

Históricas Digital

Patricia Escandón

“Capítulo VIII. La nueva administración misional
y los pueblos de indios”

p. 321-354

Tres siglos de historia sonorese, 1530-1830

Sergio Ortega Noriega (coordinación)

Ignacio del Río (coordinación)

Segunda edición

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2010

484 p.

Ilustraciones, mapas y cuadros

(Serie Novohispana, 49)

ISBN 978-607-02-1215-4

Formato: PDF

Publicado en línea: 16 de febrero de 2017

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/tres_siglos/historia_sonorese.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México

CAPÍTULO VIII

LA NUEVA ADMINISTRACIÓN MISIONAL Y LOS PUEBLOS DE INDIOS

PATRICIA ESCANDÓN

LA HERENCIA JESUÍTICA Y LOS FRAILES MENORES

Estado de las fundaciones misionales hacia 1768

Una vez decretada la expulsión de los jesuitas se dispuso que los padres ignacianos que servían en las misiones de Sonora y Sinaloa fueran reemplazados por miembros de la orden franciscana. En virtud de dicha disposición, fray Manuel Nájera, vicecomisario general de los mendicantes, giró instrucciones al Colegio de *Propaganda Fide* de la Santa Cruz de Querétaro y a la Provincia de Santiago de Jalisco para que se hicieran los arreglos convenientes a fin de cubrir las vacantes que dejaban los padres de la Compañía de Jesús a su salida.

Los nuevos misioneros llegaron a Sonora en mayo de 1768. Iban en total veinticinco frailes menores: catorce del Colegio de la Santa Cruz, bajo la presidencia de fray Mariano Antonio de Buena y Alcalde, y once de la Provincia de Santiago de Jalisco, a cargo de fray Manuel Francisco Zuzuárregui. La asignación de misiones a estos religiosos fue obra del gobernador Juan Pineda, quien determinó entregar a los queretanos las fundaciones de ambas Pimerías y a los jaliscienses las de la Opatería.

Ya en posesión de sus respectivos establecimientos, la impresión general de los recién llegados misioneros fue de desencanto: algunas misiones de la zona septentrional habían sido saqueadas por los apaches, en muchas era perceptible el descuido o mala administración de los comisarios reales, en todas parecía que los indios —fuera del antiguo control que sobre ellos ejercían los religiosos— deambulaban ociosos y hambrientos. El desaliento fue aún mayor para los misioneros de la Pimería Baja, pues encontraron que los pueblos que debían atender en calidad de ministros religiosos no estaban formados exclusivamente por catecúmenos indígenas sino también por un buen número de españoles y castas poco dispuestos a someterse a la autoridad espiritual de los misioneros.

El informe que fray Antonio de los Reyes dirigió al virrey Bucareli el año de 1772 revela el estado general de las fundaciones de las Pimerías en el momento de ser entregadas a los franciscanos. El tono del misionero dista mucho de ser optimista, pues, a más de describir la situación crítica en que se hallaban los establecimientos misionales, fray

Antonio no mostraba confianza en que los problemas que él señalaba pudieran ser fácilmente resueltos, a menos que se aplicara una nueva y enérgica política respecto de las comunidades de indios.

En cuanto a las condiciones de las iglesias en los establecimientos de la Pimería Baja, el misionero hacía notar que solamente las de Ónavas, San José de Pimas y Cucurpe podían calificarse de aceptables, mientras que las demás eran enteramente deficientes, siendo así que las de Cumuripa, Tecoripa y Ures amenazaban ruina. Varias de las casas destinadas a los misioneros corrían igualmente el peligro de venirse abajo. De los bienes de comunidad o temporalidades se había enseñoreado la incuria, al decir del informante, quien refería que los indios únicamente trabajaban las tierras en grado mínimo y a fuerza de continuas instancias. Agregaba que el escaso ganado mayor y menor que había escapado al latrocinio y malos manejos andaba alzado y nada se hacía por recuperarlo. Consignaba también fray Antonio que, en la Pimería Baja, las mejores tierras de cultivo estaban en poder de los vecinos españoles.

Si, por una parte, el misionero llamaba la atención sobre la decadencia de las misiones de la Pimería Baja en los aspectos de orden material, por la otra no dejó de señalar algunas realidades que hacían evidente la falta de integración de los indios a la cultura española, a la vez que ponían en entredicho el adelantamiento que, en ese terreno, se había conseguido con el régimen tradicional de las misiones. De los Reyes afirmaba así que solamente en Ures, Opodepe y Cucurpe los naturales hablaban castellano; agregaba que en el resto de las fundaciones apenas se encontraba quien lo entendiera. Los pimas bajos, en general, son descritos por él como gente difícil, renuente al trabajo, mal inclinada y desobediente por añadidura. El total de habitantes que registró fray Antonio para esas misiones fue de 3 289.

De acuerdo con el informe que citamos, los establecimientos de la Pimería Alta disponían de mejores tierras labrantías que los de la Pimería Baja y no representaban el inconveniente de la vecindad inmediata con españoles y castas. Las iglesias y casas de los misioneros ofrecían condiciones más decorosas, aunque, por su ubicación, estas fundaciones estaban más expuestas a los continuos ataques de los apaches, como lo atestiguaban los casos de Santa María Suamca, San Javier del Bac y Guevavi, misiones que frecuentemente habían sido objeto de asaltos y depredaciones. De los Reyes no proporciona datos sobre los bienes de comunidad de los establecimientos de la Pimería Alta; el número de indígenas que consigna para esta zona es de 2 820, aunque la cifra no incluye a los indios de Tucson.

Al lado de los todavía numerosos establecimientos misionales, la organización eclesiástica secular era casi insignificante, a lo que se su-

maba el hecho de que imperaba en ella el mayor desorden y confusión. El territorio de Sonora no contaba entonces, para su administración, más que con dos curatos: San Miguel de Horcasitas y Tonivavi. Los clérigos encargados de ellos apenas hacían algo más que cobrar obvenciones y, según el dicho de fray Antonio, provocar escándalos.¹

No hemos hallado informes sobre las condiciones prevaletientes a la sazón en las misiones de la Opatería, pero es de suponerse que no serían muy distintas respecto de las encontradas en la Pimería Baja y que los religiosos de Jalisco hubieron de enfrentar las mismas adversidades que sus compañeros de la Santa Cruz.

Algunos aspectos de la situación que describía fray Antonio de los Reyes constituían sin duda problemas que venían desde muy atrás, pero es asimismo evidente que el cuadro pintado por el franciscano muestra sobre todo los efectos de desquiciamiento que, de un modo inmediato, tuvo en los establecimientos misionales la repentina liquidación del régimen misional establecido por los padres de San Ignacio. A un año de la salida de los jesuitas, el sistema misional de Sonora acusaba ya claramente los síntomas de lo que sería su desintegración ulterior, entre otros, el desorden en la administración de las temporalidades, el desconcierto y dispersión de los indígenas y las limitaciones que la nueva política de la monarquía española imponía a la actividad de los misioneros.

Viejas y nuevas modalidades en la labor misional

Los colegios de *propaganda fide* y las provincias eran corporaciones del instituto franciscano que diferían en cuanto a su organización interna y sus finalidades. En tanto que los primeros eran instituciones orientadas a extender las conversiones vivas, las segundas constituían más bien entidades de carácter organizativo que se establecían en territorios ya pacificados, que también eran campo de acción de los franciscanos. Los colegios enviaban a sus miembros a las regiones de indios gentiles y no sometidos; las provincias también lo hacían, pero sólo ocasionalmente, cuando disponían de religiosos para ello y se presentaba una oportunidad de trabajo misionero en una zona de nueva conquista.

Por ello, quizás, en el momento de asumir la responsabilidad de la conducción de las antiguas misiones de Sonora, correspondió a los frailes de la Provincia de Santiago de Jalisco tomar a su cargo los establecimientos de la Opatería, donde la población indígena había asimilado

¹ Informe de fray Antonio de los Reyes, México, 6 julio 1772, AGNM, *Misiones* 14, f. 11-52.

en más alto grado patrones culturales hispánicos, lo que hacía esperar que los pueblos allí existentes pudieran ser administrados con mayor facilidad. En cambio, las Pimerías, como regiones de frontera todavía en proceso de integración y expuestas a las incursiones de indios hostiles, fueron asignadas al Colegio de la Santa Cruz.

No es mucho lo que podemos decir respecto de los métodos empleados por ambos grupos para la atención espiritual de los indígenas, aunque cabe señalar que la rutina que los jesuitas impusieron en sus misiones no sufrió en un principio grandes cambios, según datos que proporciona fray Antonio de los Reyes: diariamente, al alba, se llamaba a misa (la asistencia general de niños y solteros la garantizaba el "mador", auxiliado por dos fiscales), a la que seguían sesiones en que los indios escuchaban la lectura de textos religiosos y se les hacía decir oraciones en castellano. Los domingos había misa de obligación para todos; después de ella, los naturales debían oír una explicación de los misterios.

En Semana Santa y en ocasión de otras celebraciones mayores se hacían procesiones y se rezaba el rosario. A veces se permitía a los indios bailes, diversiones y juegos "honestos". Los misioneros franciscanos se empeñaron en desterrar lo que llamaban "bailes supersticiosos y danzas de cabelleras", que aún se practicaban; pero su afán se encontró a menudo con la oposición o indiferencia de las autoridades civiles, que, según decían los religiosos, "por sus pasatiempos y diversiones quieren y pretenden que los indios continúen en estos desatinos".²

Es interesante observar que los comportamientos indígenas que a los misioneros les parecían "desatinos", a otros sectores de la población regional los tenían sin cuidado. Los religiosos se esforzaban por cambiar la práctica social de los indios para tener un mayor ascendiente sobre éstos por la vía de "lo espiritual". El sector laico, en cambio, parecía conformarse más bien con que los indios estuvieran en paz y sólo cambiaran sus formas de vida en la medida necesaria para que no estorbaran, sino que antes bien favorecieran la consolidación de los asentamientos hispano-mestizos y de la economía regional, cada vez más controlada por los sectores de población no indígena.

Uno de los mayores obstáculos en cuanto al trato de los misioneros con los indios lo constituía el idioma. Tenían los religiosos por conveniente que cada ministro hablara la lengua de su grey, pero muchos en realidad la ignoraban; por eso se valían de intérpretes indios, los que no siempre tenían un conocimiento suficiente del castellano. Para subsanar en parte esta limitación, y según las prácticas tradicionales de los mi-

² Datos tomados del documento citado en la nota anterior.

sioneros, los frailes se servían del canto, de las procesiones y las fiestas religiosas a fin de que, de múltiples maneras, los indios se prepararan para comprender mejor las enseñanzas de sus ministros. No menos importante fue el recurso de emplear familias de ópatas y yaquis que respondían plenamente al “modelo cristiano”, para servir de ejemplo y establecer parentescos rituales, como padrinzagos y compadrazgos, con los neófitos.

Todos estos medios sirvieron de alguna forma para estabilizar y asegurar el control de la vida del indio en comunidad, pues la tarea primordial del religioso era, a la sazón, mantener la cohesión del núcleo misional ante la tendencia, cada vez más acentuada entre los naturales, a la disgregación.

El problema de la administración de temporalidades

Por bienes de comunidad o temporalidades se entendía, como ya hemos visto, el total de pertenencias materiales o efectos de una misión, mismos que incluían las tierras del común, ganado, semilla, aperos, iglesia y casa del ministro.

Durante la administración jesuítica, la economía de la misión dependía básicamente de una explotación comunal de los recursos bajo la dirección del religioso; en el momento de la expulsión de los padres de la Compañía sobrevino un cambio en la política sobre el usufructo y tenencia de las tierras misionales. Los nuevos misioneros franciscanos no recibieron en custodia más que la iglesia y casa; el resto de los bienes fue entregado transitoriamente para su administración a los llamados comisarios reales, agentes civiles reclutados entre los vecinos de la localidad.

De acuerdo con disposiciones dictadas entonces, los indígenas no podían ser obligados a trabajar por o para el misionero o en obras de la misión, y si libremente lo hacían debían ser remunerados; así, en teoría, quedaban exentos de ciertas obligaciones de carácter comunal y en posibilidad de laborar individualmente sus parcelas para beneficio propio. El misionero estaba, pues, relegado al papel de mero guía espiritual, sin recurso, además, de corregir a los indígenas a su cargo mediante la aplicación de castigos; no podía prohibirles el libre desplazamiento y trato o comunicación con españoles y castas, ni interferir en modo alguno en asuntos ajenos a los de su ministerio religioso. Según la nueva política, a los indios se les ofrecía el acceso a una vida distinta, a través de la limitación de la tutela misionera, la libertad de movimiento y el derecho a la propiedad privada.

En el terreno de los hechos, la situación fue diferente. Los comisarios descuidaron o malversaron los bienes encomendados a ellos y, para ejemplo, bástenos traer a colación el caso de Andrés de Grijalva, quien en 1768 entregó a los indios de Tumacácori las llaves del granero, del que en breve lapso extrajeron más de 50 fanegas de maíz (unos 4540 kilogramos), y habrían consumido todo lo restante si no hubiera llegado el capitán De Anza a impedirlo.³ Por otra parte, al abrirse la posibilidad del trato y comercio con españoles, muchos de éstos no sólo se acercaron en los pueblos de indios, sino que también se apropiaron de las mejores tierras de cultivo; entablaron negocios con los naturales —en los que, obviamente, aquéllos llevaban la mejor parte—, hacían las veces de rescatadores, comprando las exiguas cosechas de los indios a precios ínfimos y revendiéndolas con amplio margen de ganancia, o bien, asumían el papel de comerciantes y productores, expendiendo entre los aborígenes aguardiente y otros licores.

Al no haber control efectivo del misionero sobre los indígenas ni regulación de los tratos de éstos con los españoles, y al dispersarse los bienes comunales en manos de los comisarios reales, las consecuencias inevitables fueron el empobrecimiento y la dispersión de los naturales.

Para auxiliar las necesidades más apremiantes de sus neófitos, poco podía hacer un religioso que dependía del pago de un sínodo de 300 pesos al año, que no bastaba, ya no digamos para su sustento, pero ni siquiera para la conservación y aprovisionamiento de iglesia y casa. El fraile no podía echar mano de las temporalidades, ni aun invocando el beneficio de los indios; así, fray Mariano de Buena y Alcalde se vio precisado a pedir ayuda al gobernador para mantener a unos huérfanos que estaban a su cuidado.

Los franciscanos sobrellevaron la situación sólo el primer año de su labor, en 1769. Buena y Alcalde le planteó el problema a José de Gálvez en términos concluyentes: si los religiosos no tenían la autoridad ni los medios materiales para mantener unidos a los neófitos, nada podría conseguirse. Con la población de las misiones dispersa, argumentaba, la frontera estaba mucho más expuesta que antes y cualquier medida que debilitara a las misiones debilitaba en consecuencia a la provincia. Mediante un decreto, fechado en Álamos el 17 de mayo de 1769, Gálvez ordenó a los comisarios reales entregar de inmediato las temporalidades de las misiones de la Pimería a los frailes de la Santa Cruz; la disposición no se aplicó a las fundaciones de la Opatería.

A partir de la expedición de esta orden, los franciscanos de la región occidental de Sonora asumieron el papel que antiguamente desempeñaran

³ Kessell, 1976, p. 20.

Mapa 15
MISIONES FRANCISCANAS DE SONORA (1768)



los jesuitas al frente de las misiones. Los indios podían seguir cultivando individualmente sus parcelas y disponer libremente de sus productos; empero, los religiosos ahora disponían, aunque no por vía compulsiva, de mano de obra indígena para los trabajos y cultivos de la misión. Mientras un indio desempeñara estas tareas, él y su familia tenían derecho a recibir provisiones del fondo común.

Respecto del manejo que se hacía del metálico en las misiones, se siguió el sistema que aplicarían los jesuitas: los ingresos iban a dar a la caja de la comunidad, de la cual una llave quedaba en poder del misionero y otra en el del gobernador indio. El producto de transacciones mayores se enviaba al Colegio de la Santa Cruz.

Hubo aún algunas protestas y oposición a que las temporalidades estuvieran en manos de los frailes; además se propuso que se pagaran jornales a los indios por su trabajo en la misión,⁴ pero no hemos encontrado documento alguno que acredite modificación o fallo al respecto, y sí, en cambio, se confirmó —en 1773— la función de los misioneros como administradores de los bienes de comunidad. En 1776 los franciscanos perdieron el control de las temporalidades de las misiones de la Pimería Baja. En la Pimería Alta, los misioneros queretanos continuaron su función como administradores y, aunque a fines del siglo XVIII los frailes eran aún objeto de crítica por la causa señalada, era evidente que el sistema misional y sus mejores años llegaban a su fin.

Con todo, la adjudicación del control sobre las temporalidades permitió a los franciscanos, si no el antiguo dominio y autoridad que los jesuitas ejercían, sí la posibilidad de retener a los indios en la misión. Con las llaves del granero en la mano, los frailes de la Pimería Alta estaban por vez primera habilitados para negociar con sus neófitos, pues el grado de aprovechamiento de los indígenas en cuestión de doctrina y su permanencia en el establecimiento misional dependían de las garantías que pudieran proporcionárseles respecto de su manutención y bienestar material; dicho de otra manera, la función económica de la misión y su carácter de centro difusor del cristianismo constituían una unidad inseparable, cuya ruptura conduciría inevitablemente a la decadencia y muerte de la institución.

Secularización de las misiones de Sinaloa y Ostimuri

El decreto que dispuso el extrañamiento de los jesuitas no buscaba un simple relevo de órdenes religiosas al frente de las misiones del noroeste; en su designio iban implícitos dos objetivos fundamentales:

⁴ Radding, 1977, p. 163.

por una parte, quebrantar el cimiento del poder que, en detrimento de la corona, ejercían los ignacianos y, por la otra, establecer nuevas reglas para normar la ulterior actividad del clero en aquellos territorios.

Según la práctica tradicional, en los pueblos misionales correspondía al religioso administrar temporal y espiritualmente todo lo relativo a la comunidad a su cargo; los indios de la misión quedaban enteramente sujetos a la dirección y autoridad de su ministro. A partir de 1768 hubo un cambio que abrió múltiples expectativas; se esperaba que, en la medida en que desapareciera el sistema de misiones, los indios empezaran a ser tributarios y pudieran, a corto plazo y de un modo más cabal que antes, engrosar las filas de los trabajadores asalariados de minas y haciendas. En pocas palabras, la nueva estrategia pretendía integrar una zona de frontera a una vida productiva similar a la de otras regiones de la Nueva España.

Para el logro de los objetivos señalados, una de las medidas primordiales fue la secularización de establecimientos misionales. Aun cuando esta medida fue pensada inicialmente para ponerse en práctica en todas las misiones, sólo se pudo hacer efectiva en un principio en las zonas meridionales de la región, Sinaloa y Ostimuri, que distaban más de las áreas expuestas a los ataques de los apaches y que contaban con una población integrada por un número mayor de no indígenas.

En ocasión del extrañamiento de los padres de la Compañía de Jesús, el obispo de Durango, Pedro Tamarón y Romeral, ofreció cubrir con clérigos diocesanos todos los puestos que los jesuitas dejaban vacantes, proposición en extremo aventurada pues era evidente que el prelado no disponía de tantos religiosos. Sin embargo, sus presiones y sugerencias al gobernador Pineda rindieron frutos, ya que dicho funcionario le garantizó al obispo la concesión de las misiones más prósperas y productivas. La promesa no satisfizo por entero a Tamarón, pues al mismo tiempo se le notificó que bajo ninguna circunstancia los curas habrían de ejercer control sobre las temporalidades de las antiguas misiones. El obispo no dejó de manifestar su inconformidad ante tal disposición y expresó sus temores de que los clérigos perdieran pronto el interés por atender sus nuevas parroquias.

En la primavera de 1768 Tamarón se encontraba ya en Sinaloa, dedicado por entero a procurar el establecimiento de curatos y a asignarles sus correspondientes clérigos, tarea que la muerte le impidió terminar, ya que falleció en Bamoa el 21 de diciembre de dicho año. Las parroquias que asignó fueron las siguientes: Mocorito, Bacubirito y San Benito Sinaloa al padre Manuel Rivera; Chicorato al padre Salvador Ibargüen; Bamoa y Ocoroni al padre Domingo Gutiérrez; Guasave y Tamazula al padre Juan José Avilés; los pueblos del río Fuerte a los

padres Juan Francisco Soto, Francisco María Suárez, Vicente Díaz y Manuel Álvaro Lavandera; los pueblos del río Mayo a los padres Miguel Lucenilla, Ignacio Fernando Valdés, Luis Padilla y José Joaquín Elías, y, por último, los pueblos del río Yaqui a los padres Francisco Joaquín Valdés, Francisco Félix Romero y Juan Francisco Arce Rosales.⁵

Al igual que sucediera en un principio con los misioneros franciscanos, los curas doctrineros recibieron de los comisarios reales, mediante inventario, los únicos efectos que a ellos correspondía administrar, o sea, lo estrictamente relativo a la iglesia y casa del ministro.

Todo indica que los celos de Tamarón respecto de las disposiciones sobre las temporalidades de las antiguas misiones estaban plenamente justificados. Si los regulares, acostumbrados a la pobreza y la vida frugal, encontraban serios obstáculos para su manutención y la de sus indios, mucho mayores eran la zozobra y desazón de los clérigos seculares, que no disponían de sínodos, sino sólo de las obvenciones que pagaban las familias españolas y castas. Los curas no podían mantener ni auxiliar a sus feligreses indios; tampoco obligarlos a trabajar y, mucho menos, impedirles que abandonaran el lugar en busca de mejores oportunidades. En cuanto a esto último, mucho tuvo que ver con ello la pérdida de las tierras comunales que, al pasar a manos de la “gente de razón”, dejaron de constituir el medio habitual de subsistencia de los indígenas, quienes se vieron obligados a emplearse en otras actividades.

La gran mayoría de los neófitos se dispersó, casi todos los curas desampararon sus parroquias, y algunas de las que antes habían sido florecientes comunidades quedaron reducidas a poblados fantasmas que apenas congregaban en su seno a un puñado de familias.

Un informe de Revilla Gigedo resulta esclarecedor en cuanto a los resultados de la secularización: en 1793 los curatos de Mocerito, Chicorato, Tehueco, Mochicahui, San Miguel, Camoa, Conicari y Batacosa, con todos sus pueblos de visita, se encontraban sin ministros; los de Bamoa, Guasave, Ocoroni, Toro, Navojoa y Santa Cruz, con sus respectivos pueblos de visita, eran atendidos por clérigos que no recibían sínodo y que multiplicaban sus esfuerzos para atender medianamente las necesidades espirituales de sus feligreses; Bacubirito posiblemente se quedó sin cura al convertirse en real de minas. Solamente las antiguas misiones del río Yaqui, a cargo del padre Francisco Joaquín Valdés, disfrutaban de una relativa prosperidad.⁶ Ónavas, Mátape, Ures, Aconchi, Banámichi y algunas otras misiones pertenecientes a Sonora fueron secularizadas en años subsecuentes.

⁵ Bancroft, 1888, II, p. 258.

⁶ Revilla Gigedo, 1966, p. 14.

DESCOMPOSICIÓN DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

La propiedad tradicional de los indios y la nueva política de integración

En la extensión territorial que cada misión tenía asignada para su subsistencia se distinguían dos formas de tenencia y usufructo de la tierra. Una era la propiedad comunal y la otra la llamada milpa familiar o individual. La primera era el área que cultivaban todos los miembros de la comunidad; mientras los indígenas se dedicaran a las tareas de labranza de estas parcelas —tres días a la semana, como ya se ha dicho— ellos y sus familias recibían subsistencias del fondo común. El producto de estas siembras se destinaba básicamente al consumo interno; en cuanto se cosechaba, el misionero y el indio gobernador hacían de común una distribución que más o menos seguía estas pautas: una parte se reservaba para la siembra del año inmediato, otra servía, en calidad de fondo común, para el abastecimiento de la comunidad misional, y una tercera se distribuía entre viudas, ancianos y desvalidos. Si había algún sobrante se vendía ya a los “rescatadores”, ya directamente en los reales de minas. Con el producto de las ventas se adquirían aperos de labranza, animales, herramienta y textiles. La reserva de grano se guardaba en la troje de la comunidad bajo dos llaves, una en poder del misionero y la otra en manos del gobernador indio.

Por lo que toca a las milpas familiares, eran ellas parcelas que se asignaban a cada indio cabeza de familia. Su cultivo y productividad dependían exclusivamente de la diligencia y habilidad de sus respectivos dueños. Las cosechas levantadas en estas tierras no se destinaban tanto al consumo interno cuanto a la venta; todos los detalles de la operación comercial quedaban al arbitrio del indio, y por supuesto las ganancias le correspondían íntegramente.

El ganado de las misiones era considerado propiedad comunal; estos animales pastaban en los terrenos del pueblo. También se dio el caso de que los indios llegaran a tener ganado como posesión particular, aunque no en gran número.

La dimensión de las tierras asignadas a los pueblos de indios era de 4 leguas cuadradas, que se demarcaban siguiendo una legua lineal (unos 5 kilómetros) hacia cada uno de los puntos cardinales. El área no necesariamente debía conformar una superficie regular y, de hecho, la práctica general era que los indios tomaran estas cuatro leguas en la dirección que más les conviniera, esto es, rumbo a los abastecimientos de agua para riego. Este último factor propiciaba disputas entre los naturales y los vecinos españoles a causa de la posesión de las tierras más fértiles.

Las reformas implantadas por Gálvez durante su visita, en materia de posesión de la tierra, se encaminaron fundamentalmente a procurar la división de la propiedad comunal en parcelas individuales. Con este recurso de la privatización de las tierras se pretendía que el indio adquiriera la categoría de súbdito ordinario, con las obligaciones fiscales correspondientes. De igual forma se buscaba sustraer cada vez más a los indios respecto de las obligaciones comunales, a fin de que la fuerza de trabajo indígena se fuera liberando del estrecho cerco que constituía la misión. El sistema de propiedad comunal, a cuyo frente estaba el misionero, impedía a todas luces el desarrollo que se pretendía con esa política de transformación de la sociedad regional. Dicha sociedad, como hemos venido viendo en capítulos anteriores, estaba integrada por sectores —uno de ellos el indígena autóctono— entre los que existía una segregación, producto, en buena parte, de la relativa autarquía económica con que funcionaban los pueblos de indios. Las reformas relacionadas con la cuestión agraria tendían a dar una determinada solución a este problema. A pesar de que la producción indígena iba en buena parte al mercado en que participaba la población española y mestiza, la fuerza de trabajo representada por los indios de la región estaba en cierto grado cautiva y no había, además, una amplia circulación de la propiedad rústica; las autoridades juzgaron que había que eliminar estos obstáculos por la vía del reparto agrario.

Siendo uno de los viejos problemas de la región y que había ocasionado no pocos enfrentamientos entre colonos y misioneros, el asunto de la propiedad de la tierra cultivable empezó a ser objeto de la atención oficial hacia el tiempo de la visita de Rodríguez Gallardo. Este funcionario insistió en la necesidad de atraer nuevos pobladores a Sonora, para lo que consideraba indispensable que se dotara de tierra a la gente que llegara a colonizar. Él mismo procedió a hacer un “formal repartimiento de tierras con asignación de ejidos” en el presidio de San Miguel de Horcasitas, con lo que éste pasó a ser “la primera y única población con tierras de repartimiento” que hubo en la provincia de Sonora.⁷

Otras autoridades tuvieron después esa misma preocupación, como fue el caso de Pedro Corbalán, quien, aparte de haber dispuesto la medición y deslinde de algunas tierras a fin de dar cumplimiento al decreto de Gálvez sobre reparto agrario, fue partidario de reubicar los pueblos de indios, aun cuando se les tuviera que dar a éstos alguna compensación, para que con ese movimiento quedaran disponibles para el reparto algunas tierras de cultivo. Tanto el reacomodo de los pueblos de indios como la asignación individual de parcelas en favor de

⁷ Rodríguez Gallardo, 1975, p. 44.

los naturales eran, para Corbalán, medidas que darían la oportunidad de abrir un nuevo espacio para los pobladores sin tierras: “Repartiendo, según conviene, las tierras en particular a los indios que lo pidieren... y señalando los límites precisamente a todos sus pueblos, se daría lugar a la formación de otros [pueblos] o al establecimiento cuando menos de muchos ranchos y haciendas”, afirmaba el referido funcionario.⁸

Conforme el tiempo avanzó, más claras y radicales fueron las disposiciones relativas a la privatización de la tierra. El comandante general de las Provincias Internas, Pedro de Nava, expidió en 1794 unas instrucciones en las que, entre otras cosas, dispuso que en “los pueblos de indios de todas las provincias de mi mando que cuenten más de diez años desde su reducción y fundación... quede abolido desde luego el antiguo método de comunidad que se ha seguido y observado en la administración de los bienes temporales de sus naturales”.⁹ Pocos fueron en lo sucesivo los pueblos de indios en que subsistieron tierras cultivables de comunidad.

Al amparo de las disposiciones relativas a la titulación de la tierra, la “gente de razón” se fue apropiando de los terrenos antes pertenecientes a los indios. Las transferencias legales se alternaron en esto con los engaños y despojos. Lo que los informes de los misioneros describían al principio como la “pacífica” residencia de españoles y castas en las cercanías de los pueblos de indios se fue constituyendo gradualmente en una queja continua de los religiosos contra los abusos e invasiones de los vecinos no indígenas.

Las tierras que tradicionalmente eran consideradas propiedad de la misión y de las que no se tenía el respaldo que daba un título oficial ni mojoneras que las delimitaran fueron el pasto en que se cebaron estos pobladores que se agregaron como nuevos vecinos a los pueblos de indios. Por supuesto que no se hizo discriminación entre los terrenos de comunidad y las parcelas particulares. Respecto de éstas conviene decir que fueron más vulnerables a la presión de la “gente de razón”, pues, ante la progresiva desaparición de la estructura comunitaria que protegía a los indios, éstos fácilmente accedían a alquilar o vender sus tierras. Aunque las provisiones de Gálvez prohibían expresamente la enajenación de las parcelas, la titulación privada de los terrenos antes comunales fue, de hecho, una vía para la transferencia de la tierra a manos de la población “blanca” o mestiza.

⁸ Informe reservado (de Pedro Corbalán), Álamos, 28 enero 1778, BNM.AF, 34/738.1, f. 909v.

⁹ Bando del comandante general (Pedro de Nava), Chihuahua, 1 abril 1794, AGI, *Guadalajara* 586, f. 494.

A pesar de los esfuerzos de los misioneros y de la resistencia de algunas comunidades indígenas —las de la nación yaqui, por ejemplo—¹⁰ a redistribuirse entre sí las tierras en forma individual, el influjo de las autoridades españolas y la decidida acción de la “gente de razón” determinaron, al paso del tiempo, la pérdida de la propiedad de la tierra, por parte de los indios, y, consecuentemente, la paulatina desintegración de los antiguos pueblos de misión.

Repartos, ventas y despojos

El instrumento legal que sirvió de base para el reparto de tierras en Sonora y Sinaloa fue la instrucción expedida por José de Gálvez el 23 de junio de 1769, de cuyo contenido ya se hizo mención (capítulo VI). El aspecto más importante de dicha instrucción no fue tanto la protección legal que daba a las tierras de los indios sino la disposición de que éstas se fraccionaran y, en su mayor parte, se asignaran en forma de parcelas individuales.

Conviene llamar la atención sobre el hecho de que los repartos previstos se harían, por igual, en beneficio de indios y vecinos “de razón”. Sin embargo, las tierras que habrían de afectarse eran principalmente las de comunidad, o sea las que tradicionalmente habían pertenecido tan sólo a los indios.

La titulación individual de las tierras propició la acelerada pérdida de éstas por parte de los naturales, si bien es cierto que este proceso fue más rápido en unas partes de la región que en otras. Desde 1773 las tierras de los ríos Sinaloa y Fuerte fueron medidas y parceladas; al paso del tiempo, los aborígenes de estos lugares las vendieron a los vecinos españoles. Con ello se apuró la disgregación y extinción de las comunidades como tales; en 1784, fray Antonio de los Reyes apuntaba respecto de lo que se podía observar en esa parte norte de Sinaloa: “los indios se han confundido con los españoles u otras castas, o se han aumentado a los pueblos de sus parientes y vecinos”.¹¹

Entre los mayos del sur de Sonora se retrasó el reparto, pero finalmente se consumó. Todavía en 1778 Pedro Corbalán le comunicaba al virrey que los mayos no aceptaban el reparto aduciendo que el cambiante curso del río “mudaba las tierras más fértiles de una a otra parte”.¹² A pesar de la resistencia de estos indios, el deslinde de sus

¹⁰ Véase a este respecto Imolesi, 1984, p. 178 y siguientes.

¹¹ Informe de fray Antonio de los Reyes, Sonora, 15 septiembre 1784, BNM.AF, 35/769.1, f. 7.

¹² Cartas de Corbalán al virrey, Álamos, 28 enero 1778, BNM.AF, 34/738.1.

tierras se efectuó en septiembre de 1790. Los yaquis se resistieron sistemáticamente a la medición y reparto de sus tierras y aun llegaron a declarar que ellos estaban contentos con las tierras que poseían y que se podía omitir “la diligencia de medirlas”.

La vecindad de indios y españoles también se aparejó con la transferencia de la propiedad de la tierra en la Pimería Baja. En 1772, a cuatro leguas del pueblo y misión de Cucurpe se hallaba una estancia de españoles y castas, los que decían haber adquirido todo el fértil terreno que en otro tiempo ocupara la misión de Los Dolores, nombre que también dieron a su asentamiento. Se decía que eran tres los hacendados que para el cultivo de sus tierras y atención de su ganado “admiten y dan partido a cuantos malhechores y vagabundos se quieren acomodar a servir”.¹³ Pues bien: los indios de Cucurpe estaban en pleito continuo con los vecinos de Los Dolores porque éstos habían invadido tierras que pertenecían a aquella misión. Lo que luego pasó allí se consigna en el informe del virrey Revilla Gigedo, fechado en 1793: en Cucurpe y sus pueblos de visita, decía el alto funcionario, hay “mayor número de familias de razón, que han comprado a los indios sus tierras dejándoles en la mayor infelicidad”.¹⁴

Otro caso que podemos mencionar, como ejemplo, es el de Opodepe. Las tierras más fértiles de esta misión estaban algo distantes, rumbo al norte del poblado. El ministro religioso del lugar informaba que tales terrenos se los habían apropiado “doce o trece familias de gente de razón” que habían fijado su residencia en un rancho conocido como El Realito, a unos 4 kilómetros de la misión.

En Nacameri, Ures, San Ignacio y otros pueblos de la provincia de Sonora la situación era similar. En relación con tales sitios se consigna la presencia de españoles y castas que poco a poco se van apoderando de las mejores tierras a despecho de las protestas de indios y frailes. Justamente “las mejores y más inmediatas tierras de labor” de la misión de Ures estaban hacia 1784 ya en poder de los vecinos de origen español, lo que motivaba todavía una continua pugna entre dichos vecinos y los indios del lugar.

Por su parte, las autoridades preferían por lo común que la tierra fuera poseída por la población no indígena. Si la posesión tradicional de los indios no siempre era respetada al hacer los repartos en favor de los colonos de origen español, los derechos de propiedad de éstos eran en cambio protegidos con un celo a veces excesivo. En 1770, los suaquis, grupo que acababa de rendir vasallaje al rey después de un

¹³ Navarro García, 1964, p. 518.

¹⁴ Revilla Gigedo, 1966, p. 34.

levantamiento, se encontraban concentrados en Belem, última misión sobre el río Yaqui. Necesitados de un territorio donde establecer su poblado para dedicarse a las tareas agrícolas, determinaron acudir al gobernador Pineda con su demanda. La comisión suaqui, integrada por ancianos, propuso al funcionario tres sitios diferentes, en espera de que se les asignara uno. “La respuesta del gobernador fue decirles [que] no podía darles ni señalarles terreno en ninguno de los tres sitios nombrados porque pertenecían a varios españoles y vecinos establecidos en la provincia.” El misionero que acompañaba a los suaquis intervino en favor de éstos, explicando al gobernador que los referidos lugares estaban aún despoblados y que los señalados vecinos no ocupaban efectivamente la tierra; sin embargo, el gobernador se negó a cederla “temeroso de que se diesen por agraviados los interesados en el sitio”.¹⁵

Durante el periodo a que aquí nos estamos refiriendo (1768-1821), los colonos disponían de tres diversos recursos para adquirir tierras: la merced real (o sea una concesión directa y espontánea del rey), la ocupación de tierras realengas y el denuncia. En estos años, el recurso más socorrido fue el segundo, con una señalada tendencia a emplear cada vez más el tercero. Si un determinado terreno no tenía dueño, se consideraba como perteneciente al rey; ese espacio recibía el nombre de tierra realenga. El mecanismo de adquisición era sencillo: bastaba que los vecinos o pobladores interesados ocuparan el lugar en forma pacífica e hicieran producir la tierra. La legalización de la propiedad venía después y se lograba mediante un determinado trámite administrativo y la consiguiente resolución de la autoridad civil. Respecto al denuncia, el procedimiento legal precedía a la ocupación. Si alguien sabía que un terreno dado no tenía poseedor reconocido podía denunciar aquel terreno como “baldío” y solicitarlo en propiedad. Hecha la averiguación del caso y supuesta la procedencia de la denuncia, la autoridad correspondiente adjudicaba el terreno al denunciante.

Mediante estos procedimientos los vecinos no indígenas se hicieron de muchas propiedades que en ocasiones habían sido efectivamente tierras realengas o sin poseedor conocido. Pero no pocas veces las adquisiciones se hicieron a costa de la heredad de las comunidades indígenas. El recurso del denuncia se generalizó a principios del siglo XIX y fue empleado principalmente para reclamar tierras inmediatas a los pueblos de indios, las que por lo común no estaban debidamente deslindadas. Para protegerse contra las invasiones de tierras, algunas comunidades indígenas solicitaron la medición y títulos de los terrenos que les correspondían por derecho y por ocupación efectiva. Una

¹⁵ Navarro García, 1964, p. 312.

gestión de este tipo la hicieron en 1806 los indios de Tumacácori, encabezados por su ministro fray Narciso Gutiérrez.¹⁶

Otros problemas se suscitaron entre indios y españoles en relación con el uso del agua y las tierras de pastoreo. Fueron frecuentes las querellas de los indios contra tal o cual colono que hacía desviar el agua de las corrientes disponibles para irrigar sus particulares cultivos, en detrimento de las siembras de las misiones. También menudearon los pleitos por causa de los daños que el ganado de los colonos hacía en las milpas de comunidad. A las quejas de los indios, la autoridad solía responder simplemente sugiriendo que se pusieran cercos en las milpas, gastos que no siempre podían hacer las comunidades. Se dio el caso en Ures de que los indios abandonaran sus tierras al verse incapaces de impedir las invasiones de ganado.

En suma, tras la visita de Gálvez y por efecto de la nueva política agraria, bastaron unas cuantas décadas para que se produjeran cambios sustanciales en lo que se refiere a la propiedad de la tierra. Consecuencia de ello fue que la producción agrícola dejó de ser, como antes lo había sido, un sector económico controlado casi privativamente por las comunidades indígenas y estrechamente vinculado con el sistema misional.

De propietarios a asalariados

Es un hecho indiscutible que en el trabajo del indio se sustentaba casi todo el peso de la economía novohispana. En todo el país, los brazos indígenas sirvieron para sembrar, levantar cosechas, extraer minerales, acarrear mercancías, construir ciudades y hacer caminos. La fuerza de trabajo representada por los indios benefició a toda la población novohispana y fue un elemento indispensable en las empresas productivas del minoritario sector de población no indígena.

Por lo que toca al noroeste novohispano, ya hemos visto que, aun dentro de una peculiar situación regional, esto fue también así. La larga disputa entre misioneros y colonos, referida insistentemente en los capítulos previos de este libro, era ocasionada fundamentalmente por el control de la mano de obra indígena. Los empresarios de origen español, sobre todo los dedicados a la minería, contaron con operarios indios, pero siempre en forma limitada y en medio de una situación de conflicto con los misioneros y las propias comunidades indígenas. En la segunda mitad del siglo XVIII, los resultados de la contienda por la fuerza laboral empezaron a inclinarse claramente en favor de los colonos.

¹⁶ Kessell, 1976, p. 206 y siguientes.

Según el sistema tradicional, el indio debía cumplir ante todo sus deberes con la comunidad. Hemos dicho que los naturales estaban obligados a prestar por lo menos tres días de servicio por semana en los trabajos comunales. El cultivo de las milpas familiares era otra forma de labor que beneficiaba a la misma población indígena. Pero los indios trabajaban también en minas y haciendas agropecuarias, principalmente en aquéllas. Recordemos que, en unos casos, ese trabajo se realizaba por medio del sistema de “repartimiento” (que era un sistema de trabajo forzoso pero asalariado), o bien porque los indios se emplearan por voluntad propia como jornaleros (sistema de trabajo “libre”). El primero fue, al parecer, más comúnmente aplicado entre indios pimas y ópatas; el segundo fue practicado con mayor amplitud y desde fechas tempranas por la población cahita, especialmente los yaquis.

En el último tercio del siglo XVIII hubo algunos cambios en el régimen de trabajo indígena que estuvieron relacionados con las otras muchas transformaciones que se experimentaron en ese tiempo en el ámbito regional. Los trabajos de comunidad siguieron cumpliéndose, pero, como era natural, tendieron a desaparecer en la medida en que fue suprimiéndose la propiedad comunal o, de un modo más definitivo, al perder los indios sus tierras. Un dato que sugiere la progresiva disminución del aporte de mano de obra indígena al trabajo comunal en la misión es el de que, en tanto que a la llegada de los franciscanos los naturales debían prestar servicio a la misión tres días a la semana, hacia 1783 esa obligación se había reducido a sólo dos días.

El sistema de repartimiento desapareció, por lo menos en sus formas más drásticas. Un acuerdo firmado por el obispo De los Reyes y el comandante general Felipe Neve previó que se obligaría a los indios a trabajar en la reconstrucción de sus iglesias, en el cultivo de las tierras de la misión y en el de sus parcelas familiares, pero, aunque se estableció que un tercio de los indios saliera a trabajar en “las minas y placeres”, se determinó que se suspenderían los “mandamientos” de los alcaldes mayores por los que se forzaba a los indios a servir en ranchos, haciendas y minas.¹⁷

En cambio, el sistema que tuvo una gran expansión a partir de esta época fue el del trabajo “libre”. Las autoridades se esforzaron por favorecerlo, siempre bajo el supuesto de que, por ser un trabajo remunerativo, era también liberador y, por tanto, benéfico para los indios. Corbalán, por ejemplo, que estimaba que los indios de comunidad vivían “en una constante servidumbre, sin más provecho hacia sí [...]

¹⁷ Providencias acordadas por el obispo y el comandante general, Arizpe, 1783, AGNM, *Provincias Internas* 254, f. 87-89v.

que el triste y escaso alimento” —con lo que hacía alusión al hecho de que en las misiones no se pagaban salarios a los indios—, insistía a la vez en que los misioneros no debían hacer trabajar a sus neófitos sin pago ni impedirles “acomodarse a servir a los españoles y mucho menos en los minerales”.¹⁸

De hecho, los indios de comunidad se empleaban sin mayor problema, aunque transitoriamente, en las explotaciones mineras o agropecuarias de los particulares. Algunas naciones indígenas lo hacían en amplia medida, como era el caso de los yaquis, que, en busca de trabajo, se dispersaban por toda la provincia y aun fuera de ella; incluso llegaban a pasar como trabajadores a las minas de Baja California. Se dice en un informe fechado en 1804:

Los indios yaquis son [...] los que sostienen las provincias [de la región] tanto de víveres como por su personal trabajo en minas y haciendas, tanto de beneficio de plata como crías de ganado y caballadas y laborío, y también en los placeres de oro, pues a todo son muy inclinados.¹⁹

El trabajo en las empresas españolas representó para el indio de comunidad un complemento de sus tareas productivas en el interior de la misión. Fray Antonio de los Reyes recomendaba a los religiosos que hicieran lo posible por retener a los naturales en sus pueblos y que vigilaran la puntual atención a los trabajos en las milpas de la comunidad y las familiares. Asimismo, indicaba que si los indios cumplían a satisfacción con estas tareas se les podía permitir salir en grupo, acompañados de uno de sus justicias, a buscar empleo en los reales de minas.²⁰

Para los indígenas, el atractivo de estas salidas y trabajo temporal radicaba en la percepción de un salario, en el contacto que establecían con la “gente de razón”, en la sensación de una relativa libertad y en la posibilidad de adquirir artículos manufacturados de los que carecían.

El salario que se pagaba a los indios en las haciendas era más bien bajo y parece que nunca rebasaba los tres reales por día de trabajo. Cierta información que hemos localizado resulta, a este respecto, particularmente interesante. Hacia 1790, en las tareas de cosecha de maíz y frijol de una hacienda, propiedad del marqués de Pánuco, se pagaban a cada indio tres reales por un día de trabajo, un peso tres reales por cinco días, dos pesos cinco reales por diez días y cinco pesos por veinte

¹⁸ Informe reservado (de Pedro Corbalán), Álamos, 28 enero 1778, BNM.AF, 34/738.1, f. 8v y 10.

¹⁹ Informe sobre la provincia de Ostimuri, Real de Baroyeca, 18 mayo 1804, BNM.AF, 36/819.3, f. 12.

²⁰ Kessell, 1976, p. 156.

días.²¹ Quiere esto decir que, a mayor tiempo de trabajo en la hacienda, menor era la cuota diaria que percibía el jornalero.

Aun cuando muchos de los indígenas que dejaban sus comunidades para trabajar en las minas o haciendas no volvían a sus lugares de origen, era frecuente que la mayoría se reintegrara a sus respectivos pueblos en épocas de siembra y cosecha. La explotación minera decaía en el verano por este motivo y no experimentaba recuperación sino hasta fines del otoño, cuando los trabajadores regresaban al mineral. Las haciendas agropecuarias deben haber tenido también dificultades para reclutar trabajadores precisamente cuando más los necesitaban, o sea en ocasión de las cosechas. El caso es que la posesión de tierras por parte de los indios, y la consiguiente necesidad de trabajarlas, daban por resultado que la fuerza de trabajo regional de que podían disponer los empresarios mineros o los hacendados se caracterizara por una fluctuación cíclica y una relativa inestabilidad.

Es claro, por otra parte, que a medida que la institución misional presentaba síntomas de decadencia y que las comunidades indígenas se iban desintegrando, los indios se sumaban, cada vez en mayor número, a las minas y haciendas de los españoles para trabajar a cambio de un jornal. Esto no significa que absolutamente todos los aborígenes, antiguos hijos de misión, abandonaran repentinamente sus comunidades para nunca volver a ellas; el proceso fue gradual pero ininterrumpido. Caso especial fue el de los yaquis, que, habiendo quedado sustraídos del régimen misional, se esforzaron por conservar la posesión de sus tierras, lo que les permitió mantener sus estructuras comunitarias.

Ya hemos dicho que la pérdida de tierras llevó a los miembros de otras comunidades a verse forzados a trabajar permanentemente a jornal, como único medio de sobrevivencia. En Cucurpe, los indios fueron vendiendo sus tierras a los vecinos españoles y, desde entonces, se dice en un documento, pasaron a servir a éstos “de peones y criados”.²² El mismo fenómeno se presentó tarde o temprano en otros pueblos, sobre todo en la Pimería Baja y la Opatería.

Los cambios registrados en cuanto a la propiedad de tierras laborables tuvieron, pues, consecuencias de diversos órdenes. Por una parte esos cambios dieron lugar a que la población no indígena tuviera un mayor control de las actividades productivas, lo que habría de favorecer la integración económica de la región. Produjeron también un incremento de la mano de obra disponible para el desarrollo de las

²¹ BPEJ.RAG, *Civil*, 155-2-1736.

²² Informe de fray Antonio de los Reyes, Sonora, 15 septiembre 1784, BNM.AF, 35/769.1, f. 7.

empresas de propiedad privada (minas y haciendas). Todo esto tuvo asimismo consecuencias importantes en lo que se refiere a las formas de vida de la población sonorensis y a la composición étnica de esta misma población.

Mestizaje y cambio cultural

El periodo que nos ocupa se caracteriza por la convivencia cada vez más estrecha de los distintos grupos étnicos existentes en Sonora. Esos grupos conformaban básicamente dos grandes conjuntos: el de la población indígena autóctona (mayos, yaquis, pimas, ópatas, seris) y el heterogéneo conjunto de la gente llamada “de razón”, constituido por unos poquísimos españoles peninsulares, un mayor número de españoles criollos y un sector mestizo de población. Había también en la región pobladores negros. Entre los mestizos figuraban hispano-indígenas y toda una variedad de descendientes de negros (como eran los mulatos, los “zambos”, los “coyotes”, los “lobos”), a los que en conjunto se les denominaba “castas” o gente de “color quebrado”. Es probable que también hubiera algunos indígenas procedentes de otras partes del país (en realidad los había en la región en número considerable, pero en el centro y el sur de Sinaloa).

Las proporciones de los sectores indígenas y no indígenas de la población regional variaban según la zona, pero, en todo caso, la convivencia continuada entre ambos sectores tendía a diluir las fronteras étnicas. La antigua segregación, representada por la existencia de pueblos exclusivamente indígenas y asentamientos (como los reales de minas) en los que la población fija era predominantemente española o mestiza, fue cada vez menos notoria y poco a poco pasó a ser cosa del pasado, aunque con mayor lentitud en la zona de frontera, o sea la Pimería Alta. Los pueblos tendían a ser más bien mixtos, desde el punto de vista étnico, y en ellos el contacto entre los diversos grupos propició el mestizaje y el intercambio de elementos culturales.

En cuanto a la zona cañona, se observaba una proporción mayor de pobladores no indígenas (españoles, mestizos y castas) en los pueblos del río Mayo que en los del Yaqui. De igual modo era entre las comunidades de indios mayos donde se advertía un más alto grado de descomposición de las comunidades indígenas, proceso que, como hemos visto, estaba asociado al de la pérdida de las tierras antes pertenecientes a dichas comunidades. El hecho de que los yaquis no hubieran aceptado que sus tierras fueran deslindadas o tituladas en forma de parcelas individuales los aseguró en la posesión de aquellas tierras, lo que dificultó,

aunque no impidió del todo, el asentamiento, en territorio yaqui, de vecinos de origen español.

Contamos con datos más o menos precisos acerca de la proporción de indios lugareños y población no indígena que había en los pueblos de la Pimería Baja hacia 1802: en los trece pueblos listados en el correspondiente padrón, había 3 338 indios (ópatas, pimas y, en el Pitic, seris), y 3 634 españoles, mestizos y castas. Esto es, era ya mayor el número de estos últimos que el de los primeros. Se dice además en el padrón que entre 1798 y 1802 habían disminuido los indios en número de 110 personas, mientras que el otro sector de población había aumentado en 820 individuos. Quizás en la Pimería Alta era todavía mayoritario el número de indígenas, pero es claro que allí también tendía a cambiar la proporción representada por cada grupo étnico.

Si en los pueblos que antes habían estado formados sólo por indios se veía a principios del siglo XIX esta pluralización étnica, en los otros centros de población, como los reales de minas y los presidios, el fenómeno era igual, aunque allí la convivencia de los distintos grupos venía desde tiempo atrás. Sólo para dar una idea de esta composición multiétnica diremos que, en 1804, en el presidio de San Carlos de Buenavista residía un total de 106 españoles, 205 indios yaquis y pimas, y 821 mestizos, negros y mulatos.

Señalaremos de paso que en las tropas presidiales se daba acceso a las gentes “de color quebrado”. Teodoro de Croix decía que los reclutas admitidos en los presidios eran por lo común “mulatos o de otra de las castas impuras” y que, en cuanto a los que llegaban a ascender a oficiales, sólo se procuraba que “el color del rostro” disimulara “su naturaleza”,²³ o sea su condición de descendientes de negros.

Las uniones mixtas fueron con toda seguridad frecuentes en aquellos casos en que convivían en un mismo espacio indios, españoles, negros y mestizos. Vale decir que esta convivencia favoreció el mestizaje. También obró en favor de la transferencia de elementos culturales de uno a otro grupo étnicos. Los indios adoptaban pautas de conducta de los otros grupos, particularmente de los españoles; pero también se daba un proceso a la inversa. Con todo, esos influjos mutuos no habrían de desembocar ni en la homogeneidad cultural ni en la desaparición de las diferencias sociales que había entre los distintos grupos étnicos.

El gobierno español se empeñó en promover acciones de transformación cultural para apartar a los indios de algunas de sus formas de vida tradicionales. De hecho, ésa era la tarea asignada a los religiosos. La corona española llegó incluso a expedir un decreto (recibido

²³ Navarro García, 1964, p. 401.

en Sonora en 1771) por el que mandaba que se hiciera lo posible por extinguir las lenguas indígenas. Los indios de la región ciertamente abandonaban poco a poco ciertas prácticas tradicionales suyas y adoptaban rasgos de la cultura de origen español. Tendían a vestirse a la usanza española, a construir sus casas y vivir en ellas como se hacía en los pueblos no indígenas, u obrar, pues, en muchos aspectos como la “gente de razón”. Parece también que en el último tercio del siglo se intensificó el proceso de castellanización de los indios pimas y ópatas.

De cualquier modo, la “españolización” de los indios no satisfacía por lo común a los españoles. Aun los grupos indígenas que tenían más fuerte contacto con la “gente de razón” eran tenidos por incapaces de integrarse a un modo de vida “civilizado”. Lorenzo Cancio decía:

los mayos y fuerteños están más civilizados en el comercio humano, [pero] en punto de religión y fe los ha advertido mi incesante cuidado tan supersticiosos y casi tan ignorantes de la religión como los pimas altos y bajos, diferenciándose únicamente en algunas demostraciones exteriores en fiestas de santos, no por el culto debido a la Divinidad, sino porque de resulta de ellas tienen tres días con sus noches el baile de su antigua gentilidad [...] y todo el afán de sus fiestas se reduce, después de las misas que cantan los padres que los administran, a matar y comer diez o doce toros, emborracharse y practicar las más irregularidades que son consiguientes a esos excesos. Esto ejecutan [...] los indios más seguros, los que se tiene por más racionales y políficos.²⁴

Se daba tal continuo intercambio de elementos culturales que resulta impropio hablar, en lo que toca a este periodo y a los subsecuentes, de las culturas indígenas como sistemas culturales enteramente de origen prehispánico, o de la cultura española regional como una cultura introducida desde fuera y preservada en la región en un estado más o menos “puro”.

Sin embargo, los grupos étnicos tendieron a subsistir como unidades sociales diferenciadas. Y es que figurar en un determinado grupo étnico tenía toda una serie de implicaciones en el marco de la sociedad regional. En algunos casos resultaba más ventajoso pertenecer a un grupo étnico que a otro, aunque, claro está, las mayores ventajas las tenía el grupo identificado como “español”.

Para aclarar un poco más el sentido de lo que estamos diciendo conviene citar un texto que se refiere a la población de Opodepe. Expresaba un misionero lo siguiente:

²⁴ Carta de Cancio al virrey marqués de Croix, Buenavista, 23 agosto 1768, AGNM, *Provincias Internas* 48, f. 217.

Los indios dicen que son de nación eudeves y ópatas, pero, a la verdad, ellos son un revuelto de españoles, mulatos, coyotes y otras castas. Estos mixtos, que son casi todos los que están empadronados en el pueblo, quieren ser indios para que el cura del partido no les pida y cobre sus derechos y obvenciones, para que el padre misionero los asista y socorra sus necesidades; pero no quieren ser mandados y gobernados como indios, ni obedecen las correcciones y consejos del padre misionero.²⁵

El párrafo transcrito nos hace pensar que en muchos de los pueblos que en aquella época se consideraban todavía como indígenas había en realidad una mayoría de gente mestiza, predominantemente indoespañola y afroindígena, y en grado inferior afroespañola. Los mestizos eran ya, quizás, más numerosos que lo que parece al examinar los padrones y registros parroquiales.

Había además incentivos y oportunidades para pasar de dicho grupo mestizo a una comunidad española o indígena. Las ventajas que traía consigo el convertirse en vecino de una ciudad o villa españolas eran susceptibles de compra y no era caso extraño que algún negro escapara de la esclavitud al incorporarse subrepticamente a un pueblo de indios.²⁶ Sonora, y la frontera en general, ofrecían condiciones favorables para este tipo de transmutación social a causa de su gran población “flotante”, que deambulaba de un sitio a otro en busca de una mejoría económica.

Por cuanto que el grupo español era el que gozaba de más altas consideraciones y mejores condiciones de vida, los indios propendían a tomar como modelo las costumbres de dicho grupo, para adquirir así, si no la identidad, por lo menos la apariencia de españoles. Por eso se daba el caso de que algunos indios pidieran ser tributarios, creyendo que con eso serían tratados como lo eran los españoles; indicaban los frailes que muchos de los naturales, particularmente eudeves y ópatas, vendían el producto de sus milpas tan sólo para obtener camisas, sombreros o cualquier otra prenda que los hiciera parecer “gente de razón”. Es también ilustrativo el caso de los gobernadores yaquis, quienes solicitaban con especial encarecimiento que se les proporcionara el traje español que correspondía a su dignidad (sombrero, casaca, insignias y bastón de mando), porque ello contribuía a despertar el respeto y consideración que a sus personas debían sus gobernados.

El grupo español, siendo el menos numeroso, era el más prominente desde el punto de vista social y económico. Sólo los españoles tenían

²⁵ Informe de fray Antonio de los Reyes, México, 6 julio 1772, AGNM, *Misiones* 14, f. 327v.

²⁶ Gerhard, 1981, p. 23.

derecho a ser enterrados en el interior de las iglesias, en tanto que a los indios se les sepultaba tan sólo en el atrio de los templos. Gente del grupo español era asimismo la que ocupaba los cargos de mayor significación política.

De un padrón formado en el pueblo de Arizpe en 1777²⁷ podemos deducir cuál era la esfera de influencia del grupo español, en la advertencia de que a este grupo lo constituían tanto españoles peninsulares como españoles criollos. No es improbable que algunos de estos últimos tuvieran un remoto origen mestizo.

Pues bien: según el padrón de referencia, de los 498 hombres (jóvenes y adultos) que entonces residían en Arizpe, 36 eran españoles y los demás, 462, eran reconocidos como indios, mestizos y castas. En cuanto a las ocupaciones de esta población masculina es interesante advertir lo siguiente: 36 personas tenían posiciones de algún modo destacadas (2 eran empleados de la Real Hacienda, 4 se ocupaban en los ministerios de justicia, 6 se dedicaban al comercio, 2 eran "hacenderos y administradores" y 22 tenían "labores de campo"); los restantes hombres, 462 justamente, son enlistados como oficiales mecánicos (6), sirvientes (71), trabajadores de los placeres de oro (50) o sin ocupación fija (335). La coincidencia de las cifras nos lleva a suponer que las 36 personas que tenían a su cargo la administración fiscal y judicial, que eran propietarias o manejaban el tráfico mercantil, eran las identificadas como españolas. Los indios, los mestizos y las castas serían, por ende, los que practicaban tareas subordinadas o que no tenían ocupación permanente.

MANIFESTACIONES DE RESISTENCIA INDÍGENA

Inquietudes en la zona cahita

Los pueblos misionales de los ríos Fuerte y Mayo fueron puestos, en septiembre de 1767, bajo la supervisión y cuidado del capitán Lorenzo Cancio. Éste, que debía asegurar la tranquilidad de la zona al ser retirados de ella los misioneros jesuitas, comunicó a los indios que el rey los tomaba bajo su protección directa, pues el deseo real era que aquellos naturales vivieran en lo sucesivo "en toda su libertad civil y con los españoles como sus hermanos".²⁸

Lo que podían esperar de esta "hermandad" no tardaron en comprobarlo los indios, pues los vecinos españoles se dieron pronto a la

²⁷ Se encuentra en BNM.AF, 34/736.1.

²⁸ Carta de Cancio a Quiñones, Buenavista, 28 enero 1768, AGNM, *Historia* 18, f. 186v.

tarea de apropiarse de terrenos que habían sido de las misiones. Uno de estos vecinos se llamaba Joaquín Campoy, quien, con varios de sus hermanos, se estableció en la zona del Mayo. Se decía que los Campoy se hicieron entonces de “más tierras de las que pueden cultivar y poblar, aunque ellos fueran treinta familias”. Cancio se mostraba preocupado por estos acontecimientos, pues temía que los indios se levantaran, especialmente porque en algunos casos, como el señalado arriba, los despojos de tierras se efectuaban mediante el respaldo de un fallo judicial.

Con la intención de mediar en estos problemas y de mantener a los indios en paz, Cancio prometió a los naturales que, a la llegada del visitador Gálvez, se les asignarían tierras y darían otros bienes. Estos ofrecimientos no bastaron a los indios. Gálvez, al poco tiempo de su arribo, hubo de ocuparse no en repartir tierras, sino en disponer lo necesario para sofocar una rebelión de los indios “fuerteños”. Ya hemos dicho en otra parte de este libro que esa rebelión fue controlada por las tropas presidiales y que se aplicaron drásticos castigos a los presuntos cabecillas. La región de los ríos Fuerte y Mayo se mantuvo de allí en adelante como una zona de paz. Los mayos más bien presentaron una resistencia no violenta ante ciertas disposiciones administrativas, como la del pago del tributo.

También los pueblos yaquis quedaron en cierto estado de zozobra a la salida de los jesuitas, aunque parecían estar satisfechos con el retiro de sus ministros. Cancio, que estaba comisionado para escoltar a los misioneros ignacianos, se vio precisado a desatender su comisión al enterarse de que corría el rumor de un inminente alzamiento yaqui. Se dirigió a toda prisa a los pueblos de Huírivis, Ráhum y Pótam, donde halló a los naturales “con una tranquilidad suma, muy contentos de la extracción de los padres... sin el más pequeño indicante de desazón ni inquietud”. Según Cancio, los yaquis no sólo estaban de paz, sino que incluso festejaban la salida de los padres de San Ignacio vitoreando al rey “con aquel género de regocijo que puede percibirse del deseo que tienen de salir de la sujeción en que han vivido hasta ahora”.²⁹

A pesar del precipitado optimismo que manifestaba Cancio ante la nueva situación, lo cierto es que los yaquis estaban lejos de mostrarse felices ante la supuesta perspectiva de libertad. Esto pudo comprobarlo pronto el mismo Cancio. Si bien no se produjo una rebelión como la de los “fuerteños”, los indios de Bácum y Vícam daban muestras de estar vivamente alterados, al parecer porque el cura de Baroyeca había expresado que los españoles iban a quitar a los indios “cuanto tenían”.

²⁹ Carta de Cancio a Pineda, Buenavista, 3 octubre 1767, AGNM, *Historia* 18, f. 9.

Lo que mayormente despertaba los recelos de los yaquis era la incertidumbre que tenían en cuanto a la posesión de sus tierras y al nuevo régimen administrativo que tendrían en sus pueblos. El gobernador Pineda, luego de señalar que se había alentado a dichos indios para que siguieran cultivando sus parcelas como habitualmente lo habían hecho, manifestaba: “como son tan desconfiados, están vacilantes, no acaban de aquietarse hasta que vean el modo como han de quedar establecidos los nuevos misioneros”.³⁰

Como ya antes se dijo, los “nuevos misioneros” no fueron frailes sino tres curas doctrineros: Francisco Joaquín Valdés, Francisco Félix Romero y Juan Antonio Arce Rosales, quienes llegaron a sus respectivos pueblos entre 1768 y 1769. Lo que percibieron los curas fue un clima social desapacible.

Por principio de cuentas, algunas de las tierras comunales habían sido invadidas por vecinos españoles, hecho que provocó un conato de alzamiento entre los yaquis. Además, las encontradas disposiciones de las autoridades en relación con el manejo de las temporalidades de las misiones eran motivo de conflicto. Eusebio Ventura Beleña había dispuesto la venta de los bienes percederos de las misiones, fundamentalmente los granos. Se pretendía vender también el ganado, pero a esta medida se opuso Cancio, asegurando que si esto se llevaba a cabo los indios se levantarían en armas.

De todas formas, era patente para las autoridades que las fundaciones del Yaqui pasaban por un difícil trance, tanto por la incompetencia de los comisarios reales que transitoriamente se hicieron cargo de las temporalidades, como por la desorganización de las labores productivas entre los indios y la consecuente insuficiencia de la producción agrícola. El temor de que llegara a alzarse una nación tan numerosa y que tanta importancia tenía para la vida económica de la provincia entera, movió, quizás, a las autoridades a obrar con prudencia en lo tocante a la administración de los pueblos del Yaqui. Por su parte, las comunidades yaquis sacaron provecho de aquella situación, fortalecieron sus estructuras comunitarias y quedaron en posibilidad de defender de manera más efectiva la posesión de sus tierras.

La imposición del tributo fue algo que tampoco pudo conseguirse entre los yaquis, aun cuando desde 1771 quedaron sujetos al régimen de tributación. En un principio aceptaron las cuotas tributarias que se les asignaron, pero, invocando cierta disposición que eximía del pago del tributo a parte de la población de Sinaloa y Ostimuri, mas no a los

³⁰ Carta de Pineda al virrey marqués de Croix, Horcasitas, 1767, AGNM, *Jesuitas* 1-6, exp. 8, f. 68.

yaquis (la exención no se acordó para “los pueblos de los cuatro ríos”, o sea los ríos Sinaloa, Fuerte, Mayo y Yaqui), empezaron a propalar la noticia de que no era necesario efectuar la contribución. El virrey Bucareli les condonó los adeudos en 1773 por haber sido ése un año aciago para la agricultura, pero tampoco accedieron a pagar en los años sucesivos.

La paz observada en la zona yaqui no llevó a las autoridades a dejar de considerar que aquellas comunidades representaban siempre una amenaza para la estabilidad de la provincia. En 1771 se produjo el alzamiento del cabecilla yaqui llamado Calixto, quien, a pretexto de un problema de aguas, se retiró a los montes en compañía de varios seguidores. Calixto hizo algunas tentativas infructuosas para levantar en armas a más gente de su nación, sobre todo la radicada en Belem. No consiguió acaudillar un movimiento generalizado, pero, sin embargo, su actitud desafiante fue motivo de grave preocupación para el intendente Pedro Corbalán y las demás autoridades regionales. Aunque Corbalán era partidario de no tratar a los yaquis con miramientos, entre las otras autoridades de la región prevalecía el criterio de que había que obrar con cautela y ser hasta cierto punto condescendiente con los yaquis, ya que un paso en falso podía alterar la relación pacífica con aquellos indios. Se temía una rebelión yaqui porque, de darse, podría significar la pérdida de uno de los reductos de “súbditos leales”, con el consiguiente riesgo de que el ejemplo cundiera entre los indios de las otras áreas pacificadas de la región.

Las áreas de frontera

Al norte del río Yaqui la situación tuvo características diferentes respecto de la zona cahita. En el último tercio del siglo, los territorios donde había población seri, ópata y pima fueron escenario de continuos enfrentamientos entre las tropas destacadas para la defensa de la provincia y las muchas partidas de indios que continuamente se desplazaban por toda esa amplia región de frontera con fines de depredación. Estos indios eran en buena parte apaches, o sea grupos que nunca habían estado bajo el control español y que hacían incursiones a la provincia, pero volvían luego a sus campamentos habituales, más allá de la frontera sonorenses. Las demás partidas de depredadores eran de los nunca bien sometidos indios seris o de las otras naciones indígenas radicadas en la porción norte de Sonora, principalmente de la nación pima.

Si dejamos de lado las correrías de los apaches —a los que puede considerarse como depredadores que entraban en contacto con los po-

bladores de Sonora, pero que se mantenían prácticamente al margen del sistema social regional— las acciones depredatorias que llevaban a cabo los indios originarios de la región han de tenerse como manifestaciones de resistencia frente a los esfuerzos que se hacían por sujetarlos e integrarlos a una sociedad que condicionaba, limitaba y tendía a modificar las formas de vida tradicionales de los indios. En realidad no ocurrieron en la época alzamientos generalizados; se trató siempre de movimientos locales de rebeldía o, lo que fue más común, de una especie de bandolerismo practicado por pequeños grupos indígenas voluntariamente segregados de sus respectivos pueblos. Sin embargo, la frecuente aparición y la movilidad de estos salteadores hacían sentir la inseguridad y la zozobra en toda la provincia sonorense.

Falso resultó que las provincias del noroeste hubieran quedado enteramente pacificadas a la salida de las tropas de Elizondo en 1771. La tranquilidad pareció haberse conseguido en los años inmediatos siguientes, pero lejos se estuvo de que las tropas presidiales tuvieran un control total de la región. Los seris, que no habían podido ser vencidos en su reducto del Cerro Prieto, iniciaron tratos con los jefes militares españoles. Las autoridades ofrecieron tierras a los indios que quisieran asentarse y, en efecto, en 1772 se cumplió el ofrecimiento en el Pitic. Allí, algunas familias seris poblaron y recibieron una extensión de tierra de media legua “a los cuatro vientos, a partir del cerro de La Conveniencia”. Sin embargo, ese mismo año los seris de El Carrizal dieron muerte a un misionero que intentaba reducirlos: fray Juan Crisóstomo Gil de Bernabé. El castigo que luego se aplicó a los autores del crimen hizo a los seris todavía más renuentes al trato con religiosos.

Por lo menos durante una década, de 1776 a 1785, resultaron casi inútiles todos los intentos que se hicieron por acordar la paz con los jefes seris. Ni siquiera éstos podían evitar que los indios de su nación hicieran correrías de salteo, actuando por su cuenta aunque generalmente con la complicidad de sus parientes. Aparecían de repente en sitios muy diversos, ya atacando las recuas de La Cieneguilla, ya hostilizando poblaciones como Mátape, San Marcial o Bisánic. Perseguidos por la tropa solían refugiarse en sus marismas o en el Cerro Prieto. A este último lugar se fueron precisamente muchos seris del Pitic que, encabezados por su caudillo Crisanto, abandonaron en 1777 aquel pueblo y las tierras que allí se les habían asignado.

Refiriéndose a los seris, Teodoro de Croix había manifestado su opinión de que debía ser extinguida aquella “nación que ha sido siempre la causa principal de los males de esta provincia”.³¹ Más tarde, sin embargo,

³¹ Navarro García, 1964, p. 389.

se declaró incapaz de resolver el problema seri. En varias ocasiones se pensó en desterrar a todos los seris de la provincia y alguna vez, incluso, se fraguó capturar de sorpresa a los que todavía se encontraban en el Pitic, a fin de enviar a los hombres a alguna tierra de ultramar y a las mujeres a la península de California. No se hizo nada de esto porque los seris empezaron a desertar espontáneamente del Pitic. Los últimos que allí quedaban se retiraron del pueblo en 1784, molestos porque se había tomado preso a uno de sus jefes llamado Valentín. Fue a partir del año siguiente cuando finalmente empezaron a quietarse, quizás porque las autoridades regionales fueron adoptando una política de convivencia con los seris, que consistía, por una parte, en penetrar lo menos posible en los territorios de recorrido de esos indios que se mantenían en el nomadismo y, por la otra, en no presionarlos para que se arraigaran en lugares fijos como los demás indios.

Los salteadores “piatos” —pimas altos— fueron también motivo de un continuo dolor de cabeza para los militares y, en general, para los viajeros y los habitantes de los pueblos desguarnecidos. También ellos parecían estar donde quiera y lo mismo merodeaban por las inmediaciones de La Cieneguilla o el Pitic, que caían sobre ranchos aislados y aun poblaciones como Magdalena o Sáric, sin importarles que, como en esta última, habitaran indios de su misma nación y lengua. Los piatos salteadores actuaron a veces en compañía de seris y se llegaba a dar el caso de que aquéllos y éstos hicieran asaltos conjuntos con los apaches.

Es probable que el bandolerismo en el área de frontera haya tenido, como una de sus varias motivaciones, la dificultad que tenían algunos grupos o individuos aislados para integrarse a la vida de los pueblos, tanto porque no siempre había ocupación para todos como porque la propiedad rústica tendía a concentrarse cada vez más en unas cuantas manos. El caso es que entre los bandoleros se contaban no solamente pimas y seris, sino también alguno que otro ópata, yaqui e incluso de aquellos individuos calificados como “gente de razón”. Corbalán llamó la atención sobre la necesidad de dar tierras a los indios recién reducidos pero también a los rebeldes, pues éstos, decían, sólo veían la miseria de los indios que poblaban de paz.

Al acercarse el fin del siglo los alzamientos locales y el bandolerismo fueron disminuyendo, aunque para entonces ya, por esa causa, se había despoblado bastante la provincia. Sólo los apaches seguían inquietando la frontera. De cualquier modo quedaba la idea de que, en los últimos tiempos, el principal problema de Sonora había sido el de los indios insumisos. El gobernador-intendente Grimarest escribía al respecto en 1792:

Ni pestes ni hambres ni aires impuros han causado la desolación que se patentiza, sólo sí las continuadas invasiones de tan repetidos y feroces golpes que han sufrido los pueblos de los crueles enemigos seris, pimas altos, sibubapas y apaches, siendo estos últimos los únicos que se hace indispensable [...] exterminar, por ser sólo ellos los que existen y permanecen hostilizando la provincia...³²

El problema de los apaches habría de continuar todavía por largo tiempo, pero tampoco la quietud de la población indígena regional estaba asegurada en aquella zona de frontera donde la formación de una sociedad nueva producía inevitablemente marginación e inconformidad entre algunos sectores de la población.

³² Informe de Enrique de Grimarest al virrey, Real de los Álamos, 31 julio 1792, AGNM, *Historia* 72, f. 320v.

