

IDENTIDADES INDÍGENAS
EN LOS PUEBLOS DE MISIÓN DEL
NOROESTE MEXICANO: DE
LA NOMENCLATURA IMPUESTA
A LA AUTO-ADSCRIPCIÓN*



JOSÉ MARCOS MEDINA BUSTOS**

Resumo: *este artigo analisa como a monarquia hispânica, através de conquistadores, missionários ou oficiais, construiu rótulos para classificar e identificar os povos indígenas da fronteira noroeste da Nueva España; e como as mudanças introduzidas pelas chamadas Reformas Borbônicas e depois pela crise da monarquia hispânica, a introdução do liberalismo e os movimentos que levaram à independência do México abriram a possibilidade de os próprios indígenas se tornarem visíveis como construtores de suas próprias identidades.*

Palavras-chave: *Sonora. Sinaloa. Indígena. Missões. Identidades.*

É l análisis realizado en este artículo se apoya en las reflexiones formuladas desde la etnohistoria que plantean la historicidad de las identidades étnicas (BENSA, 2016, p. 50), las cuales se transforman atendiendo a nuevas circunstancias y al contacto, pacífico o violento con culturas diferentes. En el caso de los grupos indígenas americanos, el contacto con los conquistadores y colonos hispanos condujo a importantes cambios culturales que han sido conceptualizados como fenómenos de aculturación, voluntaria o impuesta, para aludir a los procesos de contacto cultural por medio de los cuales las sociedades americanas integraron o asimilaron nuevos aspectos culturales (BONTE, 2008) Dada la carga semántica del concepto aculturación, que ha resaltado el aspecto de imposición de la cultura hispánica sobre la cultura indígena, se han planteado otros conceptos como etnogénesis, etnificación, mestizaje o middle ground; los cuales

* Recibido em: 10.09.2019. Aprovado em: 18.10.2019.

** Doctor en Ciencias Sociales. El Colegio de Sonora. Centro de Estudios Históricos de Región y Frontera. *E-mail*: mmedina@colson.edu.mx

surgen en contextos fronterizos, donde la debilidad del poder colonial permite que los cambios culturales de las sociedades indígenas respondan más a su voluntad de cambio y transformación, generando nuevas identidades que – en ocasiones – se apoyan en las nomenclaturas inventadas por los mismos dominadores hispanos (ANDERSON, 1999; RADDING, 2015; BOCCARA, 2005; WHITE, 2011).

Siguiendo a Fredrik Barth, si bien un grupo étnico puede ser identificado por su lengua, reproducción biológica al interior del grupo y cultura, el aspecto clave es la auto-adscripción y la diferenciación de otros grupos, así como la identificación por esos otros como un grupo aparte; es decir, el establecimiento de los límites, lo cual hace del grupo étnico un producto de la interacción social y no del aislamiento. Para Barth los grupos étnicos nacen de una categorización social, que ubica a los individuos en cierto estatus, el cual será objeto de disputa en ciertos momentos (BARTH, 1976). Estos planteamientos han sido de utilidad para comprender los procesos de cambio en las identidades de los grupos indígenas de las zonas fronterizas de la monarquía hispánica.

En este artículo se retoman principalmente los conceptos de etnificación y etnogénesis. El primero será de utilidad para comprender como las clasificaciones de las sociedades indígenas del noroeste novohispano, que formularon los agentes de la monarquía hispánica se convirtieron en dispositivos de imposición de su dominio, mediante la “reificación de las prácticas y representaciones” de las mismas. En tanto que el concepto de etnogénesis permitirá observar que los indígenas hicieron uso de tales clasificaciones para transformar sus propias identidades como vía de adaptación ante el nuevo dominio, dando lugar a la emergencia de nuevas formaciones sociales, pues como lo plantea Boccara (2005, p. 44), ambos conceptos son “dos caras de una misma realidad”.

DE CÓMO LOS ESPAÑOLES CLASIFICARON A LOS INDÍGENAS DEL NOROESTE NOVOHISPANO

Un primer aspecto a tener presente es que los grupos indígenas que poblaron estos territorios, antes de la conquista española, no utilizaban ningún tipo de escritura, por lo que sus identidades étnicas han debido ser inferidas a través de los testimonios escritos que dejaron los agentes de la monarquía hispánica: exploradores, misioneros y autoridades civiles o militares, quienes no tenían un interés científico, sino de dominación. En ese sentido, sus textos estaban sustentados en una visión etnocéntrica, que categorizaba a los indígenas como bárbaros, salvajes, caníbales, sodomitas, flojos, etc. a quienes con la imposición del dominio hispano se les haría el favor de civilizarlos y de salvar sus almas del demonio (BOCCARA, 2005).

Las primeras referencias a los grupos indígenas del noroeste novohispano, provienen de las crónicas o relaciones que dejaron los exploradores españoles del siglo XVI, quienes partían del enclave fronterizo de la villa de Culiacán, con diversos objetivos: caza de indígenas para esclavizar; conquistar las míticas ciudades de Cíbola y Quivira o encontrar minas de metales preciosos. Estos avances se expresaron en la fundación de efímeras villas al norte de Culiacán, en la denominada provincia de Cinaro: San Juan Bautista de Carapoa en 1563-64, la villa de Felipe y Santiago de Carapoa en 1584 y la nueva villa de Felipe y Santiago de Sinaloa en 1585. Esta última fue la que logró sobrevivir a la hostilidad indígena, convirtiéndose en el nuevo enclave fronterizo español hacia el noroeste novohispano (Ver la figura 1).

Las relaciones de los exploradores españoles del siglo XVI dan cuenta de aspectos que les interesaban de las sociedades indígenas: su ubicación espacial, sus recursos, su tamaño, todo ello con la finalidad de proporcionar información que facilitara su conquista, nunca fue con un interés científico. Así, describieron grupos humanos asentados en los márgenes de los ríos y en la sierra, relativamente numerosos (se mencionan poblados de hasta 1000 casas), con abundancia de alimentos, capaces de movilizar cientos de guerreros. En la provincia de “Señora” (posteriormente Sonora), se mencionan poblados fortificados, que formaban confederaciones defensivas y que acabaron con la villa de San Jerónimo de Corazones en 1541, primer intento español de establecer un enclave en la zona. En esta época los españoles empezaron a identificar a las sociedades indígenas por los ríos que habitaban: Zuaque, Mayombo y Hiaquimi; también por provincias como Cinaro, el valle de Señora y Uparo; o poblados como Ocoroni, Oera, Batuco, Zagaripa, Guarazpi, Cumupa, entre otros (CASTAÑEDA DE NAJERA, 2003). En relaciones como la de Baltazar de Obregón, que narra la expedición realizada en 1563 por Francisco de Ibarra, gobernador de Nueva Vizcaya, se identifican dos lenguas predominantes: la “Caíta” (actualmente Cahita) y la “pimahito” en el extenso territorio desde la provincia de Cinaro hasta Chichilticali, donde empezaban los “llanos de las vacas” y otras lenguas menores como la “Uparo Batucar” de la costa y las que se hablaban en la sierra (OBREGÓN, 1988).

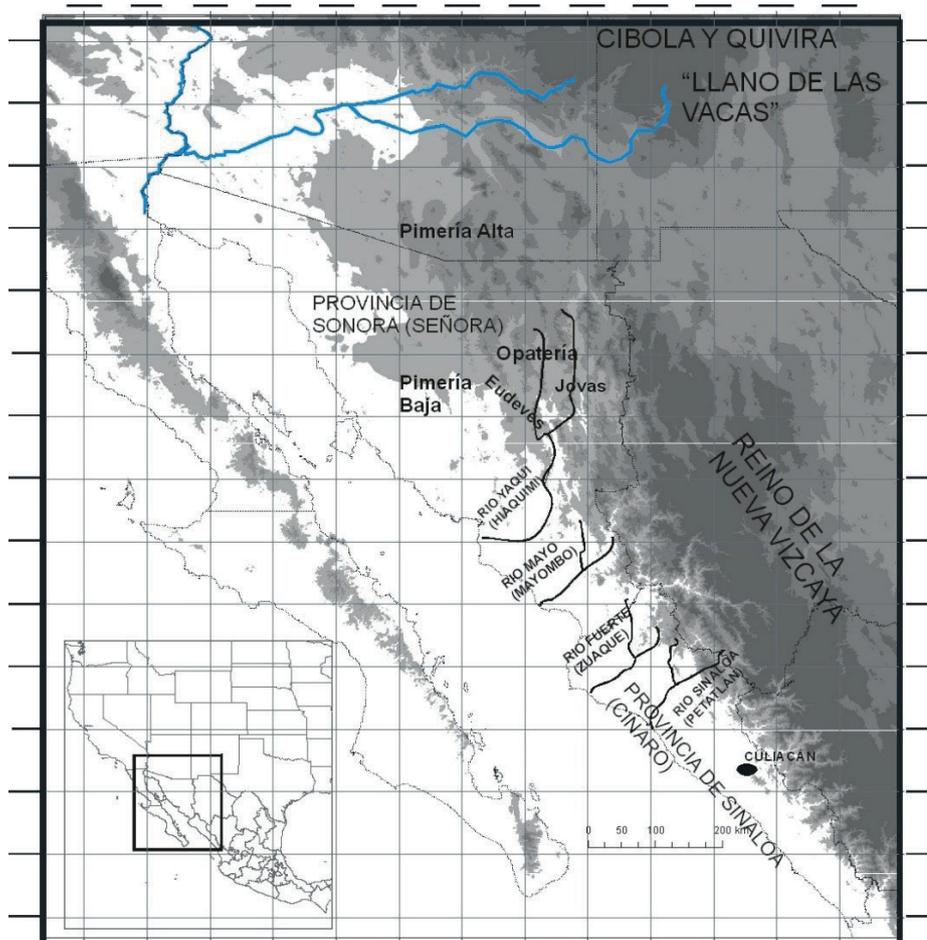


Figura 1: El noroeste novohispano. Siglos XVI-XVIII.
 Fonte: Elaboración del autor.

El fin del siglo XVI, significó un cambio en la política de los escasos colonos españoles, pues – para asegurar su presencia en la zona – supuso su aceptación de la necesidad de lograr una convivencia pacífica con los todavía numerosos indígenas. Lo anterior se expresó en la combinación de la violencia ejercida por los soldados del primer presidio establecido en la villa de Sinaloa en 1595 y la oferta de paz, personificada por la acción de los misioneros jesuitas, que llegaron a la mencionada villa en 1591 (FOLSOM, 2014). En el contexto de una crisis de las sociedades indígenas de la zona, causada por la presencia hispana: esclavización, guerras, epidemias, trabajos forzados, hambrunas, crisis de sus sistemas de creencias, la oferta de paz resultó atractiva, pues significaba la posibilidad de recomponer sus comunidades, sin el peligro de ataques ya fuera de los españoles o de otros indígenas aliados a los mismos (REFF, 1991).

En el imaginario del Antiguo Régimen hispánico la vida en pueblo tenía una connotación muy importante como el espacio privilegiado de la vida social y política, lo cual distinguía a sus habitantes como “civilizados”, opuestos a los “bárbaros” que vivían dispersos en los montes. Dado que los indígenas de las provincias de Sonora y Sinaloa, aun los cultivadores sedentarios, no tenían un patrón de asentamiento nuclear, sino disperso, fueron caracterizados por los misioneros jesuitas como bárbaros, salvajes, impolíticos e incapaces de valerse por sí mismos y se fijaron como tarea el congregarlos en pueblos de misión, único medio que veían de convertirlos a la religión católica, pues para ello consideraban que primero debían aprender a ser hombres civilizados, viviendo congregados bajo leyes y autoridades (MEDINA BUSTOS, 2010a).

La fundación de un pueblo de misión implicaba todo un proceso que concluía con la autorización del rey de pagar el sueldo del misionero, cubrir los gastos de vino y velas para el oficio de la misa, así como brindar protección a los indios que de paz aceptaban reducirse al pueblo. Los misioneros jesuitas asumían que con el reconocimiento del rey los pueblos de misión adquirirían derechos sobre las tierras necesarias para su mantenimiento; las cuales, por otra parte, debían ser exclusivamente destinadas al usufructo de los indígenas, pues la Corona emitió reales cédulas prohibiendo que en los pueblos se asentaran españoles o “gente de razón”, convirtiendo al pueblo en una corporación territorial, con derechos y obligaciones específicas para sus “naturales”, quienes también eran identificados como “hijos del pueblo” (MEDINA BUSTOS, 2011, p. 230).

La vida en pueblo de misión, a la par que permitía a los indígenas mantener las tierras indispensables para su reproducción tanto física como cultural, por otro lado los obligaba a cumplir con una serie de cargas, lo que ha sido conceptualizado como un “pacto colonial” (RADDING, 2015, p. 36-37, 63). Si bien en las provincias de Sinaloa y Sonora, como zona de frontera y de reciente conversión, se les eximía de tributar, de pagar diezmos u obvenciones parroquiales, por otra parte eran sujetos del servicio personal obligatorio, que significaba que debían trabajar para la iglesia y además en el sistema de trabajo llamado repartimiento, por el cual se les obligaba a trabajar en las minas; también tenían la obligación de proporcionar milicias que apoyaran a las fuerzas españolas en las campañas contra los “indios enemigos” (MEDINA BUSTOS, 2015, p. 178).

Por otra parte, como una corporación, los pueblos de misión tuvieron un gobierno propio que comprendía un ala “eclesiástica” y otra “política”. La primera era para ayudar al misionero en las actividades relacionadas con el culto católico, y comprendía cargos como los *temastianes* y *madores*; en tanto que la rama “política” se

encargaba del gobierno del pueblo y comprendía cargos como el gobernador, alcalde, y *topil*; además contempló cargos militares como un capitán, un alférez, un sargento y uno o dos cabos, así como el de capitán general, utilizados para apoyar a los españoles en sus enfrentamientos con los indígenas reacios a aceptar su dominio (NENTUIG, 1977). Si bien estos cargos fueron considerados como auxiliares de los españoles, las rebeliones que realizaron los indígenas de las misiones desde fines del siglo XVII, muestran que en muchas de ellas los gobernadores, maestros, capitanes de milicias, pero sobre todo los capitanes generales, fueron los principales protagonistas, lo que indica que eran liderazgos que también respondían a los intereses indígenas.

De tal manera que a lo largo del siglo XVII se fueron estableciendo pueblos de misión hasta llegar a su límite a principios del siglo XVIII en la denominada Pimería Alta. El imperativo de la evangelización y la legitimación de la acción jesuita, motivó la escritura de relaciones e informes escritos por los misioneros. Durante el siglo XVII, resumieron el conocimiento que se tenía de los grupos indígenas de la provincia de Sinaloa e iniciaron el avance sobre los indígenas de la provincia de Sonora.

Al igual que en otras zonas de conquista, los misioneros identificaron a los grupos indígenas como “naciones”, término que a principios del siglo XVII significaba “reyno o provincia extendida”, idea que todavía se mantenía en 1723: “colección de habitantes en alguna provincia o reino”. Sin embargo, las “naciones” a las que aludían correspondían a sus necesidades de administración y control político, pues no se trataba de reproducir una realidad sino de integrarla en el “esquema global de la sociedad que establecían en el mismo momento en que se apoderaban de sus elementos nombrándolos, otorgándoles un lugar preciso” (GIUDICELLI, 2010, p. 152-153). En la práctica el término “nación” pretendía aplicarse a grupos humanos que se asemejaban entre sí, por lo que se suponía que provenían de una estirpe común; sin embargo, el grado de precisión o de conocimiento con que se aplicaba ese término era sumamente variable. La lengua constituyó, sin duda, uno de los criterios más importantes para agrupar a los indígenas, puesto que individuos pertenecientes a la misma estirpe suelen hablar un idioma común, pero no siempre los españoles se hallaban en condiciones de diferenciar un grupo de otro a partir de la lengua en la que se expresaban. De ahí que utilizaran un sinnúmero de etiquetas para identificarlos, las cuales podían atender a sus ocupaciones, aspecto físico, lugares, líderes, encomiendas, cómo los denominaban los indígenas aliados, etc. Generalmente no se interesaban en indagar como se auto-identificaban (CRAMAUSSEL, 2000; GIUDICELLI, 2010). Por lo anterior, las identidades indígenas proporcionadas por los primeros españoles deben ser problematizadas y no simplemente ser retomadas.

Para el noroeste novohispano, la obra clave de este período fue la *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, de Andrés Pérez de Ribas, publicada en 1645. En esta obra extensa y erudita, el autor adelanta una primera acepción del término “nación”, en relación a los grupos indígenas de Sinaloa. Afirmó que las naciones que mencionó en su libro no tenían comparación con las de Europa por ser mucho más pequeñas, pero las denominaba así porque:

[...] están divididas en trato de unas con otras: unas veces en lenguas totalmente diferentes, aunque también sucede ser una lengua, y con todo estar desunidas y encontradas: y en lo que todas ellas están divididas, y opuestas, es en continuas guerras que entre sí traían, matándose los unos a los otros; y también en guardar los términos, tierras y puestos que

cada una de estas naciones poblaban, y tenían por propios; de suerte que el que se atrevía a entrar en los ajenos, era con peligro de dejar la cabeza en manos del enemigo que encontrase. Y finalmente, este grande número de gentes estaba totalmente dividido en su trato (PÉREZ DE RIBAS, 1944, p. 126).

En su visión, las naciones indígenas tenían una identidad grupal que las enfrentaba a otras por la defensa de sus respectivos territorios. Esta identidad podía existir aun cuando compartieran una misma lengua, como era el caso de las “naciones” identificadas como “Hiaqui”, “Maya”, “Sinaloa”, “Tehuaca”, “Zuaque” y “Ahome”, de la provincia de Sinaloa, las cuales – a pesar de compartir la lengua – mantenían guerras entre sí.

Los grupos indígenas ubicados al norte y oriente del territorio “Hiaqui”, en lo que se denominaba provincia de Sonora, Pérez de Ribas los enumeró con una larga lista de supuestas “naciones”, seguramente por su escaso conocimiento de la lengua y costumbres, a muchos los denominó por los nombres de los lugares donde vivían: tepaguis, conicarís, chínipas, guazaparis, temoris, ihios, varohios, nebomes altos y bajos, aibinos, batucos, cumupas, buasdabas, bavispes, sumas, hures, nacameris, nacosaras, himeris y sonoras. También se dio el caso de una supuesta “nación” identificada por su líder como fue la de los “Sisibotaris”, nombre derivado del “cacique” “Gran Sisibotari” (PÉREZ DE RIBAS, 1944, p. 253-255, 358-359). En estos casos no se dan indicaciones sobre la lengua y solo ocasionalmente sobre las guerras entre ellos.

Lo mencionado sobre las “naciones” indígenas por Pérez de Ribas, ejemplifica con claridad el proceso de catalogación de los grupos indígenas que hicieron los españoles. Maneja amplia información referida a los indígenas de la provincia de Sinaloa con quienes los españoles tenían décadas en contacto; en cambio, con respecto a los indígenas de más al norte, la información que maneja es escasa y errática, lo que se evidenció con la larga lista de supuestas “naciones”. Resalta el énfasis que pone en la guerra que supuestamente mantenían entre ellas por territorios, mostrando un mundo azotado por la violencia, lo cual seguramente tuvo que ver con justificar el trabajo misionarial jesuita, al lograr la paz entre estas naciones supuestamente muy belicosas.

Por otra parte, en la narrativa de Pérez de Ribas, se muestra la arbitrariedad en las denominaciones, por ejemplo, la lengua de las naciones de Sinaloa se denominó “Caita”, término introducido desde el siglo XVI y que ha perdurado hasta la actualidad, pero que en la lengua indígena significa “no hay”; es decir, no tiene nada que ver con el nombre de su lengua. De manera similar, se introdujo la palabra “Hiaqui”, que era el nombre de un río, para designar a los indígenas que vivían en sus márgenes. En la actualidad se sabe que el nombre que estos indígenas se dan así mismos es Yoeme, que significa hombre, humano (GRAJEDA BUSTAMANTE, 2004).

La información referente a cómo se nombraban a sí mismos los grupos indígenas, nunca fue del interés de los agentes de la monarquía hispánica, pues para ellos se trataba de clasificarlos según sus propias estructuras mentales y discursivas, imponiendo así su dominio. De tal forma que, como lo plantea Spicer, ningún grupo indígena entró en la historia con su propio nombre (SPICER, 1981). Cabe mencionar que en muchas ocasiones los mismos indígenas terminaron adoptando el nombre impuesto por los españoles, como los Yoemes que aceptaron autodenominarse Yaquis y los Yoremes pasaron a identificarse como Mayos, evidenciando con ello el profundo cambio cultural que habían experimentado, en un claro ejemplo de etnificación y etnogénesis.

Al consolidarse los pueblos de misión a lo largo del siglo XVII, el conocimiento de los misioneros sobre los grupos indígenas se fue ampliando, permitiéndoles ir creando clasificaciones más generales, como se aprecia en el informe de 1678 sobre las misiones jesuitas de la Nueva Vizcaya por el padre visitador Juan Ortíz de Zapata. En él se describen los pueblos de misión, las características de las gentes que los habitaban en cuanto a su aceptación de la religión católica, el estado de sus templos, su lengua y relación con los asentamientos de españoles. Así, se enlistan los pueblos de misión fundados alrededor de los asentamientos españoles (la villa de Felipe y Santiago de Sinaloa y del Fuerte de Montesclaros), como: Vaca, Toro, Tehueco, Sivirijoa, Charai, Mochicagui y Suaque, de los cuales se anotó que sus habitantes hablaban la lengua Caita pero que eran muy ladinos, pues hablaban la “lengua mexicana y aun la castellana”, además, que tenían casas de terrado e imitaban a los españoles (ORTÍZ, 1856, 393, 397). En relación a los pueblos del río Mayo, como Santa Cruz, Echonoba, Nabohova, Covirimpo, Cayamoa y Conicari, apunta que eran de nación “Maya” y de lengua Caita, que eran andariegos y solían ausentarse de sus misiones. De pueblos serranos del mismo río como Conicari, Tepave y Macoyahui, señala que tienen su lengua particular, si bien entendían la lengua Caita. En el caso de Conicari había una “parcialidad” de Mayos.

En cuanto a los pueblos del río Yaqui: Bahium, Cocorim, Torim, Vicam, Raum y Potam, apuntó que la gente que los habitaba fue “la más valerosa” y “dio mucho a entender en su reducción”, que “hoy el Señor la tiene muy humillada y parte desechos algunos pueblos y acabada mucha de la gente que en años pasados había que era numerosa, y así por las pestes que parece haber habido como por la salida de muchísimos a las minas que viven ya casi desnaturalizados en ellas” (ORTÍZ ZAPATA, 1856, p. 376). Que su lengua era la Caita, y eran “algunos muy ladinos y tienen casas de terrado y viven en policía cristiana”. Distingue el pueblo de Belén, el cual había sido “nuevamente fundado de indios que llaman Guayana”, los cuales tenían entre sí lengua particular aunque hablaban la Caita que usaban los Yaquis.

Las observaciones del visitador acerca de estos grupos indígenas, expresaban el profundo cambio cultural que habían experimentado, tanto al reducirse a los pueblos de misión, como al adquirir elementos de la cultura española, en un contexto de una severa crisis social ocasionada por la reducción de la población debido al impacto de las epidemias y trabajos forzados (REFF, 1991). Los pueblos que primero coexistieron con los españoles fueron los que aprendieron la lengua castellana y la “mexicana”; a los posteriores los menciona nada más como ladinos, término que indica su cercanía a la sociedad hispana, aunque no se diga que hablaban la lengua castellana. Es de resaltar los procesos de etnogénesis de los indígenas fronterizos a los Yaquis, como los “Guayanas” del pueblo de Belén que hablaban Caita, además de su lengua; lo mismo que pasaba en el alto río Mayo con los pueblos de Conicari y Tepave. Otro aspecto a destacar es que la lengua franca en los pueblos de los ríos Sinaloa, Fuerte, Mayo y Yaqui era la Caita, aunque se les seguía distinguiendo como parte de “naciones” distintas, aunque ya no se mencionan guerras entre ellas.

En los pueblos de misión al norte del río Yaqui, en la provincia de Sonora, se pasó de clasificar a los indígenas por su lugar de residencia a hacerlo por sus lenguas, aunque todavía se expresa poco conocimiento de ellas. En la Tabla 1 se muestran las lenguas mencionadas y los pueblos de misión.

Tabla 1: Lenguas de los pueblos de misión de la provincia de Sonora, según Ortíz Zapata, 1678

Lengua	Pueblos
Pima	Yécora, Maicoba, Omapa, Hueres, Nacameri, Tecoripa, Sabispe, Cumuripa, Onabas [la identificó como Nebome].
Ore	Arivetzi, Sahuaripa, Oposura, Cumpas, Guazabas, Opotu, Nacori, Bacatu de Guatzi, Baceraca, Guechinera, Bavispa, Quiquiatzi, Tibidequatzi, Cuchuta, Teuricatzi, Arizpe, Guepaca, Aconchi, Baviácora.
Agudeve	Bacanora
Ova	Tecoparigente, Santa Cruz, Rebeico, Sereba,
Ire	San Mateo
Egue	Opodepe, Cucurpe, Toapac, Matape, Álamos, Batuco [apuntó: tehue], Depatze, Tonitze, Movas, Banamichi, Sinoquipe.
Teparantama	San Joaquín y Santa Ana: “Ya casi no usan su lengua, unos hablas Egue y otros caita”.

Como se puede apreciar en la tabla anterior la identificación de las lenguas se va concentrando en la Pima, que va sustituyendo a la Nebome; la Ore; la Egue, seguramente relacionada con la Agudeve, que posteriormente se identifica como Eudeve; la Ova, tiempo después conocida como Joba y otras que dejan de mencionarse como la Ire o la Teparantama. Este proceso de simplificación pudo obedecer tanto a un mejor conocimiento del habla de los indígenas, como a situaciones de adopción de una lengua más extendida, como se ejemplifica cuando se menciona que la lengua Teparantama hablada en San Joaquín y Santa Ana, ya casi no la hablaban, siendo sustituida por la Egue o la Caita.

Además de lo relativo a la lengua indígena, en el informe se dan significativos datos acerca del cambio cultural relacionado con la adopción de la cultura hispana. Los hablantes de Pima de Hueres, Nacameri y Onabas, eran muy ladinos, conocían el castellano; los hablantes de Egue de Cucurpe, Mátape, Batuco, Tonitzi y Mobas, también eran muy ladinos, andaban bien vestidos, tenían casas de terrado y calles; lo mismo los hablantes de Ore de Arivetzi, Saguaripe, Oposura y Cumpas. De manera especial la relación con los españoles se daba en Mátape, Batuco, Oposura y Cumpas, cuyos habitantes se empleaban en las minas y haciendas o vendían los excedentes de sus semillas, con esos ingresos adquirían ropa para vestirse a la usanza española. Los de Oposura, incluso daban problemas a sus ministros por no querer atender sus indicaciones.

Este informe proporciona indicios de que los procesos de cambio cultural se iban dando en dos líneas: la adopción de la cultura hispana y la adopción de la lengua de los grupos indígenas más numerosos: Caita, Pima, Ore y Egue. Todavía al finalizar el siglo XVII, la lengua ore, pasó a ser identificada como “Teguima vulgarmente conocida como Ópata” en el libro publicado sobre esta lengua en 1702 por el misionero jesuita Natal Lombardo. De manera similar se escribió otro “arte de la lengua Dohema”, que pasó a identificar la lengua Egue como Eudeve. De tal forma que en un informe de las misiones de Sonora de 1730, los pueblos de misión de la provincia de Sonora eran de hablantes de Pima, Ópata, Eudeve y Joba (Yetman, 2010). Este esfuerzo por

ir simplificando la clasificación de los indígenas se aprecia en el texto del misionero Juan Nentuig de 1764, quien ya para entonces había afinado su concepto de nación, diferenciándolo del planteado por Pérez de Ribas 120 años antes.

Supuesto que en este Nuevo Mundo, con vocablo ya recibido, se llaman naciones distintas aquellas congregaciones, rancherías y pueblos de indios, que hablan idioma diferente, son dos las naciones principales que pueblan la sonora; es a saber ópata y la pima. Dije principales porque a la ópata se pueden reducir los eudebes y jovas, aquellos por diferenciar tan poco su lengua de la ópata, como la portuguesa de la castellana, o la provenzal de la francesa, y éstos por estar tripulados entre los ópatas y hablar ya los más de ellos su lengua, a excepción de algunas mujeres y algunos viejos, que retienen la suya propia, muy diferente y difícil de todas las de esta provincia [...] Los pimas bajos usan del mismo idioma con los altos, y estos con todas las demás parcialidades de indios que habitan los arenales y páramos, de los pápagos, los amenos valles de sobaipuris, las vegas de los ríos [...] (NENTUIG, 1977, p. 65).

Como se puede apreciar, en la óptica de Nentuig a diferencia de la de Pérez de Ribas, el criterio para definir las “naciones” de la provincia de Sonora, ubicada al norte del río Yaqui, es la lengua, ya no una identidad asociada a un territorio ni a la guerra; de tal manera que son dos las “naciones” de Sonora: la Pima y la Ópata. La primera incluiría a los denominados Pimas bajos y altos, Pápagos y Sobaipuris; en tanto que la Ópata integraría a los Eudeves y a los Jovas. Con este ejercicio de simplificación se pretendía apuntalar a dos grupos sobre los otros: Pimas y Ópatas. Otra situación era la que se presentaba en los grupos de lengua Cahita, en los cuales las “naciones” preponderantes pasaron a ser los Yaquis y Mayos, al grado que al avanzar el siglo XVIII las denominaciones de Tehuecos, Ahomes, Zuaques, pobladores del río Fuerte, fueron incluidas como hablantes de lengua o nación Mayo (TAMARÓN; ROMERAL, 1937). Incluso ya en el siglo XIX y XX, se convierten en Mayos del río Fuerte (YETMAN, 2010).

En esta condensación de las identidades locales se observa una necesidad de agregar y homogenizar a los distintos grupos en categorías más amplias, aunque no respondieran a una identidad real, actuante. Las autoridades españolas pugnaron por ubicarlas dentro de una entidad política que les diera unidad, a través del cargo de capitán general indígena, como una vía para establecer una autoridad que les ayudara a controlar a esos grupos dispersos y que facilitara el reclutamiento de guerreros como auxiliares en el combate a los indígenas rebeldes o independientes.

El cargo de capitán general podía coincidir con “naciones” que efectivamente tenían una identidad grupal, como fue el caso de los Yaquis y los Mayos; pero en el caso de los capitanes generales de las “naciones” Pima y Ópata estaban lejos de reflejar alguna unidad real, y al establecerlos como una autoridad político-militar con esa designación, los españoles trataban de empujar la consolidación de identidades en ese sentido. El caso Ópata es particularmente interesante porque los indígenas hablantes de esta lengua aceptaron tal denominación que, al decir de Radding (1995), era una palabra Pima que significaba “tener enemigos”, y como su lengua desapareció a mediados del siglo XX, no se supo cómo se denominaban a sí mismos. Estos indígenas, a través del capitán general de la nación Ópata encontraron una vía reconocida por las autoridades españolas para hacer sus reclamos.

Es importante destacar que en ciertos momentos las clasificaciones impuestas para crear grupos separados se vinieron abajo, como sucedió en el levantamiento Yaqui de 1740, durante el cual se dio un proceso de unidad entre las “naciones” de lengua Cahíta, pues en los tres ríos (Yaqui, Mayo y Fuerte) hubo grupos de insurrectos que reconocían el liderazgo de los Yaquis Juan Ignacio Usacamea y Bernabé Basoritemea (MEDINA BUSTOS; ALMADA BAY, 2019).

HIJOS DEL PUEBLO O VECINOS

A la par de los procesos mencionados en las páginas anteriores, desde las primeras décadas del siglo XVIII se hicieron sentir en las provincias de Sonora y Sinaloa, los efectos de las denominadas Reformas Borbónicas, que buscaban fortalecer el aparato monárquico a expensas de las corporaciones. Entre las medidas más radicales y de efecto en los pueblos de misión, estuvo la expulsión de los jesuitas en 1767, la cual se acompañó de normas que privaron a los misioneros franciscanos (quienes sustituyeron a los jesuitas) de la facultad de administrar los bienes temporales de las misiones (salvo en la Pimería Alta) y de controlar a los cabildos indios. Ahora, éstos estarían libres de la tutela misionera y su responsabilidad sería exclusivamente ante las autoridades reales. Por otro lado, los pueblos de misión - a excepción de los Yaquis y Mayos - se hicieron mixtos, en donde convivían indígenas denominados “hijos del pueblo”, “indios de campana” o “naturales”, y pobladores de diversos orígenes étnicos o raciales, denominados “vecinos” o “gente de razón”, cuya diferenciación cada vez era más difícil hacerla en función de sus diferencias raciales o culturales, por lo que se abrió la posibilidad de que dependiera de la decisión individual de adscribirse a la autoridad del gobernador indígena o a la del justicia real, que coexistían en el pueblo. Las ventajas de ser “hijo del pueblo” consistían en tener derecho a tierra, no pagar alcabalas, tributos ni obenciones parroquiales; pero, en contrapartida, tenían la obligación de colaborar en el trabajo comunal para sostener al ministro religioso y el templo católico, así como participar en las milicias apoyando a los españoles. En cambio, ser “vecino”, liberaba del trabajo comunitario y de obedecer al ministro, pero en contrapartida no tenían asegurado el acceso a la tierra, debían pagar impuestos, obenciones parroquiales y diezmos, aunque en la práctica eran pocos los que pagaban (MEDINA BUSTOS, 2011).

La demarcación entre “hijos del pueblo” y “vecinos” era difusa y podía ser utilizada por los habitantes de los pueblos para considerarse “indios de campana” cuando se trataba de no pagar derechos parroquiales o “gente de razón” para eludir las cargas comunales. Tal situación es ejemplificada en un informe de fray Antonio María de los Reyes de 1772, sobre el pueblo Ópata y Eudeve de Opodepe, cuando afirma lo siguiente:

Los indios dicen que son de nación Eudeves y Opatas, pero, a la verdad, ellos son un revuelto y mixto 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 obenciones, para que el padre misionero los administre, los asista y socorra en sus necesidades; pero no quieren ser mandados y gobernados como indios, ni obedecer las correcciones y consejos del padre misionero (PÉREZ TAYLOR; PAZ FRAYRE, 2007, p. 227-261).

297 Esta situación favoreció que la identidad étnica en los pueblos mixtos fuera perdiendo el sentido que tenía antes de la expulsión de los jesuitas, la cual era asignada

por éstos e implicaba un estatus específico: la dependencia del misionero y la obligación de mantenerse en el pueblo de misión para cumplir con las cargas necesarias. Aunque la identidad étnica cada vez más dependía de la voluntad individual, seguía siendo funcional para demandar derechos y asumir obligaciones diferenciales. Es de señalar que las políticas de funcionarios ilustrados como José de Gálvez hacia los pueblos indios de misión si bien afectaron severamente su carácter corporativo, al abrirlos a los vecinos hispanizados, no se plantearon acabar con él, pues el cabildo indígena siguió siendo reconocido así como las tierras comunales. Sin embargo, los auto-adscritos como “hijos del pueblo” se vieron afectados por los autodenominados “vecinos”, pues empezaron a ocupar las tierras de los pueblos y con – ello se reducían las que se usufructuaban por los “hijos del pueblo”, iniciándose las quejas y demandas por la usurpación de tierras (MEDINA BUSTOS, 2010b, p. 283-286).

El verdadero ataque contra la concepción corporativa del pueblo de misión (versión fronteriza de la República de Indios) provino de la institucionalidad liberal emanada de las Cortes de Cádiz, la cual estableció la igualdad jurídica entre indios y españoles, con lo que perdió su razón de ser la separación entre sus respectivas repúblicas. De ahí que la única – forma de gobierno local contemplado en la constitución de 1812, fue el ayuntamiento; el cual se elegiría por todos los ciudadanos de los pueblos de más de 1000 habitantes, sin distinción étnica (TENA RAMÍREZ, 2002). En este momento se introduce una nueva posibilidad de identidad: la ciudadanía, que volvía españoles a todos los habitantes de la monarquía hispánica, salvo a los “originarios de África”. Si bien en la provincia de Sonora la aplicación de la constitución gaditana tuvo una vigencia de poca duración (noviembre de 1813 a mediados de 1814), su influencia perduró a través de las elites provinciales que accedieron a los cargos de gobierno local en los ayuntamientos y de gobierno estatal en el denominado estado de Occidente (1824-1831).

Por otra parte, el estallido insurgente en 1810 y el logro de la independencia en 1821, a través del pronunciamiento del Plan de Iguala, inauguró una nueva forma de competir por el poder: la violencia política, que combinó la lucha armada con el debate público a través de impresos, sermones en las iglesias, arengas a las tropas y rumores. Aun cuando en la provincia de Sonora no se dieron combates entre insurgentes y realistas, sus habitantes se vieron inmersos en la propaganda contrainsurgente realizada por el clero; además, los soldados presidiales y las milicias indígenas Ópatas, combatieron directamente a los insurgentes provenientes de Guadalajara, en el extremo sur de la intendencia de Arizpe y desde ahí avanzaron a otras zonas centrales. Fue la primera vez en su historia que los soldados destinados a combatir indígenas nómadas o rebeldes, fueron utilizados para combatir a otros españoles en una sangrienta guerra civil (MEDINA BUSTOS 2014). De manera similar, los militares de los presidios, apoyados en ayuntamientos y “vecinos principales”, se adhirieron al Plan de Iguala desde julio de 1821. ¿Qué tanto afectaron estos procesos las identidades indígenas?

LA AUTO-ADSCRIPCIÓN EN LAS “NACIONES” INDÍGENAS DE SONORA

La institucionalidad liberal pugnaba por el establecimiento de la igualdad jurídica y rechazaba las adscripciones étnicas y corporativas que había organizado la sociedad del antiguo régimen hispano. Desde este punto de vista las “naciones” indígenas se quedaron en un vacío jurídico, que desalentaba su existencia; además, con

este cambio institucional los indígenas perdían sus antiguos “privilegios”: autonomía y tierras de los pueblos, lo que generó fuertes resistencias en su seno y un nuevo ciclo de rebeliones que obligaron a las elites regionales a transigir en el reconocimiento legal de la existencia de “naciones” indígenas. En tal situación la agencia indígena fue más visible porque la adscripción a un grupo indígena ya no fue impuesta, sino asumida por los individuos, en un contexto de intenso debate público.

En el caso de los indígenas de lengua Cahíta (Yaquis y Mayos), al igual que había pasado en la rebelión de 1740, volvieron a verse unidos en la rebelión que desde 1826 encabezó el líder Yaqui Juan Ignacio Jusacamea, también conocido como Juan Banderas o de la Bandera. Desde entonces, si bien se pactó la paz en 1827, el liderazgo del mencionado Banderas continuó en los tres ríos (Yaqui, Mayo y Fuerte) hasta enero de 1833, cuando fue fusilado. Este proceso a la unidad de los indígenas de habla Cahíta, si bien ha sido aludido ha sido poco estudiado y es un tema pendiente de investigar.

En el caso de los indígenas de la zona centro oriental de Sonora (hablantes de Ópata, Eudeve y Jova), que durante el siglo XVIII vivieron un proceso de adscripción a la denominación de Ópatas, impuesta por las autoridades monárquicas, durante este período aparecen como los principales promotores de la creación de una “nación Ópata”, con operatividad en la práctica. De tal forma que las distinciones entre Jovas y Eudeves quedaron subsumidas en la nueva identidad. En este caso se utilizaron los mecanismos de representación propios del liberalismo, pues se eligieron representantes de cada uno de los “36 pueblos Ópatas”. Por su interés el proceso se describe a continuación.

Desde 1819 sectores de los pueblos denominados Ópatas, se vieron involucrados en rebeliones. En una de ellas, estallada en 1824, su líder Juan Ignacio Dórame, traía una proclama sin fecha en la que se planteaba un programa de gobierno e iniciaba planteando lo siguiente:

[...] la nación Ópata reunida [...] nombramos para nuestro general y primer jefe en nuestras provincias al Sr. Coronel D. Mariano de Urrea quien sujetándose a las demás leyes y a la corte imperial mexicana con acuerdo de la misma nación procederá en todo según derecho (AHSDN, EXP. 1, IMÁGENES 215-216).

Aunque este movimiento fue rápidamente derrotado en septiembre de 1824, es importante porque mostró nuevas modalidades de acción política, entre las que destacan el envío de proclamas a los pueblos solicitando su voto para nombrar capitán general a Dórame, con lo cual se le estaba dando realidad política a la existencia de una nación Ópata, legitimándola con elementos discursivos propios de la política de los nuevos tiempos. Así, un eje del discurso fue el anti-hispanismo alusivo a los trecientos años de explotación de la nación mexicana (sic), pero en este caso adaptado a la nación Ópata:

A nosotros el soberano español, nos robó nuestro patrimonio, nos lo usurpó con nuestras acciones y dichos más de trescientos años engañándonos con una esperanza vana que pronto nos harían felices depositando en nosotros las mayores confianzas, de ese modo expusimos nuestras vidas peleando contra las naciones pimas, seris y apaches sublevados, para tranquilizar a los españoles ¿y para qué? Para que luego ambiciosamente empezaran a quitarnos nuestros terrenos bienes movientes, y todo lo que poseíamos para nuestra subsistencia (AHSDN, EXP. 1, IMÁGENES 215-216).

Otro eje discursivo importante es el que aludía a nación. El plan de gobierno de la proclama mencionada, iniciaba señalando: “Toda la Nación Ópata en junta de consejo [...]”. En seguida, para iniciar la exposición del plan, apuntaba: “La nación Ópata reunida para incriminar los males que en nuestra Provincia se padecen tantos años; y los que actual nos amenazan convenimos hacer este manifiesto; y unos planes [...] (AHSDN, EXP. 1, IMÁGENES 61-62). Con este uso del término nación, se aprecia un cambio a como se había manejado en el antiguo régimen: ya no es sólo el grupo emparentado o que comparte la misma lengua, sino que ahora se trata de los indígenas reunidos en “consejo” que asumían atributos soberanos, como era declarar planes de gobierno y participar en el gobierno de la provincia, como señalaba en el artículo 4:

Nuestro primer jefe y general tendrá dos diputados, que nombrará la Nación con quienes se asociará para la ejecución de las leyes, bandos de buen gobierno y citas para las juntas nacionales que debe haber para las convocatorias que abra para el establecimiento de las leyes, fondos, etc. (AHSDN, EXP. 1, IMÁGENES 61-62).

También se proponían reivindicar derechos “nacionales” como lo establecido en el artículo 8: “Los jueces y empleos deberán ser nombrados por la misma Nación el día 1º del año en arreglo al artículo 6 en estos planes, y sin admitir ningún extranjero ni aún en nuestro suelo”; o establecer el delito más grave apuntado en el artículo 25: “El que sea traidor a Dios y a la Nación tendrá pena de la vida; y sus bienes sino tuviese herederos, se adjudicaran a la Hacienda Pública y si los tuviere y no fuere extranjero serán del fisco sólo la mitad.” (AHSDN, EXP. 1, IMÁGENES 61-62). El documento concluía con la siguiente declaración: “Esta es la justicia de la nación Ópata en el día y como lo ha prevenido la gran Corte Imperial Mexicana como la misma nación lo ha consultado así y no más. Dios y libertad. A voto de la nación de estos pueblos.” (AHSDN, EXP. 1, IMÁGENES 61-62). Como se puede apreciar, el discurso utilizado refleja que los indígenas conocían el debate político en torno al surgimiento de la nueva nación mexicana, pero también que podía ser recuperado para sus propios intereses. Resalta que los atributos de soberanía y libertad que caracteriza en estos tiempos la idea de nación, así como su representación por medio de diputados electos, fueron ideas utilizadas por los Ópatas para defender en el nuevo escenario político liberal, los derechos que habían adquirido bajo la idea de nación indígena en el antiguo régimen. Fenómeno que ha sido bien caracterizado para el mundo iberamericano, como parte de la transición que se inició en 1808 (GUERRA, 2010).

Los ataques liberales a la corporación indígena, de parte de las elites regionales que ocuparon los cargos de diputados en el Estado de Occidente, atizaron el proceso señalado en el párrafo anterior. Así, las leyes 88 y 89 de 1828 establecían el reparto de las tierras de los pueblos y la desaparición del gobierno indígena, lo que ocasionó que se movilizaran los pueblos de la Opatería. Por ejemplo, el 18 de marzo de 1829 el jefe de policía del departamento de Arizpe, Manuel Escalante y Arvizu, informaba al gobernador que “había algún movimiento en la nación Ópata”, pues habían salido cinco naturales de Chinapa para Álamos, la capital, “a solicitar el antiguo gobierno de sus pueblos; esto es el nombramiento de gobernador, topil, mador, etc.” (AGES, FE, T. 55, EXP. 12) El 30 de marzo de 1830, en el pueblo de Arivechi, Antonio Baiza había hecho una junta con indígenas de los pueblos de Pónida, Santo Tomás, Sahuaripa,

Bacanora, Tonichi y Soyopa, para invitarlos a ir todos juntos a comparecer ante el gobierno. Para el 4 de mayo, informaba el ayuntamiento de Moctezuma (antiguo pueblo de Oposura), que Baiza y José Dolores Gutiérrez, se habían puesto a la cabeza de los naturales de Nácori y Mochota, para “reclamar con las armas, el dinero producido de la venta de bienes pertenecientes a nuestra señora de Loreto de Bacadehuachi” y que habían comenzado a “hostilizar al vecindario”. Por este levantamiento ambos líderes fueron apresados en Arizpe, pero los pueblos continuaron organizándose. El 10 de septiembre, a iniciativa del alcalde y el capitán de Sinoquipe, el capitán de Tuape, y el alcalde y el capitán de Chinapa, invitaron a los demás pueblos de la “nación Ópata”, para nombrar un defensor y apoderado general para que defendiera sus derechos, para lo cual propusieron a Salvador Moreno de la villa de Moctezuma. A continuación capitanes y representantes de los pueblos de Sinoquipe, Tuape, Chinapa, Bacoachi, Cuquiáachi, Banamichi, Aconchi, Baviácora y Batuc, se manifestaron de acuerdo.

Con este nombramiento Salvador Moreno, convocó a que los pueblos nombraran dos representantes para presentarse en Arizpe y saber cuál era la causa del “dilatado padecer de Dolores y Baiza”; pues a estos se les mantenía prisioneros sin declararles la formal prisión. A principios de noviembre, 20 hombres de Chinapa y demás pueblos del partido de Moctezuma, se reunieron con Luis Iberry, posiblemente alcalde del ayuntamiento de Arizpe, a quien le solicitaron les entregara a Dolores y Baiza, pues querían los acompañaran a la capital a tratar los asuntos de los bienes de Nuestra Señora de Bacadehuachi, lo de las tierras y del “gobierno anterior de los pueblos bajo las bases en que tenían en el gobierno español”. También le pidieron pasaportes para los que viajarían a la capital. Iberry para evitar un enfrentamiento les entregó los prisioneros, condicionado a que los reintegraran a prisión cuando regresaran de la comisión; también les expidió pasaportes para dos representantes de cada uno de los 36 pueblos Ópatas (AGES, FE, T. 65, EXP. 3). Con ello cada vez más se avanzaba en el proceso de conformar una “nación Ópata” real, actuante, utilizando los mecanismos representativos popularizados por el liberalismo.

El estado de Sonora, que surgió de la división del Estado de Occidente por decreto del Congreso nacional de fecha 13 de octubre de 1830, instaló su congreso constituyente el 14 de abril de 1831, el cual tenía como finalidad principal redactar la constitución del naciente estado, pero tuvo que enfrentar la creciente inconformidad indígena que había conducido al estallamiento de rebeliones. De ahí que el congreso constituyente emitiera una serie de decretos y reformas constitucionales que modificaron la política liberal radical que se había seguido en contra del gobierno indígena, permitiéndole existir como caso de excepción.

Tales fueron los decretos 16, de 1 de junio de 1831 para Yaquis y Mayos, y el 19 del 11 de junio de 1831, para los Pimas altos, así como la importante inclusión en la constitución del estado de Sonora, aprobada en diciembre de 1831, del artículo 59 que estipulaba que en el caso de las autoridades locales de los pueblos indígenas el congreso tomaría en cuenta “sus circunstancias, exceptuándolas, si conviniese, de alguna o algunas de las bases que se prescriben en los artículos precedentes” (CORBALÁ ACUÑA, 1992, p. 48). Con este artículo se matizó el principio homogeneizador del gobierno local impuesto por el liberalismo gaditano y del estado de Occidente, para dar paso a la política pragmática de las “excepciones”.

301 La respuesta dada por un grupo de indígenas Pimas altos del pueblo de Caborca en septiembre de 1831, muestra la profundidad del cambio cultural en esta zona,

ya que se dirigieron al gobernador para plantearle que ellos se reputaban por “vecinos”, y aunque obedecían a las autoridades, querían manifestarle que: “La ley citada no especifica los indígenas que por obligación deben ser incluidos y excluidos del nuevo gobierno económico, y sólo dice que la autoridad del juez se contraerá a solo los indígenas del pueblo que lo elija” (AGES, FC, C. 1, T. 2).

En ese sentido piden que se pueda exceptuar de esa ley a las

[...] personas que aunque son indígenas descendientes de los pueblos de misión puedan llamarse vecinos porque están ya bien impuestos de los misterios católicos; porque se les conozca modo conocido de vida; inclinación al trabajo y mucho roce con la gente más civilizada en aquellos pueblos. Así nos consideramos nosotros [...] para que seamos gobernados por la autoridad constitucional [...] (AGES, FC, C. 1, T. 2).

La respuesta del gobierno fue la ley 32 de 27 de septiembre de 1831, en la que se exceptuaba del decreto 19 a los indígenas de la Pimería Alta que quisieran seguir el orden constitucional; a éstos se les expediría una carta de seguridad y separación, sujetándose en lo sucesivo a los jueces y autoridades constitucionales. También se les daría una suerte de tierra y quedaban “libres en el uso común de sus derechos, y están sujetos como los demás ciudadanos del estado a llevar todas las cargas concegiles y contribucionales que señalan las leyes.” (PESQUEIRA, S/F, p. 55). Producto de esta situación no se generó ningún proceso que pudiera llevar a conformar una “nación Pima”.

Es de apuntar que el congreso constituyente no emitió ningún decreto similar para los Ópatas, sino que sería hasta el año siguiente cuando la primera legislatura constitucional lo hizo, respondiendo a la creciente movilización que se dio en los pueblos de la Opatería. Ante la cual el gobernador del estado optó por negociar con los pueblos Ópatas que no se habían levantado, convocándolos el 21 de julio de 1832 para que nombraran dos representantes que se presentaran el 25 de agosto en la ciudad de Arizpe, capital del estado, y expusieran sus quejas y peticiones.

La manera como se eligieron los representantes está documentado para el caso de la villa de Moctezuma, en donde el 21 de agosto de 1832 se presentaron ante el juez primero de paz, Francisco Moreno y Manzo, “de mancomunidad y en junta pública todos los indígenas Ópatas residentes en la expresada villa”, para dar poder a los “ciudadanos de su tribu Juan Isidro Bohórquez y Miguel Sol”, para que a nombre de todos reclamen los fundos legales de su pueblo y el sistema de gobierno que les parezca “más acomodado a sus costumbres y educación” (AGES, FE, T. 55, EXP. 3). Con esta mecánica de juntas de indígenas y redacción de instrucciones, se eligieron representantes de 32 pueblos, que se muestran en la Tabla 2:

Tabla 2. Representantes de los pueblos Ópatas en 1832

PUEBLO	REPRESENTANTES	PUEBLO	REPRESENTANTES
CUCURPE	PABLO GERMAN Y HERMENEGILDO SINOGÜI	TEPUPA	FRANCISCO OSORIO Y GERVASIO SAGUERA
BANAMICHI	ONORATO BADORAME Y LORETO FLORES	PONIDA	PASCUAL TEQUIDA Y ANDRES URQUIJO

continua...

HUEPACA	JOSE LEÓN Y BONIFACIO FLORES	SANTO TOMAS	YGNACIO SINOQUI Y FRANCISCO ARERO
CUQUIARACHI	JUAN IGNACIO RAMIREZ Y SANTIAGO TRUJILLO	ALAMOS	NICOLAS ORELLANES Y VICENTE ZIERRA
BATUCO	CRUZ SOQUI Y JUAN ANTONIO LLOREMURIQUI	SAHUARIPA	JOSE VALENCIANO LAURIA Y MATEO URBANO
SINOQUIPE	SINECIO SINOQUI Y PIO QUINTO	ARIVECHI	MARIANO BADACHI Y JOSE ANTONIO MIRANDA
TUAPE	YGNACIO COIRI Y JUAN JOSÉ BAVICHI	ONAVAS	MIGUEL PALMA Y JOSE ORTEGA
GUASAVAS	ANTONIO BELTRÁN Y BALTAZAR ORTÍZ	BACANORA	JULIAN VAVOCA Y LUCIANO SANEZI
CHINAPA	YGNACIO SABORI Y JOSÉ ANTONIO SINOTERO	TONICHI	MIGUEL BADACHI E YGNACIO GUALLEGUI
ACONCHI	TOMÁS SANTA CRUZ Y JOSE DOLORES SUCADARI	BACADEGUACHI	JUAN PALOMINO Y CRUZ MORALES
OPOSURA	JUAN BOHORQUEZ Y MIGUEL DEL SOL	ARIZPE	LORENZO DADARI Y RAMÓN QUIHUI
BAVIACORA	FRANCISCO SINOCO Y JOSE MIRANDA	BACERAC	NO VINIERON POR NO TENER QUE PEDIR
OPUTO	GERONIMO DORAME Y JOSÉ ANTONIO MIRANDA	MATAPE	JOSÉ VICENTE YBARRA Y JUAN GEZO
CUMPAS	MIGUEL MAJUTI Y LORENZO LOQUI	NACORI	DOLORES MADAS Y MANUEL TAPIA
BACOACHE	BERNARDINO MORAGA Y JOSE DEMARA	OPODEPE	MANUEL PACO Y ANGEL TANORI
SOYOPA	MIGUEL LIVARES Y PLACIDO CADAGUI	TEPUPA	FRANCISCO OSORIO Y GERVASIO SAGUERA

Fuente: AGES, FE, T. 55, TRIBU APACHE.

La demanda principal de los pueblos enlistados era el denominado “gobierno anterior”, que lo materializaban en que se les pusiera gobernador, alcalde, mador y fiscal que fuera de su misma “nación”, así como capitán general que fuera electo por los pueblos. A la par del regreso al gobierno anterior, se advierte la efervescencia en los pueblos por las tierras tanto del fundo legal, como de las de “misión”, que consideraban estaban siendo afectadas por los vecinos no indígenas. Hubo otros pueblos que se manifestaron conformes con las nuevas instituciones y sin problemas de tierras.

Cabe aclarar que no existe antecedente documental de que con anterioridad se hayan realizado este tipo de reuniones de los pueblos, que hayan electo representantes y les hayan establecido sus “instrucciones”. Este momento es importante porque fue el intento más claro de darle cuerpo a la “nación Ópata”. Para esta ocasión los representantes de pueblos históricamente identificados como Eudeves (Cucurpe, Opodepe, Toape, Bacanora) se asumieron como Ópatas; lo mismo hicieron pueblos que habían sido considerados como Jovas (Teopari y Pónida); pueblos en los que había Ópatas y Eudeves (Batuc, Tepupa, Matape), o lugares multiétnicos como Pueblo de Álamos, en donde se registran Ópatas, Eudeves y Pimas. Incluso pueblos identificados enteramente como Pimas (Soyopa y Onavas), también se unieron a esta reunión de pueblos de la “nación Ópata”. De tal forma que mediante un proceso de auto-adscripción y etnogénesis se conformó la nación Ópata por 36 pueblos.

Producto de la reunión anterior, finalmente el congreso expidió “la ley 36” el 31 de agosto de 1832, la cual estableció en sus artículos 3º, 4º y 5º, que los habitantes de los pueblos Ópatas decidieran si se mantenían en el gobierno anterior o aceptaban el actual; también se puso a consideración de los pueblos a quien querían por capitán general, si Jesús Medrano de Bacerac o a Juan Güirizo de Chinapa (AGES, LEGAJO 17, T. 1162).

El haber logrado el reconocimiento formal de la nación Ópata, no significó que los procesos de diferenciación al interior de los pueblos se detuvieran, ya que la presencia en ellos de individuos auto-adscritos como “vecinos” se mantuvo y con el apoyo del gobierno del estado y de los alcaldes en los pueblos, se reforzó, iniciándose una serie de conflictos en torno a quiénes tenían derecho a las tierras de los pueblos. Finalmente los auto-adscritos como nación Ópata fueron derrotados militarmente en la década de 1860, con lo cual perdieron la iniciativa hasta desaparecer a fines del siglo XIX.

En cambio los Yaquis y Mayos, cuyos pueblos eran predominantemente indígenas, lograron mantener su identidad hasta la actualidad.

Conclusiones

Lo planteado en esta ponencia pretende ser una visión de larga duración sobre la identidad de los grupos indígenas que se redujeron en pueblos de misión en el noroeste novohispano. Las fuentes utilizadas para los siglos XVII y XVIII fueron escritas principalmente por misioneros jesuitas y franciscanos. Las correspondientes para los años 1810-1835, son documentos elaborados por los mismos indígenas o por autoridades locales. De tal manera que las identidades indígenas del primer período son producto de observaciones hechas por personas ajenas a ellos y con intereses de dominio. La importancia de integrarlas en esta comunicación fue para tener una visión del proceso histórico de creación de identidades hasta el momento de la introducción de la política de corte liberal, en la que la capacidad de agencia de los grupos indígenas se hace más explícita y visible.

Lo expuesto sobre los siglos XVI-XVIII permite establecer cierta periodización en la manera como son presentados los grupos indígenas. Andrés Pérez de Ribas resume la experiencia de los españoles del siglo XVI, así como de los primeros 30 años de evangelización en la provincia de Sinaloa y las primeras entradas a la provincia de Sonora. La imagen de los grupos indígenas que transmite muestra cierto conocimiento

de la lengua, costumbres y territorios de los indígenas de la provincia de Sinaloa, lo que le permite plantear la existencia de “naciones”, diferenciadas no tanto por cuestiones culturales sino por la guerra que mantienen entre sí por territorios y cautivos. La identidad de estos grupos se plantea a partir de nombres que no necesariamente eran los que se auto-adjudicaban, pero que en algún momento fueron adoptados por ellos mismos en su relación con los nuevos dominadores, en un claro proceso de etnificación y etnogénesis. Tales fueron los nombres de “Hiaquis” y Mayos, que actualmente persisten, aunque ahora se sabe que en su lengua se autodenominan *Yoeme* y *Yoreme* respectivamente. En cambio, el conocimiento de los indígenas al norte del río Yaqui, se observa fragmentado y superficial: se enumeran largas listas de nombres de grupos, los cuales se adoptaban de situaciones diversas, predominando los de lugares, aunque también se retomaba el de algún líder.

El otro momento corresponde a la etapa misional que va desde las misiones ya viejas de la provincia de Sinaloa hasta las conversiones recientes en el extremo norte de la provincia de Sonora. En esta etapa el problema de la guerra entre los grupos indígenas misionales ha desaparecido. El énfasis está en mostrar el grado de cambio cultural que han experimentado. En ese sentido se pone atención a la ladinización de los indígenas cercanos a las villas hispanas de la provincia de Sinaloa, donde se ha incorporado el castellano; así como de los pueblos Yaquis, Mayos, Eudeves y algunos Ópatas. De todos ellos se dice que aceptan con gusto la religión católica, cuidan sus templos, se visten como españoles, se emplean en minas y haciendas, y comercian con sus cosechas y ganados. Ya en la etapa posterior a la expulsión de los jesuitas, los pueblos dejan de ser de indios, para abrirse a personas que se auto-identifican como “vecinos”, generándose una identidad de conveniencia individual, con lo cual se agudiza la competencia entre “vecinos” e “hijos del pueblo”. Este proceso no se experimenta entre los pueblos Yaquis y Mayos, en donde a pesar de su ladinización no se percibe la presencia significativa de “vecinos”.

En estos informes también se pone atención a su lengua que en ocasiones se equipara a nación, cuya nomenclatura, hacia 1675, se ha reducido de manera considerable, aunque la variedad sigue siendo numerosa y el sentido de los nombres no se ha logrado establecer. Así, las lenguas más socorridas son: Pima, Ore, Egue y Ova, las cuales para principios del siglo XVIII se han convertido en Pima, Ópata, Eeudeve y Jova respectivamente. A mediados de siglo ya el misionero Juan Nentuig puede hablar de naciones indígenas tan solo por la lengua que utilizan, señalando que en Sonora son dos: Pimas y Ópatas, en las cuales se integrarían gentes de lenguas similares. En el caso de la Pima: los Pimas altos, Pápagos y Sobaipuris. En el de la Ópata: Eudeves y Jovas. En lugares donde se ubican límites de “lenguas” como en el pueblo de Belen, los indígenas Guaymas aprenden el Yaqui. En el alto río Mayo los de Tepave y Conicari hablan su lengua y además el Mayo. Lo que sugiere procesos de etnogénesis en los que surgen nuevas identidades, mediante las cuales los grupos indígenas buscan mejores condiciones para negociar sus intereses ante los españoles y los grupos indígenas mayoritarios.

En las primeras décadas del siglo XIX, la documentación permite corroborar que los procesos previos de conformación de identidades, que se aprecian en los informes de los misioneros, tuvieron un efecto real en los grupos indígenas (la etnificación que menciona Boccara), pues en las décadas de 1820 y 1830 se presentaron los esfuerzos

de los pueblos de la sierra por ser reconocidos como una sola “nación”: la Ópata, en la que se integran las variedades lingüísticas de los Eudeves, Jovas e incluso dos pueblos Pimas: Soyopa y Movas. A pesar de que lograron tal reconocimiento la diferenciación interna en los pueblos entre “Ópatas” y “vecinos”, generó innumerables conflictos por el usufructo de la tierra de los pueblos. Por otro lado los grupos de lengua Cahíta, en las rebeliones que protagonizaron avanzaron a una unidad en torno al liderazgo del yaqui Juan Ignacio Jusacamea.

Es importante recalcar que el protagonismo indígena de estas décadas en la creación de sus identidades estuvo asociado a la incorporación del nuevo léxico político de corte liberal, en el que la idea de nación adoptó una nueva dimensión, pues ya no se trató solamente de grupos que compartían una lengua o parentesco, sino que ahora tenía una característica política: soberanía y libertad, la cual se aprecia en los discursos de Ópatas y Yaquis de esta época. Además, en el caso de los Ópatas, se agregó la práctica de elección de representantes de su “nación”, con lo cual se advierte la maleabilidad de los grupos indígenas para defender sus intereses en contextos cambiantes.

INDIGENOUS IDENTITIES IN THE MISSION TOWNS OF NORTHWEST MEXICO: FROM THE IMPOSED NOMENCLATURE TO SELF-ADSCRIPTION

Abstract: This article analyzes the way in which the Spanish Monarchy, through its conquerors, missionary priests, and government officials, created categories to classify and to identify indigenous peoples across the borderlands of northern New Spain. It also focuses on the transformations that came along with the Bourbon Reforms, and later on, with the crisis of the Spanish Monarchy, the introduction of liberalism, and with the movements that eventually led to the independence of Mexico, as these processes opened the possibility for indigenous peoples to perceive themselves as constructors of their own identities.

Keywords: Sonora. Sinaloa. Indigenous Peoples. Missions. Identities.

IDENTIDADES INDÍGENAS EN LOS PUEBLOS DE MISIÓN DEL NOROESTE MEXICANO: DE LA NOMENCLATURA IMPUESTA A LA AUTO-ADSCRIPCIÓN

Resumen: En este artículo se analiza cómo la monarquía hispánica, a través de conquistadores, misioneros o funcionarios, construyó etiquetas para clasificar e identificar a los indígenas de la frontera noroeste de la Nueva España; y cómo fue que los cambios introducidos por las denominadas Reformas Borbónicas y luego por la crisis de la monarquía hispánica, la introducción del liberalismo y los movimientos que condujeron a la independencia de México, abrieron la posibilidad de que los propios indígenas se visibilizaran como los constructores de sus propias identidades.

Palabras clave: Sonora. Sinaloa. Indígenas. Misiones. Identidades.

Referencias

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *El proceso de aculturación*. México: CIESAS, 1982. 306

ANDERSON, Gary Clayton. *The indian Southwest 1580-1830, ethnogenesis and reinvention*. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.

BARTH, Fredrik, Introducción. In: BARTH, Fredrik (comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976. (1. Edición en noruego 1969), p. 9-49.

BENSA, Alban. *El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica*. México: Secretaría de Cultura, El Colegio de Michoacán, 2016. (Primera edición e francés, 2006).

BOCCARA, Guillaume. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá de la obra de Nathan Wachtel). *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*. Buenos Aires, n. 13, p. 21-52, 2005.

BONTE, Pierre; IZARD, Michel. *Diccionario Akal de etnología y antropología*. Madrid: Akal, 2008.

CASTAÑEDA DE NÁJERA, Pedro, *The journey of Coronado, 1540-1542*. Wisconsin: Historical Society, Digital Library and Archives, Document n° AJ-086, 2003.

CRAMAUSSEL, Chantal. De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central. In: HERS, Marie-Areti. *Nómadas y sedentarios: Homenaje a Beatriz Braniff*. México: UNAM, 2000.

CORBALÁ ACUÑA, Manuel. *Sonora y sus constituciones*. México: Gobierno del Estado de Sonora, 1992.

FOLSOM, Raphael Brewster. *The Yaquis and the empire: violence, Spanish imperial power, and native resilience in colonial Mexico*. New Haven & London: Yale University Press, 2014. (e-book posición 1476).

GIUDICELLI, Christophe. Historia de un equívoco. La traducción etnográfica de las clasificaciones coloniales. El caso neovizcaíno. In: GIUDICELLI, Christophe (ed.). *Fronteras movedizas: Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, El Colegio de Michoacán, 2010.

GRAJEDA BUSTAMANTE, Aaron. Diccionario yaqui-español. Semántica para un documento de cultura. In: ESTRADA FERNANDEZ, Zarina, et al. *Diccionario yaqui-español y textos. Obra de preservación lingüística*. Hermosillo: Universidad de Sonora, Plaza y Valdéz Editores, 2004, p. 27-44.

GUERRA, Francois-Xavier. *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

MEDINA BUSTOS, José Marcos. El pueblo de indios en Sonora: del imaginario social del Antiguo Régimen hispánico al imaginario liberal. In: DONJUAN ESPINOZA, Esperanza, et al. (coords.). *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora, 1767-1940*. México: El Colegio de Sonora, 2010a, p. 27-64.

MEDINA BUSTOS, José Marcos ¿“Hijos del pueblo” o “vecinos”? La representación política del antiguo régimen en los pueblos mixtos de Sonora, 1768-1810. *Humanitas. Anuario del Centro de Estudios Humanísticos*, Universidad Autónoma de Nuevo León, v. 6, n. 37, enero-diciembre, p. 283-299, 2010b.

307 MEDINA BUSTOS, José Marcos. El gobierno indígena en una zona de frontera durante la transición del Antiguo Régimen al liberalismo. El caso de la provincia de

Sonora (1767-1831). In: Salinas Sandoval, María del Carmen, Birrichaga Gardida, Diana y Escobar Ohmstede, Antonio, (coord.). Poder y gobierno local en México 1808-1857. México: El Colegio Mexiquense, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma del Estado de México, 2011, p. 225-260.

MEDINA BUSTOS, José Marcos. Ethnic Militias and Insurgency in the Arizpe Intendancy. *Journal of the Southwest*. v. 56, n. 1, primavera 2014, p. 53-81.

MEDINA BUSTOS, José Marcos. Gobierno Indígena y liberalismo en Sonora: del enfrentamiento a la negociación (1814-1850). In: ESCOBAR OHMSTED, Antonio, MEDINA BUSTOS, José Marcos y CONTRERAS TREJO, Zulema (coord.). *Los efectos del liberalismo en México*. Siglo XIX. México: El Colegio de Sonora, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2015, p. 177-206.

MEDINA BUSTOS, José Marcos; ALMADA BAY, Ignacio. Inter-Ethnic War in Sonora: Indigenous Captains General and Cultural Change, 1740-1832. *Oxford Handbook of Borderlands in the Iberian World*, Oxford University Press, en prensa.

NENTUIG, Juan. *El rudo ensayo*. Descripción natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764. México: SEP/INAH/Colección Científica 58, 1977.

NOTICIA y descripción de las misiones del obispado de Sonora formado en 1785 por su primer obispo don fray Antonio de los Reyes. In: *Documentos para la historia de Sonora y Sinaloa*, t. v., México, Biblioteca de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid, 1949, p. 1-50.

OBREGÓN, Baltazar de, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España escrita por el conquistador en el año de 1584*. México: Editorial Porrúa, 1988.

ORTIZ DE ZAPATA, Juan. Relación de las misiones que la Compañía de Jesús tiene en el reino y provincia de la Nueva Vizcaya en la Nueva España, hecha el año de 1678 con ocasión de visita general de ellas, que por orden del padre provincial Tomas Altamirano, hizo el padre visitador Juan Ortíz de Zapata de la misma Compañía. In: *Documentos para la Historia de México*, Cuarta Serie tomo III. México: 1856. Imprenta de Vicente García Torres, Calle de San Juan de Letrán núm. 3, p. 301-419.

PÉREZ DE RIVAS, Andrés. *Páginas para la historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe por el padre Andrés Pérez de Rivas Provincial de la Compañía de Jesús*. Primera parte. México: Editorial "Layac", 1944.

PÉREZ TAYLOR, A.; PAZ FRAYRE, Miguel Ángel. Noticia del estado actual de las misiones que en la gobernación de Sonora administran los padres del colegio de propaganda fide de la Santa Cruz de Querétaro. In: *Materiales para la historia de Sonora*, México, UNAM, El Colegio de Jalisco, 2007, p. 448 (p. En el libro: 427-461).

PESQUEIRA, Fernando (comp.). *Leyes y decretos del Estado de Sonora, 1831-1876*, tomo I. Compilación no publicada, s/f.

RADDING, Cynthia. *Pueblos de frontera. Coloniaje, grupos étnicos y espacios ecológicos en el noroeste de México, 1700-1850*. Traducción al español de Arturo Valencia Ramos. México: El Colegio de Sonora, Instituto Sonorense de Cultura, Universidad de Sonora, The University of North Carolina at Chapel Hill, 2015, p. 32.

RADDING, Cynthia. *Entre el desierto y la sierra: las naciones O'odham y Tegüima de Sonora, 1530-1840*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en

- Antropología Social, 1995.
- REFF, Daniel T. *Disease, depopulation and culture change in North Western New Spain, 1518-1764*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 1991.
- RÍO, Ignacio del. *La aplicación regional de las reformas borbónicas en Nueva España. Sonora y Sinaloa, 1768-1787*. México: UNAM, 1995.
- SPICER, Edward. Spanish indian acculturation in the Southwest. *American Anthropologist*. n. 4, v. 56, p. 663-678, 1956.
- SPICER, Edward. *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Tucson: University of Arizona Press, 1981.
- SPICER, Edward. *Los Yaquis. Historia de una cultura*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- TAMARÓN Y ROMERAL, Pedro. *Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya, 1765*. México: Robredo de Porrúa. 1937.
- TENA RAMÍREZ, Felipe. *Leyes fundamentales de México, 1808-2002*. México: Editorial Porrúa, 2002.
- TORRE CURIEL de la, José Refugio. *Twilight of the mission frontier. shifting interethnic alliances and social organization in Sonora, 1768-1855*. Berkeley: Stanford University Press, The Academy of American Franciscan History, 2012.
- WHITE, Richard. *The middle ground. Indians, empires, and republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- YETMAN, David A. *The Ópatas: in search of a Sonoran people*. Tucson: University of Arizona Press, 2010.