7) la libertad de vender su propio producto y trabajar fuera de las misiones.<sup>372</sup> Los yaquis defendieron simultáneamente la integridad de sus comunidades y el acceso a los mercados coloniales. Resentían profundamente la presencia de extraños en sus pueblos, especialmente en posiciones de autoridad, al mismo tiempo que buscaban comerciar a su manera con los vecinos.

---

<sup>371</sup> "El Subdelegado Juan María Bohórquez al Intendente Enrique Grimarest", 1792, BNFF 35/787, f. IV,

<sup>372</sup> Hu-DeHart (1981, 82-83); Navarro García (1966, 44-45), citando AGI, Escribanía 244A, cuaderno 23, ff. 207-219 (Declaraciones de Tacocay).

A escasos ocho años de la supresión de la rebelión yaqui, las políticas españolas provocaron el levantamiento seri de 1748, cortando de tajo la labor paciente de los jesuitas de reducir a las bandas nómadas a la vida misional en los pueblos de Nacameri, El Pópulo y Los Ángeles. Las hostilidades de ese año marcaron el principio de un constante estado de disturbios en las llanuras occidentales de Sonora, que duraron hasta bien entrado el siglo XIX. Por orden del visitador José Rafael Rodríguez Gallardo, la guarnición presidial del Pitic fue transferida río arriba a la mitad del valle de San Miguel, apropiándose tierra de la misión para los soldados y vecinos que ahí se establecieron. Los oficiales militares españoles enfrentaron las protestas de las familias residentes seris y pimas con violenta represión.<sup>373</sup> Los seris se vengaron con blancos específicos, aplicando su considerable *arts de guerre* con precisión mortal. Quemaron la hacienda de Chupisonora, ubicada al cruce del río desde El Pópulo porque, dijeron, el ganado de José de Mesa había destruido sus cultivos de trigo. En los años subsecuentes los guerreros seris y sus aliados repetidamente atacaron minas y ranchos en la vecindad de Soledad y Santa Ana, llevándose o destruyendo ganado y forzando a los vecinos a huir. “Aniquilaron” la manada completa de caballos de crianza de Nicolás Bohórquez y Agustín de Vildósola en Pitic; sus asaltos en el bajo valle de Sonora dejaron en ruinas los reales de Las Ánimas y Gavilán, los pueblos de San Francisco y Santa Rosalía, y el rancho Aguajito, propiedad de Juan Thomás Beldarraín, que dirigió milicias en la campaña punitiva de 1750. Con pocas excepciones, los seris evitaban las misiones y volcaban su ira contra los asentamientos españoles que invadieron su territorio.<sup>374</sup>

Mientras los seris mantenían una guerra de “baja intensidad” que ardía lentamente repeliendo con éxito a dos importantes expediciones lanzadas contra ellos, los pimas del norte se rebelaron en 1751; la furia de su movimiento cayó contra los pueblos de misión. Mil guerreros de los valles de Altar y Concepción y de la Papaguería, moviéndose en bandas por separado, atacaron a una serie de poblados y pequeños asentamientos mineros y rancheros, quemaron y saquearon iglesias y otras propiedades de la misión, robaron o destruyeron rebaños completos de ganado y mataron a dos misioneros: Tomás Tello, de Caborca, y Enríque Rúhen, de Sonoitac. Los rebeldes pimas mantuvieron acorralado al ejército español por más de dos meses hasta que una fuerza combinada de tropas presidiales y milicianos los vencieron en Aribac, dejando más de 100 guerreros muertos. Una cantidad similar de vecinos había perecido en el curso de la rebelión y la propiedad española en la Pimería Alta quedó reducida a cenizas (Spicer 1963, 129-130; Mirafuentes 1987b, 106).

En la investigación que siguió se alegaba que los líderes rebeldes habían prometido “acabar con la nación española y dejar únicamente la tierra que a ellos pertenecía”.<sup>375</sup> Su coraje sorprende en vista del hecho que en este tiempo la Pimería Alta no estaba densamente poblada por gente de razón. Santa Ana y Soledad constituían los únicos reales de minas de cierta importancia, aunque el área de Oquitoa a Bac estaba dotada de pequeñas minas y ranchos que fueron los principales blancos de los pimas. La destrucción o robo del ganado de los vecinos, como en la guerra de los seris, constituía una táctica y un objetivo. Al matar al ganado mesteño los indios defendían su propio territorio, atacaban la propiedad española y reducían la movilidad de sus adversarios.

Es igualmente significativo que los pimas escogieran a dos misioneros para darles muerte al considerarlos españoles y, por lo tanto, enemigos. Los padres Tello y Rúhen pudieron haber sido víctimas de la ira de los indios debido a su relativo aislamiento en Caborca y Sonoitac. Este último fraile recientemente había llegado a su puesto; como ocurrió con el padre Saeta medio siglo atrás, los tohono

---

<sup>373</sup> Spicer (1963, 107-108); AGN, AHH, Jesuitas, legs. 2-5, exp. 2, f. 27; BNFF 35/787, f. 2v. Véase también supra la nota 160 del capítulo v.

<sup>374</sup> BNFF 35/787, ff. 6-7. Mirafuentes (1987b) argumenta que los seris aprendieron de los apaches la táctica de sacrificar caballos para paralizar a las milicias españolas, aunque los seris (a diferencia de los apaches) no incorporaron el caballo a su propia cultura. Véase también Sheridan (1979).

<sup>375</sup> BNFF 35/787, f. 6. Mirafuentes (1987b) presenta citas similares del AGI, Guadalajara 419A.

o'odham de esta remota ranchería rechazaron las exigencias que un padre residente les hacía sobre sus vidas cotidianas y su interferencia en los detalles íntimos de su organización familiar. El testimonio de los pimas ante el gobernador Ortiz Parrilla expresaba su resentimiento contra la disciplina del trabajo, el castigo corporal y otras cargas de la vida misional.<sup>376</sup> No obstante la articulada protesta de los indios, la razón del levantamiento iba más allá de estas quejas inmediatas hacia cuestiones de poder y liderazgo al interior de la comunidad pima.

Luis Oapicagigua, gobernador de Sáric y capitán-general de la nación pima, jugó un papel central en la rebelión de 1751. En su pueblo natal, Luis alguna vez gozó la confianza de los misioneros establecidos río abajo en Tubutama. Lo que es más, se ganó el favor del ejército español durante la campaña de 1750 contra los seris, a tal punto que el gobernador Ortiz Parrilla le confirió el extraordinario título de capitán-general, trayendo con él un guardia personal y el privilegio de portar espada y mosquete. Luis usaba los favores que recibía de los españoles para realzar su prestigio con su propia gente. Controlaba una extensión considerable de tierra de cultivo y criaba sus rebaños de ganado. Cada año cosechaba abundantes excedentes de maíz, trigo y algodón para distribuirlos a un creciente número de dependientes y seguidores. Su generosidad era proverbial en el área y se extendía desde dotaciones de comida, herramientas y armas hasta frecuentes fiestas y borracheras, estas últimas fueron denunciadas por los misioneros (Mirafuentes Galván 1989).

¿Por qué, entonces, Luis Oapicagigua se volvió contra la estructura del orden colonial que aparentemente había servido tan bien a sus propósitos? Puede ser que la creciente presencia de misioneros y colonos en la Pimería Alta a mediados del siglo amenazara con disminuir el elevado estatus que Luis había batallado tanto por mantener. Las minas y estancias, no obstante pequeñas y alejadas, aumentaban al mismo tiempo que los jesuitas, aunque lenta y gradualmente, ubicaban misioneros residentes en pueblos como Caborca, Sonoita (Sonoitac) y Sáric. La presión de una frontera colonial en expansión limitaba severamente la libertad de movimiento de Luis e invadía la relativa autonomía que habían gozado los pimas del norte. Particularmente ofensivas eran las medidas disciplinarias de los misioneros que limitaban la generosa poligamia de un cacique como Luis e incidían en la dignidad de los comuneros pimas (ibíd., 111-114).

Luis de Sáric no era el único líder rebelde ni era tampoco el comandante supremo de un ejército unificado. Había muchos cabecillas en bandas separadas de guerreros rebeldes; en preparación para el levantamiento, Luis tenía que negociar con los líderes de diferentes pueblos y rancherías.<sup>377</sup> Después que el movimiento fue sofocado algunos pimas regresaron a sus pueblos, pero otros huyeron al monte para buscar sustento lejos del control de soldados y sacerdotes. Bandas de pimas del oeste se mantuvieron aliados a los seris, otros imitaron a los apaches en sus asaltos a los asentamientos coloniales en la parte alta del río Santa Cruz.

Las tácticas indias de guerra de guerrillas frustraron efectivamente las políticas militares españolas y establecieron límites innegables al proyecto colonial. Los designios imperiales de desarrollar el potencial de la riqueza minera de Sonora permanecieron sustancialmente inconclusos, y la destrucción que los indios hicieron de la propiedad cortó de tajo las ambiciones de mineros y rancheros de acumular riqueza y establecer un patrimonio familiar.<sup>378</sup> Si, como los asustados vecinos clamaban, los indios rebeldes pretendían eliminar a todos los españoles de la provincia, su organización no estaba equipada para lograrlo ni para sostener una

---

<sup>376</sup> Al igual que en la revuelta yaqui de la década anterior, y después de las acusaciones de los líderes pimas, los jesuitas fueron llamados para defender sus acciones. Véanse los testimonios del padre Ignacio Keller de Suamca y del padre Juan Nentvig de Sáric, así como la compilación del provincial jesuita de la Nueva España, en BNFF 33/692, 693, 696.

<sup>377</sup> Véase, por ejemplo, padre Keller, quien reclamó que Luis entró a su misión de Suamca con el pretexto de conducir una patrulla contra los apaches, pero con la intención de incitar a la rebelión (BNFF 33/696).

<sup>378</sup> BNFF 35/787, ff. 6-7. Bohórquez hizo un catálogo de muchos vecinos cuyas fortunas se arruinaron por los sucesivos levantamientos indígenas.

autonomía política sobre un territorio amplio. Aunque los levantamientos sonorenses y las campañas militares al Cerro Prieto tuvieron repercusiones en Sinaloa y Nueva Galicia, donde la expulsión de los jesuitas provocó también agitación, no existían nexos orgánicos entre estos diferentes movimientos (Mirafuentes Galván 1992). Las alianzas entre cabecillas fueron fugaces y cada uno tenía autoridad limitada sobre sus seguidores. Es más, con el tiempo los movimientos constantes de bandas renegadas diseminadas debilitaron a las instituciones colectivas de los pueblos. Los gobernadores indios se encontraban ellos mismos presidiendo aldeas con un núcleo grandemente reducido de unidades domésticas residentes; la dispersión de tantas familias en pequeñas rancherías desvaneció la eficacia de sus liderazgos y dispuso su control sobre los recursos productivos de la comunidad. Este proceso se intensificó durante el periodo crítico de transición de la Colonia a la República.

#### LA DEFENSA ÓPATA DEL ESPACIO ÉTNICO, 1790-1840

El sentido ópata de integridad territorial dio origen a su exigencia colectiva de tierra de cultivo y a su firme defensa del gobierno interno de sus comunidades. Su insistencia en el indisoluble nexo entre las dimensiones material y política de su espacio étnico condujo a una escalada de confrontaciones entre ópatas y autoridades españolas y mexicanas, así como a conflictos internos y divisiones en sus pueblos. La confrontación de 1790 en Bacerac, aunque rápidamente sofocada, trajo a primer plano tensiones que se fermentaban bajo la persistencia ópata como una nación étnica.

El 9 de julio de 1790 una multitud de ópatas se reunió en Tetahueca, una labor de la misión donde se levantaba la cosecha de trigo. Juan Ignacio Gil Samaniego, juez comisario, avanzó hacia los indios en su carácter de magistrado civil en funciones para los tres poblados de Bacerac, Bavispe y Guachinera. Anticipando problemas, traía como escolta a dos funcionarios indios de Bavispe; al comandante ópata de tropa, Josef de Tona; a dos soldados presidiales, Manuel Pacheco y Juan Mazón, y al teniente español del presidio de Bavispe, Lorenzo Peralta. En el poblado se le unieron dos vecinos que se habían asentado en el valle, e Ignacio Noperi, capitán general de la nación ópata. Juntos caminaron a Tetahueca donde el gobernador de Bacerac, Josef Antonio Mascorta los esperaba.

En “junta plena de la mayor parte del pueblo”, Gil cuestionó a uno de sus miembros, Anastasio Zorrilla. Le exigió saber si el día anterior Zorrilla había en efecto reprendido y amenazado al gobernador Mascorta y a su alguacil, Nicolás Sánchez, mientras trabajaba en el campo. Cuando Zorrilla admitió que era verdad, Gil ordenó que lo ataran y azotaran “para castigo suyo y ejemplo de los demás”. Conforme se administraba el castigo el capitán Noperi preguntó: “¿Qué delito tiene ése para que lo castiguen?”. El juez comisario replicó: “¿No es delito haber atropellado a su gobernador?”. En eso, Noperi volteó hacia la multitud levantando su vara de mando y gritó: “Gente, ¿qué aguardais que no soltais a ese hombre? En nombre del Rey, ¡soltadlo!”.<sup>379</sup>

Las palabras del capitán Noperi impulsaron a la multitud. Manuel Pacheco se abalanzó para cortar las cuerdas que ataban a Zorrilla. Cuando Gil trató de pararlo, Pacheco lo hizo a un lado y declaró: “En nombre del rey, corto este cabestro”. Gil buscó la ayuda de Lorenzo Peralta, pero el teniente se había escondido. Mientras crecía el coraje de la gente, el gobernador Mascorta ofrecía su vara de mando al juez, pero Gil rehusó aceptarlo y más bien se retiró con prudencia. El juez comisario Gil y sus acompañantes regresaron a Bacerac y de ahí a Bavispe donde acudió a su superior, el teniente de alcalde mayor, Gregorio Ortiz Cortés. El

---

<sup>379</sup> BNFF 35/767, ff. 3-11. Todas las citas directas que se utilizan aquí fueron obtenidas de este expediente. Gil Samaniego, Atanasio Ortiz y Gregorio Ortiz Cortés, teniente de alcalde mayor de los valles Bavispe y Oposura eran vecinos terratenientes del fértil tramo entre Bacerac y Bavispe. Atanasio y Gregorio eran compadres y estaban emparentados por matrimonio (véase BNFF 35/722). Ygnacio Noperi era pariente consanguíneo de los capitanes Gerónimo Noperi y Juan Manuel Varela. Véase BNFF ms. 1762, ff. 88-142, Fray Nuñez Fundador, “Relación de Bacerac”, 1777; AGN, AHH, leg. 278, exp. 20.

capitán Noperi y sus seguidores tomaron camino hacia Arizpe para presentar su denuncia al intendente gobernador, Enrique de Grimarest, quien reprendió las acciones de Gil y confirmó los privilegios y autoridad de Noperi.

Las investigaciones realizadas en sitio por el teniente Ortiz un mes después aclararon las acusaciones hechas por cada contendiente. El capitán Noperi había exagerado su solicitud al intendente-gobernador acusando a Gil Samaniego de abusar con los términos de empleo para los trabajadores indios traídos de los pueblos. No obstante, los residentes de Bacerac, incluido el gobernador Mascorta, exoneraron a Gil de cualquier irregularidad. En el curso de las audiencias se montaron cargos de diferente naturaleza contra el capitán Noperi. Hacía tan sólo un año, el ex intendente-gobernador, Pedro Garrido y Durán, había señalado estrictamente a Noperi los límites de su autoridad: “Ni en los naturales, ni en sus gobernadores tiene VM [usted] jurisdicción alguna, mientras estén en los pueblos, y solo es jefe de los primeros para mandarlos en las funciones de guerra”. Esta reprimenda se daba en el marco de varios actos arbitrarios cometidos por Noperi. Había humillado al anterior gobernador de Bacerac e intentó quitarle su vara de mando. Más recientemente, había tomado la oficina del juez de agua —oficina responsable de distribuir el agua de riego, tradicionalmente reservada para funcionarios del poblado— y había amenazado físicamente al gobernador Mascorta en una reunión pública de comuneros de Bacerac.

El intento de azotar a Anastasio Zorrilla ocurrió porque el gobernador Mascorta había insistido a su misionero, fray George Loreto, que requiriera la intervención de Gil Samaniego para disciplinar la insolencia de Zorrilla, quien parecía desafiar por principio toda autoridad fuera nativa o española. Un año antes Gil Samaniego reportó, cuando el capitán Noperi tenía autoridad política en Bacerac, que Zorrilla lo había desafiado públicamente. En esa ocasión, Noperi mismo había acudido a Gregorio Ortiz quien, a su vez, ordenó que Zorrilla fuera castigado. En tanto que su conducta no era la típica de las actitudes de los poblados, estos eventos sugieren que los comuneros ópatas resentían las exenciones que sus oficiales disfrutaban de las labores del común de los campesinos en las tierras de la misión. Lo que es más, la flagelación, fuera ordenada por sus mismos gobernadores o por funcionarios españoles, era humillante.<sup>380</sup>

Los conflictos que emergieron en Bacerac derivaban de la convergencia de las esferas traslapadas de autoridad en las comunidades nativas de la sierra. La [figura 47](#) ilustra las áreas de conflicto potencial entre las autoridades civiles, militares y religiosas. Al centro está el cabildo indio, establecido en los pueblos por medio de la institución de la misión española. Los funcionarios políticos indios (los gobernadores de los poblados, los alcaldes y fiscales) se elegían anualmente en los pueblos y recibían sus bastones de mando del misionero o de un alcalde español.<sup>381</sup> Elevado sobre los pueblos individuales, el capitán-general de la nación ópata representaba la autoridad militar subordinada a los oficiales españoles. El capitán general recibía su título de la comandancia general de las provincias internas; comandaba a los capitanes ópatas de cada pueblo y a todas las tropas nativas al momento de patrullar. Cuando los capitanes-generales presionaban a las autoridades españolas para que les otorgaran autoridad política en los poblados de donde traían soldados, entraban en conflicto con los gobernadores de los pueblos. Las compañías presidiales ópatas establecidas en Bavispe y Bacoachi daban a estos soldados el estatus de *vecino*, y creaban otra esfera de autoridad que envolvía a los pueblos nativos.

Los alcaldes españoles y misioneros ensombrecían los sectores indígenas de autoridad. Los alcaldes mayores, tenientes de justicia y jueces comisarios eran vecinos locales que muchas veces vivían en los pueblos de misión. A pesar de rendir cuentas al intendente-gobernador, ejercían una presión notoria en las comunidades. Estos magistrados asumían prerrogativas que disminuían la estatura de los gobernadores

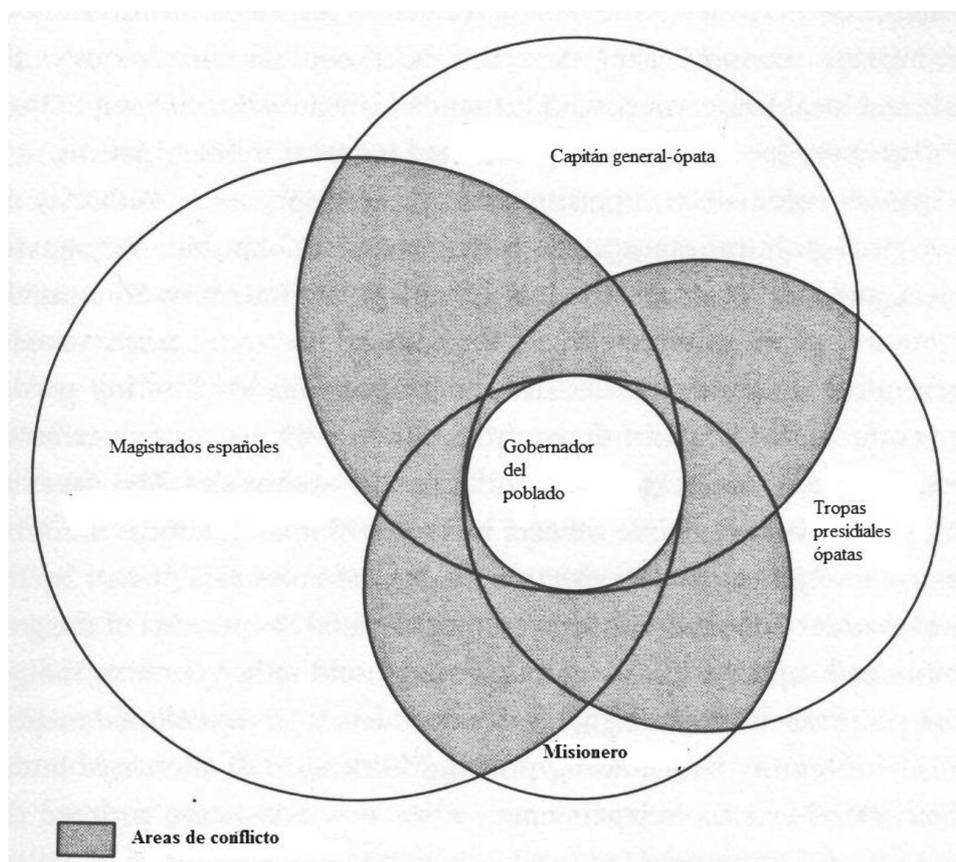
---

<sup>380</sup> Sobre vergüenza y azotes entre esclavos, véase Genovese (1976, 120-123).

<sup>381</sup> El bastón de mando era la insignia india de poder durante la administración colonial, era de madera tallada y se transmitía de un individuo a otro mientras ocupara el cargo. Spicer (1980, 28-29).

nativos y socavaban la autoridad moral del sacerdote residente. Los misioneros que lidiaban con estos crecientes y complejos niveles de comando repetidamente expresaban su resentimiento al perder el control sobre los “hijos del pueblo”, aun cuando tenían que rendir cuentas sobre la administración de la economía de la misión. Los misioneros entraron en conflicto abierto con los oficiales españoles y los terratenientes locales que exigían trabajo indio, y con los capitanes ópatas por el suministro de alimentos requeridos para sus patrullas militares.

Figura 47. Las esferas superpuestas de autoridad: misioneros, poblados y comando militar



Fuente: elaboración propia.

El colonialismo español superpuso todas estas esferas de autoridad en las estructuras políticas aborígenes que descansaban en el parentesco, el respeto a los mayores y a las capitanías locales. Es difícil averiguar cómo las comunidades indígenas sonorenses se intersectaban con la jerarquía colonial. Los pueblos serranos personificaban el liderazgo, como se vio en los caciques que encabezaban partidas de cazadores, comandaban guerreros traídos de grupos de poblados, redistribuían comida y dotaciones y negociaban con las autoridades españolas. Las varas de mando que los señores coloniales otorgaban a oficiales nativos fungían para legitimar su elección bajo las reglas establecidas por el orden colonial. En la práctica, sin embargo, elevaban la persona de los gobernadores y capitanes a tal distinción que podían confirmar la cultura política indígena o indicar su dependencia de la esfera colonial.<sup>382</sup>

<sup>382</sup> Farriss reconstruye las formas como las elites mayas rehicieron su poder por medio de cargos en la política colonial (1984, 227-255).

La ambigüedad alrededor del liderazgo político del común se intensificó después de la independencia mexicana, cuando una nueva legislación ordenó la división de las tierras comunales y cuestionó la legitimidad de las autoridades de los poblados. Por su parte, las autoridades estatales sonorenses crearon precedentes legales nuevos y actuaron para distribuir las tierras del poblado entre unidades domésticas particulares, reservando un “excedente” de tierra arable para subastar a los vecinos.<sup>383</sup> La tenencia de la tierra vino a embrollarse en una fuente nueva de contienda creada por la distinción entre “hijos del pueblo” y ciudadanos, separación legal que definía avenidas opuestas para adquirir propiedad. Las propiedades de los poblados se complicaron más por las rentas de tierras a no indios, arregladas a través de contratos con residentes particulares o con el cabildo del común. Estas presiones combinadas, sumadas al creciente agobio sobre las patrullas de los pueblos ópatas enviadas contra los apaches durante las décadas de 1820 y 1830, cuando el gobierno del estado dejó de mantener los campamentos de paz, empujaron a los líderes serranos a solicitar justicia y la restauración de su patrimonio comunitario a los gobernadores de Occidente y Sonora, llevando su causa al presidente de México. Cuando las negociaciones fracasaron los ópatas optaron por la rebelión armada.

En los años finales de la Intendencia los guerreros ópatas revirtieron su celebrada lealtad al régimen colonial y desafiaron las órdenes de enviarlos en una misión militar a Baja California. Pequeñas escaramuzas ocasionadas por el arresto de estos soldados y la represalia de una facción de ópatas que ocuparon el presidio de Bavispe por una semana en 1818, estalló en guerra abierta dos años después. Bandas armadas de ópatas ocuparon Mobas, Tónichi y los placeres mineros de San Antonio de la Huerta; convirtieron Tónichi en una base fortificada desde donde amenazaban toda la región del este de Sonora. Las fuerzas combinadas de las tropas realistas de Durango, Sonora y Chihuahua vencieron a los ópatas en la batalla de Arivechi, el 16 de noviembre de 1820, dejando 100 indios muertos y tomando 240 prisioneros.<sup>384</sup>

Después de la constitución formal del Estado de Occidente en 1824, las hostilidades brotaron nuevamente entre ópatas y las milicias locales de vecinos. Aunque los guerreros ópatas aún servían en las milicias presidiales que se mantenían para patrullar la frontera apache, vecinos como Ygnacio Samaniego, alcalde de Bavispe, cuestionó abiertamente su eficacia y se quejaba de la “arrogancia” de los indios presumiblemente porque se les permitía portar armas. Samaniego fue más lejos al proponer la desbandada de la compañía presidial ópata en Bavispe —en efecto, abandonar el pacto colonial entre el imperio español y la nación ópata—. Los indios por su parte renunciaron a las instituciones estatales y eclesiásticas. Los ópatas de Guachinera, donde no vivían vecinos, rehusaban el pago del diezmo e ignoraban los ruegos de su sacerdote de mandarle una escolta militar para llegar al pueblo con el fin de celebrar misa y escuchar sus confesiones. Los funcionarios de los pueblos en un amplio corredor desde Bavispe y Guásabas a Sagaripa y Mulatos (Chihuahua) intercambiaban nerviosamente comunicaciones durante la primavera y a principios del verano de 1825, midiendo los movimientos de las bandas ópatas lideradas por Juan Dórame y Francisco Solano. Los vecinos anticipaban asaltos armados contra ranchos y minas en Sonora y Chihuahua, y tenían especial temor de un movimiento aliado de ópatas y tarahumaras. Si, de hecho, los ópatas estaban planeando una revuelta, se dispersaron y regresaron a sus pueblos en julio, después del arresto de Solano cerca de Oposura, aunque Dórame se mantuvo en libertad.<sup>385</sup>

De 1825 a 1833, bandas rebeldes de ópatas y yaquis enfrentaron en muchas escaramuzas a las tropas presidiales bajo la autoridad de la comandancia militar de Occidente. Estos levantamientos que ocurrieron de manera simultánea a las nuevas incursiones apaches por la sierra sacudieron seriamente al incipiente gobierno,

---

<sup>383</sup> Véase supra capítulo VI, notas 195-198.

<sup>384</sup> Vidargas del Moral (1985a, 314-315); Kessell (1976, 238). Las fuentes de archivo para el levantamiento de 1820 se encuentran en AGN, RPI, vols. 225, 251 y 252.

<sup>385</sup> BL, HHB, M-M 495, 6-13; AHGES, Ópatas, caja 361, tomo 1162, 1.

pero las tropas del Estado suprimieron el movimiento indio con la captura y ejecución de sus líderes. Los guerreros ópatas, Juan Dórame, Dolores Gutiérrez, Luis Calderón, Juan Güiriso, Antonio Baiza, y Miguel y Bautista Sol unieron fuerzas con el afamado cabecilla yaqui Juan Banderas, en un llamado a las armas para formar un Estado étnico autónomo en las sierras sonorenses. Opuestos militarmente a la división de las tierras comunales y a los nuevos impuestos del gobierno del estado, buscaban restaurar el régimen colonial de la misión en sus poblados y con ello el tradicional común.<sup>386</sup>

Durante este mismo periodo las autoridades estatales eliminaron el cargo de capitán-general de la nación ópata, disminuyendo con esto el estatus militar de esta etnia en la frontera.<sup>387</sup> Con un significado más profundo, los gobernadores de Sonora implementaron una división radical de las tierras de los poblados en el valle del río Sonora y en los distritos de Saguaripa y Arivechi. La Ley 89 (1828) del Estado de Occidente y la legislación subsecuente promulgada por el Estado de Sonora trajeron irrevocables cambios para los poblados ópatas y eudeves, separando a los cultivadores campesinos en clases de vecinos e indios, pequeños propietarios y “proletarios” sin tierra.<sup>388</sup> La severidad del cisma creado en los pueblos serranos es evidente en el lenguaje de las protestas formales que los ópatas dirigían a las autoridades estatales y nacionales. En tanto algunos cultivadores indios solicitaban la partición de las tierras de los poblados para adquirir el título legal de las milpas que tenían en cultivo, al detectar las crecientes presiones de los vecinos que demandaban porciones cada vez más grandes de tierra de cultivo y pastizales, una serie de líderes tradicionales presionaban al gobierno para que les restaurara el poder de distribuir parcelas agrícolas y ejercer autoridad en sus pueblos como era la costumbre bajo el régimen colonial. Cabecillas rebeldes como Juan Güiriso, uno de los últimos capitanes-generales ópatas, emergió de estas comunidades divididas y subió al poder en el momento del conflicto al interior de los poblados.<sup>389</sup>

Los líderes ópatas protestaron por la pérdida de las tierras de los poblados, la desintegración del común y la corrosión de su autoridad como partes del mismo proceso. Denunciaron la amarga división entre “indios de campana” e “indios ciudadanos” que surgió como resultado de la legislación que permitía a los indios buscar el estatus de ciudadanía, obtener el título particular de parcelas agrícolas y optar por salirse de las obligaciones comunales que habían sostenido sus comunidades. Las rentas de la tierra provocaron más discordia en los pueblos; sin embargo, las convenciones que regulaban su costo y distribución ilustran los valores que los indios adscribían a la tierra. Los ópatas del valle de Sonora, por ejemplo, proponían rentar pequeñas parcelas de cultivo a los vecinos de acuerdo a cuotas fijadas por la cantidad de trigo que pudiera ser sembrado en ellas, en lugar de las subastas, como era la costumbre. Sin embargo, el precio por extensiones más grandes de tierra (por ejemplo, más de diez fanegas de sembradura) podían ser ofertadas en subasta pública. Distinguían entre los campesinos pobres, quienes como ellos buscaban acceso a la tierra, y los vecinos terratenientes, quienes usaban los recursos de los pueblos para expandir sus operaciones más allá de sus propiedades.<sup>390</sup>

En 1831 representantes ópatas se presentaron ante el presidente Anastasio Bustamante, quien les otorgó una orden ejecutiva dirigida al gobernador de Sonora para reconocer el fundo legal de sus comunidades y restaurar la tierra incautada a sus poblados. Pero las autoridades del estado hicieron caso omiso a la decisión del presidente: la partición de las tierras comunales continuó con rapidez, a menudo

---

<sup>386</sup> Spicer (1963, 61-64 y 100-103); AGN, Gobernación, caja 3, exp. s/c, s/n, 1837.

<sup>387</sup> AHGES, Ópatas, caja 361, tomo 1162, exp. 1: “Dictamen del Consejo de Gobierno, Arizpe”, 1832.

<sup>388</sup> BNFF 32/659, 1803. El gobernador Manuel Escalante y Arvizu, al escribirle al presidente de México el 4 de junio de 1836, utiliza el término “proletario” en este contexto (AGN, Gobernación, caja 3, exp. s/n).

<sup>389</sup> Véanse las disputadas elecciones para la capitania general de la nación ópata en 1833: AHGES, Ópatas, caja 361, tomo 1162, exp. 1.

<sup>390</sup> “Escalante al Ministro de Estado y del Despacho del Interior, Arizpe”, 1837, AGN, Gobernación, caja 3. “Fanega de sembraduras” se refiere a la medida de tierra en la cual se puede sembrar una fanega (aproximadamente 1.5 bushels). Van Young indica que una fanega de sembradura de maíz eran aproximadamente nueve acres (1981, 360). Estas equivalencias cambiaban según los cultivos y las regiones.

recurriendo a la violencia. Los pueblos de Cumpas y Oposura, por ejemplo, cayeron víctimas de las ambiciones comerciales de su sacerdote, don Julián Moreno. A pesar de que los indios de Cumpas tenían el título colonial de la tierra de la misión y la ocupación efectiva de las últimas labores restantes irrigadas bajo cultivo, Moreno obtuvo el apoyo de las tropas del Estado para forzar a los ópatas a renunciar a sus demandas por este terreno.<sup>391</sup>

En julio de 1836, José Anrriquez, gobernador de Cumpas, y Juan Ysidro Bohórquez, “natural del pueblo de Oposura y de la nación ópata en Sonora, por sí, y como enviado de los treinta y seis pueblos de que se compone dicha nación”, presentaron dos peticiones formales al secretario de gobernación y al congreso en la Ciudad de México. Sus razonamientos enlazaban el problema central de la tierra con su propio estatus como líderes de su gente. Mantuvieron un sentido holístico de autonomía campesina, un orden político que se desvanecía en este tiempo de transición marcado por estructuras agrarias inestables y una nueva configuración del poder. Ambos líderes dieron cuenta detallada de la usurpación violenta de la tierra de cultivo en Cumpas; defendieron firmemente el reclamo del poblado por la propiedad comunal y subrayaron la necesidad de los indios de tierras irrigadas. Veamos primero los argumentos de Anrriquez:

En este pueblo subsisten más de 500 almas con sus comprensiones, y no es posible que en las puras tierras de temporal se mantenga tanta de la gente[;] y últimamente creemos que las medidas de nuestro pueblo no se [han derogado] por ninguna autoridad, mas por lo mismo las defendemos. Y a cada paso que rezamos que allá las autoridades... se nos corrija lo malo y que no se derogue lo que nuestro Soberano nos impuso. [...] Y ahora por un cuarterón de tierra que se pelea esta misión nos amaga el Gobierno del Estado a cada paso con las armas, siendo que justificamos con los mismos expedientes ser de nuestras pertenencias las tierras que se litigan, que se nos midió desde el año de 1777 y se nos dió con expediente para nuestro resguardo y reconocimiento de la misión.

Aunque con derecho que tuvimos, nos han despojado el señor gobernador del Departamento [de Sonora] y ha puesto ese pacífica posesión al Sr. Cura Don Julian Moreno, no teniendo una necesidad de las supradichas tierras, ni por un momento hemos consentido ni hemos entregado ni consentir el decir que con nuestra voluntad las tomó el Sr. Cura... porque no las estaba dejando poseer a nosotros como dentro de la legua de la misión estaban, cultivadas las teníamos y sembradas.

En vuestras manos está la vida de este pueblo, nosotros nunca hemos vendido ni una migaja de tierra de nuestra santa iglesia. Y con el cuento de la Ley 89, nos han exegido alargar las mencionadas tierras y reintegrarnos en otras más secas que solo para criar [ganado] pueden servir, pero a nosotros nos interesa sembrar en tierras con agua permanente.<sup>392</sup>

Bohórquez, por su parte, denunció la corrupción del Ejecutivo sonorenses, que servía únicamente a los intereses de la familia extensa del gobernador y a los amigos. Mencionando a las principales familias de la oligarquía regional, preguntaba retóricamente quién se había beneficiado de la independencia de México:

¿Porqué sufren tantos atropellamientos y despojos los pueblos de la nación ópata? Por dos razones, la primera, porque son obedientes a las leyes y al gobierno mexicano, y la segunda, porque los usurpadores de nuestras tierras todos son hermanos, parientes, compadres y amigos de los mandatarios, quiero decir, del Gobierno de Sonora y de sus subalternos y por último, porque tienen dinero y en esto consiste que el gobierno de aquí atiende al poderoso y no al que tiene la justicia. [...] De suerte que los mandatarios de Sonora son peores que los españoles, y nosotros los indios vivimos en la época de la

---

<sup>391</sup> “Juan Ysidro Bohórquez al Presidente de la República, y José Anrriquez a las Cámaras Generales”, 1836, AGN, Gobernación, caja 4, exp. s/c, fojas 1-5; Quijada Hernández (1992, 99-112).

<sup>392</sup> “Anrriquez a las Cámaras Generales”, AGN, Gobernación, caja 4, exp. s/c, ff. 3-5.

libertad más oprimidos que cuando estábamos subyugados, ha habido independencia para los Morenos, Escalantes, Morales y Escobosos, y no para nosotros; digo esto porque en aquellos tiempos nunca nos quitaron nuestras propiedades, y hoy se privan de ellas a una comunidad y no se les hace justicia.<sup>393</sup>

De acuerdo a la visión de los ópatas, la base material de sus comunidades agrarias estaba necesariamente ligada a los fundamentos religiosos y sociales de su identidad étnica.<sup>394</sup> Acompañando a los llamados de Anríquez y Bohórquez eran de igual vehemencia las cartas de tres representantes de Aconchi que lamentaban la división de las tierras comunales y la conflictiva separación de los pobladores entre “vecinos” y “los de campana”. Solicitaron al gobierno federal que les enviara un ministro “favorable a nuestra salvación” y que observara la sagrada doctrina íntegramente; restaurar sus tierras observando las mojoneras coloniales; asegurar que sus funcionarios electos fueran personas de su propia nación y pueblo, no vecinos o extranjeros; permitirles el castigo corporal; exceptuarlos del pago de las obviaciones eclesiásticas, y estipular que los indios que habían elegido ser ciudadanos estuvieran obligados a dejar sus pueblos.<sup>395</sup> En efecto, lo que ellos demandaban era un regreso al régimen misional que se había derrumbado la década anterior para ser remplazado por el nuevo orden político de las municipalidades.

El secretario de gobernación respondió a las demandas ópatas con una nueva orden, reiterando la directriz de Bustamante de 1831, pero en términos ambiguos, refiriéndose meramente al cumplimiento de la ley.<sup>396</sup> Para mediados del siglo, los ópatas habían perdido sus tierras comunales y en unas cuantas décadas su territorio étnico estaba considerablemente erosionado. La nación ópata sufrió la desintegración no por falta de sentido de su propia historia o por falta de perspicacia política, sino porque la estructura de poder que enfrentaban superaba económica y militarmente los recursos que ellos pudieran reunir en defensa de su comunidad.

Un drama paralelo se desarrolló durante estos mismos años en el noroeste de Sonora, donde los líderes tohono o’odham articularon la defensa de la comunidad en términos que recordaban el orden temporal y religioso establecido por las misiones. El capitán Tegeda y los alcaldes de Caborca y Pitiquito describían el deplorable estado de sus pueblos en una carta que redactaron al último fraile que quedaba en la Pimería Alta quien, a su vez, la envió al gobernador Manuel Escalante y Arvizu.<sup>397</sup> Denunciaban la ilusoria igualdad entre vecinos e indios que aceleró la huida de estos últimos de sus pueblos. Argüían que mientras que los o’odham agricultores-recolectores se abrogaban la libertad de deambular o trabajar dondequiera que desearan, otros — no indígenas— se posesionaron de sus tierras. Por esta misma razón, hicieron notar que en las misiones pimas de San Ignacio, Sáric, Tubutama y Oquitoa ya no vivían indios. En la medida que sus sistemas comunales de irrigación se descomponían, las poblaciones hambrientas se volcaban al robo, depredando los rebaños de ganado de las misiones, presidios y ranchos.

Durante el invierno de 1834-1835, unas fuertes inundaciones destruyeron los canales y campos de cultivo en la cuenca Altar-Asunción-Concepción. Debido a que la reparación requería mano de obra que los pobladores no podían reunir, el capitán Tegeda y los alcaldes insistieron (a través de su misionero) al gobernador del estado que les permitiera llamar a los peones indios que trabajaban en las haciendas para venir a sus pueblos y evitar que los hacendados impidieran su regreso. Esta medida, decían, llevaría a los tohono

---

<sup>393</sup> AGN, Gobernación, caja 4, exp. s/c, f. 2.

<sup>394</sup> Utilizo “fundamentos” para expresar las redes sociales sostenidas por las prácticas religiosas y culturales, un concepto relacionado a la frase de Eric Wolf “integumento de la costumbre” que se refiere a la penetración del capitalismo en las comunidades campesinas (Wolf 1969, 279).

<sup>395</sup> “Juan Angel Piri, Gerónimo Velasco y Josef Barbastro a la Secretaría de Estado y Despacho del Interior”, 1836, AGN, Gobernación, caja 4, exp. s/c, s/n.

<sup>396</sup> Borrador de un comunicado enviado al Gobernador de Sonora, AGN, Gobernación, caja 4, exp. s/c, s/n, ff. 8-9V.

<sup>397</sup> “Capitán Tegeda, Alcalde Juan Antonio Valenzuela de Pitiquito, y el alcalde de Caborca a Fray José María Pérez Llera, Presidente de las Misiones de la Pimería Alta”, febrero 28, 1835 y “Pérez Llera al Gobernador Escalante y Arvizu”, 12 de marzo, 1835, en AHGES 1-2, 95.

o'odham ambulantes a Caborca para construir represas, reclamar tierra suficiente para su sustento y vivir nuevamente en sus poblados. Tegeda pedía que a los gobernadores nativos les autorizaran determinar cuáles tierras podían rentarse de aquellas que estuvieran vacantes por muerte o migración, y ofrecerlas primero a los indios gentiles que estaban aprendiendo la doctrina cristiana y preparándose para el bautismo, y en segundo lugar a los vecinos que trabajarían la tierra y radicaría en los pueblos. Haciéndose eco de la escala de valores de los ópatas anotada arriba, sugería que los funcionarios indios cobraran una “renta justa” a los rancheros que pastorearan ganado en tierra de la misión y se distribuyera la cosecha levantada cada año entre los nativos residentes. El capitán Tegeda le aseguraba al gobernador Escalante que en Caborca vivían indios capaces de buena administración a la vez que le advertía que los o'odham deambulantes que moraban fuera de los pueblos de vagabundos, se vieron en la necesidad de robar ganado del presidio de Altar y de los ranchos aledaños. Escalante, sin embargo, rechazó la petición de los indios, argumentando que regresar a los peones de haciendas a sus pueblos alteraría el progreso “natural” de la economía.<sup>398</sup> Las palabras del gobernador sonaron huecas cinco años después, cuando repetidas y contradictorias acusaciones de robo de ganado tanto por tohono o'odham como por mexicanos condujeron a escaramuzas y a la revuelta armada en los campos mineros entre Sonoita y Quitobac, al oeste de Caborca. A principio de los años de 1840 los pueblos pimas del norte continuaron derrumbándose, el último de sus misioneros abandonó la zona, y los hiac'ed y tohono o'odham se replegaron más lejos en el desierto para vivir, efectivamente, lejos del control de las autoridades sonorenses.<sup>399</sup>

## CONCLUSIONES

Estos patrones divergentes de movilización durante dos siglos de la historia sonorenses revelan múltiples niveles de conflicto en y a través de la división indio-español, que embrollaron a las comunidades serranas en una lucha por la supervivencia material y cultural. Entidades tribales tales como los ópatas, pimas, apaches, seris y yaquis, alternadamente se aliaban y luchaban unos con otros, unían fuerzas con las tropas presidiales españolas y mexicanas, o se rebelaban contra los Estados colonial y nacional. La contienda inter e intrapoblados recalca las relaciones políticas entre los diferentes pueblos indígenas, y entre ellos y la sociedad dominante. No obstante la fuerte correlación entre la rebelión étnica y las usurpaciones españolas y mexicanas de las tierras indias, esta condición por sí misma no es suficiente para predecir episodios de revuelta armada (Van Young 1984).

Los pueblos sonorenses de la sierra y el desierto expresaban respuestas contradictorias a las misiones combinando hostilidad con guardada lealtad. Las numerosas escaramuzas y deserciones reportadas para los sibubapas, así como los importantes levantamientos de yaquis y pimas narrados arriba, muestran que los indios resentían la autoridad personal (y ocasionalmente despótica) de los misioneros. A veces ventilaban su coraje destruyendo o profanando imágenes religiosas y hasta asesinando a sus sacerdotes. Más sorprendente en el largo plazo fue su adaptación de las estructuras misionales a la empresa continua de la comunidad. El orden tradicional que los ópatas y tohono o'odham luchaban por conservar contra la corriente del liberalismo mexicano durante el siglo XIX estaba firmemente enraizado en la misión colonial.

Debido a que la visión de los pueblos serranos se enfocaba en la comunidad, sus nociones de política se relacionaban con el gobierno del cabildo del pueblo. Durante la revuelta yaquí de 1740 y los movimientos políticos ópatas de las décadas de 1820 y 1830, los indios demandaban libertad para elegir a sus funcionarios y para desterrar a los extranjeros de sus pueblos. Los “forasteros” eran no indios, españoles, castas y mestizos

---

<sup>398</sup> ACQ, AM, doc. 16: “Gobernador Manuel Escalante y Arvizu a Fray José María Pérez Llera”, Arizpe, 1835; Pérez Llera, *Apuntes* 1844, 16. Consulté las transcripciones de estos documentos por cortesía del padre Kieran McCarty, O.F.M. Universidad de Arizona, Tucson.

<sup>399</sup> AHGES, leg. 4, exp. 2, 1832-1856; Fontana (1981, 57-60).

que eran social y racialmente distintos de los comuneros indígenas, así como sus mismos hermanos que elegían ser ciudadanos y por tanto ya no compartían el trabajo requerido para mantener el común. La ambigüedad empañaba las diferencias entre “los de casa” y los “forasteros”, y disminuía el poder de los líderes indios en la medida que las comunidades se imbricaban cada vez más al orden colonial y después de la independencia con el Estado mexicano. Las esferas conflictivas de autoridad —militar, eclesiástica y civil— incidían en el gobierno del poblado y establecían las condiciones para la revuelta armada.

Las rebeliones indígenas y campesinas no brotaron repentinamente de un panorama por lo demás pacífico; emergieron de un contexto de resistencia continua. Los pueblos oprimidos se movilizaron en diferentes niveles de intensidad y desplegaron una amplia variedad de acciones abiertas; en Sonora, éstas incluyeron la lucha, pequeñas revueltas localizadas y levantamientos regionales. El presente capítulo ha esbozado una cronología de conflicto y resistencia desde mediados del siglo XVII hasta mediados del siglo XIX para discernir los valores que los pueblos serranos defendieron en el largo plazo del cambio histórico. Sus “bienes” culturales, enraizados en el parentesco y en el territorio, ligados a las estructuras internas de unidad doméstica y comunidad, definieron los elementos básicos de la conciencia étnica. La transición del gobierno colonial al nacional marcó una coyuntura crítica para la acción colectiva, una en la cual los discursos opuestos de las comunidades indígenas y las élites propietarias chocaron en una lucha abierta por el poder.<sup>400</sup>

¿Hacia qué fines se movilizaron los pueblos sonorenses? ¿Qué buscaban conseguir cuando asumieron los riesgos de rebelarse? Los seris —*cunca’ac*, habitantes del desierto— querían autonomía. Defendieron las zonas de refugio más allá de los límites establecidos por la Colonia, donde mantuvieron un estilo de vida nómada hasta mediados del siglo XX (Felger y Moser 1985; Sheridan 1979; Mirafuentes 1987b). Los ópatas, eudeves y pimas de la sierra, comunidades agrícolas que fueron tanto explotadas como mantenidas por la economía colonial, confirmaron lo que ellos consideraban ser un pacto recíproco de servicios y obligaciones, defendieron sus tierras y exigieron ciertos privilegios relacionados con el servicio militar (por ejemplo, el derecho de portar armas y la exención de pagar tributo y diezmo). Los pueblos serranos articularon una serie de demandas interrelacionadas en diferentes momentos históricos, reuniendo temas de política, religión y subsistencia material. A veces trasmutaban su contenido, como por ejemplo en las peticiones paralelas de los ópatas para que les regresaran las tierras comunales, la observancia del ritual católico y la autonomía local (Van Young 1993a).

Los patrones sonorenses de movilización marcaron un conjunto de acciones políticas y un modo de guerra calculado para forzar concesiones del régimen colonial y para debilitar la apropiación española de sus territorios. El acomodo y la movilización fueron dos dimensiones relacionadas de las “artes de resistencia” que los campesinos de la sierra desarrollaron bajo la dominación. Los grados de libertad que consiguieron fueron, sin embargo, limitados. Las comunidades indias autónomas se desvanecieron del panorama sonorenses a mediados del siglo XX, aun antes de que la legislación Juárez-Lerdo (1854-1857) cambiara radicalmente el marco para la tenencia de la tierra a nivel nacional. Las familias campesinas de ascendencia pima, ópata y eudeve persistieron en la economía ranchera del siglo XIX sonorenses, pero las instituciones comunitarias perdieron el control sobre los recursos básicos y fueron absorbidas por estructuras políticas más grandes.

Esta “historia desde abajo” ilustra los imprevisibles y a veces contradictorios resultados de la etnogénesis y el cambio cultural. Los pueblos serranos de Sonora a mediados del siglo XIX no se retrajeron hacia enclaves étnicos, tampoco fueron meras reliquias de un “auténtico” pasado indígena. Su historia no se movió en una progresión lineal; más bien combinó elementos de cambio y continuidad, persistencia y pérdida. Y a pesar de sus vueltas y revueltas, los sonorenses de la sierra remodelaron su identidad en respuesta

---

<sup>400</sup> Sobre el uso de múltiples marcos temporales en el análisis histórico, véase Stern (1987, 11-13).

a coyunturas históricas concretas. Sus opciones no abarcaron claramente el acomodo o la resistencia, pero alternaron entre estas dos polaridades.

Los indios participaron en su propia subyugación al asimilarse a las prácticas y a las instituciones coloniales, como se vio en el acomodo a la vida en la misión, en su uso de las peticiones legales y en su servicio militar en defensa de la esfera imperial. En numerosas ocasiones hemos visto que los gobernadores indios alzando las varas de mando que los investía de autoridad, expresaron un tributo elocuente a las estructuras religiosas y políticas establecidas por las misiones para salvar a sus comunidades de cara a un innegable empobrecimiento material y humano. El gobernador Bohórquez, de Oposura y el capitán Tegeda, de Caborca, en su razonada oposición a las políticas agresivas del liberalismo mexicano, se volcaban hacia los símbolos del viejo orden jesuita en una firme defensa de su territorio étnico.

El servicio militar proporcionó otro punto de intersección entre las políticas indígenas serranas y el Estado español. El régimen borbónico utilizó indios auxiliares y soldados rasos presidiales como medios para bajar los costos de la defensa fronteriza, en tanto que los guerreros ópatas y pimas peleaban junto a los presidiales para recuperar (o conservar) la insignia del rango y el prestigio militar. Las fronteras nómadas que se mantuvieron porosas durante las incesantes guerras contra los apaches y los seris abrieron avenidas de negociación con los poderes coloniales para las comunidades serranas que vivían dentro de la órbita del dominio español. Es más, las líneas entre el nomadismo y el sedentarismo se hicieron confusas como se ilustró con los sobaipuris, los pápagos y los sibubapas, grupos diferentes de hablantes pimas que cubrían un área desde el desierto hasta las sierras, quienes se movían dentro y fuera de las comunidades de las misiones. Los patrones de huida, rebelión y negociación apuntan en direcciones que van desde el acomodo hasta la resistencia armada para aquéllos que no aceptaron la dura vida de buscar comida en el monte.

Los pueblos sonorenses articularon un discurso subalterno a través de sus acciones en búsqueda de autonomía y términos más ventajosos de negociación. Que el control español sobre estos dispersos y variados pueblos era tenue, en el mejor de los casos se revela por el cándido testimonio de capitanes presidiales como Bernardo de Urrea y Lorenzo Cancio, quienes conocían bien la provincia. Admitieron la futilidad de sus campañas militares contra las bandas móviles de guerrillas rebeldes. Los enemigos eran ligeros y numerosos, y estaban bien informados de los movimientos españoles. La resistencia de los indios estaba enraizada en la tierra misma, se sostenía por el conocimiento íntimo que tenían del terreno y por los nexos de parentesco que conectaban las bandas dispersas de fugitivos en una cada vez más amplia red de parientes. Los mismos actores históricos probaron ambas alternativas de acomodo y resistencia y sus opciones tuvieron implicaciones importantes en las fronteras ecológicas y culturales de su mundo.

## CONCLUSIONES

### EL ESPACIO DISPUTADO

*Al pasar por el valle del Bálsamo, lo hacen un hontanar,  
y la lluvia primera lo cubre de bendiciones.*

SALMOS, 84:7

Los pueblos serranos dependieron de la confluencia de tierra, agua y trabajo para cultivar y cosechar el desierto. Su vida requirió de movilidad espacial y un amplio rango de recursos silvestres y cultivados en el medio ambiente semiárido del noroeste de México. El colonialismo español forjó cambios estructurales de largo plazo en las relaciones ecológicas y sociales de producción que desviaron el trabajo de las tareas esenciales de subsistencia y redujeron la base de recursos en la que descansaban las comunidades sonorenses para su propia reproducción. La expansión de una economía de mercado en esta provincia fronteriza durante la segunda mitad del siglo XVIII dio lugar a una coyuntura de eventos que profundizaron la crisis de supervivencia de los campesinos indígenas. Las políticas borbónicas no únicamente incrementaron las cargas sobre las comunidades indígenas sino que alteraron el modo de explotación al mercantilizar la tierra y el trabajo. El periodo de transición entre los gobiernos colonial y nacional fue testigo del empobrecimiento de los pueblos nativos que condujo a la dependencia económica y a la dispersión del núcleo cultural de las unidades domésticas y comunidades.

La ecología social proporciona el marco conceptual para analizar el significado pleno de estos procesos de cambio, que comprende las políticas coloniales a las que las comunidades campesinas estaban sujetas, así como las respuestas que desarrollaron para adaptarse y resistir. Entendido como una compleja red de relaciones entre los diferentes pueblos indígenas, y entre ellos y las autoridades y colonizadores españoles en referencia con la tierra que ocuparon, el concepto otorga sentido a los valores que los pueblos serranos propugnaron y a las luchas políticas en las que se comprometieron. Su discurso en defensa del común —reiterado en peticiones escritas, ritualizado en ceremonialismo sincrético religioso, politizado en el gobierno interno de los pueblos— concernía en gran medida tanto a los componentes económicos de subsistencia como a los parámetros sociales y culturales de la comunidad. El sentido holístico de la vida que tenían los sonorenses entraba en conflicto con las exigencias de trabajo y de productos excedentes que provenían del sistema colonial. El asunto era una cuestión básica: ¿hacia qué fines se debería aplicar la energía productiva de los campesinos? ¿Cómo podrían reconciliarse la supervivencia física y las necesidades políticas y ceremoniales de sus comunidades con los excedentes gravables requeridos por la Iglesia y la Corona?

La durabilidad del sistema misional pesaba fuertemente en las relaciones ecológicas y económicas que ligaban a los pueblos de la sierra con las estructuras coloniales gradualmente impuestas en Sonora. La administración jesuita y franciscana de las temporalidades tenía por objeto apoyar la producción agraria en

beneficio del sistema global de misiones. Para ese fin los misioneros destinaron los excedentes generados por el trabajo de los indios al mercado e invertían la ganancia en la construcción de las iglesias y en mercancía que era redistribuida en los pueblos. Los circuitos comerciales eclesiásticos y seculares que unían a las misiones con los asentamientos coloniales estaban entrelazados y sus redes combinadas de intercambio definieron los contornos regionales del noroeste de México.

El colapso de la economía misional durante el último cuarto del siglo XVIII tuvo serias implicaciones para la vida de los campesinos, a pesar de la postura ambivalente de los sonorenses hacia las misiones. Los pobladores de la sierra aceptaron el sistema de la misión como una forma de reconstruir sus comunidades después de la destructiva fase de la conquista, pero nunca dependieron solamente de las misiones para su propio sustento. Los pueblos serranos combinaron la agricultura con el forrajeo y buscaron los mercados coloniales para vender sus granos y obtener trabajo estacional. Las misiones elevaron los niveles generales de producción en los poblados ribereños, pero agobiaron a las unidades domésticas particulares con crecientes exigencias de trabajo, hasta el grado que la orientación mercantil de los misioneros socavó la economía comunal agraria que ellos tan resueltamente trataron de mantener. No obstante, la administración comunal del trabajo campesino por los misioneros y los gobernadores indígenas proporcionó un fundamento racional para el esfuerzo continuo de sostener el común. Esa racionalidad en sí misma ayudó a mediar en el conflicto entre la subsistencia y la producción de excedentes en los pueblos. Desde este punto de vista, los llamados de los ópatas y los tohono o'odham a los gobernadores del estado —respecto a la propiedad comunal de la tierra y a aprobar el regreso de los trabajadores de hacienda a sus comunidades— implicaba nada menos que restaurar los regímenes de trabajo primeramente establecidos bajo los auspicios de las misiones.

En su trato con las empresas misionales y españolas, los pueblos serranos abrazaron a la vez que resistieron la comercialización de la producción del poblado, tan estrechamente ligada a las raíces ecológicas de su economía de subsistencia. Si, en efecto, los campesinos nativos se acercaron a un mercado deseoso del comercio colonial de bienes (especialmente ropa), buscaron nuevas avenidas para vender su grano y su propio trabajo en las minas y haciendas como medios alternativos de sobrevivencia. Los pobladores de la sierra desarrollaron nexos parciales con el mercado, pero los requerimientos mínimos para sostener sus unidades domésticas venían de sus propias milpas, de la búsqueda de alimento y de intercambios no comerciales con grupos de indios nómadas más allá de los confines del establecimiento colonial. La acumulación de riqueza con valor monetario en el mercado colonial tal como el almacenamiento de grano, ganado, alimentos procesados, fibras, cueros curtidos, cerámica y ropa tejida alteró la orientación de la economía campesina, pero no el objetivo de su línea base: la subsistencia.

La economía colonial impulsó a los pueblos indígenas a modificar las formas básicas de producción de mercancías. Las políticas borbónicas cambiaron la asignación de labores socavando la obligación del trabajo rotatorio que estaba en consonancia con la costumbre del poblado y la disciplina de la misión para remplazarlo por trabajo asalariado (casi siempre pagado en especie). Los líderes yaquis que negociaron con el gobernador Manuel Bernal de Huidobro en 1740, demandaron libertad para vender sus cultivos independientemente de los misioneros, así como dejar sus pueblos y trabajo en las minas por periodos de tiempo a su propia elección. No era inusual que los indios de la misión vendieran sus granos a través de negociadores itinerantes (rescatadores) que controlaban los términos del intercambio. Es más, ya hemos visto que durante las décadas finales del siglo XVIII los guerreros ópatas se apoyaban cada vez más en sus salarios como soldados presidiales para mantener a sus familias y las obligaciones comunales. Es igualmente significativo que después de la expulsión de los jesuitas, bajo la administración franciscana los indios exigieran pago por cada trabajo especializado que realizaran en las misiones.

La producción de alimentos básicos junto al trabajo remunerado en especie o en efectivo, que podía intercambiarse por bienes en el mercado colonial, condujo a la diferenciación interna de las unidades domésticas y los poblados, así como a la estratificación del campesinado sonorense según el género, la raza y el estatus económico (Smith 1989, 115-158; Friedmann 1980; Chevalier 1983; Merrill 1976). Los hombres serranos desarrollaron trabajo asalariado como mineros, arrieros, peones de hacienda y soldados. Las mujeres indígenas, por el contrario, trabajaban en las milpas, molían maíz, preparaban alimentos y tejían telas en las misiones. También ellas dejaron los poblados, pero no como asalariadas sino para buscar comida y caza menor en el monte. Los hijos en edad de trabajar participaban en todas las tareas domésticas y probablemente eran “prestados” como sirvientes en las unidades domésticas de los vecinos.<sup>401</sup> En general, estos patrones de trabajo por género se mantuvieron a pesar de la migración de rancherías enteras a los reales de minas donde sus estrategias de subsistencia se integraban cada vez más a la economía colonial.

## INDIOS Y CAMPESINOS EN SONORA

La individualización y la comercialización de la producción y el trabajo serranos profundizaron las divisiones económicas y raciales entre los pequeños propietarios campesinos. En Sonora, como en otros contextos rurales, los campesinos no eran una clase singular, más bien eran actores históricos que figuraron colectivamente en un proceso complejo de formación de clase. Los campesinos y los indios se definían en términos de su relación con la tierra y con sus comunidades. Los conflictos intra e interétnicos que se presentaron a contrapelo de la conquista y colonización europea, alteraron las condiciones materiales de la vida campesina y cambiaron el sentido mismo y la estructura interna de las comunidades indígenas.

El análisis de las relaciones de propiedad, de los poblados corporativos y de las unidades campesinas particulares presentado en los capítulos IV y VII nos lleva a preguntar: ¿cuáles eran los vínculos entre los indios y los campesinos hispanizados? ¿Cuáles eran las barreras que los separaban? ¿Estamos tratando con dos estratos distintos de, por una parte, comuneros indígenas relegados a una base de tierra disminuida y cada vez más dependientes de la venta de su trabajo para sobrevivir y, por otra, unidades domésticas españolas de labradores que regularmente vendían una parte de sus cosechas y ganado, solicitaban crédito, y lidiaban con valores de la tierra puestos por el mercado?

Está claro que para finales del siglo XVIII los pueblos serranos eran poblados racialmente mezclados de pequeños propietarios campesinos que avanzaron distintos reclamos por los recursos materiales. Las nociones rivales de propiedad —las apropiaciones ancestrales del común y los otorgamientos y compras particulares de tierra— infundieron el significado mismo de comunidad y encendieron el conflicto entre los pueblos, como se evidenció en las exacerbadas confrontaciones entre los “hijos de campana” e “indios vecinos” narradas en el capítulo IX. Que la tierra misma se convirtió en un producto comercial hacia finales del periodo de estudio se refleja por la brusca elevación de los precios en las ventas registradas a mediados del siglo XIX. A pesar de la acumulación de riqueza en una pequeña red de familias notables y el despojo concomitante de los pequeños propietarios indios y mestizos, este proceso secular creó los vínculos de dependencia e interdependencia en la elite provincial, labradores hispanizados, y el resto de las comunidades serranas vis a vis el acceso a tierras de cultivo, pastizales y trabajo estacional.

Los líderes indígenas mostraron una tenacidad considerable en la defensa de sus propiedades y sus argumentos concernían a la propiedad comunal reiterando el concepto de territorio étnico de cara a los poderosos oponentes económicos y políticos. El discurso político que emergió en el siglo XIX reinterpretaba los valores culturales básicos de los pueblos serranos en las nuevas circunstancias sociales. Sus reclamos por

---

<sup>401</sup> La pequeña elite hispana de Sonora consiguió el servicio doméstico por medio del comercio en *nijoras* de manera más consistente que con los pueblos ópatas, eudeves y pimas.

un patrimonio étnico descansaban en los principios de parentesco, reciprocidad y redistribución para asegurar la reproducción de las unidades domésticas y comunidades. Dentro de la ética de reciprocidad se entendía que los parientes eran precisamente aquellas personas que podían tanto pedir como dar comida y trabajo cuando se necesitara. Así, la unidad social básica de los sonorenses —la familia extendida, o la ranchería de parientes— tenía una composición y tamaño flexibles. Se expandía y contraía de acuerdo a las necesidades y a las circunstancias específicas.<sup>402</sup>

El ciclo natural de la formación de unidades domésticas en Sonora, como se evidenció en su reconstitución a través de la exogamia y el mestizaje, reflejaba los valores culturales permanentes de los pueblos serranos, así como el impacto de la dominación colonial sobre la sociedad indígena. Si verdaderamente el pueblo de indios reconocido por ley e incorporado a las misiones era una creación del orden colonial<sup>403</sup> y si las instituciones comunitarias formales habían decaído en Sonora a finales del siglo XVIII, los pobladores de la sierra recrearon sus comunidades en formas nuevas. La migración estimuló la movilidad social y espacial en la medida en que los indios se movían de un pueblo a otro, de las misiones a minas y ranchos, y formaban rancherías esparcidas en la sierra. El desplazamiento de sistemas de trabajo cooperativo por formas comerciales de producción y dependencia salarial condujo al empobrecimiento y dispersión de los pueblos serranos. Sin embargo, en un proceso paralelo, estos mismos pueblos reconstituyeron su etnicidad en pequeños asentamientos.

#### UNA HEGEMONÍA IMPUGNADA

Los líderes indios traspusieron los valores culturales de reciprocidad y redistribución que gobernaban la vida de los poblados hacia un plano político más amplio en su esfuerzo por articular los términos del pacto colonial con la Corona española. No se podía negar que cualquier noción de un pacto entre el imperio español y los pueblos indígenas comenzaba en la condición básica del colonialismo mismo: conquista y subordinación. Las autoridades coloniales y las élites provinciales veían a los pueblos indígenas como un estrato social inferior, confinado a la categoría jurídica de indio y destinado a llevar a cabo trabajo físico (Spalding 1974, 160-172). Los gobernadores y capitanes militares de los poblados serranos veían a sus comunidades como naciones subordinadas a, pero reconocidas dentro de la matriz colonial con garantías de autonomía y subsistencia material.

Después de las innovaciones jurídicas y económicas introducidas por el gobierno mexicano, los pueblos serranos intentaron redefinir su relación con el Estado y montaron una oposición concertada a la acumulación de la propiedad que hacían los propietarios empresariales, quienes socavaban su patrimonio territorial. Los pueblos indios se dividieron entre sí aun cuando defendían los recursos básicos de tierra y agua. Los argumentos expresados por los gobernadores ópatas de Oposura y Cumpas cuando se dirigían a las autoridades estatales y nacionales en los años de 1830 no expresaban la opinión unánime de los 36 pueblos que ellos decían representar. Más bien, la suya era una postura política alternativa forjada a partir de las voces discordantes dentro de las comunidades indias (Smith 1989, 159).<sup>404</sup> Dos conjuntos opuestos de principios estaban en guerra en la formulación de un discurso subalterno relacionado con medios diferentes de obtener acceso a la tierra y a la identidad misma de la comunidad. Mientras que los tradicionalistas sostenían la naturaleza unitaria de las políticas locales y afirmaban sus funciones redistributivas, una minoría significativa de los indios del pueblo se veía a sí misma como ciudadanos particulares beneficiarios de una hijuela exclusiva a una parcela de cultivo.

---

<sup>402</sup> Véase Spalding (1974) para una valoración similar de las familias y ayllus andinos.

<sup>403</sup> Véase Heraclio Bonilla, "Presentación", en Spalding (1974, 12 y 106) y García Martínez (1990).

<sup>404</sup> Mallon escribe "hegemonía comunal" para hacer hincapié en que las comunidades rurales son, ellas mismas, arenas en disputa (1995a, 11-12).

Si los pueblos de la sierra desarrollaron un “discurso oculto” en sus refugios, más allá de la vigilancia española y mexicana, no estamos al tanto de esas discusiones y tampoco ellos dejaron algún registro escrito (Scott 1990, 183-201). Sin embargo podemos percibir, a partir de sus declaraciones, las normas culturales y los valores que vinculaban su identidad étnica a la comunidad. Los líderes serranos confrontaron a la elite gobernante al adscribir significados alternos al léxico común, como se ilustró con su uso de términos como “nación” y “libertad”. Juan Ysidro Bohórquez defendía un concepto holístico del espacio étnico cuando él decía hablar por la nación ópata, entidad distinta al Estado-nación mexicano.<sup>405</sup> Mientras que los notables sonorenses entendían la libertad como libertad irrestricta de los individuos para acumular riqueza, los líderes ópatas la traducían como libertad colectiva, como la seguridad necesaria para la reproducción de sus comunidades. En su percepción, el Estado debería servir como un juez protector en reconocimiento a las obligaciones recíprocas entre aquellos que ostentaban el poder a través de las instituciones y los pueblos étnicos subordinados. En ese espíritu Bohórquez escribió:

Por todo lo cual llenos de confianza los pueblos de ópatas de Sonora me envían a vuestra excelencia para decirle: que V.E. tome una medida para que se les vuelvan sus tierras a los pueblos que están despojados, haciendo entender a los que mandan en Sonora que vuestra excelencia como Supremo Jefe de la Nación Mejicana manda que se nos trate bien, y que no se nos despoje de nuestras propiedades; también quieren los pueblos que vuestra excelencia mande que no se nos cobren derechos de casamientos, de bautismos, y de entierros sino muy moderados, porque los pueblos están muy pobres y siempre andan ocupados en la campaña contra los gentiles.

Estas gracias Excelentísimo Señor Presidente que los treinta y seis pueblos de ópatas de Sonora piden a V.E. por mi conducta como su enviado, ya les fueron concedidas por el antecesor de vuestra excelencia, el Señor Don Anastasio Bustamante; lo que sucede es que no se han cumplido, y en esto se ha faltado a la obediencia a el alto gobierno: y así, yo suplico a V.E. se nos libre otra orden igual, y se nombre una persona de toda la confianza del alto gobierno para que pase de Sonora a reconocer los títulos del fundo legal de los pueblos de ópatas, para que informando a vuestra excelencia de los despojos que han sufrido, y por cuya causa se están muriendo de hambre y mucho aburridos, se les devuelvan sus tierras: suplicando a V.E. se digne dispensar el lenguaje de mi explicación en que no es mi ánimo faltar al respecto de V.E. como Presidente de la República Mejicana y como padre soberano de todos su súbditos.

Arizpe, 2 de julio de 1836.

Bohórquez se dirigió al presidente Anastasio Bustamante en palabras que sus antecesores hubieran dirigido al virrey: utilizó en honorífico colonial “Su Excelencia”, y cerró su petición con la seguridad del respeto al presidente de la república mexicana “como el padre soberano de todos [sus] súbditos”.<sup>406</sup> Su lenguaje estaba hecho a la medida de una tríada jerárquica que conjuntaba a los pueblos ópatas, al gobierno del estado de Sonora y a las instituciones mexicanas dentro de un género implícito de patriarcado. Su insistencia en la nación reforzaba las exigencias ópatas por sus tierras comunales y por la autonomía política.

---

<sup>405</sup> AGN, Gobernación, caja 3, 2 de julio de 1836.

<sup>406</sup> Bohórquez, 1836, en AGN, Gobernación, caja 3, f. 2v. Las fechas de las cartas de Bohorquez y Anríquez (1836-1837) abarcan las administraciones de José Justo Corro (1836-1837) y de Anastasio Bustamante en su segundo periodo (1837-1839). Bohórquez alude a la primera presidencia de Bustamante de 1830 a 1832.

Bohórquez defendía la comunidad territorial unificada, no obstante el hecho de que los pueblos serranos del siglo XIX eran heterogéneos y comprendían una población mixta de castas, criollos e indios. Es más, muchos de ellos eran rancherías recientemente asentadas que cambiaron su ubicación y composición sin nexos continuos con su pasado indígena (García Martínez 1990; Mentz 1988). La defensa ópata de la comunidad combinaba elementos tradicionalistas e innovadores. Mientras que su núcleo cultural se concentraba en los pueblos como cuerpos unificados, los ópatas buscaron alianzas políticas que se extendían más allá de los confines de la comunidad. Encarando las presiones ejercidas por los notables sonorenses y por las autoridades estatales para usurpar sus tierras comunales e invalidar su gobierno interno, los indios hacían llamamientos al gobierno nacional y trataban de forjar una red regional de liderazgo bajo la rúbrica de la “nación ópata”. Aunque vencidos militarmente y manipulados políticamente, los pueblos de Sonora como los ópatas y los yaquis intentaron redefinir su territorio étnico bajo las condiciones que les impuso el emergente Estado mexicano.

Estos temas centrales de comunidad, etnicidad y clase, ilustran el proceso secular de cambio estructural de largo plazo bajo los regímenes colonial y poscolonial. Este estudio muestra cómo una frontera colonial, lenta y desigualmente, era integrada dentro de una economía comercial que en sí misma se movía hacia formas capitalistas de producción mercantil. Los componentes estructurales y agenciales de cambio documentados aquí para Sonora nos ubican en la naturaleza de confrontación del proceso y se puede comparar con otras colonias europeas en las Américas. La alteración de las normas culturales y las prácticas económicas al nivel micro de las provincias, con su acompañante proceso de formación de clase, está relacionada necesariamente a los modos de producción en el nivel macro de los imperios y los sistemas mundiales. El desarrollo de las principales industrias en México y los circuitos de distribución de las metrópolis europeas —tipificados en la extracción fiscal y mercantil de la riqueza de la Nueva España por los españoles, y por la penetración británica a la economía mexicana durante los años formativos de la República— tanto requirieron como aceleraron cambios radicales en las comunidades y provincias, moviéndose hacia niveles más altos de comercialización.

Estos procesos globales pusieron en movimiento las múltiples dimensiones del conflicto al nivel de la provincia. La ecología social de los campesinos ligó los intereses materialistas por la vida a las políticas de resistencia (Smith 1989, 11-18). Las respuestas culturales de los pueblos serranos a los cambios políticos y económicos crearon nuevas expresiones de conciencia étnica y de clase, y adscribieron significados alternativos a los conceptos centrales de comunidad y propiedad. Sus estrategias de sobrevivencia y los modos de resistencia retrasaron y alteraron los proyectos de expansión económica y de dominio político de los colonos españoles y de las elites terratenientes mexicanas. El análisis de la economía campesina sonorenses, a su vez, tiene que ver con el amplio espectro de la historia mexicana al final de la era colonial. Este enfoque detallado, con el propósito de trazar una historia de los pueblos sonorenses, ofrece una clara perspectiva de los cambios estructurales que subyacen a los trastornos políticos de principios del siglo XIX.<sup>407</sup>

Nuestra visión desde la periferia abre nuevas avenidas a la investigación sobre la transición a la modernidad y al desarrollo del sistema capitalista mundial. La ecología social proporciona el marco conceptual que equilibra el acercamiento estructural a los modelos capitalistas globales en la medida que señala la complejidad del proceso y resalta los modos en que la acción humana de los diversos grupos sociales incidió en el resultado (Stern 1988); a su vez, integra los procesos duales de formación de clase y etnogénesis al reunir diversos elementos de diferenciación socioeconómica y producción cultural (Smith 1989, 218-228). El género de los estudios sobre los campesinos en América Latina en los periodos colonial

---

<sup>407</sup> Véanse, por ejemplo, Rodríguez O. (1992) y Mallon (1995a).

y nacional, se ha desarrollado de manera impresionante en años recientes, aportando nuevas interpretaciones y datos empíricos acerca de las relaciones étnicas y de clase en sociedades ampliamente heterogéneas. La metodología empleada en este estudio es comparable a las investigaciones en zonas densamente pobladas así como en las provincias fronterizas, mismas que reconocen la importancia estratégica de la movilidad de los pueblos subordinados en entornos físicos cambiantes y exploran los nuevos significados para los temas de comunidad, vida y nación.<sup>408</sup>

---

<sup>408</sup> Trabajos representativos incluyen: Stern (1982), Mallon (1995a y 1983), Farriss (1984), Chance (1989), García Martínez (1987), Carmagnani (1988), Jacobsen (1993), Langer (1989), Spalding (1984), Wightman (1990), Larson (1988), Block (1994) y Schryer (1990).

## GLOSARIO

Acequia: Zanja para riego.

Agostadero: Terreno para pastoreo de ganado.

Agregados: Niños que no descienden de la cabeza de familia.

Aguajes: Fuentes naturales de agua.

*Ak-ciñ* (o'odham): Tierra preparada para la siembra.

Akimel: o'odham agricultores riverieños.

Albacea: Ejecutor de un testamento.

Alcabala: Impuesto sobre la venta.

Alcalde de barrio: Funcionario de la vecindad.

Alcalde: Juez y oficial del cabildo.

Alcaldía Mayor: Magistrado. Funcionario administrativo de la Colonia.

Aldea: Poblado agrario.

Alguacil: Oficial electo de cabildo con funciones de policía.

Alhóndiga: Granero municipal; también, pósito.

Almoneda pública: Subasta pública; también, remate.

Almud: Medida de volumen = 4.6 litros o 4.1 cuartos.

Apoderado: Representante legal de otra persona.

*Aquiguat*: Nombre con el que las madres ópatas llamaban a sus hijas.

Arrendatario: Granjero inquilino que paga renta al terrateniente en dinero o en especie.

Arriero: Muletero.

Atapascano: Idioma de los apaches.

Baldío: Terreno público desocupado.

Barranca: Cañón montañoso.

Bastimentos: Suministros; granos básicos, trigo, maíz.

Batequis: Hoyos superficiales en los arroyos para encontrar agua.

Bayeta: Franela.

Beata: Mujer devota que limpia la iglesia y viste a los santos.

Borrachera: Ritual de beber, implica excesivo consumo.

Bretaña: Lino.

Caballería: Medida de superficie = 43 hectáreas y 105 acres.

Cabildo: Concejo del pueblo.

Cáhitas: Pueblos agricultores del sur de Sonora y el norte de Sinaloa.

Caja Real: Tesoro provincial.

Cantera: Piedra arenisca utilizada para la construcción.

Cantor/a: Cantante.

Capellanía: Fondo para la capilla. Derecho de retención en una finca rural para generar ingresos y sostener al sacerdote.

Capitancillos: Líderes militares indios.

Carga: Medida de volumen que varía según el producto. Equivale a aproximadamente 111 litros o 3.1 bushels.

Casados: Pareja en matrimonio.

Castas: Mezcla de razas con orígenes españoles, indios o africanos.

Cimarrones: Indios que huían de las misiones.

Coa: Palo o vara para escarbar; también, *cupiara*.

Comisario de tierras: Funcionario provincial que otorgaba títulos de terrenos bajo los términos de composición.

Compadrazgo: Relación por medio de padrinos.

Compañía volante: Patrulla militar española itinerante.

Composición: Legalización del título de terreno.

Común: Terreno comunitario de la misión; también se refiere a la riqueza de la comunidad.

Comunero: Indio que comparte derechos y obligaciones al pertenecer a una comunidad.

Comunicantes: Quienes reciben la comunión cristiana.

Confesantes: Quienes reciben la confesión cristiana.

Congregación: Indios reorganizados en núcleos bajo el modelo de los pueblos ibéricos.

Cordel: Medida de longitud de 50 varas (longitud estándar) = 41.8 metros.

Corrida: Llevar al ganado del campo a los corrales principales en determinada estación del año.

Coyote: Mezcla de indio y africano; en Sonora significaba mestizo.

Creciente: Avenida de agua, torrente.

Criadero: Área para criar al ganado.

Criado: Sirviente o niño que crece en el servicio doméstico.

Criador: Ganadero.

Criollo: Persona de ascendencia española, nacida en América.

Cuadrilla de peones: Grupo de trabajadores del campo.

Cuartillo: Medida de volumen = medio litro.

Cunca'ac: Seri, bandas nómadas de la costa del golfo en Sonora (*kunka'ak*).

*Dagüinemaca* (ópata): Ritual público para formalizar la amistad.

Demasia: Terreno sin reclamar fuera de los límites formales de la propiedad.

Denuncia: Acusación, declaración o reclamación de terreno.

Despoblado: Área sin gente ni ganado.

Ejido: Terreno comunitario alrededor de las comunidades asentadas.

Elotes: Mazorcas, maíz.

Encomienda: Concesión de indios para el tributo.

Entrada: Primeros misioneros en entrar a las comunidades indígenas.

Equipatas: Lluvias de invierno.

Esquites: Granos de maíz tostados.

Estado: Censo eclesiástico que suma la cantidad de indios por categoría.

Estancia: Rancho.

Estanco: Monopolio en la venta e impuestos de tabaco, pólvora y juego de cartas.

Eudeves: Pobladores de la sierra central de Sonora.

Fanega: Volumen de grano igual a 55 litros o 1.5 bushels. Medida del terreno que equivale al área sembrada con una fanega, aproximadamente 3.5 hectáreas o 8.5 acres.

Fundo legal: Asignación mínima a las poblaciones indias y españolas como propiedad municipal; convencionalmente, una legua cuadrada.

Galera: Franja elevada de terreno.

Gambusino: Prospector, minero en pequeña escala.

Ganado criollo: Ganado criado localmente.

Ganado mayor: Vacas, bueyes, caballos y mulas.

Ganado menor: Ovejas, cabras y cerdos.

Ganado mesteño: Ganado de la comunidad o criado en tierras de la comunidad.

Gañán: Trabajador de la hacienda; también, jornalero.

Gandules: Vándalos, vagabundos; en Sonora se refiere a los guerreros apaches cautivos.

Géneros: Bienes, mercancía sin especificar.

Gente de razón: Españoles u otras mezclas de razas distintas de los indios.

Gentiles: Indios sin bautizar.

Granos: Medida de plata: 12 granos = un real.

Guaymas: Indios de la costa del golfo en Sonora, banda de seris.

Heves: Hablantes de tegüima, identificados después como ópatas.

Hiach-ed. S-ohbmakam: O'odham nómadas del desierto.

Hijo natural: Hijo nacido fuera de la definición sacramental de matrimonio.

Hijos de la campana: Indios que vivían bajo supervisión permanente de los misioneros; también llamados hijos del pueblo, indios de administración.

Hijos del país: Indios de la provincia utilizados como soldados presidiales.

Hijuela: Título de una pequeña propiedad rústica; también puede significar herencia.

Hohokam: Asentamientos agrícolas prehispánicos del valle del Gila y del sur de Arizona.

Hornos castellanos: Hornos de adobe para refinar la plata.

Indios conversos: Indios que aceptaron el bautismo.

Indios volantes: Indios nómadas; también, ranchería volante.

Jacal: Choza, generalmente con techo de paja.

Jobas: Indios seminómadas del este de Sonora.

Juez de agua: Funcionario español a cargo de la distribución de agua para riego.

Juez económico: Funcionario indígena de los pueblos indios bajo la ley de Sonora de 1831.

Juez político: Juez local español; también, alcalde.

Justicias: Funcionarios elegidos en aldeas indias.

Labor: Campo de riego.

Laboríos: Indios que abandonaban sus poblaciones y se contrataban para trabajar; también llamados naborías.

Labrador: Colono o granjero.

Ladino: Indio aculturado hispanohablante.

Libranza: Cartas mercantiles de crédito.

Lobo: Mestizo de origen indio y africano.

Malacate: Elevador instalado en las minas para evitar las inundaciones.

Mano: Herramienta indígena utilizada para moler semillas y granos de maíz.

Manta: Corte de tela de algodón.

*Maragua* (ópata): Ritual femenino de sostén y confianza; así llamaban también los padres a sus hijas legítimas.

Marcos: Medida de la plata = 8.5 pesos.

Matlazáhuatl: Epidemia.

Mayordomo: Capataz.

Medianata: Pago de impuesto por una composición de terreno o por un cargo burocrático.

Memorias: Listas anuales de provisiones de los misioneros.

Mercader viandante: Comerciante acreedor con licencia para operar en diferentes localidades.

Merced de agua: Derechos de agua adicional para una concesión de terreno.

Mescal: Fermento hecho del corazón del *Agave yaqui*.

Mestizaje: Mezcla racial o étnica.

Mestizo: Mezcla de indio y español.

Metate: Herramienta indígena utilizada para moler semillas y granos de maíz.

Milpa: Parcela de cultivo, de riego o roza y quema.

*Miriguat* (ópata): Nombre con el que las madres llamaban a sus hijos.

Monte: Área de transición del desierto al bosque; área de matorrales para caza y recolección.

Moreno: Persona de piel oscura de ascendencia diversa.

Mulato: Mestizo de africano y español.

Nación: Política étnica distinta del Estado-nación moderno.

Naturales: Nativos.

*Nawait*: Ceremonia tohono o'odham asociada con la creación de nubes de lluvia.

Nebomes: Agricultores pimas del río Yaqui en el centro-este de Sonora.

Nixtamal: Masa de maíz molido.

*Noguat* (ópata): Nombre con el que los padres acostumbraban llamar a sus hijos.

*Noragua* (ópata): Ritual masculino de amistad y obligaciones mutuas.

Noria: Pozo.

O'odham: Pima.

Obrajes: Fábricas o tiendas que producían cerámicas y textiles baratos para los mercados coloniales.

*Oidag* (pima): Campos.

*Olas ki* (pima): Casa redonda utilizada para propósitos ceremoniales.

Ópatas: Pobladores de la sierra sonoreña hablantes de tegüima.

Operario: Trabajador en las minas.

Padrón: Censo de casa en casa.

Papawi co'odham: tohono o'odham; también, "frijoleros".

Parcionero: Quien comparte una parcela; también, accionista.

Partido: Cantidad de mineral que los trabajadores venden por su cuenta; también, distrito de una misión jesuita.

Párvulos: Infantes o niños, categoría utilizada en los estados de las misiones.

Pascola: Bufón ritual.

Patronato real: Patrocinio real de la iglesia católica en América.

Péchita: Vaina del mezquite.

Peninsular: Español.

Peón acasillado: Trabajador residente en una hacienda.

Peri: Ritual indígena del nacimiento.

Piloncillo: Panela de jarabe de azúcar.

Pimería Alta: Territorio noroccidental de los pimas.

Pimería Baja: Nebomes del centro-este de Sonora.

Pinole: Alimento de harina de maíz tostado.

Piscador: Palo de madera.

Plancha: Placa de plata amalgamada.

Poblazones: Caseríos o pequeños asentamientos.

Pozole: Cocido de esquite y granos.

Pregonero: El que gritaba las noticias en los pueblos.

Presidio: Fuerte, instalación militar.

Promotor fiscal: Funcionario fiscal de la Intendencia que revisaba los títulos de terrenos.

Propios: Vecinos propietarios.

Quintal: Medida de peso para los granos, aproximadamente = 138 kg o 304 lb.

Ramada: Estructura con postes de horqueta y techo de paja tejida.

Ranchería: Caserío más pequeño que una aldea, casi siempre seminómada.

Ranchero: Pequeño propietario de tierra con trabajadores contratados.

Real Cédula: Edicto, orden real.

Realengas: Terrenos reales sin asignar.

Reales de minas: Centros mineros.

Reales: Unidad monetaria; ocho reales = un peso.

Rectorado: Distrito de supervisión jesuita que comprendía varias misiones.

Recua: Grupo de mulas para carga.

Reducción: Congregación; concentración de rancherías en pueblos de misión.

Repartimiento: Trabajo indígena forzado en minas y fincas españolas por periodos estipulados de tiempo.

Rescatador: Comerciante itinerante de granos, intermediario entre los productores indígenas y los mercados regionales.

Salina: Depósito de sal.

Sayal: Tela de lana.

Serrano: Gente de la sierra al este de Sonora.

Sibubapas: Pimas del centro de Sonora que huían de las misiones (subbápas).

Sitio: Tierras de pastoreo.

Sobaípuris: Pimas del noreste de Sonora.

Sobras: Derechos de uso de “agua sobrante” para un segundo usuario.

Solar: Área = 70 hectáreas y 173 acres.

Soltero/a: Adolescente o persona no casada.

Atole: Pudín hecho de esquite y granos de elote cocidos.

Suaquis: Banda de sibubapas.

Subdelegado: Funcionario administrativo español.

Suerte: Pequeña propiedad de terreno de 10.5 hectáreas o 25 acres.

Tahona: Molino de piedra movido con fuerza humana o tracción animal.

Tapisque: Trabajador reclutado para la cosecha en haciendas privadas.

Tasajo de calabaza: Ristra de calabazas secas.

Tasolera: Ramada o silo sencillo donde se guarda el rastrojo de maíz.

Tegüimas: Ópatas; también se refiere a su lengua.

Temporalidades: Todos los bienes de las misiones.

Teniente: Funcionario local español con responsabilidades administrativas y judiciales.

Tesgüino: Maíz fermentado; tesgüinadas, ritual de beber.

Tierras de labrantío: Terrenos de cultivo.

Tierras de agostadero: Pastoreo; también, tierras de paso.

Tierras de pan coger: Terrenos de cultivo de temporal, pero susceptibles a irrigación.

Tierras de pan llevar: Terrenos de cultivo que requerían irrigación.

Tierras de pan sembrar: Terrenos con humedad suficiente para la siembra.

Tierras de temporal: Terrenos que dependen de las lluvias.

Tinaja: Reserva natural de agua filtrada de los manantiales.

Tlatole: Llamada indígena a las armas.

Tohono o’odham: Pobladores pimas de la llanura occidental de Sonora.

Topil: Funcionario menor indígena para la ley y el orden.

Trapiche: Prensa para hacer azúcar.

Trinchera: Colina fortificada.

*Usiabagu* (o'odham): Ceremonia femenil que marcaba el tiempo para sembrar.

Vaquero: Pastor de ganado bovino.

Vara: Medida de longitud = 0.8 metros o 2.7 pies.

Vecindario: Vecindad; también se refiere a residentes no indígenas en la misión.

Vecino: Residente español propietario de un lugar determinado.

Visitador: Inspector.

Vocal: Elector del concejo municipal, o miembro no especificado del concejo.

*Wabia* (o'odham): Pozo.

*Wi:kita*: Ceremonia que reunía a los parientes o'odham para la caza, el comienzo de las lluvias y la buena salud.

Yaqui: Hablante cáhita del valle del Yaqui.

Zambaigo: “Zambo”; mestizo de africano e indígena.

## ARCHIVOS

ACQ AM	Archivo Colegio de la Santa Cruz de Querétaro (Sonora: Asuntos de Misiones)
AGI	Archivo General de Indias (Sevilla)
AGN	Archivo General de la Nación (Ciudad de México)
AHH	Archivo Histórico de Hacienda
RPI	Ramo Provincias Internas
AHGES	Archivo Histórico del Gobierno del Estado de Sonora (Hermosillo)
TP	Títulos Primordiales
AHP	Archivo de Hidalgo del Parral
AI PJ	Archivo de Instrumentos Públicos de Jalisco (Guadalajara)
RTA	Ramo de Tierras y Aguas
LGA	Libros de Gobierno de la Audiencia
AMH	Archivo de la Mitra (Hermosillo)
AD	Archivo Diocesano
AS	Archivo de la Parroquia del Sagrario
AGNO	Archivo General de Notarías (Hermosillo)
BL	Bancroft Library, Universidad de California (Berkeley)
HHB	Huber Howe Bancroft Collection
BNFF	Biblioteca Nacional del Fondo Franciscano (Ciudad de México)
BPEJ	Biblioteca Pública del Estado de Jalisco (Guadalajara)
ARAG	Archivo de la Real Audiencia de Guadalajara
RC	Ramo Civil
DRSW	Documentary Relations of the Southwest, Universidad de Arizona (Tucson)
UA	University of Arizona Microfilm

INAH Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)  
UASP Universidad de Arizona Special Collections (Tucson)  
UTA Universidad de Texas (Austin)  
Nettie Lee Benson Library, W. B. Stevens Collection  
YSMA Yale Sterling Manuscripts and Archives  
LAMC Latin American Manuscript Collection

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES PRIMARIAS

- Aguirre, Manuel, S. J. 1765. *Doctrina cristiana y pláticas doctrinales, traducidas en lengua ópata por el R. Manuel Aguirre de la Compañía de Jesús, impresas en la Imprenta Real y más antiguo Colegio de San Ildefonso de México*. Ejemplar de Newberry Library, Chicago, IL, EUA, bóveda número 871.
- Anza, Juan Bautista de. 1989. *Diario del primer viaje a la California, 1774*, edición de Julio César Montané Martí. Hermosillo: Sociedad Sonorense de Historia.
- Bartlett, John Russell. 1854. *Personal narrative of explorations and incidents in Texas, New Mexico, California, Sonora, and Chihuahua, connected with the United States and Mexico Boundary Commission during the years 1850, '51, '52, and '53*. New York: D. Apple & Company.
- Burrus, Ernest J. y Félix Zubillaga (editores). 1986. *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cabeza de Vaca, Álvar Núñez. 1971 [1555]. *Naufragios y Relación de la jornada que hizo a la Florida con el adelantado Pánfilo de Narváez*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Font, Fray Pedro. 1777. *Diario* [de la expedición de De Anza, 29 de septiembre de 1775-2 de junio de 1776]. Tubutama [ms. de la Biblioteca John Carter Brown].
- Garcés, Fray Francisco. 1968. *Diario de exploraciones en Arizona y California en los años de 1775 y 1776*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gómez Canedo, Lino (editor). 1971. *Sonora hacia fines del siglo XVIII. Un informe del misionero franciscano fray Francisco Antonio Barbastro con otros documentos complementarios*. Guadalajara: Librería Font.
- Hammond, George P. y Agapito Rey (editores). 1940. *Narratives of the Coronado expedition, 1540-1542*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- \_\_\_\_\_. 1928. *Obregon's History of the 6th century exploration in western America*. Los Ángeles: Wetzel Publishing Co.
- Ives, Ronald L. (traductor y editor). 1939. Sedelmayr's "Relación" of 1746. *Bulletin of The Bureau of American Ethnology* 123, *Anthropological Papers* 9: 97-117.
- Kino, Eusebio Francisco. 1989 [1702]. *Las misiones de Sonora y Arizona. Comprendiendo la crónica titulada: "Favores celestiales" y la "Relación diaria de la entrada al noroeste"*. México: Porrúa.

- Lange, Charles H., Carroll L. Riley y Elizabeth M. Lange (editores). 1970. *The Southwestern Journals of Adolph F. Bandelier, 1883-1884*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Lejeune, Louis. 1984. *La guerra apache en Sonora*, traducción de Michel Antochiw. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- Lumholtz, Carl. 1902. *Unknown Mexico. Explorations in the Sierra Madre and other regions, 1890-1898*, volúmenes 1 y 2. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Mange, Juan Mateo. 1985 [1720]. *Diario de las exploraciones en Sonora. Luz de tierra incógnita*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- Naylor, Thomas H. y Charles W. Polzer, S. J. (editores). 1986. *The presidio and militia on the northern frontier of New Spain, 1570-1700*. Tucson: University of Arizona Press.
- Nentvig, Juan. 1971 [1764]. *Descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora*. México: Archivo General de la Nación.
- Pennington, Campbell (editor). 1981. *Arte y vocabulario en la lengua dohema, beve o eudeve. Anónimo (siglo XVII)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_. 1979. *The pima bajo of central Sonora, Mexico, volumen II: Vocabulario en la lengua nevome*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Pérez de Rivas, Andrés. 1985 [1645]. *Historia de los triunfos de nuestra fé entre gentes de las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, volúmenes 1 y 2. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- Pesqueira, Fernando (editor). *Documentos para la historia de Sonora*. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- Pfefferkorn, Ignaz. 1983 [1794-1795]. *Descripción de la provincia de Sonora*, volúmenes 1 y 2, edición y traducción de Armando Hopkins Durazo. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- Poma de Ayala, Felipe Guaman. 1980 [1615]. *El primer nueva corónica y buen gobierno*, edición de John V. Murra y Rolena Adorno. México: Siglo XXI.
- Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*. 1973 [1680]. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- Revillagigedo, Conde de. 1966. *Informe sobre las misiones, 1793 e Instrucción reservada al marqués de Branciforte, 1794*, introducción y notas de José Bravo Ugarte. México: Editorial Jus.
- Reyes, Antonio de los. 1989 [1784]. Observaciones sobre el obispado de Sonora. En *Misioneros valencianos en Indias*, volumen 2, prólogo de Vicent Ribes Iborra, 323-419. Valencia: Generalitat Valenciana.
- Rodríguez Gallardo, José Rafael. 1975. *Informe sobre Sinaloa y Sonora, 1750*, edición de Germán Viveros. México: Archivo General de la Nación.
- Smith, Buckingham. 1862. *Grammar of the pima or nevome. A language of Sonora from a manuscript of the XVIII century*. Nueva York: Cramoisy Press.
- \_\_\_\_\_. 1861. *A grammatical sketch of the beve language*. Nueva York: Cramoisy Press.
- Tamarón y Romeral, Pedro. 1958 [1765]. *Descripción de la diócesis de Nueva Vizcaya*. Madrid: Aguilar, Biblioteca Indiana.

- Velasco, José Francisco. 1985. *Noticias estadísticas del estado de Sonora, 1850*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora [Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1860-1865].
- Zúñiga, Ignacio. 1985. *Rápida ojeada al estado de Sonora*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora [Ciudad de México, 1835].

#### FUENTES SECUNDARIAS

- Adorno, Rolena. 1993. Reconsidering colonial discourse for sixteenth -and seventeenth- century Spanish America. *Latin American Research Review* 28 (3): 135-145.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Guaman Poma. Writing and resistance in colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Almada, Francisco R. 1983. *Diccionario de historia, geografía y biografía sonorenses*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- Almada Bay, Ignacio y José Marcos Medina Bustos (compiladores). 2011. *De los márgenes al centro. Sonora en la independencia y la revolución: cambios y continuidades*. Hermosillo: El Colegio de Sonora, Colegio de Bachilleres del Estado de Sonora.
- Altman, Ida y Reginald D. Butler. 1994. The contact of cultures: perspectives on the Quincentenary. *American Historical Review* 99 (2): 478-503.
- Álvarez Palma, Ana María. 1989. *Huatabampo: consideraciones sobre una comunidad agrícola prehispánica en el sur de Sonora*, colección Noroeste de México 9. Hermosillo: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- \_\_\_\_\_. 1985. Sociedades agrícolas. En *Historia general de Sonora, volumen 1: Periodo prehistórico y prehispánico*, 225-262. México: Gobierno del Estado de Sonora.
- Alvarsson, Jan-Ake. 1990. Ethnicity-some introductory remarks. En *Ethnicity in Latin America*, editado por Jan-Ake Alvarsson y Hernán Horna, 7-14. Uppsala: University of Uppsala, COLAS.
- Amsden, Monroe. 1928. *Archaeological reconnaissance in Sonora*. Los Ángeles: Southwestern Museum (Southwestern Museum Papers 1).
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso.
- Anderson, Rodney. 1988. Race and social stratification: a comparison of working-class spaniards, indians, and castas in Guadalajara, Mexico, 1821. *Hispanic American Historical Review* 68 (2): 209-244.
- Archetti, Eduardo P. y Krista Anne Stölen. 1975. *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Ávalos, Francisco. 1986. The colonial period of Mexico and its legal personality: a bibliographical essay. Tucson: University of Arizona-College of Law Library (Bibliography Series 12).
- Ávila Palafox, Ricardo, Carlos Martínez Assad y Jean Meyer (editores). 1992. *Las formas y las políticas del dominio agrario: homenaje a François Chevalier*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

- Bakewell, Peter. 1971. *Silver mining and society in colonial Mexico: Zacatecas, 1546-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ballereau, Dominique. 1987. A complete survey of petroglyphs from Cerros La Proveedora and Calera, Sonora. En *Rock Art Papers* 5, editado por Ken Hedges, 95-112. San Diego: San Diego Museum Papers 23.
- Balmori, Diane, Stuart F. Voss y Miles Wortman. 1984. *Notable family networks in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Barnes, Thomas C., Thomas H. Naylor y Charles W. Polzer. 1981. *Northern New Spain. A research guide*. Tucson: University of Arizona Press.
- Baroni, Ariane. 2010. *Tierra ¿para quién? Colonización del suelo y propiedad: los efectos del liberalismo en Ures, Sonora (1770-1910)*, colección Alforja del Tiempo. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- Bath, Sheller van B. H. 1988. Dos modelos referidos a la relación entre población y economía en Nueva España y Perú durante la época colonial. En *Empresarios, indios y estado*, editado por A. Ouweneel y C. Torales, 15-44. Ámsterdam: Centre for Latin American Research and Documentation.
- Bauer, Arnold J. 1990. Millers and grinders: technology and household economy in Mesoamerica. *Agricultural History* 64 (1): 1-17.
- \_\_\_\_\_. 1986. *La Iglesia en la economía de América*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- \_\_\_\_\_. 1979. Rural workers in Spanish America: problems of peonage and oppression. *Hispanic American Historical Review* 59 (1): 34-65.
- \_\_\_\_\_. 1971. The Church and spanish american agrarian structures. *The Americas* 28 (1): 78-98.
- Bazant, Jan. 1975. *Cinco haciendas mexicanas. Tres siglos de vida rural en San Luis Potosí*. México: El Colegio de México.
- Beals, Ralph L. 1932. *The comparative ethnology of northern Mexico before 1750*. Berkeley: University of California Press (Ibero-Americana 2).
- Behar, Ruth. 1989. Sexual witchcraft, colonialism, and women's powers: views from the Mexican Inquisition. En *Sexuality and marriage in colonial Latin America*, editado por Asunción Lavrin, 178-206. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Bell, Fillman, Keith M. Anderson e Yvonne G. Stewart. 1980. *The Quitobaquito cemetery and its history*. Tucson: National Park Service.
- Block, David. 1994. *Mission culture on the Upper Amazon. Native tradition, Jesuit Enterprise and secular policy in Moxos, 1660-1880*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Bolton, Herbert E. 1917. The mission as a frontier institution in the spanish-american Colonies. *American Historical Review* 23 (1): 42-61.
- Bonfiglioli, Carlo, Marie-Areti Hers y Danna Levin Rojo (editores). 2011. *Las vías del noroeste III: genealogías, transversalidades y convergencias*. México: UNAM.

- Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarria (editores) 2006. *Las vías del noroeste I: una macrorregión indígena americana*. México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ y Marie-Areti Hers (editores). 2008. *Las vías del noroeste II: propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*. México: UNAM.
- Borah, Woodrow. 1983. *Justice by insurance: the General Indian Court of colonial Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- Boserup, Esther. 1965. *The conditions of agricultural growth*. Chicago: New Aldine Publishing Co.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Bradby, Barbara. 1982. "Resistance to capitalism" in the peruvian Andes. En *Ecology and exchange in the Andes*, editado por David Lehmann, 97-122. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brading, David. 1986. *Haciendas y ranchos del Bajío, León*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 1975 [1971]. *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1768-1810)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 1973. Los españoles en México hacia 1792. *Historia Mexicana* 23 (1): 126-144.
- Braniff, Beatriz (editora). 2001. *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*. México y Milán: CONACULTA, Editoriale Jaca Book SpA.
- \_\_\_\_\_. 1985. *La frontera protohistórica pima-ópata en Sonora, México: proposiciones arqueológicas preliminares*, volúmenes 1-3. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bravo García, Eva María. 1989. Transcripción y estudio lingüístico de la "Historia de los descubrimientos de Nueva España de Baltasar de Obregón". Tesis de doctorado, Universidad de Sevilla.
- Brusone, Julio le Reverend. 1970. Problemas del régimen de apropiación de la tierra. En *Historia y sociedad en el mundo de habla española*, editado por Bernardo García Martínez, 79-85. México: El Colegio de México.
- Burguière, André. 1982. La historia de la familia en Francia. Problemas y recientes aproximaciones. En *Familia y sexualidad en Nueva España*, 17-23. México: Fondo de Cultura Económica.
- Caballero, José María. 1981. *Economía agraria de la sierra peruana antes de la Reforma Agraria de 1969*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Calvo, Thomas. 1992. Demografía y economía: La coyuntura en Nueva Galicia en el siglo XVII. *Historia Mexicana* 41 (4): 579-614.
- \_\_\_\_\_. 1989. *La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII*. México: El Colegio de Jalisco, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Carmagnani, Marcello. 1988. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castetter, Edward F. y Willis H. Bell. 1942. *Pima and papago agriculture*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

- Chamoux, Mane-Noëlle, Danièle Dehouve, Cécile Gouy-Gilbert y Marielle Pepin Lehalleur (coordinadores). 1993. *Prestar y pedir prestado. Relaciones sociales y crédito en México del siglo XVI al XX*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Chance, John K. 1989. *Conquest of the Sierra. Spaniards and indians in colonial Oaxaca*. Norman: University of Oklahoma Press.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Race and class in colonial Oaxaca*. Stanford: Stanford University Press.
- Chayanov, A. V. 1986. *The theory of peasant economy*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Chevalier, François. 1970. *Land and society in colonial Mexico. The great Hacienda*. Berkeley: University of California Press.
- Chevalier, Jacques M. 1983. There is nothing simple about simple commodity production. *Journal of Peasant Studies* 10 (4): 153-186.
- Chipman, Donald E. 1987. In search of Cabeza de Vaca's route across Texas: an historiography survey. *Southwest Historical Quarterly* 91: 127-148.
- Chowning, Margaret. 1989. The Consolidación de Vales Reales in the bishopric of Michoacán. *Hispanic American Historical Review* 69 (3): 541-578.
- Clendinnen, Inga. 1991. *Aztecs. An interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collier, Jane Fishbourne. 1988. *Marriage and inequality in classless societies*. Stanford: Stanford University Press.
- Collins, Jane. 1987. Labor scarcity and ecological change. En *Lands at risk in the Third World. Local level perspectives*, editado por Peter D. Little y Michael Horowitz, 19-37. Boulder: Westview Press.
- Comparative Studies in Society and History* (revista académica). 1977-1983. Londres, Nueva York: Cambridge University Press.
- Cook, Garrett. 1986. Quichean folk theology and southern maya supernaturalism. En *Symbol and meaning beyond the closed community. Essays in mesoamerican ideas*, editado por Gary H. Gossen, 139-153. Albany: State University of New York, Institute for Mesoamerican Studies.
- Cook, Sherburne F. 1982. La viruela en la California española y mexicana, 1770-1845. En *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, volumen 1, editado por Enrique Florescano y Elsa Malvido, 257-294. México: Instituto Mexicano del Seguro Social.
- Cook, Sherburne F. y Woodrow Borah. 1971-1979. *Essays in population history*, volúmenes 1-3. Berkeley: University of California Press.
- Corcuera de Mancera, Sonia. 1991. *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Couturier, Edith. 1985. Women and the family in eighteenth-century Mexico: Law and practice. *Journal of Family History* 10 (3): 294-303.
- Craig, Ann L. 1983. *The first agrarians: an oral history of a mexican Agrarian Reform movement*. Berkeley: University of California Press.

- Cronon, William. 1992. A place for stories: Nature, history, and narrative. *Journal of American History* 78 (3): 1347-1376.
- Crosby, Alfred. 1972. *The columbian exchange. Biological consequences of 1492*. Westport: Greenwood Publication Company.
- Crosswhite, Frank. 1981. Desert plants, habitat, and agriculture in relation to the major pattern of cultural differentiation in the o'odham people of the Sonoran desert. *Desert Plants* 3 (2): 47-76.
- \_\_\_\_\_. 1980. The annual saguaro harvest and crop cycle of the papago, with reference to ecology and symbolism. *Desert Plants* 2 (1): 3-61.
- Crumrine, Ross. 1977. *The mayo indians of Sonora. A people who refuse to die*. Tucson: University of Arizona Press.
- Cuello, José. 1988a. El mito de la Hacienda colonial en el norte de México. En *Empresarios, indios y Estado. Perfil de la economía mexicana (siglo XVIII)*, compilado por A. Ouweneel y C. Torales, 186-205. Amsterdam: Centre for Latin American Research and Documentation.
- \_\_\_\_\_. 1988b. The persistence of indian slavery and Encomienda in the northeast of colonial Mexico, 1577-1723. *Journal of Social History* 21 (4): 683-700.
- \_\_\_\_\_. 1981. Saltillo in the seventeenth century: local society on the north Mexican frontier. Ph.D. dissertation, University of California.
- Davis, Natalie Zemon. 1995. *Women on the margins. Three seventeenth-century lives*. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. Iroquois Women, European Women. En *Women, "race" and writing in the early Modern period*, editado por M. Hendricks y P. Parker, 243-258. Londres: Routledge.
- Deeds, Susan M. 2003. *Defiance and deference in Mexico's colonial north: indians under spanish rule in Nueva Vizcaya*. Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_. 1995. Indigenous responses to mission settlement in Nueva Vizcaya. En *The new latin american mission history*, editado por Erick Langer y Robert H. Jackson, 77-108. Lincoln: University of Nebraska Press.
- \_\_\_\_\_. 1989. Rural work in Nueva Vizcaya: forms of labor coercion on the periphery. *Hispanic American Historical Review* 69 (3): 425-450.
- \_\_\_\_\_. 1985. Land tenure patterns in northern New Spain. *The Americas* 41 (4):446-461.
- Deere, Carmen Diana. 1978. The Differentiation of the peasantry and family structure: a peruvian case study. *Journal of Family History* 3 (4): 422-437.
- Di Peso, Charles. 1981. Discussion of Masse, Doelle, Sheridan, and Reff Papers from South-western Protohistory Conference. En *The protohistoric period in the North American southwest, AD 1450-1700*, editado por D. R. Wilcox y W. B. Masse, 113-122. Tempe: Arizona State University (Anthropological Research Papers 24).
- \_\_\_\_\_. 1974. *Casas Grandes: a fallen trading center of the Gran Chichimeca*, volúmenes 1-8. Dragoon: Northland Press.
- \_\_\_\_\_. 1956. *The Upper Pima of San Cayetana of Tumacacori*. Dragoon: Amerind Foundation.

- Dobyns, Henry F. 1991. Do-it-yourself religion: the diffusion of folk catholicism on Mexico's northern frontier, 1821-1846. En *Pilgrimage in Latin America*, editado por Alan Crummne y N. Ross Mormis, 53-70. Westport: Greenwood Press.
- \_\_\_\_\_. 1981. *From fire to flood*. Socorro: Ballena Press.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Spanish colonial Tucson*. Tucson: University of Arizona Press.
- \_\_\_\_\_. 1963. Indian extinction in the middle Santa Cruz river valley. *New Mexico Historical Review* 38 (2): 163-181.
- Doolittle, William E. 1992. Agriculture in North America on the eve of contact: a reassessment. *Annals of the Association of American Geographers* 82 (3): 386-401.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Canal irrigation in prehistoric Mexico: the sequence of technological change*. Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Pre-hispanic occupance in the valley of Sonora, Mexico. Archeological confirmation of early spanish reports*. Tucson: University of Arizona Press (Anthropological Papers 48).
- \_\_\_\_\_. 1984. Settlements and the development of "Statelets in Sonora, Mexico". *Journal of Field Archaeology* II: 13-24.
- \_\_\_\_\_. 1983. Agricultural expansion in a marginal area of Mexico. *Geographical Review* 73 (3): 301-313.
- \_\_\_\_\_. 1980. Aboriginal agricultural development in the valley of Sonora, Mexico. *Geographical Review* 70 (3): 328-342.
- \_\_\_\_\_. 1979. Pre-hispanic occupance in the middle rio Sonora valley: from an ecological to a socioeconomic focus. Ph.D. dissertation, University of Oklahoma.
- Doyel, David E. 1989. The transition to history in northern Pimeria Alta. En *Columbian consequences, volume 1: Archaeological and historical perspectives on the spanish borderlands west*, editado por David Hurst Thomas, 139-158. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Ebright, Malcolm (editor). 1988. Spanish and mexican land grants and the Law. Special Issue of *Journal of the West* 27 (3).
- Edelman, Robert. 1987. *Proletarian peasants. The revolution of 1905 in Russia's southwest*. Ithaca: Cornell University Press.
- Escandón, Patricia. 1985a. Economía y sociedad en Sonora: 1767-1821. En *Historia general de Sonora, volumen II: De la conquista al estado libre y soberano de Sonora*, 275-298. México: Gobierno del Estado de Sonora.
- \_\_\_\_\_. 1985b. La nueva administración misional y los pueblos de indios. En *Historia general de Sonora, volumen II: De la conquista al estado libre y soberano de Sonora*, 249-274. México: Gobierno del Estado de Sonora.
- Faragher, John Mack. 1986. *Sugar creek: life on the Illinois prairie*. New Haven: Yale University Press.
- Farriss, Nancy M. 1984. *Maya society under colonial rule. The collective enterprise of survival*. Princeton: Princeton University Press.

- \_\_\_\_\_. 1983. Indians in colonial Yucatan: three perspectives. En *Spaniards and indians in southeastern Mesoamerica. Essays on the history of ethnic relations*, editado por Murdo J. MacLeod y Robert Wasserstrom, 1-39. Lincoln: University of Nebraska Press.
- \_\_\_\_\_. 1978. Nucleation versus dispersal: the dynamics of population movement in colonial Yucatan. *Hispanic American Historical Review* 58 (2):187-216.
- Favre, Henri. 1977. The dynamics of Indian peasant society and migration to coastal plantations in central Peru. En *Land and labour in Latin America*, editado por K. Duncan e I. Rutledge, 253-267. Cambridge: Cambridge University Press.
- Félix Gastélum, José Rómulo y Raquel Padilla Ramos (editores). 2011. *Misiones del noroeste de México. Origen y destino*. Hermosillo: CONACULTA-Fondo Regional para la Cultura y las Artes.
- Felger, Richard Stephen y Mary Beck Moser. 1985. *People of the desert and sea. Ethnobotany of the seri indians*. Tucson: University of Arizona Press.
- Figuerola Valenzuela, Alejandro. 1986. *Los que hablan fuerte. El desarrollo de la sociedad yaqui*. Hermosillo: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Noroeste de México 7).
- Fish, Suzanne K., Paul R. Rish y Elisa Villalpando. 2007. *Trincheras sites in time, space and society*. Tucson: University of Arizona Press.
- Flores Clair, Eduardo. 1986. Minas y mineros: pago en especie y conflictos, 1790- 1880. *Historias* 13: 51-68.
- Florescano, Enrique. 1987. The Hacienda in New Spain. En *Colonial Spanish America*, editado por Leslie Bethell, 250-285. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1980. La formación de los trabajadores en la época colonial, 1521-1750. En *La clase obrera en la historia de México. De la Colonia al Imperio*, 9-124. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1500-1821*. México: Ediciones Era.
- \_\_\_\_\_. (editor). 1975. *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_. 1971. *Precios del maíz y crisis agrícolas en México (1708-1860)*. México: El Colegio de México.
- Fontana, Bernard L. 1987. *The vikiita: a biblio history*. *Journal of the Southwest* 29 (3): 259-272.
- \_\_\_\_\_. 1983. 1983. Pima and Papago: Introduction and History of the Papago. En *Handbook of North American indians, volume 10: Southwest*, editado por Alfonso Ortiz, 125-148. Washington, D.C.: Smithsonian Institution. Papago.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Of Earth and Little Rain. The Papago Indians*. Flagstaff: Northland Press.
- Friedmann, Harriet. 1980. Household production and the national economy: Concepts for the analysis of agrarian formations. *Journal of Peasant Studies* 7 (2):158-184.
- Fussell, Betty. 1992. *The story of corn. The myths and history, the culture and agriculture, the art and science of America's quintessential crop*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Gallaga Murrieta, Emiliano. 2006. An archaeological survey of the Onavas valley, Sonora, Mexico: a landscape of interactions during the late prehispanic period. Ph.D dissertation, The University of Arizona.

- Garavaglia, Juan Carlos. 1973. Un modo de producción subsidiaria. La organización económica de las comunidades guaranizadas durante los siglos XVII-XVIII en la formación regional altoperuana rioplatense. En *Modos de producción en América Latina*, de Carlos Sempat Assadourian, Ciro Flamarión S. Cardoso, Horacio Ciafardini, Juan Carlos Garavaglia y Ernesto Laclau, 161-192. Córdoba: Siglo XXI Editores (Cuadernos del Pasado y Presente 40).
- García Martínez, Bernardo. 1992. Jurisdicción y propiedad: una distinción fundamental en la historia de los pueblos de indios del México colonial. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 53: 47-60.
- \_\_\_\_\_. 1990. Pueblos de indios, pueblos de castas: new settlements and traditional corporate organization in eighteenth-century New Spain. En *The Indian Community of Colonial Mexico. Fifteen essays on land tenure, corporate organizations, ideology and village politics*, editado por Arij Ouweneel y Simon Miller, 103-116. Ámsterdam: Centre for Latin American Research and Documentation (Latin American Studies 58).
- \_\_\_\_\_. 1987. *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hacia 1700*. México: El Colegio de México.
- Garner, Richard L. 1990. Prices and wages in eighteenth-century Mexico. En *Essays on the price history of eighteenth-century Latin America*, editado por Lyman L. Johnson y Enrique Tandeter, 73-108. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- \_\_\_\_\_. 1985. Price trends in eighteenth-century Mexico. *Hispanic American Historical Review* 65 (2): 279-326.
- Garner, Richard L. y Spiro E. Stefanou. 1993. *Economic growth and change in Bourbon Mexico*. Gainesville: University Press of Florida.
- Gaventa, John. 1980. *Power and powerlessness: quiescence and rebellion in an Appalachian valley*. Urbana: University of Illinois Press.
- Geertz, Clifford. 1989 [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gelman, Jorge. 1993. Los caminos del mercado: Campesinos, estancieros y pulperos en una región del Río de la Plata colonial. *Latin American Research Review* 28 (2): 89-118.
- \_\_\_\_\_. 1992. Producción campesina y estancias en el Río de la Plata colonial. La región de colonia a fines del siglo XVIII. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani"* 6: 41-65.
- Genovese, Eugene D. 1976. *Roll, Jordan, Roll. The world the slaves made*. Nueva York: Vintage Books.
- Gerhard, Peter. 1993. *The north frontier of New Spain*, edición revisada. Norman: University of Oklahoma Press.
- Gibson, Charles. 1964. *The Aztecs under Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1952. *Tlaxcala in the sixteenth century*. New Haven: Yale University Press.
- Giraud, François. 1982. De las problemáticas europeas al caso novohispano: apuntes para una historia de la familia mexicana. En *Familia y sexualidad en Nueva España*, 56-80. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. 1990. *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*. México: El Colegio de México.
- González R., Luis. 1982. *Tarahumara: la sierra y el hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.

- \_\_\_\_\_. 1977. *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- González Sánchez, Isabel. 1980. Sistemas de trabajo, salarios y situación de los trabajadores agrícolas, 1750-1810. En *La clase obrera en la historia de México. De la Colonia al Imperio*, de Enrique Florescano, Isabel González Sánchez, Jorge González Angulo, Roberto Sandoval Zarauz, Cuauhtémoc Velasco y Alejandra Moreno Toscano, 125-172. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- González y González, Luis. 1968. *Pueblo en vilo: microhistoria de San José de Gracia*. México: El Colegio de México.
- Gosner, Kevin. 1991. Critical perspectives on the construction of ethnic identity: debating "indian-ness" in colonial Central America. Ponencia presentada en la American Historical Association Annual Meeting, Chicago.
- \_\_\_\_\_. 1984. Las elites indígenas en los Altos de Chiapas (1524-1714). *Historia Mexicana* 34: 405-423.
- Gossen, Gary H. 1986. The chumula festival of games: native macroanalysis and social commentary in a Maya carnival. En *Symbol and meaning beyond the closed community*, editado por Gary H. Gossen, 227-254. Albany: State University of New York-Institute for Mesoamerican Studies.
- Gouy-Gilbert, Cécile. 1983. *Une résistance indienne, les yaquis du Sonora*. Lyons: Fédérop.
- Griffen, William B. 1988a. *The Apaches at War and Peace: The Janos Presidios, 1750-1858*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- \_\_\_\_\_. 1988b. *Utmost good faith: Patterns of Apache-Mexican Hostilities in Northern Chihuahua Border Wartime, 1821-1848*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- \_\_\_\_\_. 1985. Apache Indians and the north Mexican peace establishments. En *Southwestern culture history: collected papers in honor of Albert H. Schroeder*, editado por Charles Lange, 183-195. Santa Fe: Ancient City Press.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Indian assimilation in the Franciscan area of Nueva Vizcaya*. Tucson: University of Arizona Press (Anthropological Papers 33).
- \_\_\_\_\_. 1969. *Culture change and shifting populations in central northern Mexico*. Tucson: University of Arizona Press (Anthropological Papers 13).
- Griffith, James S. 1992. *Beliefs and holy places. A spiritual geography of the Pimeria Alta*. Tucson: University of Arizona Press.
- Gruzinski, Serge. 1989a. Individualization and acculturation: Confession among the nahuas of Mexico from the sixteenth to the eighteenth century. En *Sexuality and marriage in colonial Latin America*, editado por Asunción Lavrin, 96-117. Lincoln: University of Nebraska Press.
- \_\_\_\_\_. 1989b. Normas cristianas y respuestas indígenas: Apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España. En *Del dicho al hecho. Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, 109-122. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica).
- Gudmundson, Lowell. 1989. Peasant, farmer, proletarian: class formation in a smallholder coffee economy, 1850-1950. *Hispanic American Historical Review* 69 (2): 221-258.

- Guevara Sánchez, Arturo. 1986. *Arqueología del área de las Cuarenta Casas, Chihuahua*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Guha, Ranajit y Gayatri C. Spivak (editores). 1988. *Selected subaltern studies*. Nueva York: Oxford University Press.
- Gutiérrez, Edgar Omar. 1992. La organización de los mineros sonorenses al transitar de los siglos XVIII al XIX. En *Memoria del XVII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, 317-332. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Estado, comercio y minería en Sonora de 1769-1782*. Ms. INAH-Centro Sonora.
- Gutiérrez, Ramón A. 1991. *When Jesus came, the corn mothers went away. Marriage, sexuality, and power in New Mexico, 1500-1846*. Stanford: Stanford University Press.
- Gutiérrez, Ramón A. 1985. Honor ideology, marriage negotiation and class-gender domination in New Mexico, 1690-1846. *Latin American Perspectives* 12 (1): 81-104.
- Gutman, Herbert G. 1979. Marital and sexual norms among slave women. En *A heritage of her own*, editado por Nancy F. Cott y Elizabeth H. Pleck, 298-310. Nueva York: Simon and Schuster.
- \_\_\_\_\_. 1976. *The black family in slavery and freedom*. Nueva York: Pantheon Books.
- Hahn, Steve. 1983. *The roots of southern populism. Yeoman farmers and the transformation of the Georgia upcountry, 1850-1890*. Nueva York: Oxford University Press.
- Hahn, Steve y Jonathan Prude (editores). 1985. *The countryside in the age of capitalist transformation. Essays in the social history of rural America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Hall, Thomas D. 1989. *Social change in the Southwest, 1350-1880*. Lawrence: University of Kansas Press.
- Hallenbeck, Cleve. 1940. *Alvar Nuñez Cabeza de Vaca: the journey and route of the first European to cross the continent of North America, 1534-1536*. Glendale: Arthur H. Clark.
- Halperin, R. y J. Dow (editores). 1977. *Peasant livelihood*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Harris, Olivia. 1982. Labor and produce in an ethnic economy: northern Potosi, Bolivia. En *Ecology and exchange in the Andes*, editado por David Lehmann, 70-97. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, H. R. (editor). 1991. *Land and politics in the Valley of Mexico. A two thousand year perspective*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Hawkins, John P. 1986. Ethnicity in Mesoamerica: a statistical test of economic versus ideological theories of ethnic change. *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 40: 23-35.
- Hayden, Julian D. 1987. The vikita ceremony of the Papago. *Journal of the Southwest* 29 (3): 273-324.
- Hedrick Basil C. y Carroll L. Riley (editores). 1974. *The Journey of Cabeza de Vaca party*. Carbondale: Southern Illinois University.
- Hedrick, Basil C., J. Charles Kelley y Carroll L. Riley (editores). 1971. *The north Mexican frontier*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

- Henry, Louis. 1983. *Manual de demografía histórica*. Barcelona: Grijalbo.
- Hers, Marie-Areti, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto, Miguel Vallebuena (editores). 2000. *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hobsbawm, Eric. 1973. Peasants and politics. *Journal of Peasant Studies* 1 (1): 3-22.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (editores). 1983. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hopkins Durazo, Armando. 1988. *Imágenes prehispánicas de Sonora: la expedición de Don Francisco de Ibarra a Sonora en 1565 según el relato de Don Baltazar de Obregón*. Hermosillo: A. Hopkins Durazo.
- Hu-DeHart, Evelyn. 1981. *Missionaries, miners and Indians. Spanish contact with the Yaqui nation of northwestern New Spain, 1533-1820*. Tucson: University of Arizona Press.
- Jackson, Robert H. 1994. *Indian population decline. The missions of northwestern New Spain, 1687-1840*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- \_\_\_\_\_. 1985. Demographic change in northwestern New Spain. *The Americas* 41 (4): 462-479.
- Jackson, Robert H. 1982. Demographic and social change in northwestern New Spain: a comparative analysis of the Pimeria Alta and Baja California. M.A. thesis, University of Arizona.
- Jacobsen, Nils. 1993. *Mirages of transition. The Peruvian Altiplano, 1780-1930*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1991. Campesinos y tenencia de la tierra en el altiplano peruano en la transición de la Colonia a la República. *Allpanchis* 23 (37): 25-93.
- Jacobsen, Nils y Hans-Jürgen Puhle (editores). 1986. *The economics of Mexico and Peru during the late colonial period*. Berlín: Colloquium Verlag.
- Jiménez Pelayo, Águeda. 1989. *Haciendas y comunidades indígenas en el sur de Zacatecas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- John, Elizabeth A. H. (editora). 1989 [1799]. *Views from the Apache frontier, Report on the northern provinces of New Spain by José Cortés*, traducción de John Wheat. Norman: University of Oklahoma Press.
- \_\_\_\_\_. 1975. *Storms brewed in other men's worlds: the confrontation of indians, spanish and french in the Southwest, 1540-1795*. College Station: Texas A & M University Press.
- Johnson, Alfred. 1963. The Trincheras culture of northern Sonora. *American Antiquity* 29: 174-186.
- Johnson, Jean B. 1971. The Opata: an inland tribe of Sonora. En *The north mexican frontier*, editado por Basil C. Hedrick, J. Charles Kelley y Carroll L. Riley, 169-199. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Jones, Grant D. 1989. *Maya resistance to Spanish rule. Time and history on a colonial frontier*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Jones, Oakah L. 1988. *Nueva Vizcaya. Heartland of the Spanish Frontier*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

- Jones, Richard. 1971. The wi'gita of Achi and Quitobac. *The Kiva* 36 (4): 1-29.
- Kandiyoki, Dena. 1985. *Women in rural production systems: problems and policies*. París: UNESCO.
- Kellogg, Susan. 1995. *Law and transformation of Aztec culture*. Norman: University of Oklahoma Press.
- \_\_\_\_\_. 1988. Households in late prehispanic and early colonial Mexico City: their structure and its implications for the study of historical demography. *The Americas* 44 (4): 483-494.
- Kessell, John L. (editor). 1989. *Remote beyond compare. Letters of Don Diego de Vargas to his family from New Spain and New Mexico, 1675-1706*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Kiva, cross, and crown. The Pecos Indians and New Mexico, 1540-1840*. Washington, D.C.: National Park Service, U.S. Department of the Interior.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Friars, soldiers, and reformers. Hispanic Arizona and the Sonora mission frontier, 1767-1856*. Tucson: University of Arizona Press.
- \_\_\_\_\_. 1974. Friars versus bureaucrats: the mission as a threatened institution on the Arizona-Sonora frontier, 1767-1842. *Western Historical Quarterly* 5: 151-162.
- \_\_\_\_\_. 1970. *Mission of sorrows: Jesuit Guevavi and the Pimas*. Tucson: University of Arizona Press.
- \_\_\_\_\_. 1966. The puzzling presidio San Phelipe de Guevavi, alias Terrenate. *New Mexico Historical Review* 41 (1): 21-46.
- Kirchhoff, Paul. 1954. Gatherers and farmers in the greater Southwest: a problem in classification. *American Anthropologist* 54 (4): 525-550.
- Kirchhoff, Paul. 1943. Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Acta Americana* 1: 92-107.
- Klor de Alva, J. Jorge. 1995. The postcolonization of the (Latin) American experience: a reconsideration of "colonialism", "postcolonialism", and "mestizaje". En *After colonialism. Imperial histories and postcolonial displacements*, editado por Gyan Prakash, 241-275. Princeton: Princeton University Press.
- Kuznesof, Elizabeth. 1989. The history of the family in Latin America: a critique of recent work. *Latin American Research Review* 29 (2): 168-186.
- Langer, Erick. 1995. Missions and the frontier economy: the case of the franciscan missions among the Chiriguano, 1845-1930. En *The New Latin American Mission History*, editado por Erick Langer y Robert H. Jackson, 49-76. Lincoln: University of Nebraska Press.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Economic change and rural resistance in southern Bolivia, 1830-1930*. Stanford: Stanford University Press.
- Langer, Erick y Robert H. Jackson. 1988. Colonial and republican missions compared: the cases of Alta California and southeastern Bolivia. *Comparative Studies in Society and History* 30 (2): 286-311.
- Larson, Brooke. 1988. *Colonialism and agrarian transformation in Bolivia. Cochabamba, 1550- 1900*. Princeton: Princeton University Press.

- Lavrin, Asunción (editora). 1992 [1989]. *Sexuality and marriage in colonial Latin America*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Lavrin, Asunción y Edith Couturier. 1979. Dowries and wills: a view of women's social and economic role in colonial Guadalajara and Puebla. *Hispanic American Historical Review* 59 (2): 280-304.
- Lehmann, David (editor). 1982. *Ecology and exchange in the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lenin, V. I. 1981 [1908]. *El desarrollo del capitalismo en Rusia. Proceso de la formación del mercado interior para la gran industria*. Moscú: Editorial Progreso.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. 1990. *Historia del clima desde el año mil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Montaillon. The promised land of error*. Nueva York: Vintage.
- Lewin, Linda. 1992. Natural and spurious children in Brazilian Inheritance Law from Colony to Empire: a methodological essay. *The Americas* 48 (3): 351-396.
- Lloyd, Jane-Dale. 1987. *El proceso de modernización capitalista en el noroeste de Chihuahua (1880-1910)*. México: Universidad Iberoamericana.
- Lockhart, James. 1992. *The Nahuas after the conquest: a social and cultural history of the Indians of central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*. Stanford: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Nahuas and Spaniards. Postconquest central Mexican history and philology*. Stanford: Stanford University Press, UCLA-Latin American Center Publications.
- Long, Norman (editor). 1984. *Family and work in rural societies. Perspectives on non-wage labour*. Londres: Tavistock Publications.
- López Castillo, Gilberto. 2010. *El poblamiento en tierra de indios cábitas*. México: Siglo XXI, El Colegio de Sinaloa.
- Macdougal, D. T. 1908. Across Papagueria. *American Geographical Society* 40: 1-21.
- MacLeod, Murdo J. y Robert Wasserstrom (editores). 1983. *Spaniards and Indians in south-western Mesoamerica: essays on the history of ethnic relations*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Mallon, Florencia E. 1995a. *Peasant and nation. The making of postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley, University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1995b: The promise and dilemma of subaltern studies: perspectives from Latin American history. *American Historical Review* 99 (5): 1491-1515.
- \_\_\_\_\_. 1987. Patriarchy in the transition to capitalism. *Feminist Studies* 13 (2): 379-407.
- \_\_\_\_\_. 1983. *The defense of community in Peru's central highlands*. Princeton: Princeton University Press.
- Malvido, Elsa. 1982a. Cronología de epidemias y hambrunas en la población colonial. En *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, volumen 1, editado por Enrique Florescano y Elsa Malvido, 171-178. México: Instituto Mexicano del Seguro Social.

- \_\_\_\_\_. 1982b. Efectos de las epidemias y hambrunas en la población colonial de México (1519-1810). En *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, volumen 1, editado por Enrique Florescano y Elsa Malvido, 179-200. México: Instituto Mexicano del Seguro Social.
- \_\_\_\_\_. 1973. Factores de despoblación y de reposición de la población de Cholula (1641-1810). *Historia Mexicana* 23 (1): 52-110.
- Martin, Cheryl English. 1996. *Governance and society in colonial Mexico: Chihuahua in the eighteenth century*. Stanford: Stanford University Press.
- Martínez-Alier, Juan. 1991. Ecology and the poor: a neglected dimension of Latin American history. *Journal of Latin American Studies* 23 (2): 621-639.
- \_\_\_\_\_. 1977a. *Haciendas, plantations, and collective farms. Agrarian class societies-Cuba and Peru*. Londres: Frank Cass.
- \_\_\_\_\_. 1977b. Relations of production in andean Haciendas, Perú. En *Land and labour in Latin America*, editado por K. Duncan e Ian Rutledge, 141-164. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mathien, Frances Joan y Randall H. McGuire (editores). 1986. *Ripples in the Chichimec sea. New considerations of southwestern-mesoamerican interactions*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Matson, Daniel S. y Bernard L. Fontana (editores). 1977. *Friar Bringas reports to the king. Methods of indoctrination on the frontier of New Spain 1796-1797*. Tucson: University of Arizona Press.
- Mayer, Enrique. 1984. A tribute to the household: domestic economy and the encomienda in colonial Peru. En *Kinship ideology and practice in Latin America*, editado por Raymond T. Smith, 85-117. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- McCaa, Robert. 1989. Women's position, family and fertility in Mexico: the case of Parral, 1777-1930. *Annales de Démographie Historique*: 233-243.
- McCarty, Kieran. 1981. *A Spanish frontier in the Enlightened Age. Franciscan beginnings in Sonora and Arizona, 1767-1770*. Washington, D.C.: Academy of American Franciscan History.
- \_\_\_\_\_. (editor y traductor). 1976. *Desert documentary*. Tucson: Arizona Historical Society.
- McGuire, Randall H. y M. Elisa Villalpando. 1989. Prehistory and the making of history in Sonora. En *Columbian consequences: archaeological and historical perspectives on the Spanish borderlands west*, volumen 1, editado por David H. Thomas, 159-177. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press.
- McGuire, Thomas R. 1986. *Politics and ethnicity on the rio Yaqui: Potam revisited*. Tucson: University of Arizona Press.
- Meillassoux, Claude. 1981. *Maidens, meal and money. Capitalism and the domestic community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1972. From reproduction to production. *Economy and Society* 1: 93-105.
- Melville, Elinor. 1994. *A plague of sheep. Environmental consequences of the conquest of Mexico*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1990. Environmental and social change in the Valle de Mezquital, Mexico, 1521-1600. *Comparative Studies in Society and History* 32: 24-53.

- Mentz, Brigida von. 1988. *Pueblos de indios, mulatos y mestizos, 1770-1870. Los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos*. México: CIESAS (Ediciones de la Casa Chata 30).
- Merrill, Michael. 1976. Cash is good to eat: self-sufficiency and exchange in the rural economy of the United States. *Radical History Review* 3 (4): 42-71.
- Merrill, William. 1989. Conversion and colonialism in northern Mexico. The Tarahumara response to the Jesuit mission program, 1601-1767. En *Conversion to Christianity. Historical and anthropological perspectives on a great transformation*, editado por Robert W. Hefner, 129-163. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Rarámuri souls. Knowledge and social process in northern Mexico*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Merrill, William L., Robert J. Hard, Jonathan B. Mabry, Gayle J. Fritz, Karen R. Adams, John R. Roney y A. C. MacWilliams. 2009. The diffusion of maize to the southwestern United States and its impact. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106 (50): 21019-21026.
- Meyer, Michael. 1984. *Water in the Southwest. A social and legal history*. Tucson: University of Arizona Press.
- Mignolo, Walter D. 1993. Colonial and postcolonial discourse: cultural critique or academic colonialism? *Latin American Research Review* 28 (3): 120-134.
- Mirafuentes Galván, José Luis. 1992. Identidad india, legitimidad y emancipación política en el noroeste de México (Copala, 1771). En *Patterns of contention in Mexican history*, editado por Jaime E. Rodríguez O., 49-67. Wilmington: Scholarly Resources.
- \_\_\_\_\_. 1989. El “enemigo de las casas de adobe”, Luis de Sáric y la rebelión de los pimas altos en 1751. En *Memoria del XIII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, volumen 1, 103-124. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- \_\_\_\_\_. 1987a. Elite y defensa en la provincia de Sonora, siglo XVIII. En *Memoria del XI Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, 411-428. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- \_\_\_\_\_. 1987b. Seris, apaches y españoles en Sonora. Consideraciones sobre su confrontación militar en el siglo XVIII. *Históricas* 22: 18-29.
- Mitchell, Timothy. 1990. Everyday metaphors of power. *Theory and Society* 19 (5): 545-577.
- Moctezuma Z. José Luis. 2001. *De pascolas y venado: adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*. México: Siglo XXI, El Colegio de Sinaloa.
- Moctezuma, José Luis y María Elisa Villalpando (editores). 1999. *Antropología de la identidad e historia en el norte de México. Homenaje a Alejandro Figueroa Valenzuela*. Hermosillo: Centro INAH-Sonora (Colección Noroeste de México).
- Molina Molina, Flavio. 1989. *Diccionario de flora y fauna indígena de Sonora*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Historia de Hermosillo antiguo. En memoria del aniversario doscientos de haber recibido el título de Villa de Pitic (1783-1983)*. Hermosillo: Fuentes Impresores.

- Montané Martí, Julio César. 1985. Desde los orígenes hasta 3000 años antes del presente. En *Historia general de Sonora, volumen I: Periodo prehistórico y prehispánico*, 177-223. México: Gobierno del Estado de Sonora.
- Moorhead, Max. 1975. *The presidio: bastion of the Spanish borderlands*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Moreno García, Heriberto. 1989. *Haciendas de tierra y agua*. Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Morin, Claude. 1979. *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII. Crecimiento y desigualdad en una economía colonial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Monms, Alan y N. Ross Crumne. 1991. La peregrinación: the Latin American pilgrimage. En *Pilgrimage in Latin America*, editado por N. Ross Crumrine y Alan Morinis, 1-17. Westport: Greenwood Press.
- Mörner, Magnus. 1990. Etnicidad, movilidad social y mestizaje en la historia colonial hispanoamericana. En *Ethnicity in Latin America*, editado por Jan-Ake Alvarsson y Hernán Horna, 29-44. Uppsala: University of Uppsala, celas.
- Murray, John V. 1982. The mit'a obligations of ethnic groups to the Inca State. En *The Inca and Aztec States, 1400-1800. Anthropology and history*, editado por George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth, 237-262. Nueva York: Academic Press.
- Nabhan, Gary. 1986a. *Ak-ciñ* and the environment of Papago Indian fields. *Applied Geography* 6 (1): 61-76.
- \_\_\_\_\_. 1986b. Papago Indian desert agriculture and water control in the Sonoran desert, 1697-1934. *Applied Geography* 6 (1): 43-59.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Gathering the desert*. Tucson: University of Arizona Press.
- \_\_\_\_\_. 1982. *The desert smells like rain. A naturalist in Papago Indian country*. San Francisco: North Point Press.
- \_\_\_\_\_. 1979. Amaranth cultivation in the U.S. southwest and northwest Mexico. En *Second Amaranth Conference Proceedings*, 129-133. Emmaus: Rodale Press.
- Nabhan, Gary y Thomas E. Sheridan. 1977. Living fencerows of the rio San Miguel, Sonora, Mexico: traditional technology for floodplain management. *Human Ecology* 5 (2): 97-111.
- Navarro García, Luis. 1967. *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- \_\_\_\_\_. 1966. *La sublevación yaqui de 1740*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Nazzari, Muriel. 1991. *Disappearance of the dowry. Women, families, and social change in Sao Paulo, Brazil, 1600-1900*. Stanford: Stanford University Press.
- Newson, Linda. 1990. Los sistemas de trabajo y demografía en América española durante la Colonia: patrones de mortalidad y fertilidad. En *Historica e populacao. Estudos sobre a America Latina*, 289-297. Sao Paulo: ABEIP, IUSSP, CELADE.
- Nickel, Herbert J. 1988. *Morfología social de la Hacienda mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nolan, Mary Lee. 1991. The european roots of latin american pilgrimage. En *Pilgrimage in Latin America*, editado por N. Ross Crumrine y Alan Morinis, 19-49. Westport: Greenwood Press.
- Officer, James E. 1987. *Hispanic Arizona, 1536-1856*. Tucson: University of Arizona Press.

- Orlove, Benjamin S. 1977. Against a definition of peasantries: agrarian production in andean Peru. En *Peasant livelihood*, editado por R. Halperin y J. Dow, 22-35. Nueva York: St. Martin's Press.
- Orlove, Benjamin S. y Glynn Custred. 1980. Agrarian economies and social processes in comparative perspective: the agricultural production unit. En *Land and Power in Latin America. Agrarian Economies and Social Processes in the Andes*, editado por Benjamin Orlove y Glynn Custred, 13-29. Nueva York: Holmes & Meier.
- Ortega Noriega, Sergio. 1993. Reflexiones sobre metodología de la historia regional en México. Ponencia presentada en el Congreso de Historia Regional, Taxco.
- \_\_\_\_\_. 1992a. De amores y desamores. En *Amor y desamor. Vivencias de parejas en la sociedad novohispana*, editado por Sergio Ortega Noriega, Lourdes Villafuerte García, Teresa Lozano Armendares, Ana María Atondo Rodríguez, Dolores Enciso Rojas, José Antonio Robles Cahero, Jorge René González Marmolejo, José Abel Ramos Soriano, 9-26. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- \_\_\_\_\_. 1992b. La misión jesuítica como institución disciplinaria (1610-1720). En *Memoria del XVII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, volumen I, 169-180. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- \_\_\_\_\_. 1987. El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales. En *El placer de pecar y el afán de normar*, 15-78. México: Joaquín Mortiz, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- \_\_\_\_\_. 1985. El sistema de misiones jesuíticas: 1591-1699. En *Historia general de Sonora, volumen II: De la conquista al estado libre y soberano de Sonora*, 37-78. México: Gobierno del Estado de Sonora.
- Ortelli, Sara. 2007. *Trama de una guerra conveniente. Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*. México: El Colegio de México.
- Ortiz, Alfonso. 1969. *The Tewa World. Space, time, being and becoming in a pueblo society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ouweneel, Arij. 1990. *Altepeme and pueblos de indios*. Some comparative theoretical perspectives on the analysis of the colonial Indian communities. En *The Indian community of colonial Mexico*, editado por Arij Ouweneel y Simon Miller, 1-37. Ámsterdam: CEDLA.
- \_\_\_\_\_. 1989. The agrarian cycle as a catalyst of economic development in eighteenth-century central Mexico. The arable estate, indian villages, and proto-industrialization in the central highland valleys. *Ibero-Amerikanisches Archiv*, N. F. Jg. 15, H. 3: 399-417.
- \_\_\_\_\_. 1988. Raíces del "chiaroscuro" en México. Algunas consideraciones acerca de esta compilación. En *Empresarios, indios y Estado. Perfil de la economía mexicana (siglo XVIII)*, compilado por A. Ouweneel y C. Torales, 1-14. Ámsterdam: CEDLA.
- Ouweneel, Arij y Simon Miller (editores). 1990. *The Indian community of colonial Mexico. Fifteen essays on land tenure, corporate organizations, ideology and village politics*. Ámsterdam: CEDLA.
- Pailes, Richard A. 1978. The rio Sonora culture in prehistoric trade systems. En *Across the chichimec sea*, editado por Carroll Riley y Basil Hedrick, 134-143. Carbondale: Southern Illinois University Pres.
- Painter, Muriel Thayer. 1971. *A Yaqui Easter*. Tucson: University of Arizona Press.

- Penney, David W. (editor). 1992. *Art of the American Indian frontier*. Seattle: University of Washington Press, for Detroit Institute of the Arts.
- Pennington, Campbell W. 1982. *La cultura de los euve del noroeste de México*. Hermosillo: INAH (Noroeste de México 6).
- \_\_\_\_\_. 1980. *The Pima Bajo of central Sonora, Mexico, volume 1: The material culture*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- \_\_\_\_\_. 1969. *The Tepehuan of Chihuahua. Their material culture*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Pérez Bedolla, Raúl Gerardo. 1985. Geografía de Sonora. En *Historia general de Sonora, volumen 1: Periodo prehistórico y prehispánico*, editado por Julio César Montané Martí, 111-172. México: Gobierno del Estado de Sonora.
- Pérez Herrero, Pedro. 1988. *Plata y libranças. La articulación comercial del México borbónico*. México: El Colegio de México.
- Pickens, Buford (editor). 1993. *The missions of northern Sonora. A 1935 field documentation*. Tucson: University of Arizona Press.
- Pineda, Nicolas. 1990. The Baroyeca mine in Spanish Sonora: ownership, management and labor, 1701-1850. *Journal of the Southwest* 32 (2): 192-205.
- Platt, Tristan. 1982. *Estado boliviano y ayllú andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Polanyi, Karl, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson (editores). 1976 [1957]. *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Editorial Labor, S. A.
- Polzer, Charles W. 1976. *Rules and precepts of the Jesuit missions of northwestern New Spain*. Tucson: University of Arizona Press.
- \_\_\_\_\_. 1972. The Franciscan entrada into Sonora, 1646-1652: a jesuit chronicle. *Arizona and the West* 14 (3): 253-278.
- Porrás Muñoz, Guillermo. 1980. *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya, 1562-1821*. México: Porrúa.
- Powell, Philip W. 1977 [1952]. *La guerra chichimeca (1550-1600)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Powers, Karen. 1995. *Andean journeys: migration, ethnogenesis, and the State in colonial Quito*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Prakash, Gyan. 1995. Introduction: after colonialism. En *After colonialism, imperial histories and postcolonial displacements*, editado por Gyan Prakash, 3-17. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. Subaltern studies as postcolonial criticism. *American Historical Review* 99 (5): 1475-1490.
- Pryor, Frederic L. 1977. *The origins of the economy. A comparative study of distribution in primitive and peasant economies*. Nueva York: Academic Press.
- Quale, G. Robina. 1992. *Families in context. A world history of population*. Nueva York: Greenwood Press.

- Quijada Hernández, Armando. 1992. *Cumpas. Fragmentos de su historia*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- Rabell Romero, Cecilia. 1990. La población novohispana a la luz de los registros parroquiales. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (Cuadernos de Investigación Social 21).
- \_\_\_\_\_. 1986. *Los diezmos de San Luis de la Paz. Economía en una región del Bajío en el siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_. 1985. Los estudios de demografía histórica novohispana: una revisión crítica. Ponencia presentada en la Seventh Conference of Mexican and United States Historians, Oaxaca.
- Radding, Cynthia. 2008. *Paisajes de poder e identidad. Fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonía*, traducción de Rose Marie Vargas Jastram México: El Colegio de Sonora, CIESAS, UAM-Azcapotzalco.
- \_\_\_\_\_. 2005a. *Landscapes of power and identity: comparative histories in the Sonoran desert and the forests of Amazonia from Colony to Republic*. Durham: Duke University Press.
- \_\_\_\_\_. 2005b. *Paisajes de poder e identidad. Fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonía*, traducción de Rose Marie Vargas Jastram. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- \_\_\_\_\_. 1992. Población, tierra y la persistencia de comunidad en la provincia de Sonora, 1750-1800. *Historia Mexicana* 41 (4): 551-578.
- Radding, Cynthia. 1988. En la sombra de la sierra. La etnicidad y la formación del campesinado en el noroeste de Nueva España. *HISLA* (11): 13-44.
- \_\_\_\_\_. 1981. *La acumulación originaria de capital agrario en Sonora. La comunidad indígena y la Hacienda en Pimería Alta y Opatería, 1768-1868*, 13-46. Hermosillo: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Noroeste de México 5).
- \_\_\_\_\_. 1979. *Las estructuras socioeconómicas de las misiones de la Pimería Alta, 1768-1850*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Noroeste de México 3).
- \_\_\_\_\_. 1977. The function of the market in changing economic structures in the mission communities of Pimería Alta, 1768-1821. *The Americas* 34 (2): 55-69.
- Ramírez, Susan. 1986. *Provincial patriarchs, land tenure and the economics of power in colonial Peru*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Reff, Daniel T. 1991. *Disease, depopulation, and culture change in northwestern New Spain, 1518-1764*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- \_\_\_\_\_. 1987. Old world diseases and the dynamics of Indian and Jesuit relations in northwestern New Spain, 1520-1660. En *Ejidos and regions of refuge in northwestern Mexico*, editado por Ross Crumrine y Phil C. Weigand, 85-94. Tucson: University of Arizona Press (Anthropological Papers 46).
- \_\_\_\_\_. 1981. The location of Corazones and Señora: archaeological evidence from the rio Sonora valley, Mexico. En *The protohistoric period in the North American southwest, AD 1450-1700*, editado por David R. Wilcox y W. Bruce Masse, 94-112, Tempe: Arizona State University (Anthropological Research Papers 24).

- Reher, David S. 1992. ¿Malthus de nuevo? Población y economía en México durante el siglo XVIII. *Historia Mexicana* 41 (4): 615-664.
- Riley, Carroll L. 1987. *The frontier people. The greater Southwest in the protohistoric period*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Riley, Carroll L. y Basil C. Hedrick (editores). 1978. *Across the Chichimec Sea*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Río, Ignacio del. 1989. Proceso y balance de la reforma tributaria del siglo XVIII en Sinaloa y Sonora. En *Memoria del XIII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, volumen I, 161-178. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- \_\_\_\_\_. 1985a. Auge y decadencia de los placeres y el Real de la Cieneguilla, Sonora (1771-1783). *Estudios de Historia Novohispana* 8: 81-98.
- \_\_\_\_\_. 1985b. El noroeste novohispano y la nueva política imperial española. En *Historia general de Sonora, volumen II: De la conquista al estado libre y soberano de Sonora*, editado por Sergio Ortega Noriega e Ignacio del Río, 193-219. México: Gobierno del Estado de Sonora.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Conquista y aculturación en la California jesuítica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_. 1982. Repartimientos de indios en Sonora y Sinaloa. En *Memoria del VII Simposio de Historia de Sonora*, 7-22. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- Río, Ignacio del y Edgardo López Mañón. 1985. La reforma institucional borbónica. En *Historia general de Sonora, volumen II: De la conquista al estado libre y soberano de Sonora*, 223-248. México: Gobierno del Estado de Sonora.
- Rivera Marín de Iturbe, Guadalupe. 1983. *La propiedad territorial en México, 1301-1810*. México: Siglo XXI.
- Robinson, David (editor). 1990. *Migration in colonial Spanish America*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Studies in Historical Geography 16).
- Robinson, David. 1988. Patrones de migración en Michoacán en el siglo XVIII: datos y metodologías. En *Movimientos de población en el Occidente de México*, coordinado por Thomas Calvo y Gustavo López, 169-206. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- \_\_\_\_\_. (editor). 1979. *Social fabric and spatial structure in colonial Latin America*. Ann Arbor: University Microfilms International, Syracuse University-Department of Geography.
- Rodríguez, François y Nelly Silva. 1986. *Etnoarqueología de Quitovac, Sonora*. Informe inédito presentado al Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y al Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rodríguez O., Jaime E. (editor). 1992. *Patterns of contention in Mexican history*. Wilmington: Scholarly Resources.
- Rojas Rabiela, Teresa (editor). 1994. *Agricultura indígena: pasado y presente*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Romano, Ruggiero. 1987. Algunas consideraciones alrededor de nación, Estado (y libertad) en Europa y América centro-meridional. En *América Latina: del Estado colonial al Estado nación (1750-1940)*, volúmenes 1 y 2, editado por Antonio Annino, 1-24. Milán: Franco Angeli.

- Romero, Saúl Jerónimo. 1991. La privatización de la tenencia de la tierra en Sonora, 1740-1860. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Roseberry, William. 1989. *Anthropologies and histories: essays in culture, history, and political economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Saeger, James Schofield. 1985. Another view of the mission as a frontier institution: the guaycuruan reductions of Santa Fe, 1743-1810. *Hispanic American Historical Review* 65 (3): 493-518.
- Sahlins, Marshall. 1972. *Stone-age economics*. Nueva York: Aldine.
- Sahlins, Peter. 1988. The nation in the village: state-building and communal struggles in the Catalan borderland during the eighteenth and nineteenth centuries. *Journal of Modern History* 60: 234-263.
- Sauer, Carl O. 1971. *Sixteenth century North America: the land and the peoples as seen by Europeans*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1935. *Aboriginal population of northwestern Mexico*. Berkeley: University of California Press (Ibero-Americana 10).
- \_\_\_\_\_. 1934. *The distribution of aboriginal tribes and languages in northwestern Mexico*. Berkeley: University of California Press (Ibero-Americana 5).
- Sauer, Carl O. y Donald Brand. 1931. Prehistoric settlements of Sonora, with special reference to Cerros de Trincheras. *University of California Publications in Geography* 5 (3): 67-148.
- Sauer, Jonathan D. 1967. The grain amaranths and their relatives: a revised taxonomic and geographic survey. *Annals of the Missouri Botanical Garden* 54 (2): 103-137.
- Schryer, Franz J. 1990. *Ethnicity and class conflict in rural Mexico*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1980. *The rancheros of Pisaflores: the history of a peasant bourgeoisie in twentieth-century Mexico*. Toronto: University of Toronto Press.
- Schuetz, Mardith K. 1983. Professional artisans in the Hispanic Southwest. *The Americas* 40 (1): 17-71.
- Schwartz, Stuart B. (editor). 1994. *Implicit understandings: observing, reporting, and reflecting on the encounters between europeans and other peoples in the early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Sugar plantations in the formation of Brazilian society. Bahia, 1550-1835*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, James C. 1990. *Domination and the arts of resistance*. New Haven: Yale University Press.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press.
- \_\_\_\_\_. 1976. *The moral economy of the peasant. Rebellion and subsistence in southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Seed, Patricia. 1993. More colonial and postcolonial discourses. *Latin American Research Review* 28 (3): 146-152.
- \_\_\_\_\_. 1991. Colonial and postcolonial discourse. Review essay. *Latin American Research Review* 26 (3): 181-200.

- \_\_\_\_\_. 1988. *To Love, honor, and obey in colonial Mexico. Conflicts over marriage choice, 1574-1821*. Stanford: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1985. The Church and the patriarchal family: marriage conflicts in sixteenth-and seventeenth-century New Spain. *Journal of Family History* 10 (3): 284-293.
- Semo, Enrique. 1978. *Historia mexicana. Economía y lucha de clases*. México: Editorial Era.
- Shanin, Teodor (editor). 1987. *Peasants and peasant societies*. Oxford: Oxford University Press.
- Sheridan, Thomas E. 1992. The limits of power: the political ecology of the Spanish Empire in the greater Southwest. *Antiquity* 66: 153-171.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Where the dove calls. The political ecology of a peasant corporate community in northwestern Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- \_\_\_\_\_. 1981. Prelude to conquest: Yaqui population, subsistence, and warfare during the protohistoric period. En *The protohistoric period in the North American southwest, AD 1450-1700*, editado por D. R. Wilcox y W. B. Masse, 71-93. Tempe: Arizona State University (Anthropological Research Papers 24).
- \_\_\_\_\_. 1979. Cross or arrow? The breakdown of spanish-seri relations, 1729-1750. *Arizona and the West* 21: 317-334.
- Sheridan, Thomas E. y Gary Nabhan. 1978. Living with a river: traditional farmers of the rio San Miguel. *Journal of Arizona History* 19 (1): 1-16.
- Sheridan, Thomas E. y Thomas H. Naylor (editores). 1979. *Rarámuri. A tarahumara colonial chronicle, 1607-1791*. Flagstaff: Northland Press.
- Silverblatt, Irene. 1995. Becoming Indian in the central Andes of seventeenth-century Peru. En *After colonialism. Imperial histories and postcolonial displacements*, editado por G. Prakash, 279-298. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Moon, sun, and witches: gender ideologies and class in Inca and colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Simmons, Marc. 1980. *Witchcraft in the Southwest. Spanish and Indian supernaturalism on the rio Grande*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Smith, Carol. 1977. How marketing systems affect economic opportunity in agrarian societies. En *Peasant livelihood*, editado por R. Halperin y J. Dow, 117-146. Nueva York: St. Martin's Press.
- Smith, Gavin. 1989. *Livelihood and resistance. Peasants and the politics of land in Peru*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1985. Reflections on the social relations of simple commodity production. *Journal of Peasant Studies* 13 (1): 99-108.
- Smith, Raymond T. 1984. *Kinship ideology and practice in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- \_\_\_\_\_. 1978. The family and the modern world system: some observations from the caribbean. *Journal of Family History* 3 (4): 337-360.
- Soboul, A. 1956. The French rural community in the eighteenth and nineteenth centuries. *Past and Present* 10: 78-95.
- Spalding, Karen. 1984. *Huarochirí: an Andean society under Inca and Spanish rule*. Stanford: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1974. *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- \_\_\_\_\_. 1970. Social climbers: changing patterns of mobility among the Indians of colonial Peru. *Hispanic American Historical Review* 50 (4): 645-664.
- Spicer, Edward H. 1980. *The Yaquis. A cultural history*. Tucson: University of Arizona Press.
- \_\_\_\_\_. 1963. *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, Rosamond B. 1974 [1949]. People on the desert. En *The desert people*, de Alice Joseph, R. B. Spicer y Jane Chesky, 3-59. Chicago: University of Chicago Press.
- Spores, Ronald. 1969. Settlement, farming technology, and environment in the Nochixtlan valley. *Science* 166 (3905): 557-569.
- Stavig, Ward. 1991. The past weighs on the minds of the living: culture, ethnicity, and the rural lower class. *Latin American Research Review* 26 (2): 225-246.
- \_\_\_\_\_. 1988. Ethnic conflict, moral economy, and population in rural Cuzco on the eve of the Thupa Amaro II rebellion. *Hispanic American Historical Review* 68 (4): 737-770.
- Stern, Peter. 1984. Social marginality and acculturation on the northern frontier of New Spain. Ph.D. dissertation, University of California.
- Stern, Peter y Robert H. Jackson. 1988. Vagabundaje and settlement in colonial northern Sonora. *The Americas* 44 (4): 461-481.
- Stern, Steve J. 1992. Paradigms of conquest: history, historiography, and politics. *Journal of Latin American Studies* 24 (Quincentenary Supplement, editado por Tulio Halperin Donghi): 1-34.
- \_\_\_\_\_. 1988. Feudalism, capitalism, and the world-system in the perspective of Latin America and the Caribbean. *American Historical Review* 93 (4): 829-872.
- \_\_\_\_\_. (editor). 1987. *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Peru's Indian peoples and the challenge of Spanish conquest. Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stoler, Ann Laura. 1989. Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule. *Comparative Studies in Society and History* 31 (1): 134-161.

- Strong, Pauline Turner. 1992. Captivity in white and red: convergent practice and colonial representation on the British Amerindian frontier, 1606-1736. En *Crossing cultures. Essays in the displacement of western civilization*, editado por Daniel Segal, 33-104. Tucson: University of Arizona Press.
- Swann, Michael M. 1982. *Tierra Adentro. Settlement and society in colonial Durango*. Boulder: Westview Press (Dellplain Latin American Studies 10).
- \_\_\_\_\_. 1980. The demographic impact of disease and famine in late colonial northern Mexico. *Geoscience and Man* 21: 97-109.
- \_\_\_\_\_. 1979. Spatial dimensions of a social process: marriage and mobility in late colonial northern Mexico. En *Social fabric and spatial structure in colonial Latin America*, editado por David Robinson, 117-180. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Sweet, David. 1995. The Ibero-American frontier mission in Native American history. En *The new Latin American mission history*, editado por Erick Langer y Robert H. Jackson, 1-48. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Taylor, William B. 1979. Drinking, homicide, and rebellion in colonial Mexican villages. Stanford: Stanford University Press.
- Taylor, William B. 1975. Haciendas coloniales en el valle de Oaxaca. En *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, editado por Enrique Florescano, 71-104. México: Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_. 1972. *Landlord and peasant in colonial Oaxaca*. Stanford: Stanford University Press.
- Tilly, Charles. 1978. *From mobilization to revolution*. Nueva York: Newberry Award Records.
- Toor, Frances. 1947. *A treasury of Mexican folkways*. Nueva York: Crown Publishers.
- Tutino, John. 1986. *From insurrection to revolution in Mexico. Social bases of agrarian violence, 1750-1940*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1985. Family economies in agrarian Mexico, 1750-1810. *Journal of Family History* 10 (3): 258-271.
- \_\_\_\_\_. 1979. Life and labor on north Mexican Haciendas: the Queretaro-San Luis Potosi region. En *El trabajo y los trabajadores*, editado por Elsa Frost, Michael C. Meyer y Josefina Vázquez, 339-378. México: El Colegio de México.
- Underhill, Ruth. 1985 [1936]. *Papago woman*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press. [Publicado primero como *The autobiography of a Papago woman*, Memoir 46 of the American Anthropological Association].
- Urban, Greg y Joel Sherzer. 1991. Introduction: Indians, nation-states, and culture. En *Nation-states and Indians in Latin America*, editado por Greg Urban y Joel Sherzer, 1-18. Austin: University of Texas Press.
- Van Young, Eric. 1996. Dreamscape with figures and fences: cultural contention and discourse in the late colonial mexican countryside. En *Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux: l'expérience américaine*, editado por Serge Gruzinsky y Nathan Wachtel, 137-159. París: CERMACA, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

- \_\_\_\_\_. 1993a. Agrarian rebellion and defense of community: meaning and collective violence in late colonial and independence-era Mexico. *Journal of Social History* 27 (2): 245-270.
- \_\_\_\_\_. 1993b. The Cuautla Lazarus: double subjectives in reading texts on popular collective action. *Colonial Latin American Review* 2 (1-2): 3-26.
- \_\_\_\_\_. (editor). 1992. *Mexico's regions. Comparative history and development*. San Diego: University of California-Center for U.S.-Mexican Studies.
- \_\_\_\_\_. 1990. To see someone not seeing: historical studies of peasants and politics in Mexico. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 6 (1): 133-159.
- \_\_\_\_\_. 1988. A modo de conclusión: el siglo paradójico. En *Empresarios, indios y Estado. Perfil de la economía mexicana (siglo XVIII)*, compilado por A. Ouweneel y C. Torales, 206-231. Ámsterdam: CEDLA.
- \_\_\_\_\_. 1985. Man, land, and water in Mexico and the Hispanic Southwest. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 1 (2): 396-412.
- \_\_\_\_\_. 1984. Conflict and solidarity in Indian village life. The Guadalajara region in the late colonial period. *Hispanic American Historical Review* 64: 55-79.
- \_\_\_\_\_. 1983. Mexican rural history since Chevalier: the historiography of the colonial Hacienda. *Latin American Research Review* 18 (3): 5-61.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Hacienda and market in eighteenth-century Mexico. The rural economy of the Guadalajara region, 1675-1820*. Berkeley: University of California Press.
- Vara, Armida de la. 1979. *La creciente*. México: Imprenta Madero.
- Vidal, Hernán. 1993. The concept of colonial and postcolonial discourse: a perspective from literary criticism. *Latin American Research Review* 28 (3): 113-119.
- Vidargas del Moral, Juan Domingo. 1992. Elecciones constitucionales en la Sonora de 1814: diputación en Álamos, cabildo en Ures. En *Memoria del XVII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, 333-347. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- \_\_\_\_\_. 1985a. La Intendencia de Arizpe en la independencia de Nueva España: 1810-1821. En *Historia general de Sonora, volumen II: De la conquista al estado libre y soberano de Sonora*, 299-320. México: Gobierno del Estado de Sonora.
- \_\_\_\_\_. 1985b. Sonora y Sinaloa como provincias independientes y como estado interno de Occidente. En *Historia general de Sonora, volumen II: De la conquista al estado libre y soberano de Sonora*, 321-357. México: Gobierno del Estado de Sonora.
- Villalpando Canchola, Elisa (editora). 2002. *Boundaries and territories: prehistory of the U.S. southwest and northern Mexico*. Tempe: Arizona State University Press (Anthropological Research Papers 54).
- \_\_\_\_\_. 1991. Algunas consideraciones demográficas sobre la Pimería Alta a fines del siglo XVIII. En *Memoria del XV Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, 1-44. Hermosillo: Universidad de Sonora.

- \_\_\_\_\_. 1989. Los que viven en las montañas: correlación arqueológico-etnográfica en isla San Esteban, Sonora, México. *Hermosillo: INAH (Noroeste de México 8): 9-95.*
- \_\_\_\_\_. 1987. ¿Significaba para ellos prestigio? El uso de la concha en Sonora. En *Memoria del XI Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, 21-33. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- Voss, Stuart. 1984. Northwest Mexico. En *Notable family networks in Latin America*, de Diane Balmori, Stuart F. Voss y Miles Wortman, 79-128. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1982. *On the periphery of nineteenth-century Mexico. Sonora and Sinaloa, 1810-1877.* Tucson: University of Arizona Press.
- Warman, Arturo. 1980. *"We come to object". The peasants of Morelos and the national State.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wasserstrom, Robert. 1983. Spaniards and Indians in colonial Chiapas, 1528-1790. En *Spaniards and Indians in southeastern Mesoamerica. Essays on the history of ethnic relations*, editado por Murdo J. MacLeod y Robert Wasserstrom, 92-126. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Weber, David J. 1992. *The Spanish Frontier in North America.* New Haven: Yale University Press.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Myth and history of the Hispanic Southwest: essays.* Albuquerque: University of New Mexico Press.
- \_\_\_\_\_. 1982. *The Mexican frontier, 1821-1846. The American Southwest under Mexico.* Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Weber, Max. 1987 [1944]. *Economía y sociedad.* México: Fondo de Cultura Económica.
- West, Robert. 1993. *Sonora. Its geographical personality.* Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_. 1949. *The mining community of northern New Spain: The Parral Mining District.* Berkeley: University of California Press (Ibero-Americana 30).
- Whigham, Thomas. 1991. *The politics of river trade. Tradition and development in the Upper Plata, 1780-1870.* Albuquerque: University of New Mexico Press.
- \_\_\_\_\_. 1988. Cattle raising in the argentine northeast: Corrientes, C. 1750-1870. *Journal of Latin American Studies* 20: 313-335.
- White, Leslie A. 1987. *Ethnological essays*, editado por Beth Dillingham y Robert L. Carneiro. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- White, Richard. 1983. *The roots of dependency. Subsistence, environment, and social change among the Choctaws, Pawnees, and Navajos.* Lincoln: University of Nebraska Press.
- Wightman, Ann M. 1990. *Indigenous migration and social change: The forasteros of Cuzco, 1570-1720.* Durham: Duke University Press.
- Wilcox, David R. 1981. A historical analysis of the problem of southwestern-mesoamerican connections. En *The protohistoric period in the North American southwest, A.D. 450-1700*, editado por David R. Wilcox y W. Bruce Masse, pp. Tempe: Arizona State University (Anthropological Research Papers 24).

Wolf, Eric R. 1982. *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press.

\_\_\_\_\_. 1969. *Peasant wars of the twentieth century*. Nueva York: Harper & Row.

\_\_\_\_\_. 1966. *Peasants*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Worcester, Donald. 1977. *Nature's economy. The roots of ecology*. San Francisco: Sierra Club Books.

Wright, Erik Olin. 1985. *Classes*. Londres: Verso.

Diciembre de 2005  
(edición impresa)

Julio de 2018  
(edición electrónica)

Diseño de portada y formación:  
Aarón González Cabrera

Corrección de estilo:  
María Cristina Santeliz Soto

Departamento de Difusión Cultural de  
El Colegio de Sonora

