

# Humanitas

Universidad Autónoma de Nuevo León  
Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

Núm. 37 Vol. IV  
Enero-Diciembre 2010

*Historia*



---

UANL®



Dr. Jesús Áncer Rodríguez  
Rector

Ing. Rogelio G. Garza Rivera  
Secretario General

Dr. Ubaldo Ortiz Méndez  
Secretario Académico

Lic. Rogelio Villarreal Elizondo  
Secretario de Extensión y Cultura

Dr. Celso José Garza Acuña  
Director de Publicaciones

Lic. Alfonso Rangel Guerra  
Director del Centro de Estudios Humanísticos  
Editor responsable

Mtro. Francisco Ruiz Solís  
Corrección de estilo y cuidado editorial

Lic. Juan José Muñoz Mendoza  
Diseño

Lic. Adriana López Montemayor  
Circulación y administración

**Humanitas**, Año 37, N° 37, Enero-Diciembre 2010. Fecha de publicación: 15 de enero de 2011. Revista anual, editada y publicada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos. Domicilio de la publicación: Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, piso 1º, Av. Alfonso Reyes, No. 4000 Nte., Col. Regina, Monterrey, Nuevo León, México, C.P. 64440. Tel. + 52 81 83294000 ext. 6533. Fax: +52 81 83 29 40 00 ext. 6556. Impresa por la Imprenta Universitaria, Ciudad Universitaria s/n, C.P. 66451, San Nicolás de los Garza, Nuevo León, México. Fecha de terminación de impresión 20 de diciembre de 2010. Tiraje: 500 ejemplares.

Número de Reserva de Derechos al uso exclusivo del título *Humanitas* otorgada por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2009-091012392000-102, de fecha 10 de Septiembre de 2009. Número de certificado de licitud de título y contenido: 14,909, de fecha 16 de agosto de 2010, concedido ante la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. ISSN: En trámite. Registro de marca ante el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial: 1,169,990.

Las opiniones y contenidos expresados en los artículos son responsabilidad exclusiva de los autores.  
Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier forma o medio, del contenido editorial de este número.

# HUMANITAS ANUARIO

CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS DE LA  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

*Director Fundador*

Agustín Basave Fernández del Valle

*Director*

Alfonso Rangel Guerra

*Jefe de la Sección de Filosofía*

Cuauhtémoc Cantú García

*Jefe de la Sección de Letras*

Alma Silvia Rodríguez Pérez

*Jefe de la Sección de Ciencias Sociales*

Ricardo Villarreal Arrambide

*Jefe de la Sección de Historia*

Israel Cavazos Garza

ANUARIO  
HUMANITAS 2010

**Historia**

Israel Cavazos Garza  
Coeditor

# ¿“Hijos del pueblo” o “vecinos”? La representación política de antiguo régimen en los pueblos mixtos de Sonora, 1767-1810

José Marcos Medina Bustos<sup>1</sup>  
CEHRF/COLSON

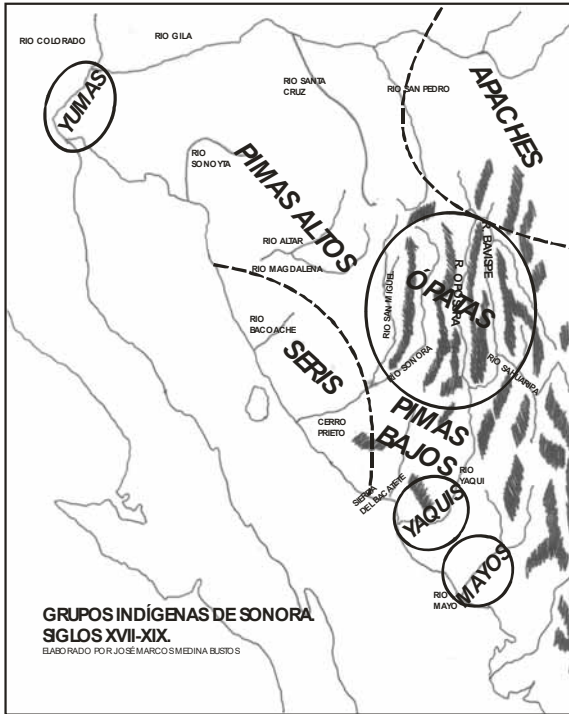
LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA EN SONORA durante el antiguo régimen hispánico<sup>2</sup> tuvo su expresión más consolidada en los cabildos indios que se instauraron en los pueblos de misión, bajo la férula jesuita desde principios del siglo XVII. Esto fue así porque la provincia se mantuvo como zona fronteriza, en la que el dominio hispano fue débil e impugnado por grupos indígenas de cazadores recolectores

---

<sup>1</sup> Dr. en Historia por el Colegio de Michoacán. Mención honorífica del XIII Premio Banamex “Atanasio Saravia” de Historia Regional Mexicana 2008-2009. Profesor investigador del Centro de Estudios Históricos De Región y Frontera del Colegio de Sonora.

<sup>2</sup> Por representación política de antiguo régimen se entiende la manera como una sociedad hacía llegar a las autoridades reales sus peticiones y quejas, en el marco de una sociedad en la que el grupo, llámese corporación o estamento, era la base de la estructura social e institucional; así como la autoridad regia era concebida principalmente como dispensadora de justicia, ante los conflictos de intereses de los diversos grupos. Eran sujetos del derecho de representar ante las autoridades las diversas corporaciones socio-profesionales, territoriales como los ayuntamientos, las personas de distinción como los nobles y vecinos. Ver Francois-Xavier Guerra, “De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía”, en *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, Francois-Xavier Guerra, Annick Lempèrière, et al., México, CFEMYC / FCE, 1998, pp. 109-139.

como los seris y los apaches, y por los mismos grupos agricultores que habían aceptado congregarse en los pueblos de misión, pero que protagonizaron grandes rebeliones desde fines del siglo XVII, como los mayos, yaquis, pimas y ópatas.<sup>3</sup> (Ver mapa de grupos indígenas de Sonora)



La precariedad del dominio hispano se expresaba en la reducida población no indígena, que vivía errante siguiendo las bonanzas de los reales de minas, cuyas vetas se extinguían en pocos años, por lo que de estos reales no se consolidó ninguna población, salvo el real de los Álamos. Esta situación motivó que los españoles no tuvieran

<sup>3</sup> La obra de carácter general en la que se traza una excelente visión sobre la historia de Sonora durante el dominio hispánico es la de Sergio Ortega Noriega e Ignacio del Río, coords., *Tres siglos de historia sonorense (1530-1830)*, México, UNAM, 1993.

cabildos que los representaran, por lo que su representación política era muy elemental, reduciéndose a la realización de juntas de vecinos, las cuales eran presididas por un justicia real: un teniente de justicia o un comisario. A través de estas juntas los españoles considerados “vecinos” hacían sus representaciones a las autoridades superiores.<sup>4</sup>

Así, la representación política en la provincia de Sonora durante el antiguo régimen se ejerció por los cabildos indios en los pueblos de misión, y por las juntas de vecinos en los reales de minas y en las villas que crecieron a la sombra de los presidios, encabezadas por una autoridad real (un teniente de justicia o un capitán de presidio) o social (un comerciante adinerado). Los indios del pueblo de misión adscritos a la autoridad del cabildo, eran denominados como “naturales”, “indios de campana” o “hijos del pueblo”, categorías que les asignaban derechos y cargas particulares, que los diferenciaban de las repúblicas de indios mesoamericanos. En primer lugar porque eran considerados “bárbaros” que apenas serían convertidos a la religión católica, lo que los supeditaba a la autoridad del misionero quien los podía castigar; en contrapartida estaban exentos del pago de tributo, tenían acceso a las tierras del pueblo y servicios religiosos gratuitos. Las cargas que debían atender eran: el trabajo comunal para el sostenimiento del culto católico, esto es el sustento del misionero y el mantenimiento de los edificios religiosos; también debían proporcionar trabajadores de repartimiento para las empresas de españoles y milicias para apoyar militarmente a los españoles.<sup>5</sup>

Por su parte los españoles y gente hispanizada como las castas, eran denominados “vecinos” o “gente de razón”, con lo cual se entendía que eran súbditos plenos del rey y podían representarle

---

<sup>4</sup> Sobre las juntas de vecinos ver José Marcos Medina Bustos, “Jerarquía social, vecindad y juntas de vecinos en la provincia de Sonora (Siglos XVII y XVIII): Un acercamiento a la representación política de Antiguo Régimen en una zona marginal y fronteriza del imperio español”, *Anuario IEHS*, número 23, Instituto de Estudios Histórico-Sociales, Universidad Nacional del Centro, Tandil, Argentina, 2008, pp. 237-270.

<sup>5</sup> En relación a los privilegios y cargas de los indios de misión ver Cynthia Radding, *Paisajes de poder e identidad: Fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonia*, México, El Colegio de Sonora/CIESAS/UAM Azcapotzalco, 2008, p. 245-246.

sus problemas, como fronterizos estaban exentos de pagar alcabalas y su carga principal era defender el territorio de los ataques de los “indios enemigos” y “apóstatas”. También eran considerados católicos capaces de ejercitar su libre albedrío, por lo que no estaban sujetos a la autoridad de los misioneros sino que debían ser administrados por el clero secular; pero en la provincia de Sonora éste era casi inexistente, por lo que en muchas ocasiones los atendían los misioneros de los pueblos indios, quienes se quejaban de que no pagaban los servicios parroquiales ni hacían trabajo comunal, para el sostenimiento del culto, como los “hijos del pueblo”.

De tal manera que la distinción entre los “hijos del pueblo” y los llamados “vecinos”, tenía que ver con derechos y obligaciones particulares. Tal separación se fue difuminando a medida que fue incrementándose el mestizaje biológico y cultural, particularmente después de la expulsión de los jesuitas en 1767, ya que se legisló a favor del asentamiento de “vecinos” en los pueblos, acabando con las disposiciones legales que lo prohibían. En este artículo se analiza precisamente qué transformaciones se experimentaron en la representación política del antiguo régimen, partiendo de la mayor laxitud en la distinción entre “hijos del pueblo” y “vecinos de razón”.

### **La crítica al modelo segregacionista de la misión jesuita**

La oposición de vecinos y autoridades reales al poder de los padres ignacianos, se empezó a manifestar desde mediados del siglo XVII, con la generación de un discurso que cuestionaba la caracterización jesuita de los indios, como “bárbaros”, que requerían de su guía paternalista para adquirir los rudimentos de la vida sociable y política como requisito para poder recibir el evangelio. El desarrollo de tal discurso contra la misión jesuita llegó a su clímax con los puntos formulados por los vecinos y autoridades de San Juan Bautista de Sonora en una “junta secreta” realizada en 1722, los cuales han sido conocidos por intermedio del misionero jesuita, José María Genovese quien, para refutarlos, los dio a conocer al virrey.

Los planteamientos de la “junta secreta” según Genovese, eran los siguientes: “que las tierras de los indios se repartan a los españoles,



coyotes y mulatos”; “que a los padres no se les permitan tierras, ni para sembrar ni para su ganado, sino que les siembren lo que bastare para su sustento”; “que los padres no estorben el sembrar a los indios”; “que los padres no puedan poner gobernadores en los pueblos, sino sólo los alcaldes mayores de Sonora”; “que los españoles vivan mezclados con los indios en los pueblos”; “que los indios tengan libertad para poder vivir y acomodarse en las casas y cuadrillas de los españoles”.<sup>6</sup>

El eje articulador de los planteamientos anteriores era la crítica al carácter cerrado de la misión jesuita que, por lo demás, era el que establecían las Leyes de Indias para los pueblos de indios, así como su derivado: el control de los misioneros de la vida cotidiana, política y económica de los indios. Por otro lado, es importante tener presente que una cosa era el discurso y otra la realidad, pues aún cuando los padres debatían a favor de que los españoles y castas no pudieran vivir en los pueblos de indios, de hecho permitían y mantenían diversas relaciones con los vecinos.

Así, la Pimería Baja y la Opatería fueron las áreas donde se experimentaba con más fuerza la relación entre españoles, “gentes de razón” e indios “hijos del pueblo”. En las cuencas de los ríos Sonora, San Miguel y Oposura, desde mediados del siglo XVII se sintió la presencia de vecinos explotando minas, ranchos y haciendas. De ahí que ya desde 1722 el mismo José María Genovese denunciaba como falsas las acusaciones de los vecinos en el sentido de que las misiones acaparaban las tierras, y demostraba que los alrededores de las mismas estaban ocupados por los ranchos y labores de los vecinos.<sup>7</sup> Tal situación es referida también por el obispo de Durango, Pedro Tamarón y Romeral, quien en su visita de 1761, encontró la zona abundante de vecinos, incluso viviendo en los mismos pueblos de misión.<sup>8</sup> Un año después el padre Alexandro Rapicani informaba que en la misión de San Francisco Javier de Batuc vivían 15 familias

---

<sup>6</sup> Luis González R., *Etnología y misión en la Pimería Alta. 1715-1740*, México, UNAM, 1977, pp. 154, 158, 163, 176, 181 y 182.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 161-163.

<sup>8</sup> Pedro Tamarón y Romeral, *Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya, 1765*, México, Robredo de Porrúa, 1937.

de vecinos, que a excepción de “tal o cual español o criollo de Sonora todos los demás eran mulatos, coyotes o lobos”, y porque no eran “indios puros” no querían ser del pueblo, pero si vivir en él y sembrar; que vivían en los ejidos del pueblo donde metían ganado mayor y menor que causaba daños a los indios.<sup>9</sup> Las relaciones de jesuitas y vecinos también es registrada por el misionero de Santa Rosalía de Onapa, en donde vivían nueve familias “de razón”, constituyendo 42 individuos; también les administraba sacramentos a los vecinos del valle de San José de Tacupeto, aunque se queja de que “sus difuntos se entierran en la iglesia de indios sirviéndoles para sus entierros, ornamentos, campanas, fábrica, cantores, sacristán, sin más obvención, sino la pura caridad”, pues las obvenciones las pagaban al cura de la jurisdicción.<sup>10</sup> En San Miguel de Sahuaripa el misionero Tomás Pérez, el mismo año de 1766, reportaba que se encontraban en ella varios españoles y “gente de razón”, avecindados con sus “bienes y familias”.<sup>11</sup>

Si bien los vecinos de San Juan Bautista de Sonora no lograron sus peticiones, éstas coincidían con los proyectos de funcionarios ilustrados como el visitador Rafael Rodríguez Gallardo, como se observa en el informe que hizo al virrey en 1750 sobre su visita a las provincias de Sonora y Sinaloa. En este informe presentó una serie de planteamientos sobre los pueblos de misión que, en gran medida, retomaban los puntos planteados por la “junta secreta” de 1722, con la virtud de estar presentados bajo la forma de un discurso erudito que lo hacía digno competidor del discurso jesuita.

El argumento central planteado por Rodríguez Gallardo en torno a los pueblos de misión fue criticar el fundamento legal con el que los misioneros se oponían al asentamiento de españoles y castas en las misiones: las Leyes de Indias, que expresamente lo prohibían.

---

<sup>9</sup> Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Archivo Histórico de Hacienda, vol. 17, exp. 31. Informe de la misión de San Francisco Javier de Batuc por el misionero Alexandro Rapicani, 20 de enero de 1766.

<sup>10</sup> AGN, Archivo Histórico de Hacienda, vol. 17, exp. 33. Informe de la misión de Santa Rosalía de Onapa por el misionero Joseph Watzek, sin fecha.

<sup>11</sup> *Ibid.*

El visitador argumentaba que las leyes no eran absolutas y debían ser interpretadas buscando el bien público, que lo que las Leyes de Indias trataban de evitar era el asentamiento entre los indios de “hombres inquietos de mal vivir, ladrones, jugadores, viciosos y gente perdida” que dieran mal ejemplo a los indios y que abusaran de ellos, pero que no se podía generalizar a todos los españoles, sino que había muchos que llevaban una vida ejemplar, los cuales, si tuvieran acceso a las tierras de los pueblos de misión, ayudarían a la “reducción” cabal de los indios.<sup>12</sup>

Tal postura de hecho llevaba una velada crítica a los misioneros que no habían logrado una integración “perfecta” de los indios a la sociedad hispánica, como se había mostrado en la reciente rebelión yaqui de 1740, a pesar de haberlos mantenido bajo su tutela, apartados de los españoles, por más de cien años.<sup>13</sup> También pugnaba por cambiar la visión que hacía recaer en los religiosos la responsabilidad de mantener el dominio de la monarquía en los pueblos de misión, para lo cual buscaba rehabilitar la imagen de los pobladores hispanos, haciendo ver que a través de ellos era como los indios se sujetarían realmente a la monarquía. Sin embargo, Rodríguez Gallardo sabía que en ese momento todavía los padres tenían el suficiente poder para oponerse a la apertura de los pueblos de misión y optó por la política de promover nuevas poblaciones, villas, en las que se pudieran asentar tanto los españoles como los indios, lo cual concretó con la fundación de la villa de San Miguel de Horcasitas, que se convirtió en la capital de la gobernación de Sonora y Sinaloa.

El discurso de Rodríguez Gallardo partía de una concepción de los indios de misión diferente a la de los jesuitas, no los veía como bárbaros a los que había que enseñar a ser hombres para que pudieran comprender la religión cristiana, sino como indios “más ladinos que aún los indios de los suburbios o barrios de México”,<sup>14</sup> ya aptos para

---

<sup>12</sup> José Rafael Rodríguez Gallardo, *Informe sobre Sinaloa y Sonora. Año de 1750*, Germán Viveros ed., introducción, notas, apéndice e índices, México, AGN, 1975, pp. 26-27.

<sup>13</sup> Un excelente trabajo sobre la rebelión yaqui de 1740 es el de Luis Navarro García, *La sublevación yaqui de 1740*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1966.

<sup>14</sup> Rodríguez, *Informe*, p. 41.

dejar de ser conducidos como menores por los padres misioneros; sin embargo, señalaba que su “reducción perfecta” sólo se conseguiría con el poblamiento de españoles. Abona en esta idea la impresión que le causaron los yaquis y ópatas:

Las naciones de ópatas y yaquis son las más cultas. Unos y otros son amigos de andar vestidos, más inclinados al trabajo y mucho más sociables que otros indios. Los yaquis, principalmente, son de genio generoso, magnánimos y de pensamientos altivos, muy inclinados a lo religioso, pues aun cuando estaban sublevados ejercían muchos actos de religión, como que sus guerras fuesen civiles o las que llamaron comunidades en España en tiempo del señor don Carlos V, a mí por lo menos, al tanto que por lo común me ha causado lástima el ver advertir y reflejar la poca subsistencia de estas reducciones, también ha servido de confundirme el admirar en algunos indios lo claro y fundamentado de sus discursos; bien con la ocasión del informe o pedimento que interponían, bien en la acusación del delito, o bien en la satisfacción del cargo para evadirse.<sup>15</sup>

Como se puede apreciar, Rodríguez Gallardo no ve ningún elemento de “barbarie” en estas dos “naciones”, incluso su caracterización de la sublevación yaqui como una “guerra civil”, no tiene nada que ver con una rebelión “apóstata” como las de los pimas de 1751 que quemaron iglesias, imágenes religiosas y mataron misioneros;<sup>16</sup> sino que sería una guerra por privilegios, por derechos dentro de la monarquía, como las “comunidades” de España, lo cual indicaría que los consideraba como un cuerpo político, no como una horda de “indios bárbaros”.

La expulsión de los jesuitas de las misiones de Sonora en el mes de julio de 1767, dejó el camino despejado para que los funcionarios reales recuperaran su autoridad en los pueblos de misión, y

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>16</sup> La rebelión pima de 1751 en José Luis Mirafuentes Galván, “El ‘enemigo de las casas de adobe’. Luis del Sáric y la rebelión de los pimas altos en 1751”, en *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos*, Felipe Castro G., Virginia Guedea, José Luis Mirafuentes G., eds., México: UNAM, 1992, pp. 147-175.

promovieran una nueva política para los mismos. En primer lugar difundieron una caracterización de los indios de misión que los elevaba del nivel de “gentiles” que apenas van a ser evangelizados, lo que es casi lo mismo que “bárbaros” que aceptan reducirse, a indios ya cristianizados pero que requieren una mayor comprensión del dogma católico, por lo que serían atendidos por doctrineros, ya fueran del clero secular o regular, pero ya sin la autoridad temporal que habían ejercido los jesuitas; pues a partir de entonces serían únicamente los cabildos indios y los justicias reales los únicos facultados para castigar el comportamiento de los “hijos del pueblo”. Por otra parte se promovió el asentamiento de vecinos en los pueblos de indios, lo cual tuvo consecuencias tanto en el carácter corporativo del acceso al gobierno local como a los recursos comunales del pueblo, asunto que se trata a continuación.

### **De pueblos de misión a pueblos mixtos en la etapa posterior a la expulsión de los jesuitas**

Ya desde la instrucción para la expulsión de los jesuitas girada por el conde de Aranda, presidente del Consejo Real de Castilla, se planteaba lo que sería el eje de la política imperial para los pueblos de misión en la etapa post-jesuita: que se procurara el establecimiento de vecinos españoles y que, de ser posible, se pusieran clérigos seculares.<sup>17</sup> Esta política expresaba la concepción que tenían los funcionarios ilustrados sobre los indios: que ya estaban lo suficientemente evangelizados como para ser considerados católicos plenos que no necesitaban la tutela de misioneros y que podían ser reconocidos como súbditos del rey con todos los derechos y obligaciones. Tal consideración implicaba terminar con la administración del trabajo comunal por el ministro religioso y con su autoridad sobre los asuntos temporales de los indios de misión, de lo que se esperaba redundara en que los indios se dedicaran a trabajar sus tierras de manera individual.

---

<sup>17</sup> Sergio Ortega Noriega e Ignacio del Río, coords., *Tres siglos de historia sonorensis (1530-1830)*, México, UNAM, 1993, pp. 265-266.

Inmediatamente después de la expulsión de los jesuitas de las misiones el gobernador de Sonora y Sinaloa, Juan Claudio de Pineda, ordenó convocar a los naturales de cada pueblo con sus respectivos gobernadores y que se les hiciera saber que quedaban bajo la soberana protección del rey, que se les proveería de curas y doctrineros y que en adelante se les dejaría «en la justa libertad civil de comunicarse y residir con los españoles como sus hermanos».<sup>18</sup> Sin embargo, el proceso de secularización no se desarrolló conforme a los planes de los funcionarios.

El primer problema que se presentó fue la incapacidad del clero secular en proporcionar los curas que ocuparan las misiones de los expulsados, pues apenas se pudieron cubrir las misiones de Sinaloa y del río Yaqui, por lo que se tuvo que recurrir a la orden franciscana.<sup>19</sup> Los misioneros franciscanos al igual que los jesuitas devengarían un sueldo o sínodo de la Real Hacienda, aunque recibieron instrucciones precisas del virrey Marqués de Croix en el sentido de que su ministerio sería solamente espiritual, que las temporalidades de las misiones serían administradas por civiles llamados “comisarios reales”, y que bajo ninguna circunstancia se impediría la comunicación, comercio o residencia de los indios con los españoles, ni se les afectaría en el manejo de sus bienes o frutos de su trabajo.<sup>20</sup>

Pronto los funcionarios se dieron cuenta de que incluso lograr los objetivos trazados con los misioneros franciscanos no sería nada fácil. Para empezar los “comisarios reales” que debían administrar las “temporalidades” de las misiones no lo hicieron bien, perdiéndose gran parte de las semillas y ganados; por otro lado el grado de asimilación de la forma de vida hispánica por los indígenas se evidenció dispar, pues había zonas como la Pimería Alta en donde los pueblos de misión todavía eran “conversiones vivas”, es decir habitados por indios “gentiles”, con sus costumbres “bárbaras”; además, hasta entre los indios más “ladinos” como los ópatas, pimas

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 329-339.

<sup>20</sup> John L. Kessell, *Friars, Soldiers, and Reformers. Hispanic Arizona and the Sonora Mission Frontier 1767-1856*, Tucson, The University of Arizona Press, 1976, p. 17.

y yaquis se consideró que todavía no era momento de dejarlos administrar sus bienes comunales por sí solos.

De tal manera que el mismo visitador José de Gálvez, campeón de las nuevas políticas, tuvo que dar marcha atrás en sus intenciones originales. Así, en 1769 ordenó que la administración de los bienes de las misiones pasara a los franciscanos en la provincia de Sonora y a los curas doctrineros de los pueblos del río Yaqui, lo cual repercutió en que se prolongó el reconocimiento oficial a la administración del trabajo comunal por los ministros religiosos, ya fueran regulares o seculares. Sin embargo, en dos aspectos no hubo marcha atrás: en la apertura de los pueblos de misión a los españoles y “gente de razón”, así como en negar al misionero toda jurisdicción que no fuera la espiritual, pues no se quería que volviera a crearse un poder como el jesuita que competiera con los funcionarios reales.

A pesar de los reveses señalado en el proceso de secularización, ese mismo año de 1769 José de Gálvez dictó unas *Instrucciones* para el repartimiento de tierras en los pueblos y para la cuenta de tributarios “que al mismo tiempo deben hacer en ellos”, con la idea de fomentar el individualismo entre los indios, de crear un mercado de tierras e incrementar los ingresos de la real Hacienda; aunque habría que tener presente que su proyecto no era tan radical como para decretar la supresión de las propiedades comunales de los pueblos y su gobierno particular. Seguramente tomaba en cuenta un posible estallido de violencia y también expresaba el peso de la cultura política tradicional hispana que consideraba al pueblo como una “comunidad perfecta”.<sup>21</sup>

Las mencionadas *Instrucciones* conforman un documento importante porque sentaron las bases de lo que sería la política imperial hacia los pueblos de indios en los años que se mantuvo el dominio hispano, por lo que se hace necesario analizarlo más en detalle para poder replantear su sentido hacia los pueblos de indios.

---

<sup>21</sup> “La República constituía la “comunidad perfecta”, la que se distinguía de un simple conglomerado de familias e individuos por ser la comunidad del pueblo, unida por vínculos morales, religiosos y jurídicos e, idealmente autosuficiente tanto desde el punto de vista espiritual, como político y material”. Guerra, *Los espacios*, p. 56.

Lo primero que resalta del documento es que más que privatizar indiscriminadamente las tierras, se pretendía legalizar la propiedad territorial de los pueblos de indios, estimada en cuatro leguas; a su interior se daría prioridad a los terrenos destinados a ser explotados de manera colectiva: los “bienes de comunidad” y el terreno destinado a la manutención del ministro religioso; luego se pasaría a la asignación individual de suertes de tierra a los indios, reconociendo el rango de los distintos cargos del gobierno indígena; plantea la posibilidad de señalar un terreno que fuera utilizado como potrero colectivo y dejar tierras para el crecimiento de la población. Una vez hecho lo anterior se atenderían las peticiones de los españoles que quisieran asentarse en el pueblo, así como de las castas “de razón”, previa autorización del ministro y del gobernador indio.<sup>22</sup>

Las *Instrucciones* de Gálvez dejan claro que las tierras asignadas individualmente, tanto a indios como a españoles y castas, no lo serían en propiedad privada, es decir plena, ya que si bien se heredaban, no se podrían vender o hipotecar; en caso de no ocuparse o cultivarse, regresarían a las tierras del pueblo para ser asignadas a otra persona. Hasta aquí se podría considerar que no hay una explícita intención de acabar con la propiedad corporativa de los pueblos de indios, al contrario pareciera que lo que se pretendía era delimitar tal propiedad, asegurar las tierras de los pueblos y crear un mercado de tierra con las que quedarán libres. Por otro lado, tampoco se nota una intención clara de acabar con la forma de trabajo comunal, pues la repartición individual de tierra no era opuesta a las prácticas comunitarias ni de la misión jesuita; sobre todo si se toma en cuenta que era un derecho a usufructuar un pedazo de tierra que continuaba siendo propiedad del pueblo. Tampoco se evidencia la menor intención de acabar con el gobierno indígena, al cual se le asignan responsabilidades en el reparto y se privilegia a sus miembros asignándoles tierra en mayor extensión.

El aspecto que pareciera que iba más en contra de la comunidad

---

<sup>22</sup> Las *Instrucciones* en AGN, Historia, 1769, vol. 16, fs. 224-228v. Reproducidas en Fernando Ocaranza, *Crónicas y relaciones del Occidente de México*, t. II, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1939, pp. 157-160.



indígena era el relacionado con la apertura de los pueblos de misión a españoles y “gente de razón”, los cuales se podrían asentar y poseer tierras en los mismos. Se trataba de la vieja demanda planteada por los vecinos de San Juan Bautista en 1722; sin embargo, en las *Instrucciones* de Gálvez se especificaba que las tierras que se les dieran serían en las mismas condiciones que a los indios, es decir, serían en usufructo y si no las trabajaban, regresarían a la comunidad.

Otro elemento a tener presente es que los repartimientos de tierras planteados en las *Instrucciones* no se realizaron por diversas circunstancias, como el temor a sublevaciones indígenas y falta de incentivos económicos que estimularan a los comisionados, de tal manera que la acción oficial por aplicar la política mencionada prácticamente se quedó a nivel de discurso.<sup>23</sup> Lo que se hizo fue apoyar a los españoles y “gente de razón” aspirantes a tierras en los pueblos de misión, los cuales lograron penetrarlos, pero de una manera lenta y utilizando recursos diversos como el arrendamiento o los matrimonios con los indígenas. De tal manera que los pueblos de misión de manera paulatina se convirtieron en pueblos mixtos, donde convivían tanto “indios de campana” como vecinos, aunque —como se ha visto— tales divisiones eran sumamente volátiles. Tal forma de penetración y transformación de los pueblos de misión, permitió que no se apreciara como un ataque generalizado a los privilegios de los pueblos y explica la relativa paz en que se mantuvieron los indios de misión después de la expulsión de los jesuitas.

Las disposiciones mencionadas facilitaron la intromisión de individuos no indígenas en los pueblos, profundizando la pérdida de identidad étnica, pues se intensificó la mezcla de grupos, tanto en términos de sangre como culturales; aunque, en algunas zonas

---

<sup>23</sup> Ignacio del Río, *La aplicación regional de las reformas borbónicas en Nueva España. Sonora y Sinaloa, 1768-1787*, México, UNAM, 1995, pp. 134-135; Cynthia Radding, *Wandering Peoples. Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1820*, Durham, The Duke University Press, 1997, pp. 179-180. Saúl Jerónimo Romero, *De las misiones a los ranchos y haciendas. La privatización de la tenencia de la tierra en Sonora 1740-1860*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1995, p. 138. Este autor contabiliza por década los denuncios de tierras realengas, encontrando que la mayor cantidad se da en la décadas de 1810 a 1840.

como la Pimería Alta, la absorción de “gentes de razón” podía ayudar a reconstituir la comunidad, tema que se tratará en el siguiente punto. De tal manera que la demarcación entre hijos del pueblo y vecinos se hizo menos categórica, posibilitando que fuera utilizada por los habitantes de los pueblos a conveniencia, según lo denunciaban los misioneros: que alegaban ser “hijos del pueblo” cuando se trataba de no pagar derechos parroquiales o “de razón” para eludir las cargas del trabajo comunal. Tal situación es ejemplificada por Ignacio del Río, con un informe de fray Antonio María de los Reyes de 1772, sobre el pueblo de misión de Opodepe, quien dice lo siguiente:

*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 obvenções, para que el padre misionero les socorra en sus necesidades; pero no quieren ser mandados y gobernados como indios, ni obedecen las correcciones y consejos del padre misionero.<sup>24</sup>*

Lo planteado a lo largo de este punto permite considerar que la radicalidad inicial de las medidas tomadas por José de Gálvez se fue perdiendo a medida que la realidad de las provincias como zona de frontera con indios no totalmente sometidos se fue imponiendo. El resultado fue el inicio de una etapa sumamente compleja, en la que la norma fue la presencia de formas híbridas de gobierno tanto espiritual como temporal en los pueblos de indios, las cuales se adaptaron según las características culturales de los grupos de población de las distintas zonas.

### **“Hijos de pueblo” y “vecinos” en los pueblos de sonora a principios del siglo XIX**

En este punto se trata la relación existente entre las formas de representación política y las características poblacionales de los pueblos indígenas en la provincia de Sonora a principios del siglo XIX, cuya vastedad territorial originó que a su interior se conformaran zonas con particularidades en la historia de su poblamiento, en las prácticas culturales de los grupos indígenas, en el grado de asimilación de la

---

<sup>24</sup> Del Río, *La aplicación regional*, p. 126.

cultura hispánica, y en la relación que se entabló entre los indígenas y los españoles o “gente de razón”.

Se perfilar la existencia de tres zonas con características que influyeron en la manera como se practicó la representación política. Una corresponde a las denominadas Pimería Baja, Opatería y los pueblos mayos, caracterizada por la temprana mezcla entre indios y españoles que redundó en una mayor permeabilidad a la cultura hispánica; otra zona corresponde al territorio yaqui, cuyos naturales se integraron rápidamente como mano de obra en las empresas de los españoles establecidas fuera de su territorio a la par que mantuvieron sus pueblos con una presencia mínima de españoles; la última zona es la de la Pimería Alta, en donde los pueblos de misión se mantuvieron como “conversiones vivas” por el flujo de indios “gentiles” seminómadas, además de que se vieron sujetos a movimientos migratorios de población muy heterogénea atraída por los placeres de oro.

En la zona conformada por los pueblos mayos, la Pimería Baja y la Opatería, gran parte de los pueblos fueron considerados como doctrinas; es decir, pueblos de indios ya cristianizados pero que todavía requerían una mayor instrucción. Se encargaron de ellos los franciscanos de la Provincia de Jalisco, por lo que se les seguía identificando como misiones, aunque el misionero ya no tenía autoridad para manejar los bienes temporales. A pesar de tal restricción en algunos pueblos si administraban la producción comunal.

En estas zonas de indios más cristianizados y con importantes grupos de población no indígena, a pocos años después de la expulsión de los jesuitas se experimentaron secularizaciones selectivas pasando la administración religiosa al clero secular. Por ejemplo, la misión de Arizpe en 1776 fue declarada sede de la Comandancia General de las Provincias Internas y secularizada ese mismo año; en 1791 se secularizaron los pueblos de misión de Banámichi, Aconchi, Ures, Batuc y Ónavas. Al poco tiempo Oposura.<sup>25</sup>

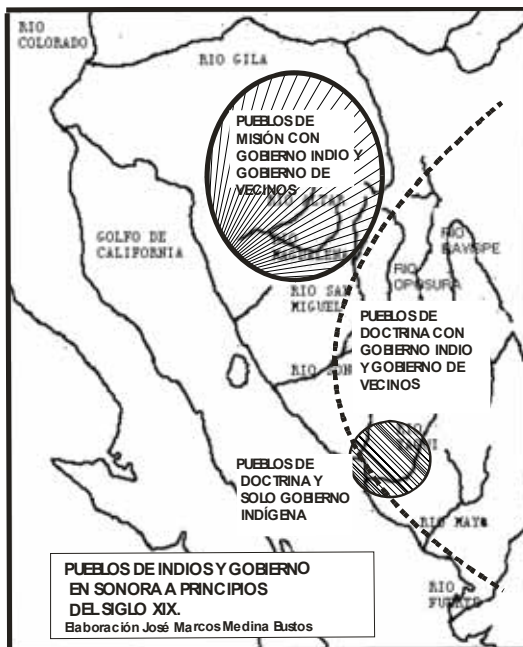
Es importante precisar que los procesos de secularización

---

<sup>25</sup> Lino Gómez Canedo, *Sonora a fines del siglo XVIII. Un informe del misionero Francisco Antonio Barbastro, con otros documentos complementarios*, Guadalajara, Librería Font, 1971, pp. 68-86.

mencionados debilitaban la corporación que era el pueblo de indios, ya que el clero secular no tenía el mismo interés que los misioneros en el mantenimiento de los bienes comunales, pues su existencia dependía más de las limosnas y pago de aranceles por servicios parroquiales que hacían los vecinos. Sin embargo, los privilegios corporativos de los “naturales” de los pueblos se mantuvieron, pues aún en pueblos secularizados permanecieron los misioneros y en otros coexistieron con los curas, administrando los misioneros a los indios y los curas a la “gente de razón”. La mayor parte de los pueblos de estas zonas se convirtieron en pueblos mixtos, en los que la población se dividió en vecinos e “hijos del pueblo”, estando los primeros sujetos a los justicias reales y los segundos al cabildo indígena.

En el siguiente mapa se muestra la manera cómo en las diferentes zonas de Sonora se conformó el gobierno de los pueblos. En primer lugar aparece la Pimería Alta en donde los pueblos permanecen como misiones y se combina la presencia del cabildo indígena con los justicias reales. La otra zona corresponde a la Opatería, la Pimería



Baja y los pueblos mayos, en la que los pueblos son considerados doctrinas y coexiste el clero regular y secular, así como el cabildo indígena y los justicias reales. Finalmente aparecen los pueblos del río Yaquí, los cuales son considerados doctrinas a cargo del clero secular, y su gobierno depende exclusivamente del cabildo indio, pues en los pueblos no había justicias reales ni vecinos.

Un caso que ejemplifica lo anterior es el de Arizpe, en la Opatería. En este lugar en 1796 el cura José Cayetano Salcido levantó un padrón de esa ciudad y sus “anexos” Chinapa, Bacanuchi y Huepaverachi; el cual dividió entre “vecinos de Arizpe” e “indios opatas sus naturales”. La lista se hizo por familias señalando nombres, calidad y edad. La lista de los vecinos era encabezada por el cura mencionado y por Fray Fernando Maldueño, “religioso franciscano”, que fungía como capellán; le seguía la familia de Alonso Tresierra y Cano, intendente gobernador interino. En Arizpe enlistó 157 familias de vecinos siendo un total de 774 personas, en las que se incluían 370 “indios apaches y demás castas conocidas por naboríos [muchos de ellos yaquis] y 25 de las otras que llaman morenos”; a continuación enumeró a los indios “naturales”, constando de 56 familias que daban un total de 201 “almas”, las cuales eran encabezadas por las familias del “gobernador” Pedro Galindo de 60 años, el alcalde José Dórame de 50, el alguacil Carlos de 50, el fiscal Xavier Sal de 45, otro fiscal Miguel Sagote de 35, el mador Jose Quiaquari de 63 y el topil Ignacio Medina, de 35. En Chinapa también se enlistaban vecinos e indios, con sus respectivos justicias. Otro padrón de 1804 se levantó en Oposura, donde también se evidencia la coexistencia de vecinos e indios en un mismo pueblo pero con sus propios gobiernos, aunque en este caso la administración espiritual recaía nada más en un sacerdote secular.<sup>26</sup> Lo señalado del padrón muestra que podía haber indios que no eran considerados “naturales”, como lo eran los denominados “naboríos”,

---

<sup>26</sup> Padrón de 1796 de Arizpe y sus anexos y Padrón de 1804 de San Felipe de Oposura y los dos pueblos de ópatas que administra el cura, en

los cuales no estaban sujetos al cabildo indio del lugar ni tenían derechos sobre las tierras comunales, sino que formaban parte del denominado “vecindario”.

La difusión de los pueblos mixtos se puede apreciar en el siguiente cuadro que reproduce los datos de población que en el año de 1802 proporcionó el misionero fray Ignacio Dávalos de “las misiones que ocupan los religiosos de la Provincia de Jalisco”, en las que coexistían indios “opatas, pimas y seris” con los españoles y “gentes de todas clases”. Señala el fraile que hablaban sus idiomas y también la “lengua castellana”; que se les enseñaba la doctrina cristiana todos los días y se les explicaba los días de fiesta; que “se manejan los fondos comunes de misiones por los jueces reales, sus cuentas se reconocían todos los años por el gobernador de la provincia”; que “se mantienen los Yndios sembrando maíz y otras semillas”.

MISIONES DE LA PIMERIA BAJA Y OPATERIA 1802 <sup>27</sup>					
MISIONES	INDIOS	%	*ESPAÑOLES Y GENTES DE OTRAS CLASES*	%	Total
TECORIPA	131	47	150	53	281
CUMURIPA	320	52	294	48	614
SAN JOSE DE PIMAS	198	54.5	165	45.5	363
SERIS DEL PITIC	163	100			163
OPODEFE	334	38	543	62	877
CUCURPE	376	50	371	50	747
BACUACHI	60	10	534	90	594
BIASARAC	336	76	108	24	444
BACADEHUACHI	268	70	115	30	383
GUASABAS	242	77	73	23	315
TARACHI	127	82	27	18	154
SAGUAKIPA	89	12	668	88	757
ARIVECHI	712	55	587	45	1299
TOTALS EN 1802	3356	48	3626	52	6983
EXISTIAN EN 1798	3466	55	2809	45	6270

<sup>27</sup> Biblioteca Nacional de México-Archivo Franciscano (en adelante BNM-AF), noticia de las misiones de los franciscanos de la Provincia de Jalisco por Fray Ignacio Dávalos. Tecoripa, 18 de junio de 1803, exp. 36/815.1.

En este documento se observa cómo a principios del siglo XIX, en la Opatería y en la Pimería Baja, zonas muy hispanizadas, se mantiene la idea de pueblos de misión y estaba presente un misionero que devengaba un sínodo o sueldo a cargo de la Real Hacienda; aunque en todos ellos, a excepción de Seris del Pitic, vivían tanto indios como “gente de razón” en cantidades similares, salvo lugares como Bacoachi y Sagaripa donde la población no indígena superaba ampliamente a los indios. En los pueblos enlistados había “fondos del común”, base de existencia de la corporación que era el pueblo de indios y su gobierno particular.

A diferencia de la Pimería Baja y la Opatería, en la zona de los pueblos del río Yaqui se experimentó una situación muy particular, ya que si bien su administración espiritual pasó totalmente al clero secular, los curas -en especial el padre Francisco Joaquín Valdés- recibieron pago de sínodo hasta 1769, momento en que fueron responsabilizados de la administración de los bienes temporales, lo cual hicieron exitosamente, pues los incrementaron sobremanera, dándose el lujo de construir iglesias, asistir a los indios en tiempos de calamidad, no cobrar obvenciones ni siquiera a los vecinos, “vestir a los gobernadores y demás oficiales para irlos haciendo entrar en política” e, incluso, proporcionar bastimentos y auxiliares a la gran campaña de Cerro Prieto, así como trabajadores para la construcción de las barracas del cuartel en Guaymas.<sup>28</sup> Así, bajo la dirección del cura Valdés, los pueblos del río Yaqui, a la manera de misiones, vivieron una época de prosperidad, ya sin la coerción jesuita que se había convertido en fuente de conflictos. También habría que resaltar que a pesar de la secularización se mantuvieron sin presencia significativa de españoles o “gente de razón”.

Si bien se mantuvieron los pueblos, ya desde la época jesuita muchos yaquis salían a emplearse en los reales de minas o haciendas, o a buscar metal por su cuenta en los placeres, por lo que es común

---

<sup>28</sup> AGN, ramo Provincias Internas, vol. 259, fs. 363-386. Expediente en el que el bachiller Francisco Joaquín Valdés solicita se le paguen los sínodos que ha devengado en seis años que sirvió la misión de Santa Bárbara y quince años la de Raum. En este expediente se ejemplifica lo compleja que fue la secularización en Sonora, pues siendo el padre Valdés del clero secular pedía sueldos como si fuera del clero regular.

encontrarlos en lugares alejados del río, como en la Pimería Alta o en Arizpe, por no mencionar lugares fuera de Sonora, como Parral o Chihuahua. También en muchos casos vivían “rancheados y dispersos por las orillas del río”.<sup>29</sup> A principios del siglo XIX, la población que fue empadronada habitando los pueblos fue de 8,432, cifra bastante reducida en comparación con los 24,000 que estimó el obispo de Sonora, Antonio María de los Reyes en 1785; aunque, como apuntó el gobernador de Bacum, Juan Manuel Romero: “falta alguna gente que se halla dispersa e ignoran su destinos”.

A pesar de lo anterior, la zona yaqui que continuó siendo habitada fundamentalmente por yaquis, aunque ya se sentía la presencia de gentes no indígenas. Según el padrón mencionado levantado en 1805, en el pueblo de Potam habitaban tres familias de “coyotes”; en Raum, siete de españoles, mestizos, “chinos” y “coyotes”; en Huiviris, once familias de españoles, mestizos, mulatos y chinos; en Cócorit, seis familias de mulatos, mestizos y “coyotes”; en Torim, cuatro familias. En tres pueblos: Vicam, Belen y Bacum, no había vecino alguno.<sup>30</sup> En el cuadro siguiente se proporcionan las cifras de población de 1805 para los pueblos del río Yaqui:

PUEBLO	POBLACION
COCORIT	685
BACUM	776
TORIM	1171
VICAM	1506
POTAM	944
RAUM	1158
HUIRIVIS	1999
BELEM	193
TOTAL	8432

<sup>29</sup> Antonio María de los Reyes, “Relación hecha el año de 1784 de las misiones establecidas en Sinaloa y Sonora, con expresión de las provincias, su extensión, naciones de indios, pueblos de visita, gente que tiene cada pueblo, etc...etc.”, en *Documentos para la historia de Sinaloa*, t. 1, México, Gobierno del Estado de Sinaloa, 1958, p. 26.

<sup>30</sup> BNM-AF, padrón general de los habitantes indios de los ocho pueblos del río Yaqui por Pedro Villaescusa y Nicolás María Álvarez, 29 de mayo-28 de junio de 1805, exp. 37/823.1.

<sup>31</sup> *Ibid.*



La fuerte presencia de los yaquis en sus pueblos hace de su territorio un enclave indígena en el que los vecinos son una ínfima minoría, por lo que se puede considerar que en sus pueblos fracasó la política imperial de hacerlos pueblos mixtos. La consecuencia fue que el cabildo indígena continuó siendo la principal autoridad en los pueblos, desconociéndose la competencia con los justicias reales y los conflictos con los vecinos por las tierras de los pueblos, lo cual hizo de ellos la etnia con más capacidad para defender sus privilegios corporativos.

El caso de los yaquis es el que de mejor manera expresa que la presencia de los misioneros jesuitas no era indispensable para la sobrevivencia de la comunidad indígena, ya que demostraron tener la capacidad para autogobernarse y explotar productivamente los recursos de su territorio. En los años posteriores a la expulsión de los jesuitas continuaron eligiendo a sus cabildos ya sin la fuerte intromisión del misionero.

En las misiones de la Pimería Alta, como zona de contacto con los “indios gentiles”, sobrevivió el “método antiguo”, término usado para hacer referencia al que los jesuitas habían aplicado para el gobierno de los pueblos de misión; en la época posterior a su expulsión significaba que los frailes franciscanos tenían bajo su administración los bienes misionales y una gran ingerencia en la vida de los indios, aunque la corrección se dejó en manos de sus propios justicias o de los justicias españoles.

Como zona de frontera con los “indios enemigos”, los apaches, la presencia de españoles y “gente de razón”, era mínima; sin embargo, el descubrimiento de varios placeres de oro a fines del siglo XVIII atrajeron a pobladores no indígenas y la misma guerra con los apaches orilló al establecimiento de varios presidios, de tal manera que poco a poco fue creciendo su presencia. Así, a pesar del “método antiguo”, los pueblos de misión pasaron de ser pueblos de indios, para convertirse en pueblos mixtos, como se aprecia en el siguiente cuadro:

POBLACIÓN DE LAS MISIONES DE LA PIMERÍA ALTA 1801 <sup>32</sup>					
PUEBLO	NATURALES	%	VECINOS	%	TOTAL
Tumacácori	66	62	40	38	106
Cocóspera	68	69	30	31	98
San Ignacio	46	44	59	66	105
Magdalena	65	88	9	12	74
Imuris			100	100	100
San Lorenzo	45	88	6	12	51
Santa Ana	98	88	13	12	111
Sáric	28	78	8	22	36
Tubutama	34	21	129	79	163
Santa Teresa	19	100			19
Atil	63	30	150	70	213
San Javier del Bac	119	75	39	25	158
Tucsón	231	100			231
Caborca	204	74	72	26	276
Pitiqui	94	89	9	11	103
Visanic	110	81	25	19	135
TOTAL	1290	65	689	35	1979

En el cuadro siguiente se observa otro elemento interesante: según la información proporcionada por el misionero, los pueblos de misión se podrían considerar multiétnicos por la coexistencia de diversos grupos tanto indígenas como no indígenas; además, la categoría de “naturales” o de “vecinos” no tenía nada que ver con la calidad étnica. Si tomamos en cuenta lo ya señalado anteriormente sobre la manera como los habitantes de los pueblos decían ser “hijos del pueblo” o “vecinos” según les conviniera, se puede considerar que tales denominaciones tenían que ver con la dependencia del misionero y del gobierno indígena, que daba acceso a los bienes corporativos. De tal manera que pudiera considerarse que la adscripción dependía más de una decisión individual, que de una asignación dada por el origen étnico.

<sup>32</sup> Padrones de las misiones de la Pimería Alta, 1801. MAAS, rollo 99.

NATURALES Y VECINOS EN LAS MISIONES DE LA PIMERIA ALTA, SEGÚN EL GRUPO ÉTNICO (1801) <sup>33</sup>	
PUEBLO	ETNICIDAD
Tumacácori	“Naturales”: 23 pápagos, 37 pimas, 1 opata, 1 yaqui, 4 yumas; “Vecinos”: 29 “de razón”, 5 pimas, 5 yumas y 1 opata, a todos éstos, excepto “uno de razón”, se les identifica como “peones y agregados”.
Cocóspera	“Naturales”: 65 pimas, 2 mulatos y 1 yuma, aparecen con el encabezado de «...hijos del pueblo». “Gente de Razón”: 14 mulatos, 7 opatas y 9 yaquis.
San Ignacio	«Naturales de este pueblo»: 36 pimas, 5 mulatos, 1 yaqui, 2 pápagos y 2 yumas. “Vecinos”: 40 mulatos, 11 yaquis, 6 opatas, 1 pima y 1 yuma.
Magdalena	«Naturales»: 42 pimas, 22 pápagos y 1 yuma, «Vecinos»: 7 mulatos, 1 opata y 1 mestizo.
Imuris	«Vecinos de Razón»: 30 españoles, 65 mulatos y 5 yaquis. En el encabezado también menciona que está «despoblado de los naturales...»
San Lorenzo	“Naturales”: 40 mulatos, 3 yumas, 1 opata y 1 pápago. “Vecinos”: 6 españoles.
Santa Ana	“Naturales”: 88 mulatos, 2 yumas y 8 yaquis. “Vecinos”: 13 españoles.
Sáric	“Naturales”: 12 pápagos (uno es el gobernador), 6 yumas, 8 pimas, 1 pata y 1 apache. «Vecinos»: 8 españoles.
Tubutama	“Naturales”: 7 pápagos, 3 yaquis, 16 pimas, 4 yumas, 3 apaches y 1 de razón. “Vecinos”: 114 “de razón”, 10 yaquis, 3 opatas y 2 yumas.
Santa Teresa	“Naturales”: 10 pápagos, 7 pimas y 2 yumas.
Atil	“Naturales”: 34 pimas, 20 pápagos, 5 cocomaricopas, 3 yumas y 1 cahuen. “Vecinos”: 72 mestizos, 29 yumas, 18 mulatos, 18 españoles, 12 coyotes, 2 yaquis, 2 salchedon y 1 pima.
Fco. Xavier del Bac	“Naturales”: 60 pápagos, 53 pimas, 3 yumas, 2 apaches y 1 gileño. “Vecinos”: 14 españoles, 10 coyotes, 8 yumas, 4 mestizos y 3 mulatos.
Tucsón	“Naturales”: 199 pápagos, 26 pimas y 6 gileños.
Caborca	“Naturales”: 108 pimas, 47 pápagos, 31 yumas, 4 opatas, 2 españoles, 7 yaquis y 5 seris. «de razón»: ilegible, sólo se alcanza a distinguir 3 yumas.
Pítiqui	“Naturales”: 83 pimas, 2 pápagos, 4 yumas, 3 yaquis y 2 seris. Vecinos («de razón»: no se especifica nación, no viene este dato.
Visanic	“Naturales”: 61 pimas, 44 pápagos, 4 yaquis y 1 yuma. Vecinos («de razón»): no se especifica nación, no viene este dato.

<sup>33</sup> *Ibid.*

Los cuadros anteriores muestran que los pueblos de misión de la Pimería Alta se habían convertido en auténticas Babel, donde si bien las etnias originarias de la región (pimas y pápagos) continuaban siendo una mayoría coexistían con individuos de los más diversos orígenes étnicos: yumas, yaquis, ópatas, seris, gileños, calchedones, cocomaricopas, apaches, mulatos, mestizos, españoles, seguramente atraídos por la bonanza en los placeres de oro de la zona.

La clasificación que hacían los misioneros de los pobladores como “naturales” o “vecinos”, no indicaba que fueran indios de la región o españoles y “gente de razón”. El término “naturales” en realidad identificaba a los individuos que estaban bajo la dependencia del misionero y del gobierno indígena, muchos de los cuales eran indios de fuera de la zona como yaquis, ópatas, seris, yumas, apaches, etc, e incluso “gente de razón” como españoles, mulatos y mestizos. En contrapartida el término “vecino” también encubría diversos grupos tanto “de razón” como indígenas. Esta situación sugiere que el pueblo de misión, como entidad corporativa, podía subsistir integrando como “hijos del pueblo” a una serie de individuos que no respondían a los mecanismos estamentales del antiguo régimen, sino más bien a la conveniencia personal.

### **A manera de conclusiones**

A fines del siglo XVIII los pueblos de indios de la Provincia de Sonora se habían convertido en pueblos mixtos principalmente en las pimerías, la Opatería y los pueblos mayos, en los que no estaba clara la línea que distinguía a los “hijos del pueblo” y a los vecinos “de razón”; a pesar de lo cual se seguían manteniendo, aunque menguados, los bienes del común y los cabildos indígenas.

Todo lo anterior significó que en cada pueblo había dos gobiernos: uno que representaba a los “naturales” o “hijos del pueblo” y otro a los “vecinos”. El primero, que era el cabildo indígena, defendía los derechos corporativos del pueblo ante la presión de los vecinos por apropiarse de tierra de manera particular; los vecinos estaban bajo la autoridad de un justicia real, casi siempre un teniente o comisario, quien representaba sus intereses. Al parecer la definición de quien

estaba bajo la jurisdicción del cabildo indio o del justicia real dependía de la decisión individual, según la conveniencia de cada quien, pues tenía que ver con el acceso a los recursos del pueblo como también con las cargas que se debían afrontar, lo cual hacía que la clasificación como “hijos del pueblo” o como “vecinos” fuera muy aleatoria.

Lo anterior significó innumerables conflictos entre ambas instancias de autoridad sobre todo en lo referente a las tierras; pero también había intereses comunes que obligaban a actuar a la par, como cuando había que enfrentar a enemigos externos al pueblo, como podían ser los ataques de indígenas nómadas como los apaches o seris; también cuando solicitaban a las autoridades superiores resolución de problemas como la carencia de ministro religioso.

Por otra parte, a manera de enclave, los pueblos yaquis permanecieron como pueblos indios, con escasa presencia de vecinos, lo que permitió que el gobierno indio continuara sin competencia en la administración de los bienes comunales.

La situación descrita en los pueblos de indios de Sonora, será un elemento de peso cuando se presenta la irrupción de la representación política liberal, a partir de 1812 y sobre todo después de 1820, pues la nueva legislación pugnará por la desaparición de los gobiernos indígenas y sus privilegios corporativos. En los pueblos mixtos la división entre “hijos del pueblo” y “vecinos” significará fuertes pugnas internas, siendo favorecidos los últimos. En los pueblos yaquis, ese proceso se vivirá de manera más lenta, posibilitando una defensa más exitosa de sus privilegios.