

TRADICIÓN Y CAMBIO SOCIOCULTURAL.
LOS INDIOS DEL NOROESTE DE MÉXICO
ANTE EL DOMINIO ESPAÑOL. SIGLO XVIII¹

José Luis MIRAFUENTES GALVÁN
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM
mir@servidor.unam.mx

En el año de 1730, el religioso jesuita Ignacio Javier de Estrada, misionero de Temesechi, en la Tarahumara, informaba al padre provincial de México de los cambios sufridos por los tarahumaras en los últimos 30 años, y señalaba que esos cambios, lejos de encaminarse en dirección de los fines misionales, se dirigían, más bien, en su contra. Decía así:

El año en que por obediencia vine aquí en medio de estar alzados los indios (que no fueron todos), los que estaban en los pueblos se mantenían con obediencia a sus justicias y ministros; no hurtaban, eran raros los que se huían con mujeres ajenas, eran frecuentes a misa y doctrina, salían al trabajo de los reales de minas, según mandamientos de los señores gobernadores y alcaldes... Este estado tenía la Tarahumara ahora 30 años; el que ahora tiene es el siguiente y, por decirlo en pocas palabras, digo que no hay vicio ni maldad a que no estén entregados [los indios]. Sobresale entre ellos el hurto, la lascivia, la embriaguez y el ocio, de donde se origina todo... Aseguro a V. R. que aunque los tarahumaras materialmente no están en los peñoles, en lo formal están alzados, pues sin reparo alguno, están viviendo donde quieren y como quieren, sin sujeción ni asistencia a sus pueblos.²

Este cambio de los tarahumaras tan opuesto a la vida de las misiones, sin embargo, no era un caso aislado. Por el contrario,

¹ Una versión preliminar de este trabajo se presentó como ponencia en "Las vías del noroeste. Segundo Coloquio Internacional", celebrado en Real de Catorce, San Luis Potosí, del 24 al 27 de febrero de 2004.

² Informe de Ignacio Javier de Estrada a Juan Antonio de Oviedo, Temesechi, 23 de noviembre de 1730. Archivo Histórico de Hacienda, (en adelante AHH) 278-7.

prácticamente se daba entre la mayor parte de los grupos étnicos del noroeste por aquel tiempo y en fechas posteriores, si bien con algunos matices y variantes. Veamos un par de ejemplos. En 1754 el padre Juan Lorenzo Salgado, al referirse a algunos de los problemas de la falta de misionero en la misión de Camoa, en Ostimuri, Sonora, informó de las dificultades cada vez mayores que allí enfrentaban los religiosos jesuitas para hacerse obedecer por los indios. Se expresaba del siguiente modo:

Los indios están, los más, descarriados, y mientras más se tardare el sujeto que ha de venir a dicha misión, se hará más difícil el agregarlos a pueblo. Y quizá el haberlos de domesticar costará más trabajo que el que costó su conquista. Ellos, por sí, son malos, muy malos; el verse tanto tiempo en suma libertad, haciendo lo que quieren, viviendo como se les antoja, ha de hacer que cueste mucho trabajo el reducirlos.³

El mismo padre Salgado dio cuenta en 1762 de unas noticias recibidas acerca de la acusada inclinación de los yaquis y mayos a desertar de sus pueblos para ir a vivir libremente a un paraje un tanto alejado de ellos, más o menos desde la década de 1730. Decía lo siguiente:

En medio de este río [Yaqui] al de Mayo, casi en la medianía de uno a otro río, en el arroyo que llaman Cocoraque, para la marisma, hay unos pedazos de tierra buena para siembras. Antes del alzamiento de yaquis y mayos, [ocurrido en 1740,] en ellos se hacían las roche-las de indios malévolos con título, a los principios, de sembrar, [y,] después, con título de buscar libertad de conciencia y [de] que ni justicias ni padres vieran sus maldades. Mandó el señor [gobernador Agustín de] Vildósola, en la pacificación del Yaqui, que ninguno saliese de sus pueblos a sembrar allí, pues tenían tierras sobradas en el río [Yaqui]. Así se ha observado hasta ahora, cosa de dos años, [en] que comenzaron algunos de razón a retirarse a sembrar a ese puesto. A su ejemplo e imitación, han comenzado a salirse los indios de los pueblos, unos a sembrar, otros a vivir con libertad. Los que se van allí ni oyen misa los días de precepto ni sus hijos acuden a la doctrina. Aun en sus enfermedades no llaman confesor y ya han traído un muerto a enterrar, que se fue sin sacramentos...Asegúranme

³ Carta de Juan Lorenzo Salgado a Ignacio Calderón, Guirivis, 23 de abril de 1756. Biblioteca Nacional de México, *Archivo Franciscano* (en adelante BNM. AF.), 38. 845.

que de una y otra parte del arroyo hay muchos indios: de aquella banda, mayos, y de ésta, yaquis. Y aún ha habido indio que aseguró al padre Nepomuceno Plank, que dijo o platicó con otro indio de los que allí estaban, que oyó entre los indios a uno que persuadía a otro que, a fuerza de armas, rechazaran a los justicias de los pueblos que fueran por ellos.⁴

Las causas de los cambios adversos de los indios hacia las misiones en los tres casos citados son muy numerosas y complejas para abarcarlas en este trabajo. No obstante, me ocuparé de una que considero de las más importantes: se trata de las fugas de los indios congregados en los pueblos de misión. Estas huidas tenían una característica peculiar; estaban dirigidas, en lo fundamental, hacia dos destinos diferentes y hasta cierto punto contradictorios: uno eran las zonas de refugio, esto es, los lugares marginales, relativamente alejados de las misiones y muchas veces inhóspitos y de difícil acceso para los misioneros, y el otro las haciendas y reales minas de los españoles. Debo decir que los indios de las misiones regularmente salían a trabajar a esos establecimientos de manera forzada, o sea mediante el mecanismo de repartimiento. Aquí no me ocuparé de esa forma de trabajo, pero quiero aprovechar esta advertencia para señalar que el hecho de que los indios se dieran a la fuga a dichos asentamientos y se contrataran allí por su propia voluntad, indica que las tareas y la vida en las explotaciones de los españoles podían ser tan importantes para ellos como la independencia del dominio español para los indios que escapaban a las zonas de refugio. Intentaré demostrar esta proposición y poner en evidencia, asimismo, el modo como unos y otros indios pudieron influir en los cambios contrarios de los indios reducidos hacia la vida de las misiones. Considero conveniente señalar que, con esta investigación, pretendo profundizar en el conocimiento de esa problemática, la cual abordé en otro trabajo de manera parcial y con objetivos distintos.⁵

Siguiendo el orden con el que, en general, se produjeron las huidas de los indios sometidos al régimen de misiones, vamos a tratar

⁴ Carta de Juan Lorenzo Salgado a Juan de Pineda, Guírivi, 27 de octubre de 1762, BNM. AF. 38. 845.

⁵ José Luis Mirafuentes, "El poder misionero frente al desafío de la colonización civil. Sonora, siglo XVIII", *Historias*, 25, octubre de 1990-marzo de 1991, p. 91-97.

primero de las que se efectuaban a los reales de minas. Empezaremos por referirnos a su magnitud, que fue particularmente llamativa. En su famosa crónica fechada en 1645, Andrés Pérez de Ribas se refiere a varias causas del drástico descenso de la población indígena de Sinaloa, luego de su contacto con los españoles, y dice que entre esas causas se contaba la salida voluntaria de los indios a trabajar en las haciendas y minas en cantidades tan elevadas que casi llegaban a formar un pueblo en cada uno de dichos asentamientos.⁶

Para tener una idea más precisa de la importancia esas salidas, conviene que veamos algunos ejemplos del número de yaquis que, en distintos momentos, participaron en ellas. En un informe de San Ignacio de Tórim, se dice que entre 1617 y 1669 pasaban de 1000 los yaquis que vivían en ese pueblo, pero que entre 1669 y 1744 dicha población se fue a la baja de manera casi sostenida. Y se agrega lo siguiente:

...desde que comenzaron a descubrirse muchos reales de minas y sacarse y salir también voluntariamente muchas familias para trabajo de ellas..., están los padrones de Tórim constantemente ya en solas 400 familias, ya en pocas más, cuando mucho en 500 y, a veces, también en menos de 400, habiendo habido no uno solo sino varios años que no lleguen a 100 familias o no pasen de ellas.⁷

En 1744 el misionero del pueblo de Vícam informó que este pueblo, desde el año de 1741, tenía alrededor de 750 efectivos, pero hacía notar que esa cifra sólo correspondía a la tercera parte de la población total de dicho pueblo, dado que era “dos y quizá tres tantos mayor el número de familias” que se encontraban “repartidas en el trabajo de minas y otros ministerios del servicio de los españoles... Y es voz comunísima —agregaba el misionero— que desde que vine aquí, estoy oyendo entre españoles e indios, por ocular experiencia, que sólo en los reales de Batopilas y Chihuahua (que distan de este río, el primero casi 200 leguas y el segundo

⁶ Andrés Pérez de Ribas, *Páginas para la historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, 3 v. t. II, México, Editorial Layac, 1944, p. 26-27.

⁷ Informe de la misión de San Ignacio de Tórim, en *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745. Cartas e informes conservados en la colección Mateu*, edición preparada por Ernest J. Burrus, S. J. y Felix Zubillaga, S. J., Madrid, Ediciones de José Porrúa Turanzas, S. A., 1982, p. 70.

algo más de 300), viven y trabajan más indios yaquis que lo que por junto se hallan en todos los pueblos de este río”.⁸ Todavía en 1765, el obispo Pedro Tamarón y Romeral hacía notar que una parte importante de la población del Yaqui se hallaba dispersa en los reales de Nueva Vizcaya, y que otra parte más, no menos considerable, laboraba en las minas recién descubiertas en Sonora y Sinaloa. Respecto de esta última parte, decía lo siguiente: “...en sólo Soyopa no bajarían de dos mil [yaquis] cuando estuve de visita; en el de Saracachi, que se descubrió después, habrá otra multitud”.⁹

Como antes señalamos, los indios debían tener muy importantes motivaciones para ir voluntariamente a trabajar a las minas, sobre todo cuando éstas se hallaban tan distantes de sus pueblos. Tales motivaciones, básicamente, eran de dos tipos: uno económico y el otro sociocultural. Ambos, por lo regular, solían ir de la mano, pero aquí, por razones de claridad, vamos a tratar de verlos un tanto por separado.

Por lo que toca al primero, es interesante lo que dice Pérez de Ribas sobre su posible origen en la región. Para él, desde fechas tempranas, los indios de las misiones, yaquis y mayos en particular, se hicieron muy aficionados a las prendas de vestir españolas, hasta el grado de que, como decía, no se hallaban sin ellas. Faltos de recursos en sus pueblos, sin embargo, no podían hacerse de los medios para comprarlas más que yendo a contratarse a las minas y haciendas por un tiempo más o menos prolongado, sobre todo si, según sostenía el mismo religioso, el vestido que deseaban adquirir era algo “galano”. Por otra parte, Pérez de Ribas hace notar que los propios mineros, en sus intentos de contar con una mano de obra suficiente y estable, estimulaban esas salidas mediante el otorgamiento de alicientes económicos, como buenos salarios, alimentos comprendidos en los salarios y, en ocasiones, tierras para sembrar de forma independiente.¹⁰

Es claro que, para el misionero, esos bienes no los obtenían los indios en las misiones de manera satisfactoria. No conocemos

⁸ *Ibid.*, p. 75-76.

⁹ Pedro Tamarón y Romeral, *Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya, 1765. Durango, Sinaloa, Sonora, Arizona, Nuevo México, Chihuahua y porciones de Texas, Coahuila y Zacatecas*, introducción y notas por Vito Alessio Robles, México, Antigua Librería Robredo, 1937, p. 247.

¹⁰ Pérez de Ribas, *op. cit.*, t. II, p. 27.

con detalle ese problema en la fecha en que escribió Pérez de Ribas, pero podemos afirmar que tendió a generalizarse e, incluso, a hacerse cada vez más agudo en la región durante la segunda mitad del siglo XVII y los primeros años del siglo XVIII, en que las misiones, a la par que se extendían por toda Sonora hasta el sur del moderno estado norteamericano de Arizona, por el norte, y hasta la sierra Tarahumara, por el este, se iban desarrollando económicamente.

Este desarrollo tenía mucho que ver con la eficiencia administrativa de los religiosos jesuitas, pero ni que decir tiene que en muy buena medida se logró a costa de las tierras y la mano de obra de los indios reducidos. Nos vamos a referir a este proceso a grandes rasgos, debido a que ya lo hemos tratado con cierto detalle en otro trabajo.¹¹

En general, los misioneros establecieron sus misiones en los antiguos establecimientos nativos, y, para asegurar su sostenimiento crearon, junto a las tierras de los indios, un fondo económico denominado de comunidad. Este fondo estaba constituido por un conjunto de pastos y tierras de labranza, y por los animales y plantas y demás recursos agropecuarios que llevaban consigo los religiosos. Por supuesto, era administrado directamente por los mismos misioneros, aunque no trabajado con sus propias manos. Esta labor la dejaron a cargo de los indios que administraban. Inicialmente dispusieron que efectuaran ese trabajo tres días a la semana. Sin embargo, acabaron exigiéndoles mucho más que eso. En efecto, el mismo impulso que daban a la expansión de las misiones y la necesidad de lograr la autosuficiencia económica de las mismas como un medio para hacer efectiva su vida apartada de los españoles, los llevó progresivamente tanto a aumentar el número de días que aquellos dedicaban al fondo mencionado cuanto a la extensión de éste sobre buena parte de sus tierras. El resultado inevitable de ello fue el desarrollo económico acelerado del fondo comunitario y, en contrapartida, la tendencia al empobrecimiento de las tierras particulares de los indios, los cuales, por lo mismo, pasaron a depender económicamente de los misioneros. Esta relación permitió a los mismos religiosos someter a su control personal la vida interna de los pueblos de misión y las relaciones de éstos con el ex-

¹¹ Mirafuentes, *op. cit.*, p. 91-97.

terior, lo que en mucho les ayudó a hacer un tanto efectivos sus propósitos aislacionistas, con los que esperaban asegurar la conversión de los indios al cristianismo. En dicho trabajo también tratamos de mostrar que los indios reducidos no permanecieron pasivos frente a las carencias y limitaciones que les iba imponiendo su situación de subordinación a los misioneros y que, en muchos casos, trataron de superarlas mediante la huida a los reales de minas y el acceso consiguiente a los salarios y demás estímulos económicos que allí se les proporcionaba.

Veamos lo que decía en 1723 el misionero Daniel Januske respecto al interés que movía a los indios eudeves del pueblo de Bátuco, en Sonora, de acudir a trabajar a las minas de Nueva Vizcaya y de otras provincias:

La gente es muy dócil...es aplicada al laborío y aún codiciosa para tener que gastar en sus vestidos y fiestas en que son muy espléndidos. La cual codicia los hace ser muy aficionados a la minería, y dejar muchas veces sus pueblos y irse hasta Chihuahua, Parral y Sombrerete, en las cuales se hallarán no pocas familias batuqueñas, como también repartidas en varias cuadrillas de mineros de esta provincia, con notable daño de sus pueblos.¹²

Es conveniente señalar que el mismo rigor con el que los misioneros iban sometiendo a su control a las comunidades indígenas, así como la tendencia al desarrollo de la minería regional, que necesariamente implicaba una demanda de mano de obra cada vez mayor, pudieron dar por resultado un aumento de los estímulos económicos que en los reales de minas se ofrecía a los indios. Sabemos, en efecto, que además de los alicientes mencionados por Pérez de Ribas hacia mediados del siglo XVII, en el siglo XVIII los mineros indígenas ya disfrutaban de otros de no menor importancia. Por ejemplo, tenían acceso a una forma de prestación que les resultaba incluso más atractiva que sus propios salarios. Se trataba del partido, o sea la obtención de una parte del metal que hubiese quedado esparcido en las minas y que podían recoger luego de sus horas de trabajo. Por otra parte, gozaban de libertad para

¹² “Daniel Januske y las misiones de Sonora en 1723”, en Luis González Rodríguez, *Etnología y misión en la Pimería Alta. 1715-1740*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1977, p. 215- 216.

denunciar minas a su nombre y, también, de amplias ventajas cuando ellos mismos se daban a la tarea de explotarlos.¹³ En estos casos, además, podían asociarse con un minero español. Hadley hace notar que esas asociaciones eran comunes en Santa Eulalia, aunque por lo regular los socios españoles terminaban como propietarios de las minas y los socios indios como asalariados suyos. Suponemos, sin embargo, que ello no dejaba de aportar buenos dividendos a los propios indios. El mismo Hadley afirma que en Santa Eulalia había “mineros y artesanos indios que ocupaban una posición económica sumamente ventajosa”.¹⁴

Pero había todavía otro camino por el que los indios podían alcanzar esa posición, el cual consistía en la posibilidad que ellos mismos llegaron a visualizar de mudar de real si así convenía a sus intereses. Parece ser, incluso, que ni aun los adelantos de salario que acostumbraban darles los mineros para mantenerlos de fijo en sus explotaciones llegaban a obstaculizar esa posibilidad. Por ejemplo, en 1724, los dueños de minas del real de Río Chico se quejaban de la falta de estabilidad de sus trabajadores yaquis, aduciendo que abandonaban sus centros de trabajo tan pronto como sabían que en otros lugares se habían hallado minerales más prometedores. Decían lo siguiente: “y aún de nuestras cuadrillas de asiento ya conocidos, por instantes se nos huyen, aunque nos deban dinero, sin más ocasión que es oír decir que en otra parte se ha descubierto algún pedazo de metal...”¹⁵

Así pues, ante todas esas ventajas, los indios, si no acudían a las minas en busca de fortuna, cuando menos lo hacían movidos por la expectativa de hacerse de los ingresos suficientes tanto para asegurar la continuidad de su vida al margen de los pueblos de misión cuanto para adquirir todo aquello que en las misiones, simple y sencillamente, no podían obtener, o no en la cantidad y variedad como ellos deseaban, incluyendo ciertos alimentos. En 1754, por ejemplo, los pimas de Caborca llevaban ya mucho tiempo huyendo al vecino real de Santa Ana cada vez que en este real se lle-

¹³ Mirafuentes, *op. cit.*, p. 97.

¹⁴ Phillip L. Hadley, *Minería y sociedad en el centro minero de Santa Eulalia, Chihuahua (1709-1750)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 53.

¹⁵ Ocurso de los mineros de Río Chico a José Sebastián López de Carvajal, Baroyeca, 27 de agosto de 1724. Archivo Histórico de Hidalgo del Parral, (en adelante AHHP) 1724. G-137.

vaba a cabo matanza de ganado. Es interesante la explicación que ofrece al respecto el padre Gaspar Stiger:

...los más años han salido muchos caborqueños al pueblo de Santa Ana, a donde los vecinos matan bastante; se acomodan a ayudarlos a desollar la res; comen bastante carne. De noche, cantan y bailan, y a veces [van] de casa en casa, en que les piden [a los españoles] que comer. En este tiempo ni rezan ni oyen misa. Por esto los padres envían por ellos...¹⁶

En cuanto a las motivaciones socioculturales fueron también numerosas, pero la que quizá los indios tenían como la más importante era la que acompañaba a su condición de trabajador libre asalariado obtenida con la huida. Se trataba de la posibilidad de vivir según las formas de comportamiento dominantes en los centros mineros y que los ponían en buenas condiciones para realizar las expectativas que los impulsaba a establecerse en esos lugares. Antes de ocuparnos de esta motivación y de otras derivadas de ella, es conveniente que tengamos en consideración algunas otras causas, distintas de las económicas, de la oposición de los indios a la vida de las misiones y que los llevaba a escapar a los reales de minas por encima de la autoridad de los misioneros.

Hacia 1752, luego de pacificada la rebelión de los pimas altos ocurrida el año anterior, el padre procurador de la Compañía de Jesús en México, Miguel Quijano, no tuvo el menor reparo para decir lo siguiente: “principalmente no se cree a los indios en negocios y causas contra sus doctrineros y ministros, porque como [éstos] les van a la mano en sus embriagueces, no los dejan vivir a su antojo y les corrigen sus vicios, nace de allí que no les tengan la más mínima afición”.¹⁷ Esta postura de los indios hacia el rigor con el que los misioneros controlaban hasta su comportamiento más íntimo no podía sino manifestarse en las distintas actividades misionales y muy en particular en las relativas a la educación religiosa. Y es que, seguramente, por su misma oposición a dicho control, los indios no hacían suyos de manera acrítica o indiscriminada los principios que los misioneros les transmitían, y me-

¹⁶ Carta de Gaspar Stiger a José de Utrera, San Ignacio, 19 de noviembre de 1754, BNM. AF. 33. 689.

¹⁷ Informe de Miguel Quijano [sin lugar y sin fecha], BNM, AF. 32. 681.

nos aún si advertían que con ellos trataban de someterlos más cabalmente a su autoridad. El misionero Juan Nentvig hacía notar que, incluso, asumían una actitud aparentemente cargada de ironía frente a dichas enseñanzas, lo que le parecía que hacía todavía más difícil si no es que imposible su evangelización. Veamos lo que decía al respecto:

verdad es que cuesta imponderable afán el hacerles —en lo tocante a los artículos y misterios de fe— dejar una frase que ciertamente debió haber inventado el enemigo del genero humano, y es que a todo cuanto oyen, o sea a quien quiera, si ellos no lo han visto por sus propios ojos, dicen: *sepore ma denithui*: quizá dices la verdad. Y mientras el padre misionero no llega a desterrar de sus neófitos dicha frase, no puede haber la creencia que se requiere a la infalible autoridad de Dios y de la iglesia.¹⁸

En otros casos, si no permanecían un tanto indiferentes a los conocimientos mencionados, los ajustaban a sus propias actitudes hacia los religiosos jesuitas y, así, era inevitable que de modo espontáneo o premeditado acabaran oponiéndolos a los propios misioneros, muchas veces en venganza de las prohibiciones y castigos recibidos de éstos. El padre procurador Miguel Quijano arriba citado, refiriéndose a las acusaciones en falso que, según él, hacían los indios a sus padres misioneros, decía: “Y así es que, como es caso sabido y manual, ha habido indio que, calumniando a su doctrinero, depuso que el doctrinero había muerto al rey David, y que él lo había visto”.¹⁹

Por otra parte, los misioneros enfrentaban serios problemas para evangelizar a los indios, a causa de que, en general, no llegaban a tener un pleno dominio de sus idiomas.²⁰ En no pocos casos trataron de superar esa dificultad mediante el uso de algunos auxiliares didácticos, como la pintura en lienzos de ciertos aspectos de la doctrina cristiana. Este recurso, sin embargo, solía llevarlos a cometer graves errores pues filtraban su postura etnocentrista en las imágenes de que se valían para representar dichos aspec-

¹⁸ Juan Nentvig, *Descripción geográfica de Sonora*, edición, introducción, notas, apéndice e índice analítico por Germán Viveros, México, Archivo General de la Nación, 1971, p. 102.

¹⁹ BNM, AF. 32. 681.

²⁰ Bernd Hausberger, “Política y cambios lingüísticos en el noroeste jesuítico de la Nueva España”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, v. XX, 78, primavera 1999, p. 40 -77.

tos. Así, no era difícil que los indios interpretaran esas representaciones de acuerdo a sus valores y tradiciones y, por supuesto también, con arreglo a su actitud contraria a los misioneros. Por consecuencia, no podían sino darles un sentido distinto e, incluso, opuesto a las creencias que los jesuitas trataban de inculcarles. Este problema lo vamos a tratar de ilustrar con un par de ejemplos. El primero es el de un misionero que administraba a un grupo de cazadores-recolectores en California. En una ocasión, dicho religioso trató de mostrar a sus feligreses el lugar que les estaría reservado de no practicar las enseñanzas que les transmitía, mediante una pintura del infierno en la que aparecía la imagen de un alma condenada consumiéndose en el fuego en medio de serpientes que la devoraban. Luego de colocar el lienzo en un lugar visible de la iglesia, mandó llamar a sus catecúmenos. Cuál no sería su sorpresa al ver que éstos, en lugar de amedrentarse con la obra, más bien la miraban con alegría. Desconcertado, el religioso pidió al indio que le parecía el más inteligente del grupo que le explicara por qué les producía tanto regocijo el cuadro que tenían a la vista. El indio respondió que porque observaban que en el infierno “tendrían lumbre para calentarse durante las noches frías y víboras para comer”.²¹ De este modo, el misionero terminaba provocando con su pintura efectos contrarios a los que perseguía, pues lejos de atemorizar los indios con la imagen que les presentaba del infierno, más bien daba lugar a que se mostraran interesados en él y lo considerasen, tal vez, como un lugar similar a su hábitat tradicional y en el que podrían vivir, por consecuencia, según sus usos y costumbres antiguos. El problema, sin embargo, posiblemente no terminaba allí. Siguiendo a Bitterli,²² nos atrevemos a agregar que los indios, en contrapartida, con dificultad podrían formarse una idea favorable del cielo. Enterados de que a él iban los misioneros, los capataces y los españoles en general, no debían tenerlo más que como una prolongación natural del dominio español.

En cuanto al otro ejemplo, trata de un misionero entre los ópatas que se sirvió de varias pinturas en tela para representar la

²¹ Ignaz Pfefferkorn, *Sonora. A Description of the Province*, translated and annotated by Theodore E. Treutlein, Tucson, The University of Arizona Press, 1989, p. 249.

²² Urs Bitterli, *Los “salvajes” y los “civilizados”. El encuentro de Europa y Ultramar*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 135.

pasión de Cristo y, además, el castigo que recibieron los autores de su crucifixión. Este segundo tema lo trató mediante una figuración del juicio final en el último lienzo de la serie. En esta representación aparecía la imagen de unos soldados romanos ardiendo entre las llamas del infierno. El religioso, luego de dar a sus catecúmenos una breve charla sobre el contenido de cada cuadro, dejó que el indio más capacitado y que hacía de maestro y gobernador del pueblo, les hiciera una exposición más amplia del asunto. El indio inició su cometido de manera adecuada. Incluso, frente a una pintura en la que se representaba a Jesús crucificado, reprodujo con corrección un comentario previamente escuchado de que “el mayor pecado que cometieron los hombres fue el deicidio”. En “voz alta” dijo a sus oyentes las siguientes palabras: “mirad parientes, este es nuestro Dios hecho hombre, a quien los mismos hombres quitaron la vida en aquella cruz”. Según el misionero, hasta ese momento “iba el razonamiento bueno”, pero el indio “lo echó a perder con lo que añadió de su cabeza”. Al parecer, teniendo éste ante sí el último de los lienzos, esto es, el que mostraba a los soldados romanos en medio de las llamas del infierno, expresó lo siguiente: “Por este solo pecado... hizo Dios el infierno y allá solamente van los que cooperaron con su muerte. Mirad ahora si entre todos estos verdugos halláis algún ópata. Todos son españoles (así llaman a todos los blancos) pues no se hizo para ellos”.²³ El misionero, así, creaba con su último cuadro una situación aún más adversa para los objetivos misionales que la que ocasionara el religioso de California, pues hacía que los indios pudieran formarse la idea de que ellos, por no aparecer en la representación del infierno, no estaban destinados a ese lugar, aun cuando actuaran de manera opuesta a los principios que se les imponían, sino sólo los españoles, a los que identificaban con los soldados romanos y tenían, por lo mismo, como los autores del deicidio. Pero, del mismo modo que el caso anterior, el problema todavía podía dar lugar a otra consideración de los ópatas no menos peligrosa, como la de preguntarse sobre el valor de las razones de los españoles para someterlos a la fe en Jesucristo siendo que ellos mismos lo habían asesinado. Esta posible pregunta, y la idea de que

²³ “Relación sonorensis de Cristóbal de Cañas” (1730), en González Rodríguez, *op. cit.*, p. 299-300.

eran ajenos a los acontecimientos de los lienzos, podría llevarlos también a cuestionar los motivos de la sujeción de sus pueblos al régimen de misiones, o, cuando menos, a no dar importancia alguna al mensaje moral que los misioneros intentaban transmitirles con las pinturas.

Consciente de la gravedad del asunto, el religioso trató de rectificar lo dicho por el maestro, pero de una manera que, tal vez, no debió ser bien recibida por la comunidad, pues obligó al indio, no obstante el respeto de que gozaba en el pueblo, a que dijese lo siguiente:

que no sabía lo que había hablado, que era un tonto, que el infierno lo había hecho Dios para castigo de los malos, que allí iban de todas naciones y no sólo por aquel pecado sino por cualesquiera grave trasgresión de los mandamientos de la ley de Dios.

En seguida, el misionero dio orden de que se pintase un nuevo lienzo del juicio final. “Mandó —según dijo— que en él viniesen indios pintados porque no juzgasen que en aquel tremendo teatro no habían de ser reos verdaderos, porque no se vieron en la representación del lienzo pintados”.²⁴

Tal vez con una poca de sensibilidad, el misionero hubiera logrado que el incidente terminara bien, para beneficio de su propia imagen y la tranquilidad del pueblo, pero prefirió arreglar el desaguisado de manera autoritaria, arrogante y hasta un tanto violenta, mostrándose muy poco coherente con los principios que transmitía, y exponiéndose, por lo mismo, a ser oído con incredulidad y desconfianza por parte de su auditorio.

Creemos que, de hecho, no pocos de sus correligionarios se hubieran comportado del mismo modo que él de haber estado en su lugar, y no sólo por la desmesura de su propio poder sino a causa de su etnocentrismo y el consiguiente menosprecio con el que veían a sus feligreses. Se puede afirmar, por tanto, que la actitud de dicho religioso no era en modo alguno un caso aislado. En 1744, por poner tan sólo un ejemplo, el padre Alejandro Rapicani, misionero de Bátuco, también en Sonora, mostró un desdén y un autoritarismo incluso mayores hacia el gobernador de ese pueblo. Hemos de decir, sin embargo, que desconocemos la falta cometi-

²⁴ *Ibid.*, p. 300.

da por dicho indio. Veamos lo que el propio religioso informó acerca del asunto. Dijo que, por su “grande desvergüenza”, despojó al citado gobernador de su bastón de mando y que, además, le propinó “unos guantones”. Justificó su conducta señalando que “los padres siempre han castigado a los indios cuando es menester”. El gobernador de Sonora, no obstante, ordenó a Rapicani que públicamente restituyera en su cargo al gobernador depuesto y que mandara a la comunidad de Bátuco que de nueva cuenta se sometiera a su autoridad. El religioso obedeció la orden, pero no dejó de mofarse del indio ni de referirse al mismo de manera por demás insultante. Escribió lo siguiente: “Ejecutelo todo en la dicha forma, ofreciéndolo a Dios, aunque el indio servía tanto para gobernador cuanto un burro para bailar a la francesa”.²⁵

En cuanto a los golpes dados por Rapicani al gobernador de Bátuco, tampoco eran un caso aislado; el empleo de la violencia como medio de coerción se hallaba bastante extendido entre los misioneros y sin duda constituía otra causa de la desconfianza y el malestar de los indios en su contra. El padre Jacobo Sedelmayer todavía se refería en 1749, a los castigos corporales como un recurso no sólo útil sino esencial para hacerse obedecer por los indios que administraba. Así, además de defenderlos, informó que sus padres superiores también los consideraban necesarios y que, incluso, instruían a los mismos misioneros sobre su adecuada aplicación. Vamos a reproducir parte de su escrito para ilustrar con más detalle los extremos a los que podían llegar los agravios de los religiosos jesuitas en contra de sus propios catecúmenos en sus empeños por conseguir la conformidad de éstos con los principios y las obligaciones que les imponían. Decía así el misionero:

A la resolución de los padres revisores, digo que parece cierto que los misioneros tienen alguna jurisdicción temporal y política, las que en el derecho se llama jurisdicción bassa, y pues los misioneros, desde tiempos antiguos, castigan a los ladrones, amancebados, tlatoleros, inquietos, desobedientes, fugitivos, brujos... Esta jurisdicción bassa suponen nuestras ordenaciones, pues dicen que los misioneros cuando ponen a un indio en el cepo no lo pongan de cabeza ni lo hagan dormir en él. Y el moderno padre provincial Andrés Javier García

²⁵ Carta de Alejandro Rapicani a Cristóbal de Escobar, Bátuco, 10 de junio de 1746, AHH, 278-7.

señálanos el número de azotes que por sus grados podemos pegar a los indios...Pues así, los ministros reales, como el señor obispo y sus vicarios, saben que así se practica, lo ven con sus ojos [y] no han dado por [indebida] esta práctica, antes la alaban a los misioneros que castigan las maldades.

Añade el religioso que tal práctica: "...es útil y en muchas partes necesaria para el buen gobierno de los indios, hijos del miedo..."²⁶ pero, como antes señalamos, los misioneros no podían aplicar dichos castigos sin provocar efectos contrarios a los que esperaban. Los azotes, como decía ya en 1722 el propio provincial de México, José de Arjó, les ganaban el odio y los deseos de venganza de los indios.²⁷ En 1741 el religioso José Javier de Molina informó que una parte de los naturales de la misión de Movas se quejó "mucho" del "rigor y poco socorrer" de su padre misionero y que, asimismo, manifestó su intención de solicitar al gobernador de Sonora que se le sustrajera de la administración de los jesuitas y se le pusiese bajo el cuidado del cura de Río Chico. A este respecto, añadió lo siguiente: "Ellos están muy cerca del Yaqui y el ejemplar de sus vecinos, que han arrojado a sus padres, les da avilantez para intentarlo".²⁸ Los yaquis se habían levantado en armas en 1740 a causa, en buena medida, de los excesos que sufrían a manos de los misioneros.²⁹

Pero el desdén de los religiosos jesuitas hacia los intereses de los indios y sus personas todavía se manifestaba particularmente agudo cuando eran cambiados de una misión a otra —lo que ocurría con mucha frecuencia— o regresaban a la provincia de México por orden de sus superiores. En ambos casos, en efecto, no tenían el menor reparo para llevarse cuanto podían de la valiosa ornamentación de sus iglesias, así como de los bienes de campo y otros recursos de los pueblos que administraban, como si fuesen

²⁶ Informe de Jacobo Sedelmayer, Tubutama, 25 de septiembre de 1749, AHH, 278-17.

²⁷ "Instrucciones que se dieron a los visitadores generales de las misiones, redactadas por el provincial José de Arjó. Año de 1722. Compendio de la instrucción que se dio al padre Juan de Guandulain, y después al padre Joseph de Echevarría para la visita de las misiones", en Ernest J. Burrus y Felix Zubillaga, *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas. 1600-1767*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1986, p. 16.

²⁸ Carta de José Javier de Molina a Felipe Segeser, Oposura, 19 de febrero de 1741, AHH, 17-7.

²⁹ Luis Navarro García, *La sublevación yaqui de 1740*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1966, véase p. 112.

de su propiedad particular.³⁰ De hecho así los consideraban, pues solían hacer notar que eran resultado de su propia industria y administración. Por supuesto, para nada tomaban en cuenta el valor, incluso mayor, del trabajo de los indios contenido en los bienes mencionados ni, por consiguiente, el aprecio que los mismos podían sentir hacia ellos.

Dicha práctica parece haber sido bastante persistente, porque los superiores de México no se cansaron de llamar la atención a dichos religiosos para que se abstuviesen de incurrir en ella. Como ejemplo, vamos a referirnos a algunas de las órdenes que emitieron con ese motivo:

En 1721 el provincial Alejandro Romano “mandó con precepto que ninguno de los padres misioneros, cuando vuelvan a provincia, puedan sacar de sus misiones más de lo que está permitido últimamente de los superiores...”³¹ En las instrucciones que el padre provincial José de Arjó dio a los visitadores generales de misiones en 1722, se decía: “El tránsito de una misión a otra no sucede, en lo común, sin perjuicio de lo temporal de la misión...”³² El misionero Alejandro Rapicani escribió en 1744 lo siguiente: “para que los sujetos, cuando salen de misiones, no lleven cuanto puedan cargar, contra lo que está ordenado por los superiores, las más de las veces no se puede conseguir...”³³ Y en 1763 el padre Francisco de Cevallos ordenó “que cuando un padre se mude de una misión a otra no saquen de la que dejan cosa alguna, sin licencia expresa del padre visitador...”³⁴

El caso de un misionero que a continuación referiremos tal vez pueda servirnos para formarnos una idea acerca de la importancia de los bienes que solían llevarse consigo los misioneros de las misiones que abandonaban. El misionero en cuestión, de nombre Laureano Bravo, luego de diversos cargos que le hicieron los indios que administraba, recibió la orden de dejar su misión de

³⁰ Carta de Salvador Ignacio de la Peña a Francisco Ceballos, Parral, 17 de octubre de 1764. Ex Archivo Soc. Iesu. Provincia Mexicana. SA, APA-G; SM. V-1 (1514).

³¹ “Resumen de los preceptos que con el decurso del tiempo se han puesto en las misiones”, Báuco, 29 de noviembre de 1723, AHH, 1126-1.

³² “Instrucciones que se dieron a los visitadores...”, documento citado en Burrus y Zubillaga, *El noroeste de México...*, p. 15.

³³ Carta de Alejandro Rapicani a Cristóbal de Escobar, Santa María Baceraç, 31 de diciembre de 1744, AHH, 278-17.

³⁴ Ex Archivo Societatis Iesu. Provincia Mexicana. Ms. VIII-4-100 (1020).

Tubares y dirigirse a la provincia de Sinaloa. En su tránsito a esta provincia el padre Bravo pasó alrededor de tres meses en las misiones del Yaqui. Allí, además de cometer diversos excesos, mostró muchos de los bienes que aparentemente había sacado de su misión, parte de los cuales, incluso, puso a la venta. El padre José de Utrera informó al respecto lo siguiente:

Mas en el tiempo de los sobredichos tres meses, [el padre Laureano Bravo] estuvo aquí vendiendo varias alhajas que mostraban ser traídas de otra misión, pues vendió dos aras, el hierro de hacer hostias, una alba, 12 varas de tisú a 23 pesos vara, un almirez grande, unas balanzas, un cucharón de cocina de hierro, un garabato de colgar carne. A un don José Núñez le vendió en Bacum otras dos balanzas con sus marcos y otros géneros de ropa...que importaron como 500 pesos, los que el tal Núñez le pagó al padre con perlas que se llevó consigo. Vendió también aquí un cobijón de toda seda, por lo que le dieron una mula. [Asimismo, vendió] unos aretes, un salero, y seis cucharas de plata; [unos] platos de metal, '[unos] manteles, una docena de servilletas, una Biblia, un epítome del Instituto y no sé que más. Cuando el padre salió de Torim para provincia, se llevó cuarenta y tantas bestias que tenía. Al venir el padre para este río, en uno de los pueblos del río Mayo (llamado Etchojoa) se dio una buena templada o destemplada de aguardiente, y ya en esta disposición le dijo a un secular: ... amigo, yo me vengo haciendo pobre, pero no hay tal, ahora verá usted. Y que, abriendo una petaca le enseñó un talego con porción de pesos, que le pareció llegarían a 400. Y más abajo, en el plan de la petaca, unos planchones o tepusques grandes de plata que haría otra tanta o mayor cantidad, fuera de unos 200 pesos que traía el padre en oro.³⁵

Hemos de decir que de la carta del padre Utrera se desprende que uno de los cargos de los indios de Tubares contra el padre Bravo fue el de mantener relaciones ilícitas con una mujer casada, y suponemos que esa acusación se la hicieron no sólo por esas relaciones en sí mismas, que a ellos, por cierto, les estaban prohibidas, sino tal vez molestos porque el padre Bravo recurrió a los bienes comunitarios para sostenerlas. Esto, de hecho, no podía ser de otro modo, dado los crecidos gastos que ello debía implicar para el religioso. Esta suposición la hacemos basados en dos casos en los que los misioneros incurrieron en ese tipo de abusos,

³⁵ Carta de José de Utrera a Ignacio Calderón, Guirivis, 29 de diciembre de 1755, AHH, 17-28.

aun siendo propietarios de minas, lo que, dicho sea de paso, tampoco les estaba permitido.³⁶ En 1749 el misionero Cristóbal de Lauria escribió a su superior informándole que los indios de Ónavas, Arivechi y Bacanora se quejaron de que sus padres se valían de su trabajo y recursos no sólo en beneficio de las minas que explotaban sino para el mantenimiento de sus concubinas.³⁷

Desconocemos lo que estos misioneros, a su vez, se llevaron de sus misiones a la hora de separarse de ellas, pero, por la conducta que observaban, se puede decir que no se quedaron atrás ni por mucho del padre Bravo. Un misionero de nombre Andrés González, cuyo comportamiento nada tenía que pedir al de aquellos, parece haber ido mucho más lejos que este religioso en cuanto a los bienes que sacó de las distintas misiones que administraba, luego de que recibiera la orden de trasladarse a la provincia de México. Veamos una pequeña parte de lo que informó sobre ese asunto el padre Rapicani en 1742:

Tocante a la pobreza a que está tan obligado del padre Andrés por sus votos, se portó el padre que ningún secular lo hiciera peor, pues consta de los libros de cuentas que gastó muchos millares de pesos en las misiones que administró, y en saliendo de ellas, las dejó atrasadísimas, menoscabadas en ganados, alhajas y empeñadas en miles de pesos, como yo tengo experiencia de ello, habiéndole sucedido en este partido de Bátuco, pues fuera de que tengo que pagar por él como 2000 pesos, hallé las casas caídas y tan mal alhajadas que para tener lo necesario hube de comprar casi un todo, pues el padre, fuera de las dependencias que causó, se llevó cuanto pudo...³⁸

No está demás añadir que el padre González, en su tránsito a la ciudad de México, hizo escala en la misión de Movas, escala que le costó a esta misión, según el mismo Rapicani, alrededor de 700 pesos.³⁹

³⁶ “Preceptos para los pp. misioneros, según la forma en que últimamente quedan, por determinación del padre. provincial. Andrés Javier García, habiendo tratado la materia con sus consultores, día 25 de junio de 1747”. Ex Archivo Soc. Iesu. Provincia Mexicana. Ms. VIII-4-100 (1020).

³⁷ Carta de Cristóbal de Lauria a Andrés Javier García, Saguaripa, 18 de mayo de 1749, Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Historia* 333, f. 102v.-104v; 143-145.

³⁸ Carta de Alejandro Rapicani a José Roldán, Bátuco, 16 de noviembre de 1742, AHH, 17-9.

³⁹ Carta de Alejandro Rapicani a Cristóbal de Escobar, Bátuco, 18 de enero de 1746, AHH, 278-19.

Para los indios, debían resultar más que funestos los cambios continuos de misionero de una misión a otra o el traslado de los mismos a la provincia de México. Seguramente por ello, en 1741, el gobernador de la misión de Tecoripa, enterado de que su misionero iba a ser enviado a otra misión, acudió a rogarle al padre Rapicani que no le quitasen a su padre, “explicándose que vale más malo [por] conocido que bueno por conocer...”⁴⁰

Nos parece muy poco probable que los ruegos del indio hayan sido tomados en cuenta y que dejaran de producirse los saqueos consiguientes de los bienes del pueblo a su mando, porque, simple y sencillamente, la decisión de cambiar a un misionero de misión era un asunto que competía tan sólo a los superiores de la Compañía de Jesús y en el que, si no se consideraban las opiniones o protestas de los misioneros afectados, mucho menos podía darse cabida a las de los propios indios. Esto ya se había puesto muy claramente de manifiesto unos años atrás. En 1732 el religioso Luis María Marciani recibió con desagrado la orden de dejar la misión de Oposura y mudarse a la de Ures. Agregó que sus feligreses también se mostraron inconformes con esa orden, y que “hicieron tales extremos de sentimiento”, al grado de que varios de ellos abandonaron sus pueblos. A decir del religioso, no les faltaban razones para ello. Decía que no sólo no deseaban separarse de él sino que se oponían al regreso a Oposura de su titular el padre González de Anzo, del que habían recibido muy malos tratos y al que le achacaban la ceguera de un indio y la muerte de otros.⁴¹ Pese a tales razones y protestas, los superiores jesuitas se mantuvieron firmes en su decisión.

De hecho, el menosprecio que se mostraba hacia los indios en la práctica de los cambios de misionero, así como los daños que se seguían a los mismos por consecuencia de dichos cambios, estaban todavía muy lejos de ser abolidos. Hacia 1778, más de diez años después de la expulsión de los jesuitas, el oficial español Pedro de Tueros se refirió, no sin molestia, a la persistencia de dichos problemas. Decía que en el tiempo que llevaba al frente de la vigilancia de las tierras de los ópatas, “se había removido a cinco

⁴⁰ Carta de Alejandro Rapicani al padre visitador general, Ures, 5 de marzo de 1741, AHH, 17-3.

⁴¹ Carta de Luis María Marciani a José de Echevarría, Ures, 6 de mayo de 1732, AHH, 17-3.

religiosos, sin que los pobres indios supieran la causa, por más que conocían bien el efecto, y es que cada religioso se lleva lo que produce la misión, dejándola sin arbitrio alguno, tanto, que debían que trabajar de nuevo para proveerla”.⁴²

A la vista de los excesos mencionados, no nos resultan sorprendentes las expectativas de enriquecimiento que prácticamente abrigaba un misionero luego de que fuera establecido en la misión de Bacadéguachi, en Sonora, en la década de 1760. En una carta que envió a uno de sus familiares desde dicha misión, escribió lo siguiente:

Mi estimado tío y señor: envío en recibo de los 460 pesos. Estoy 700 leguas desviado de México en la provincia llamada Sonora, que es un paraíso de abundancia de oro, plata y fertilidad. Tengo a mi cargo el gobierno así político como espiritual de seis villas que me han encomendado el rey y mis superiores. No sólo a mi santa madre y hermana socorreré sino que daré a usted y a mi estimada tía muestras ciertas de que soy un hijo fiel y un sobrino agradecido. No desconfíe usted ni se arrepienta de ser caritativo, que espero tendrá el premio de sus obsequios. Le he de ganar, si no la palmeta la palma. No fuera yo quien soy si me diera por excusado al reconocimiento de sus beneficios. El efecto posterior será indicio de que he comido el pan en su casa. Me falta el conducto de su dirección para que envíe anualmente algún oro y plata a mi pobre madre y querida hermana. Ya me podían haber dado el derrotero seguro.

El religioso hizo efectivo su ofrecimiento. Envío a su madre, la cual vivía en Grazalema, la cantidad de 360 pesos en “plata doble del cuño mexicano”.⁴³

Podemos afirmar, en suma, que los misioneros, en general, carecían de la autoridad moral necesaria para impedir que los indios se huyeran de las misiones para ir a trabajar a los reales de minas. Tanto era esto así que el misionero Juan Nentvig se sorprendió de la tenaz resistencia que incluso los familiares más cercanos de los indios dados a la fuga opusieron a colaborar con él en la localización del paradero de éstos. Como decía el propio religioso, “por cuanto hay en el mundo no dirán que rumbo toma-

⁴² Fernando Ocaranza, *Crónicas y relaciones del occidente de México*, México, Porrúa, 1937-1939, p. 301-302.

⁴³ Carta de José de Liévana a su tío, Bacadéguachi, 8 de abril de 1767, AHH, 325-92.

ron los huidos, aunque se les prometían montes de oro...”.⁴⁴ Los indios, simple y sencillamente, no tenían confianza alguna en el misionero.

Vamos a ocuparnos ahora del comportamiento social y cultural que los indios huidos podían observar en los centros mineros y que los inducía, como antes dijimos, a ir a contratarse a esos establecimientos. También trataremos de los efectos de dicho comportamiento en la vida de los pueblos de misión.

Un misionero decía en 1716 que los yaquis solían abandonar sus pueblos y no volver a ellos por tres razones principales: la primera, por escapar “de la asistencia a la iglesia y demás cosas que lleva el vivir debajo de campana”. La segunda, por huirse con “mujeres hurtadas”, y la tercera, “porque saliendo a la labor de minas, se quedan en los reales y estancias, principalmente por ocasión de que allá, o cambalachean mujeres o unos a otros se las quitan y se olvidan del todo de sus pueblos”.⁴⁵ Debemos decir que las dos últimas prácticas eran de las más perseguidas y severamente castigadas en las misiones, pero toleradas o, cuando menos, disimuladas por los mineros españoles, por la misma razón por la que pagaban en sus explotaciones elevados salarios a los indios, o sea, atraerse la fuerza de trabajo de éstos, concentrada en los pueblos de misión. Dichas costumbres, así, llegaron a distinguirse por su carácter ubicuo y persistente en los reales de minas. Se decía alrededor de 1705 que “...los más de los indios que hay en Parral y Cusihuiríachic y sus jurisdicciones, son sonoras huidos de sus pueblos. Y aunque todos o casi todos viven con mujeres, raro trae su legítima esposa”.⁴⁶ Hacia la década de 1740, el religioso Juan Antonio Baltasar sospechaba que algo parecido ocurría tanto en aquellos como en otros centros mineros neovizcaínos,⁴⁷ y en 1764, el misionero Juan Nentvig reportaba que varios indios de diferentes pueblos andaban “con mujeres hurtadas, sirviendo, ya 10, ya 4, ya 3 años a españoles...”.⁴⁸ Todavía en 1765 el obispo Tamarón y

⁴⁴ Nentvig, *op. cit.*, p. 101.

⁴⁵ Carta de Martín de Benavides a Manuel San Juan de Santa Cruz, Santa Teresa, 14 de julio de 1716, AHHP, 1715A G-109.

⁴⁶ Documento incompleto, BNM. AF. 12. 207.

⁴⁷ Informe de Juan Antonio Baltasar al virrey [sin lugar y sin fecha], William Stephens Collection (en adelante WBS) Universidad de Texas (en Austin), 1719, rollo 65. Microfilm en AGN.

⁴⁸ Nentvig, *op. cit.*, p. 100.

Romeral recomendaba vigilar que los yaquis que acudían a los reales de Nueva Vizcaya no llevaran mujeres ajenas, aduciendo que éste era el mayor inconveniente que se les conocía.⁴⁹

Para los religiosos jesuitas ese inconveniente resultaba tanto más dañino cuanto que tenía graves implicaciones para el orden y la disciplina misionales, ya que las mujeres legítimas de los indios huidos, pasando también por encima de sus lazos matrimoniales, tendían a unirse libremente con los indios que permanecían en los pueblos de misión. Como decía el misionero José María Genovese en 1722, “el que trabaja con los vecinos en sus cuadrillas se amanceba con las mujeres de allí; y la mujer que queda en el pueblo con los hombres de acá”.⁵⁰

Pero así como podían mantener dicha costumbre en los centros mineros, los indios huidos no tenían impedimento alguno para relacionarse libremente con la diversidad de pobladores radicados en esos centros. De hecho, esta posibilidad parece haber sido otro de los fuertes atractivos que tenían para ellos dichos lugares, los cuales los aproximaban a una gran variedad de bienes y costumbres que estaban completamente fuera de su alcance y que tal vez ni siquiera podían imaginar en el aislamiento de los pueblos de misión. En contraste con estos pueblos, en efecto, los reales de minas, además de constituir importantes mercados donde se expendían mercancías provenientes de Europa, Asia y de muy diversas regiones de Nueva España, eran un lugar de encuentro pluriétnico y multicultural. Allí confluían no sólo españoles de las más diferentes condiciones sociales sino una gran variedad de castas y, por supuesto, indios originarios de muy distintos grupos étnicos de la región. Según Hadley, en Santa Eulalia los trabajadores indígenas eran sonoras, ópatas, pimas, sinaloas, apaches, julimes y tepehuanes.⁵¹ En los reales de Parral y Cusihuiríachic, además de mexicanos y de otros grupos del centro del virreinato, se podía encontrar indios de Nuevo México, de Sonora, Sinaloa y de la propia sierra Tarahumara. Tan acentuada llegó a ser esa diversidad étnica en los establecimientos mineros de Sonora que hacia el primer cuarto del siglo XVIII el misionero José María Genovese

⁴⁹ Tamarón y Romeral, *op. cit.*, p. 247.

⁵⁰ Informe de José María Genovese al virrey marqués de Valero, Sonora, 1722, en González Rodríguez, *op. cit.*, p. 282.

⁵¹ Hadley, *op. cit.*, p. 53.

se refirió a ella como un obstáculo para que los indios huidos a dichos asentamientos tuvieran acceso a los servicios religiosos que allí se oficiaban. Decía lo siguiente: “y como las lenguas de esta provincia son varias, sucede que en cada real de minas, en cada vecindad, en cada rancho, hay muchos indios de diversas lenguas sin administración”.⁵²

No hemos podido averiguar si un grupo étnico determinado predominaba sobre los demás en cuanto al número de sus miembros en los distintos centros mineros de Nueva Vizcaya, pero sabemos que los tarahumaras prácticamente se hallaban presentes en la mayor parte de esos asentamientos. Según el misionero Ignacio Javier de Estrada estaban repartidos en los reales siguientes: Parral, Minas Nuevas, Santa Bárbara, El Oro, Chihuahua, Cusihuiríachic, Urique, Batopilas y otros de menor importancia.⁵³ Es posible que los yaquis y mayos compitieran en ese sentido con los tarahumaras. De unos y otros se decía que eran de “genio curioso y andariego”; que transitaban en “cuantiosas tropas” de Sinaloa a la Nueva Vizcaya, y que, una vez en esta provincia, se iban distribuyendo en sus distintas explotaciones mineras.⁵⁴ Dado el carácter voluntario de sus salidas, suponemos que muy bien podían abarcar todos aquellos lugares, pues no debían tener más restricciones para ello que la demanda variable de mano de obra existente en los mismos, aunque si esta circunstancia se presentaba, ni duda cabe que los yaquis y mayos se dirigirían a otra parte. Ya hemos visto que eran bastante proclives a mudar con cierta frecuencia de sitio, movidos por las noticias de nuevos descubrimientos mineros o el auge productivo de otras explotaciones. Un superior de la Compañía de Jesús aseguraba en 1746, que se hallaban particularmente dispersos en los diferentes reales de dicha provincia. Decía así: “Hallé en el real del Oro, junto a Indehé, no muy distante de Durango, 70 familias de estos indios. Aún mayor número se encuentra en los reales de Chihuahua y Cusihuiríachi, y, sobre todo, son muchísimos los que se hallan en el real de Batopilas”. El mismo religioso calculaba que el número total de yaquis y mayos que laboraba por aquel tiempo en las minas

⁵² Documento antes citado, en González Rodríguez, *op. cit.*, p. 183.

⁵³ Documento antes citado, AHH, 278-7

⁵⁴ Mandamiento del virrey Juan Francisco de Güemes y Horcasitas, México, 31 de octubre de 1746. AGN, *Misiones* 27, f. 417, 420v.

neovizcaínas ascendería a 3 000 almas, cuando menos.⁵⁵ De sobra está decir que la notable dispersión de dichos indios hacía difícil que los misioneros pudieran seguirles la pista, y que, por consiguiente, se vieran impedidos de recuperar, en el corto plazo y no siempre en su totalidad, la enorme pérdida de población sufrida en sus asentamientos del Yaqui y Mayo tan sólo por la huida de sus catecúmenos a los reales de minas. Con todo, es importante señalar que cuando esas fugas coincidían con una epidemia particularmente mortífera, cosa que, aparentemente, llegaba a ocurrir con no poca frecuencia, dichas pérdidas de población podían alcanzar niveles catastróficos. Ya en una fecha tan temprana como 1715, el padre visitador de las misiones de Sonora, Luis Mancuso, informaba al respecto lo siguiente:

Las misiones se van acabando, pues los pueblos que antes tenían 200 o 300 familias, hoy día apenas llegan a 50, si bien en otras pocas hay numerosas de gente, pero también en ellas se repara el menoscabo respecto a lo que fueron antes. Y aunque las epidemias en parte han sido la causa, no es la menor la continua saca de indios para minas y morteros, donde muchos enferman, otros se imposibilitan y otros perecen...⁵⁶

Ahora bien, la libre interacción que todos esos indios establecían entre sí y con el resto de la población en los distintos centros mineros los llevaba a un acelerado proceso de cambio que no iba precisamente en la dirección deseada por los misioneros. Para empezar, tendían fuertemente al mestizaje biológico, ya que no tenían mayores obstáculos para unirse legal o libremente con los miembros de las castas e incluso con los propios españoles en los diferentes ámbitos laborales en que se desenvolvían. Para el padre Ignacio Javier de Estrada en los reales de Nueva Vizcaya los tarahumaras no sólo se relacionaban laboralmente y en la intimidad con los españoles, sino con los mestizos, mulatos, negros y coyotes, y aún con los indios de otras provincias. Como decía, “todos éstos se sirven de los tarahumaras y, lo que es peor, de las

⁵⁵ Carta de un superior de la Compañía de Jesús [se trata con toda seguridad del padre Juan Antonio Baltasar] al virrey Juan Francisco de Güemes y Horcasitas, México, 13 de noviembre de 1746, AGN, *Misiones* 27, f. 486.

⁵⁶ Consulta de Luis Mancuso al virrey duque de Linares, Sonora, 13 de febrero de 1715, AHHP, 1715. G-136.

tarahumaras, pues ya se van blanqueando mucho unos y otros, perdiendo su color natural”.⁵⁷ Algo similar debía ocurrir en las explotaciones mineras de Sonora. El religioso Luis Mancuso se quejaba en 1715 de que en esos sitios y en los numerosos ranchos de dicha provincia, “cada particular, aunque sea mestizo o mulato, se sirve de [los] indios atraídos de la libertad de vivir a sus anchuras, sin la santa sujeción de la ley de Dios Nuestro Señor”.⁵⁸

De la mano con el mestizaje biológico iban los cambios que, asimismo, los indios huidos experimentaban en su cultura y en su forma de vida. Tan acelerados e intensos debieron ser esos cambios que, a decir de Pérez de Ribas, los indios que acudían a los establecimientos mineros en busca de un jornal para adquirir un vestido al estilo español terminaban haciéndose “a la vida entre españoles” durante el tiempo que les tomaba lograr la capacidad de compra requerida. Y así, en muchos casos, se quedaban de manera indefinida en dichos asentamientos, o, como precisaba el propio religioso, “en los reales de minas donde los jornales del trabajo son más crecidos y los vestidos para ellos más galanos...”⁵⁹ Más de un siglo después, en 1764, el misionero Juan Nentvig, prácticamente coincidió con Pérez de Ribas al informar de sus experiencias sobre el mismo asunto en la provincia de Sonora. Decía que los indios que se establecían en los placeres de oro y los reales de minas, rápidamente se olvidaban de la doctrina cristiana y de todo lo que con mucho trabajo les habían enseñado sus padres misioneros, a la vez que aprendían, “a pocos días, los vicios que ignoraban en los pueblos. Y no es esto lo peor —añadía el misionero— sino el que los que una vez prueban la vida licenciosa en tales parajes, rara vez vuelven a sus pueblos...”⁶⁰

Nentvig no precisa los vicios ni la vida licenciosa a los que se entregaban los indios, pero con seguridad aludía a la libre convivencia entre los propios indios y entre éstos y los españoles y castas, a los hurtos e intercambios de mujeres, al consumo inmoderado de bebidas alcohólicas, a los “juramentos, votos, maldiciones y juegos” de los españoles, mencionados por el padre Genovese en

⁵⁷ Documento antes citado, AHH, 278-7.

⁵⁸ Consulta de Luis Mancuso, doc. citado. AHHP, 1715, G-136.

⁵⁹ Pérez de Ribas, *op. cit.*, t. II, p. 127.

⁶⁰ Nentvig, *op. cit.*, p. 100.

1722;⁶¹ en suma, a las prácticas socioculturales que privaban en los centros mineros y que los indios encontraban más atractivas e interesantes que las que se les trataba de imponer en las misiones.

Por supuesto, era de esperarse que los indios huidos así se condujeran, debido, ciertamente, a la libertad de comportamiento que hallaban en los reales de minas, en contraste con el control, la disciplina y las privaciones a que estaban sujetos en las misiones, pero también, y quizá sobre todo, porque no podían actuar de un modo distinto sin permanecer al margen de las relaciones dominantes en dichos centros y que les permitían acceder a los conocimientos necesarios para realizar algunas de las expectativas que los llevaban a los mismos, tales como tener acceso a buenos niveles de vida, ser propietarios de minas y dedicarse a su libre explotación, hallarse en capacidad de adquirir prendas de vestir y otros bienes de origen español, etcétera.

En 1703, por ejemplo, el indio Martín Guaraqui, del pueblo de Güepaca, en Sonora, se mostró en capacidad de reunir los requisitos suficientes para denunciar una mina a su nombre, pero, además, dio muestra de una amplitud de miras que tal vez sólo pudo desarrollar en interacción con el resto de la población de las explotaciones mineras: pidió a las autoridades regionales que lo eximiesen de sus obligaciones tanto en relación con los misioneros como con respecto a los mineros españoles, aduciendo que, sin ello, no podría dedicarse adecuadamente a la explotación de su mina.⁶² Dichas autoridades no dudaron en responder favorablemente a la petición de Guaraqui, el cual, de ese modo, tuvo amplias posibilidades para emprender importantes negocios con los españoles y sin la injerencia de los religiosos jesuitas.

Los ópatas del pueblo de Bacadéhuachi que trabajaban en el real de la Soledad y sus alrededores debieron manifestar un fuerte interés en 1713 por seguir laborando en ese centro minero, así como conocimientos mineros tanto o más importantes que los de Martín Guaraqui, porque, a pesar de las insistentes peticiones de los misioneros de que se les hiciese volver a su pueblo, el alcalde mayor de Sonora, Domingo Picado Pacheco, resolvió autorizar que

⁶¹ Documento antes citado, en González Rodríguez, *op. cit.*, p.184.

⁶² Mandamiento de Domingo Picado Pacheco, Valle de Sonora, 23 de junio de 1703, AHH, 325-77.

se mantuvieran en dicho real de minas si libremente así lo decidían. Sólo les puso como condición algo que, sin embargo, los favorecía todavía más: “que los españoles les paguen su trabajo, den buen trato y enseñen la doctrina cristiana”.⁶³

Los muy calificados e industriosos mineros yaquis no se quedaron atrás de Guaraqui y los ópatas de Bacadéhuachi en sus esfuerzos porque se diera reconocimiento al valor de su experiencia como trabajadores de minas y porque se les permitiera, consiguientemente, permanecer libremente en las explotaciones mineras neovizcaínas. En 1765 vieron más que satisfechos dichos esfuerzos. El obispo Pedro Tamarón y Romeral recomendó su mantenimiento en esos centros en oposición a las peticiones de los religiosos jesuitas de que fueran devueltos a los pueblos de misión. Veamos los argumentos que esgrimió el obispo en apoyo de dicha recomendación.

...en mi visita tomé experiencia, y por repetidos informes de personas de inteligencia y satisfacción, hice juicio ser conveniente permitir a los yaquis siguieran su inclinación; son muy ambulativos con propensión a la minería, utilísimos para todo ejercicio de sacar oro y plata, en que son ventajosamente expertos, muy fuertes en estas faenas. Ellos conocen las vetas de minas y las descubren, por esto los buscan todos los mineros y porque son grandes trabajadores y forzudos, y así, en todas partes los aprecian y resulta al bien común gran provecho.⁶⁴

Pero el interés de los trabajadores indios de seguir en los centros mineros, no implicaba que permanecieran pasivos frente a los engaños de que solían ser objeto, pese a todo, por parte de los empresarios mineros. No obstante, no optaban, ni mucho menos, por volverse a los pueblos de misión. Más bien tendían a resarcirse y lo hacían mediante los mismos conocimientos de la sociedad y la minería regionales que les proporcionaban sus relaciones en dichos establecimientos. En particular, se valían de la necesidad que los mineros españoles tenían de su mano de obra y de los problemas que enfrentaban para controlarla.

Así, a los intentos de éstos de apropiarse de su fuerza de trabajo recurriendo al procedimiento de endeudarlos con fuertes ade-

⁶³ Mandamiento de Domingo Picado Pacheco, Sonora, 8 de octubre de 1713, AHH, 325-87.

⁶⁴ Tamarón y Romeral, *op. cit.*, p. 247.

lantos de salario,⁶⁵ los indios llegaban a responder con la huida a otros reales de minas. Ya hemos visto que también acostumbraban darse a la fuga sin haber desquitado dichos adelantos salariales, atraídos por los nuevos descubrimientos mineros. Asimismo, debemos recalcar que tales escapatorias difícilmente serían posibles sin la importante demanda de trabajadores de minas existente en la región. Así, en ambos casos, los indios huidos no sólo podían ser bien recibidos en otras cuadrillas sino hasta protegidos de la persecución de la justicia. El misionero Daniel Januske hacía notar en 1723, que en Sonora abundaban las cuadrillas en las que hasta el robo de ganado era tolerado a los indios con tal de contar con su trabajo. Esta tolerancia parece haber sido todavía más acentuada entre los individuos que aparentemente se desempeñaban como gambusinos. Éstos, según el mismo Januske, “solamente con el nombre son mineros y ni tienen minas ni medios para sustentar dichas cuadrillas, las cuales llevan vagabundeando a rasguñar a varias partes”. Y añadía: “y porque les consienten hurtos, amancebamientos y otros delitos, [los indios] los siguen muy contentos aunque nunca reciban paga”.⁶⁶ No está demás señalar que muchas veces esa forma de explotación minera era la que llevaba a los propios indios a realizar importantes hallazgos minerales, pero también a distanciarse más de los valores y costumbres de las misiones.

Los indios tampoco dejaban de evadir el pesado horario de trabajo que se les imponía, el cual, por lo regular, iba de sol a sol, aunque, ocasionalmente también, “desde la madrugada hasta que el sol se mete”, como decía el cabo del presidio del Pitic, en Sonora, Toribio Fernández Calvo.⁶⁷ Lo más común era que dejaran de acudir a las minas uno o más días de la semana, y no precisamente para descansar sino para divertirse a sus anchas. Hadley señala que antes de que en el real de Santa Eulalia se construyera una iglesia los mineros se quejaban de que sus cuadrillas, con el pretexto de ir a misa a Chihuahua, abandonaban el real desde el sábado y no volvían a él sino hasta el martes siguiente.⁶⁸ El misionero José María Genovese se refirió a otro caso en 1722 en el que tam-

⁶⁵ Documento antes citado, en González Rodríguez, *op. cit.*, p. 184.

⁶⁶ Documento antes citado en González Rodríguez, *ibid.*, p. 220-222.

⁶⁷ Testimonio de Toribio Fernández Calvo, presidio de San Pedro de la Conquista, 17 de agosto de 1748, AGN, *Inquisición* 1282, f. 391v.

⁶⁸ Hadley, *op. cit.*, p. 100.

bién se ponía de manifiesto la tendencia de los indios a faltar al trabajo para dedicarse libremente a la práctica de actividades particulares y que nada tenían que ver con los intereses de sus empleadores. Decía que nueve indios e indias huidos del pueblo de Aconchi habían formado una ranchería nombrada Sunibiate, en la cual habían establecido una “vinatería y borrachera”. Y añadía que dicha ranchería se iba engrosando rápidamente, debido a que a ella acudían indios de todos los pueblos y cuadrillas, “atraídos del vino y la libertad”.⁶⁹

Pero del mismo modo como supieron preservar su libertad y sus largos ratos de ocio, los indios también vieron la manera de defender sus ingresos de los malos manejos de los mineros, que solían pagárselos en ropa, telas y otros bienes cuyo valor se hallaba muy por debajo del de sus salarios nominales.⁷⁰ Compensaban esas pérdidas mediante el robo sistemático de mineral, el cual llevaban a los comerciantes conocidos como rescatadores, para que éstos, a su vez, se encargaran de venderlo. Tan frecuentes y cuantiosos debieron ser dichos robos que en 1769 el visitador José de Gálvez ordenó la supresión de los rescatadores, considerando que éstos inducían a los trabajadores a sacar clandestinamente el metal de las minas.⁷¹

Esta consideración del visitador bien podía ser cierta, pero también era verdad que los indios, por sí mismos, podían ir todavía más lejos en defensa de sus ganancias. Y no faltaban buenas razones para ello. En primer lugar, como señalamos antes, se hallaba la intensa interacción que realizaban entre sí y con los españoles y castas, que los llevaba a adquirir amplios conocimientos acerca de las actividades mineras propiamente dichas, así como a integrarse a las formas de vida predominantes en los reales de minas, integración que era necesaria para desenvolverse con éxito en dichos establecimientos, como lo ponían de manifiesto Martín Guaraqui, los ópatas de Bacadéhuachi y los cientos de yaquis que in-

⁶⁹ Documento citado, en González Rodríguez, *op. cit.*, p.179.

⁷⁰ Tomás Miranda, S. J. “La defensa de las tierras de los pueblos indios. Carta apologética al padre José de Utrera (Sonora, 1755)”, presentación, paleografía y notas de José Luis Mirafuentes y Pilar Máñez, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 15, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1995, p. 207.

⁷¹ Carta de José de Gálvez al virrey marqués de Croix, Álamos, 10 de junio de 1769. Archivo Histórico Nacional, Madrid, *Jesuitas*, legajo 122-7.

cesantemente acudían a trabajar a las minas de Nueva Vizcaya. En segundo lugar, estaba su calidad común de trabajadores libres asalariados bajo condiciones laborales similares, que sin duda los aproximaba fuertemente entre sí por encima de sus diferencias étnicas, si es que éstas no empezaban ya a ser un tanto borrosas y hasta sustituidas por elementos de cultura resultantes de los intercambios culturales entre los mismos indios y entre éstos y el resto de la población radicada en las minas. Es muy posible, por consiguiente, que los indios mineros tendieran a identificarse cada vez más entre sí y a desarrollar valores, actitudes y expectativas parecidas en oposición a los propietarios de minas, sobre todo si éstos, como ya se ha visto, solían imponerles condiciones de trabajo contrarias a sus intereses o incumplir las prerrogativas salariales con las que los atraían a sus explotaciones. Así, cuando en 1737 en el real de Santa Eulalia los empresarios mineros resolvieron unilateralmente suprimirles su ganancia más importante, o sea el partido, los indios, lejos de permanecer pasivos, reaccionaron con un grado de solidaridad y organización sorprendentes. Se lanzaron a la huelga general, obligando a sus patrones a anular su arbitraria medida.⁷²

A continuación voy a referirme a algunos aspectos de la vida cotidiana de un indio de Nuevo México, de nombre Juan Hachero, establecido en el real de Minas Nuevas, en la Nueva Vizcaya, los cuales pueden ayudarnos a ilustrar mejor varias de las cuestiones que venimos tratando, tales como las estrechas relaciones que los indios huidos establecían entre sí aun perteneciendo a grupos étnicos distintos, los vínculos que los ligaban a los españoles y castas, el nivel de vida que podían lograr por comparación al que tenían en los pueblos de misión, su libertad de comportamiento y de movimiento y, en fin, el proceso de cambio sociocultural en el que se hallaban inmersos. El caso en cuestión deriva de la causa que, en 1703, se siguió en el mismo real de Minas Nuevas a Mateo de la Cruz, indio sonora, avecindado en ese real.⁷³

⁷² Hadley, *op. cit.*, p. 168.

⁷³ Criminal contra Mateo de la Cruz, Nueva Vizcaya, 1703, AHHP, 1703, G-31. Microfilm en la Biblioteca Nacional de México.

Mateo fue acusado de curar por “arte y hechicería a algunos enfermos”. Cuando fue puesto bajo arresto, acababa de prestar sus servicios a Juan Hachero. Este indio, al parecer, gozaba de una situación económica un tanto desahogada, pues lejos de vivir en un jacal, como muchos trabajadores de minas, tenía una casa más al estilo español y de dos habitaciones cuando menos. Vivía con su mujer, que era originaria de Sonora. Además, compartía su vivienda con un apache y, aparentemente también, con una mulata, que parecía ser su sirvienta. Por aquellas fechas, se hallaba aquejado de una enfermedad que lo mantenía todo el tiempo en reposo. Con ese motivo era visitado diariamente por una pareja de amigos, al parecer españoles, pues se les tenía como vecinos de la jurisdicción. En una de esas visitas, dicha pareja coincidió con Mateo de la Cruz, y Juan Hachero les pidió que lo dejaran a solas con el curandero. Éste se había presentado de improviso en su casa, con toda la confianza que le daba el conocerlo de muchos años atrás y, con la misma confianza, le había dicho “que cómo no le había avisado de su enfermedad”, que él se había enterado, además, que un indio sonora, de nombre Luis, le había “hecho mal”. Y tras hacerle notar de ese modo que sus problemas de salud eran del conocimiento de la comunidad, procedió a ocuparse de su atención, con la que reveló el carácter sincrético de sus medios curativos. Empezó por extender sobre el piso un paño y, encima de él, un altar con un crucifijo y dos imágenes de bulto: una de San Antonio y la otra de la Virgen de la Concepción. Después se puso de rodillas y rezó el Ave María, el Padre Nuestro y el Credo. Acto seguido, hizo que Hachero se tendiera en la cama y procedió a soplarle por todo el cuerpo con dos “cañutos”, los que tapó al término de la curación y colocó debajo del paño del altar. A continuación le dijo a Hachero lo siguiente: “que en aquellos cañutos dejaba encerrado el mal que lo tenía enfermo, que tuviese cuenta con aquellos cañutos; que no los destaparan, porque si los destapaban se lo había de llevar el aire que dejaba encerrado en aquellos cañutos”. La conversación que sostuvieron los dos amigos durante el tratamiento seguramente se hizo en español, pues se decía que Mateo era ladino en lengua castellana. Hachero también debía conocer bien esta lengua, dado que llevaba muchos años residiendo en el real. Hemos de añadir que al día siguiente de la curación, Mateo se fue al real de Cusihuiríachi, tal vez con el fin

de atender a otros enfermos. Hachero, por su parte, se recuperó el mismo día de la partida de Mateo, pero tuvo una recaída al regreso de éste, el cual, acudiendo de nuevo a visitarlo, le dijo que se encomendara a Dios, porque esa misma semana había de morir. Hachero no falleció, pero es posible que por instancias de sus amigos españoles, denunciara a Mateo. Éste, condenado a ser recluido en Atotonilco, protestó, diciendo “que todo lo que le han acumulado de ser hechicero, es por quererle quitar el poco de ganado mayor y menor que tiene”. Esta protesta nos puede indicar que Mateo debía llevar ya un buen tiempo practicando libremente sus actividades y que también había logrado una situación económica desahogada, pero no como minero sino como curandero, oficio que debía tener bastante demanda entre los trabajadores indios de la localidad. En este sentido, nos parece necesario decir, por último, que el modo como aquél procedía a realizar sus curaciones terminó por hacerse del dominio público a través del proceso y, consiguientemente, por difundirse con mayor amplitud entre la población indígena y no indígena de la región, pasando a formar parte de los elementos de cultura que los indios practicaban y contribuían a desarrollar en los reales de minas, y que sin duda favorecían su arraigo a estos establecimientos.

Desde luego, no todos los indios fugitivos permanecían de manera indefinida en las explotaciones mineras. Muchos tendían a volver a sus pueblos de origen por propia voluntad y, en no pocos casos, compelidos por las autoridades a instancias de los misioneros, como llegó a ocurrirle en 1746 a todos los yaquis que trabajaban en el real de Batopilas.⁷⁴ Debemos subrayar que ese regreso no estaba desprovisto de serias dificultades para los pueblos de misión, pues lo realizaban los indios con sus experiencias y conocimientos nuevos, con su capacidad para defender sus intereses y, en general, con la carga cultural obtenida en sus lugares de trabajo. En la parte final de este artículo volveremos sobre dichos problemas.

Vamos a tratar ahora de la huida de los indios en un sentido contrario al de los reales de minas, o sea la que emprendían a las zonas de refugio. Varios de estos lugares se hicieron famosos por

⁷⁴ Carta de un superior de la compañía de Jesús a Lucas Luis Álvarez, México, 13 de diciembre de 1746, AGN, *Misiones* 27, f. 492.

la capacidad que dieron a los indios fugitivos para escapar con éxito del control de los españoles. Entre otros podemos destacar las barrancas de Tarareca y Tucagura, en la Tarahumara, la isla Tiburón, en Sonora, el Cerro Prieto, en esta misma provincia, el peñol del Babaroco, entre la sierra tarahumara y las sierras de Chínipas y Guasapares, etcétera. Por razones de espacio, no nos ocuparemos más que de este último sitio, el cual, no obstante, tiene el interés de haber sido el de mayor importancia en la región, tanto por el número y la variedad de grupos que se refugiaron en él, como por el hecho de que, a diferencia de otros refugios, nunca fue tomado por los españoles.

El Babaroco tal vez debía su nombre a los indios que originalmente habitaban en él, llamados babarocos. Lo único que sabemos de ellos es que mantuvieron una estrecha convivencia con los grupos nativos que, en distintos momentos, abandonaron los pueblos de misión para irse a vivir al peñol.

Estas huidas parecen haber tenido su inicio con la rebelión de los tarahumaras ocurrida en 1697. Muchos de los dirigentes rebeldes que entonces se refugiaron con éxito en el Babaroco, luego de pacificado el movimiento, en 1703, se dedicaron a promover un nuevo levantamiento, con el que perseguían, en términos generales, sacudirse el dominio español y volver a sus formas tradicionales de vida. En 1705, por ejemplo, uno de dichos indios trató de ganarse la adhesión del gobernador del pueblo de Loreto con las palabras siguientes:

Vengo a deciros como el vivir en pueblo no es bueno, y que nos vamos arriba, luego, luego, porque no se sepa. Y nos alzamos y después vendremos a matar al padre y a todos los que no quisieren alzarse con nosotros. Y acabados los de aquí, iremos al pueblo de Santa Ana a hacer lo mismo, y hecho, nos volveremos arriba; que allí nada nos faltará, porque tendremos las mujeres que quisiéremos, haremos vino, beberemos y sin que nadie nos diga nada.⁷⁵

Las tropas de Sinaloa lograron evitar el levantamiento, pero no pudieron aprehender a sus promotores. En tres ocasiones distintas intentaron penetrar en el Babaroco, pero en ninguna de ellas lograron dar con sus vías de acceso. Como decía su capitán, in-

⁷⁵ AHHP, 1705, G-105.

fructuosamente exploraron las más de 130 leguas de cerros y barrancas que circundaban el peñol.⁷⁶ Estos fracasos no pasaron desapercibidos para los indios de la región que deseaban escapar del control español, por lo que en forma progresiva comenzaron a acudir al Babaroco en busca de refugio. Según un superior de la Compañía de Jesús se trataba de “los [indios] mal contentos, [de] los que quieren total libertad sin sujeción alguna a justicia ni española ni de su pueblo, [de] los que, con mujeres hurtadas, quieren vivir sin ser obligados a dejarlas, [de] los que huyen de sus amos para eximirse del servicio”.⁷⁷

El padre visitador de las misiones de Sinaloa alertó en 1716 sobre el peligro que representaba el refugio del Babaroco para la estabilidad de las misiones de la zona,⁷⁸ y al año siguiente, por iniciativa suya, se emprendió una nueva expedición militar en su contra. En ella debían participar alrededor de 500 indios auxiliares entre yaquis, conicarís, chínipas, pimas bajos y tarahumaras, además de una pequeña escuadra del presidio de Sinaloa, pero la resistencia que terminó oponiendo la mayor parte de esos grupos a salir de sus pueblos, así como la desertión de otros, hizo que la campaña no contara más que con la participación de la escuadra de Sinaloa y los auxiliares tarahumaras. Estos últimos, al final, acabaron también por desertar, por lo que los soldados presidiales se mostraron incapaces para realizar, por sí solos, la toma del peñol.⁷⁹ Esta experiencia puso en evidencia que los grupos étnicos mencionados no tenían la más mínima disposición de enfrentarse a los indios del Babaroco, y tal vez no por temor sino posiblemente por el interés de conservar ese sitio como un refugio potencial para ellos mismos. Sea como fuere, el caso es que los malos resultados de la expedición no hicieron más que consolidar la fama del peñol y la seguridad que los indios fugitivos hallaban en él.

Nuestras fuentes no nos permiten hacer un cálculo aproximado del número de indios radicados en el Babaroco por aquellas

⁷⁶ Carta de Andrés de Rezabal a Manuel San Juan de Santa Cruz, Álamos, 1 de agosto de 1716, AHHP, 1715 A, G-109.

⁷⁷ Informe de Juan Antonio Baltasar [sin lugar y sin fecha], WBS, Universidad de Texas, en Austin, rollo 65, 1719. Microfilm en el Archivo General de la Nación.

⁷⁸ Carta de Martín de Benavides a Manuel San Juan de Santa Cruz, [sin lugar] 19 de marzo de 1715, AHHP, 1715 A, G-109.

⁷⁹ Véase correspondencia de Martín de Benavides con Manuel San Juan de Santa Cruz, diversos lugares, 1715-1717, AHHP, 1715, G-109.

fechas. En 1716 dos naturales del lugar dieron por separado datos muy distintos al respecto: uno dijo que dichos indios no pasarían de 23 a 33 familias,⁸⁰ y otro que serían alrededor de 400 tan sólo los que eran de armas, además de 10 mulatos y negros huidos del real del Parral.⁸¹ Un misionero, por su parte, señaló que el tamaño de la población del peñol era muy variable, en virtud de que no pocos de los indios allí refugiados solían bajar a las misiones a visitar a sus parientes. Y ponía como ejemplo el caso de los indios huidos de Tomochic, que en aquel año habían regresado en tan gran número a ese pueblo, que los efectivos del mismo habían ascendido a alrededor de 200 familias. El misionero, sin embargo, no da la cifra de los habitantes de Tomochic antes de que dicho regreso se produjera.⁸²

Por lo que toca al origen de los indios fugitivos, en su mayor parte procedían del pueblo de Loreto, habitado por indios varóhios, del pueblo tarahumara de Tomochic y del pueblo de Batopilas, de indios chínipas.⁸³ Para la década de 1730, en que la fama del Babaroco había sobrepasado con mucho el ámbito regional, esa población era ya mucho más diversa. Se decía que estaba constituida por pimas bajos, tarahumaras, tepehuanes, mayos y otras distintas naciones, además de los propios babarocos.⁸⁴

Así, del mismo modo que los reales de minas, el Babaroco era un lugar de encuentro pluriétnico, pero en el que sus moradores, por sus mismas circunstancias, tendían hacia una unidad y solidaridad tal vez mayores que la de los indios de aquellos establecimientos. Agricultores en su mayor parte, sin duda debían realizar enormes y bien coordinados esfuerzos para producir sus alimentos en los cortos y escasos espacios cultivables tanto de dentro como de fuera del peñol. Sabemos que producían maíz, frijol y calabaza con cierta abundancia, y que parte de esa producción la intercambiaban con los grupos de los alrededores por mantas y

⁸⁰ Carta de Luis Mancuso a Manuel San Juan de Santa Cruz, Santa María de las Cuevas, 24 de agosto de 1716, AHHP, 1715 A, G-109.

⁸¹ Carta de Andrés de Bucar Fajardo a Manuel San Juan de Santa Cruz, Río Chico, 14 de octubre de 1717, AHHP, 1715 A, G-109.

⁸² Documento antes citado, AHHP, 1715 A, G-109.

⁸³ Documentos antes citados, AHHP, 1715 A, G-109.

⁸⁴ José Antonio Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano, descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, 2 v, México, Vda. de D. Joseph Bernardo de Hoyal, 1746-1748, t. II, p. 403.

sal.⁸⁵ Otras actividades que también exigían su ayuda mutua tenían que ver con la defensa del lugar. Se trataba de la fabricación de armamento y del acopio y almacenamiento de distintos recursos, entre los que destacaban las piedras, que los fugitivos eran muy dados a lanzar contra las tropas desde las alturas de sus picachos y peñas. Cuando en 1717 esperaban el ataque de las fuerzas de Sinaloa, según uno de los indios huidos, “tenían mucha prevención de piedras y armas” en cada una de las entradas del peñol.⁸⁶

En referencia a esta seguridad que lograban mediante su aislamiento y sus esfuerzos colectivos, un padre superior de la Compañía de Jesús decía de ellos lo que sigue:

Muy distantes y juntos en aquellos riscos, se consideran más fuertes a cualquier resistencia, o a lo menos, en postura de poder emprender cualquier delito con seguridad de haberse metido a salvo antes de que las armas del rey se asomen a contenerlos.⁸⁷

Pero las actividades conjuntas de los indios del Babaroco tendientes a asegurar su independencia, distaban mucho de quedar constreñidas a este lugar. Sabemos que solían abandonar el peñol para ir a hacer proselitismo entre los indios de la localidad,⁸⁸ y también para robar mujeres cuando se hallaban faltos de éstas. Desconocemos la frecuencia con la que efectuaban esos robos, pero tenemos información de que, cuando menos en dos ocasiones, los realizaron a gran escala, dejando aparentemente casi sin sus mujeres a los pueblos de Chínipas y Tomochic.⁸⁹

De esta manera, en las condiciones que venimos mencionando, el mestizaje cultural y biológico en el peñol debió ser mucho más intenso que el que se producía en los reales de minas. Para el padre Juan Antonio Baltasar esas mezclas eran inevitables y por demás peligrosas, pero la mezcla que a él más le preocupa-

⁸⁵ Carta de Martín de Benavides a Manuel San Juan de Santa Cruz, [sin lugar], 7 de diciembre de 1717, AHHP, 1715 A, G-109.

⁸⁶ Documento antes citado, AHHP, 1715 A, G-109.

⁸⁷ Carta de un superior de la Compañía de Jesús al virrey Juan Francisco de Güemes y Horcasitas, México, 13 de noviembre de 1746, AHHP, 1715 A, G-109.

⁸⁸ Documento antes citado, AHHP, 1715 A, G-109.

⁸⁹ Documento antes citado, WBS, r. 65, 1719. Microfilm en AGN; informe de Movas y Nuri por Ignacio María Nápoli, Movas, 4 de abril de 1744, ver *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús...*, p. 160.

ba, por los efectos contrarios que podía tener para las misiones, era la que se daba entre indios gentiles e indios huidos, apóstatas y rebeldes, porque consideraba que, influyéndose mutuamente, todos esos indios terminarían por desconocer la doctrina cristiana y, dados sus intereses opuestos a los de los españoles, acabarían formando una nación tan enemiga de éstos como los apaches, tobosos y cocoyomes. Y así, agregaba el religioso que, del mismo modo que esos grupos, los del Babaroco no se contentarían “con sus primeros [y] estrechos límites”, y terminarían haciendo, con el tiempo, “invasiones a los pueblos ya convertidos”.⁹⁰ Las autoridades generales, influidas, en parte, por el padre Baltasar, opinaron al respecto en 1744 lo siguiente:

No se puede negar que la congregación y mezcla de la gente referida no sólo puede servir de estorbo a las reducciones sino también de ejemplar nocivo a los pueblos confinantes que padecen aquel escándalo. Y podrá suceder que formando una nueva nación como la que componen los apóstatas apaches, se experimenten, en lo futuro, iguales atrocidades como las que cometen aquellos bárbaros.⁹¹

Creemos que estas consideraciones y temores no eran del todo infundados. Relativamente aislados en su refugio, y precisados a defenderlo y resguardarlo de manera sistemática, los indios del Babaroco sin duda vivían más de acuerdo a sus formas tradicionales de vida, en contraste con los indios de las misiones y minas, lo que tal vez hacía que se les viera como un grupo no sólo independiente sino con características propias y, por lo mismo, como una influencia nociva para los grupos de los alrededores, sujetos a los españoles. Pero, además, si dichos indios no tendían hacia la homogeneidad cultural mediante sus intercambios y mezclas, debieron establecer, cuando menos, fuertes lazos de solidaridad, necesarios para asegurar la continuidad de su exitosa resistencia a los ataques de las tropas españolas. Es posible, incluso, que llegaran a desarrollar una conciencia de identidad por encima de sus diferencias, derivada de la defensa de sus intereses comunes, pero también de su pertenencia al peñol, que de seguro tenían como un territorio propio y libre de la administración colonial. Por tan-

⁹⁰ Documento antes citado, WBS, rollo 65, 1719. Microfilm en el AGN.

⁹¹ Documento antes citado, AGN, *Misiones* 27, f. 417-420v.

to, no es difícil que los españoles llegaran a considerarlos como un grupo particularmente unido y proclive, además, a incursionar en las poblaciones vecinas, dada su oposición al dominio español. En 1767 los seris y pimas rebeldes, que llevaban algo más de diez años refugiados en el Cerro Prieto, en el sur de Sonora, debieron verlos también de ese modo, pues hicieron el intento de ganarse su alianza, al grado de ir a buscarlos hasta las vertientes mismas de su intrincado refugio de la sierra.⁹²

Es interesante señalar que los españoles no sólo no cambiaron la imagen que se formaron de los indios del Babaroco sino que terminaron teniendo a estos indios como un grupo étnico diferenciado. A fines del siglo XVIII, el gobernador e intendente de Sonora y Sinaloa, Enrique de Grimarest, los designó con el término genérico de “bárbaros y decantados babarocos”, distinguiéndolos, además, de los tarahumaras y jovas fugitivos de sus pueblos. De estos últimos decía que se hallaban en comunicación con los mismos babarocos, pero que habitaban refugios diferentes.⁹³ Todo parece indicar que en el transcurso de dicho siglo los indios del Babaroco, sin dejar de representar una amenaza para los asentamientos españoles de la zona, se fueron diferenciando de los grupos étnicos de los que eran originarios, y que este proceso de diferenciación pudo verse reforzado con un posible crecimiento de la población del peñol menos dependiente de la incorporación de indios procedentes de los pueblos de los alrededores.

Con todo, hemos de decir que los indios del peñol no dejaban de acudir ocasionalmente a sus pueblos de origen. Como antes señalamos, lo hacían para visitar a sus familias, y, del mismo modo que los indios de los reales de minas, necesariamente llevaban con ellos las experiencias y los cambios culturales derivados de su nueva forma de vida. Los misioneros, por su parte, aprovechaban el regreso de unos y otros indios para tratar de reincorporarlos a las actividades misionales. Estos intentos, sin embargo, difícilmente podían realizarse sin ocasionar graves problemas a las propias misiones. Para empezar, había que vencer la fuerte resistencia que aquellos oponían a dichos intentos. Los del Babaroco regularmen-

⁹² Carta de Antonio Casimiro Esparza a Juan de Pineda, Bacanora, 2 de octubre de 1767, BNM., AF. 40. 898.

⁹³ Bando de Enrique de Grimarest, Álamos, 14 de septiembre de 1792, BNM. AF. 35. 789.

te terminaban por volver a darse a la fuga. Como decía un misionero, eran vagos que iban y venían y a los que, por lo mismo, no se les podía sujetar más que por medio de las armas,⁹⁴ lo que siempre implicaba el peligro de que se produjeran serios enfrentamientos en los pueblos. Por otra parte, se hacía notar que dichos indios no dejaban de constituir una amenaza para los naturales que se mantenían reducidos, debido a que les informaban de las bondades de la vida en libertad que llevaban en el peñol, con el fin de incorporarlos a su causa, cosa que, al parecer, no les costaba mucho trabajo. El que fuera visitador de los presidios internos, Pedro de Rivera, sostenía al respecto lo siguiente en 1730:

Es en los indios tan apreciable la libertad, que con poco motivo se ausentan de sus pueblos para gozarla, así por excusar el trabajo que tienen en las misiones, como por no asistir a la doctrina, a que los obligan; por lo que, lisonjeados de algunos de aquellos naturales que el vicio los arrastra, se retiran a los parajes llamados rochelas, para vivir en ellas licenciosamente, sin superior que los corrija, que es el estado en que mejor se hallan.⁹⁵

En cuanto a los indios mineros las cosas no se presentaban nada mejor, aun cuando su presencia en las misiones tendiera a ser más duradera. Sabemos que al menor intento de los misioneros de someterlos de nueva cuenta a la disciplina y las rutinas misionales no dudaban en volverse a los reales de minas. Como decía el padre José María Genovese en 1722, “si en los pueblos les mandan que asistan a misa, que trabajen con los demás, que no estén ociosos, luego se vuelven a la casa del vecino”.⁹⁶

Más graves que esas dificultades, sin embargo, era el problema que dichos intentos de reincorporación implicaban para la continuidad de la conversión religiosa de los indios reducidos. Y es que por fuerza tendían a exponer a las misiones a la influencia del exterior, esto es, la que llevaban consigo los indios fugitivos que regresaban de los reales de minas y las zonas de refugio. Estos indios, en efecto, portadores de valores, experiencias y formas de comportamiento propios de dichos lugares, no podían sino tender

⁹⁴ Documento antes citado, ver *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús...*, p. 160.

⁹⁵ Parecer de Pedro de Rivera, México, 31 de agosto de 1730, Archivo General de Indias, *Guadalajara*, 135, exp. 3, f. 132v.

⁹⁶ Documento antes citado, en González Rodríguez, *op. cit.*, p.183.

un puente entre los mismos y los pueblos de misión, y contribuir, por consecuencia, a alterar el orden y las costumbres impuestos en esos pueblos, además de favorecer el desarrollo de la actitud crítica de los indios reducidos hacia los misioneros al transmitirles amplios conocimientos sobre dos modos de vida alternativos al de las misiones. Con ello, por supuesto, también ponían en sus manos un medio de resistencia a los establecimientos misionales particularmente importante y que era el de la capacidad para optar por cualquiera de aquellos modos de vida en oposición a su situación en dichos asentamientos. A este respecto, es muy ilustrativo lo que en 1730 sostenía el padre Cristóbal de Cañas en relación con la actitud que asumían sus catecúmenos ópatas cuando algunas de sus antiguas costumbres eran objeto de censura. Decía así:

Con sus mujeres son sangrientos verdugos, dándoles golpes y fieros azotes. En materia de lujuria, cometen execrables maldades, y si los castiga o los reprende con amor el padre, se huyen a casa de los españoles o a provincias distantes, llevándose unos a sus mujeres o a las que no lo son, otros dejándolas para siempre.⁹⁷

El padre Daniel Januske afirmaba en 1723 que, incluso, en varios pueblos de Sonora, los indios llegaban a amenazar abiertamente a los misioneros con irse con los españoles en el caso de que les castigasen sus faltas, y que esas amenazas, por lo regular, las hacían efectivas.⁹⁸ Por su parte, en 1730, el padre Ignacio Javier de Estrada decía de los tarahumaras lo siguiente: “quererlos tener sujetos a vivir en los pueblos es hoy casi imposible, pues se huyen con sus familias a Chihuahua, Cusihuiríachic, carboneras, ranchos y otras casas particulares...”⁹⁹

En consecuencia, podemos sostener que los indios reducidos iban teniendo cada vez mayores posibilidades para comportarse más de acuerdo a su voluntad o deseos particulares y de practicar tanto sus formas tradicionales de vida como los usos y costumbres que les transmitían los indios huidos. Además, con la capacidad para abandonar los pueblos de misión cuando lo consideraban conveniente, es posible que llegaran a obligar a los misioneros a

⁹⁷ Documento antes citado, en González Rodríguez, *ibid.*, 296.

⁹⁸ Documento antes citado, en González Rodríguez, *ibid.*, p. 223.

⁹⁹ Documento antes citado, AHH, 278-7.

pensárselo dos veces antes de proceder a la aplicación de castigos rigurosos en contra de quienes infringían las normas misionales.

Así, su conducta en las misiones tendía a ser cada vez más libre o, por mejor decir, más opuesta a las actividades y los intereses de éstas. En 1764 el padre Juan Nentvig se refirió a un caso particularmente llamativo del desarrollo de esa conducta de los indios reducidos. Se trataba del caso de un indio cristianizado de mucho tiempo que, con la mayor seguridad y confianza en sí mismo, se negaba, al igual que los demás naturales de su pueblo, a trabajar adecuadamente sus tierras de cultivo, en contraste con la laboriosidad que mostraban unos indios recientemente congregados en una ranchería vecina. Dijo lo siguiente:

Reconvenido de su padre misionero que los de su pueblo no tenían escardada la milpa, siendo así que los de la ranchería perteneciente a la misión la tenían muy bien compuesta, respondió que ellos ya tenían abiertos los ojos, y los de la ranchería cerrados todavía; que en abriéndolos serían como ellos.¹⁰⁰

Nos parece muy conveniente señalar que los indios reducidos todavía podían recurrir a medidas extremas en defensa de sus intereses al interior de las misiones, tal vez en buena parte también como resultado de sus inevitables relaciones con los indios huidos. Dejando de lado las quejas de los padres Estrada y Salgado citadas al principio de este trabajo, nos vamos a referir a un caso que puede ser un buen ejemplo a ese respecto.

Hacia 1736 el padre Ignacio González, recién nombrado misionero de los pueblos yaquis de Pótam, Rahum y Guírivis, obrando de manera unilateral, impidió que los indios de esos pueblos participaran en el repartimiento en los reales de minas, obligación que cumplían desde muchos años atrás y en la que tenían interés, cuando menos por facilitarles la huida a dichos asentamientos, como ya lo hemos visto. Así, del mismo modo que los indios de Santa Eulalia en 1737, la inconformidad de los yaquis no se hizo esperar. Se unió al malestar que ya de antemano se iba produciendo entre la mayor parte de los indios del río en contra de los misioneros, malestar que terminó dando lugar al levantamiento general de los yaquis y mayos, ocurrido en 1740. Debemos señalar que en 1739

¹⁰⁰ Nentvig *op. cit.*, p. 116.

varios emisarios yaquis acudieron ante el virrey de México para exponerle los agravios que sufrían de los religiosos jesuitas, y que entre las demandas que terminaron haciendo figuraba la de que dichos religiosos no les impidieran salir a trabajar a las minas.¹⁰¹

Tras esta experiencia, los misioneros, hasta donde sabemos, tuvieron muy escasa capacidad para impedir, por sí solos, la salida ilegal de los yaquis a los asentamientos mineros. Una muestra de ello nos la da en 1744 el misionero del pueblo de Tórim, Lorenzo José García, quien informaba lo siguiente:

Lo que yo puedo seguramente afirmar, porque así me ha pasado y pasa, es que cada un año de los que llevo de misionero en este Tórim, siempre han bajado de los minerales y haciendas, por el verano, a los pueblos de mi administración, ya los ciento, ya más indios de aquellos que ni yo conocía ni ellos a mí, ni se habían empadronado en mi tiempo ni confesado en cinco y seis, y algunos en 10 y 14 años. Y lo mismo sé haberles acaecido desde el mismo tiempo a los demás padres de las misiones de este río, en sus respectivos pueblos, en los cuales hemos reflejado por los mismos padrones que, casi, casi, otros tantos como los que vienen de nuevo son los que faltan o salen de ellos, en cada año. Con lo cual vienen a quedar los padrones, de año a año, casi iguales, y se hace muy verosímil aquella constante y común voz de que al doble y más, hay yaquis en sólo Batopilas y Chihuahua que en todo el río o tierra de los mismos yaquis.¹⁰²

Debemos señalar, por último, que esa práctica de los yaquis, impuesta a los misioneros, de salir a la Nueva Vizcaya en gran número, cada año y de manera rotativa, y de volver de esa provincia a sus pueblos en la misma forma, les permitió establecerse libremente y por tiempo indefinido en los reales de dicha provincia, y sin el riesgo de perder el derecho a sus tierras tradicionales del Yaqui. No está demás añadir que, en 1765, el obispo Pedro Tamarón y Romeral prácticamente legalizó ese modo de proceder de los mineros yaquis. Recordemos que contrariamente a las demandas de los religiosos jesuitas de que fueran sacados de las minas neovizcaínas y devueltos a sus pueblos, manifestó la conveniencia de que se les permitiera “seguir su inclinación...”¹⁰³

¹⁰¹ Navarro García, *op. cit.*, p. 25-48.

¹⁰² Documento antes citado, en *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús...*, p. 76.

¹⁰³ Véase p. 97.

**

Los indios del noroeste novohispano, en conclusión, representaron un serio desafío para las actividades misionales de los religiosos de la Compañía de Jesús en esa región. A los intentos de éstos de convertirlos en dependientes suyos y de someterlos, de ese modo, tanto a las normas y valores de las misiones cuanto a las privaciones inherentes a dicha relación, respondieron críticamente. En general se opusieron a dichos intentos, así como a la justificación moral con la que los propios misioneros trataban de sustentarlos, y, en muchos casos, se dieron a la fuga. Unos se huyeron a los reales de minas, donde los mineros procuraban atraerse su fuerza de trabajo a través de importantes estímulos económicos y mediante el recurso de asumir una actitud tolerante o, cuando menos, disimulada, hacia su libre comportamiento. Otros indios escaparon a zonas remotas, marginales e inhóspitas, que les resultaban atractivas por la independencia que en ellas lograban no sólo de los misioneros sino de los españoles en general.

Los primeros se dirigieron por centenares a los establecimientos mineros de Sonora y la Nueva Vizcaya. Allí, fuera del control de los religiosos jesuitas, se convirtieron en trabajadores libres asalariados, pero, además, entraron en un proceso de cambio sociocultural muy distinto al que los misioneros trataban de imponerles en los pueblos de misión. En contraste con el aislamiento y el exclusivismo indio de esos establecimientos, pasaron a formar parte de una sociedad multiétnica y pluricultural. Establecieron relaciones con españoles, castas y por supuesto con otros grupos étnicos de la región, y no sólo en los centros de trabajo y los lugares públicos, sino también en la intimidad. Estas relaciones, como hacía notar un misionero, los llevaban a olvidar lo aprendido en las misiones y a adoptar los usos y costumbres predominantes en los reales de minas, circunstancia que, por otra parte, les permitía una buena integración a esos centros, con la consiguiente posibilidad de acceder a una posición económica ventajosa, que difícilmente podían alcanzar en sus comunidades de origen.

Los indios huidos, además, manifestaron una particular tenacidad en la defensa de la libertad y los logros económicos obtenidos en las explotaciones mineras, incluso en contra de sus propios patrones. En efecto, se mostraron opuestos a someterse incondi-

cionalmente a éstos, y más todavía cuando solían incumplir sus ofrecimientos y sujetarlos a duras condiciones de trabajo. Sus mismos conocimientos de la sociedad y la minería regionales obtenidos con su integración a los citados establecimientos, les permitía enfrentar tales abusos. Por ejemplo, aprovechaban la importante demanda de mano de obra existente en la región para mudarse de real cuando los mineros españoles intentaban retenerlos en sus explotaciones mediante la imposición de fuertes adelantos de salario. Otro factor importante que les permitía luchar por la conservación de sus intereses derivaba también de sus relaciones en los reales de minas. Se trataba, en particular, de su condición de trabajadores libres asalariados bajo condiciones laborales similares, la cual los aproximaba fuertemente entre sí, a pesar de pertenecer a grupos étnicos distintos, poniéndolos en condiciones de ayudarse mutuamente y de defender sus derechos de manera organizada. Esto se puso claramente de manifiesto en 1737, cuando los indios de Santa Eulalia, en defensa de una de sus ganancias principales, se lanzaron con éxito a una huelga general. Se puede afirmar, en consecuencia, que los problemas y conflictos que los enfrentaban a los empresarios mineros, lejos de obligarlos a volver a las misiones, les daban la oportunidad de desarrollar las relaciones y conocimientos que hacían posible su mantenimiento en las explotaciones mineras.

En cuanto a los indios que se daban a la fuga a las zonas de refugio, como el famoso peñol del Babaroco, lo hacían en número mucho menos elevado que los que se huían a los reales de minas y, por supuesto, con objetivos diferentes a los suyos. En general, aspiraban a vivir al margen del dominio español y de acuerdo a sus formas tradicionales de vida. En un principio, parece que no pasaban de ser tan sólo unos cuantos, los cuales provenían de los restos de las agrupaciones tarahumaras levantadas en armas en 1697 y pacificadas en los primeros años del siglo XVIII. Sin embargo, fueron engrosando sus filas con indios originarios de otros grupos étnicos de la región, a medida que los españoles se mostraban incapaces de desalojarlos de su inaccesible refugio serrano. En efecto, la fama creciente del Babaroco como un bastión incontrastable para las tropas españolas, les ganó no sólo la alianza de los propios babarocos e indios de las misiones de los alrededores, sino la de tepehuanes, mayos, pimas bajos, etcétera. Así, en conjunto con

esos indios, tendieron a la formación de un conglomerado multiétnico un tanto parecido al de los reales de minas, aunque tal vez mucho más unido y mejor organizado que éste, y no sólo debido a un posible mestizaje biológico y cultural más acentuado que el de dichos establecimientos sino a su misma oposición al dominio español.

Esta resistencia, ciertamente, llevaba por fuerza a los tarahumaras y sus aliados a una intensa y bien coordinada colaboración entre sí, tanto para asegurar su defensa cuanto su diaria subsistencia en el Babaroco, así como para hacer proselitismo en los pueblos de los alrededores. El éxito prolongado de dicha resistencia seguramente los llevó a tener al peñol como un territorio propio, libre de la dominación colonial y tal vez, por consiguiente, al desarrollo de una conciencia de identidad por encima de sus diferencias.

Por último, debemos decir que, pese al acomodo que lograban en las minas y las zonas de refugio, los indios huidos solían acudir a sus pueblos de origen. Cuando así lo hacían, era inevitable que difundieran en ellos las experiencias, las formas de conducta y, en general, los elementos de cultura que adquirían y contribuían a desarrollar en aquellos lugares, participando poderosamente en la eliminación de las barreras aislacionistas de las misiones, como el exclusivismo indio y la vida apartada de sus asentamientos, tenidas por los religiosos jesuitas como requisitos necesarios para asegurar la conversión de sus feligreses al cristianismo. Pero además, con su regreso a sus pueblos, los indios huidos favorecieron la actitud crítica y la oposición de los indios reducidos hacia los misioneros, al aumentar y hacer más precisos sus conocimientos sobre las ventajas de incorporarse al mundo de los españoles o de regresar al mundo de los indios, apartados, ni que decir tiene, de la administración colonial.

Por consiguiente, podemos afirmar que constituyeron uno de los factores que, quizá con mayor fuerza, impulsaban los cambios de los indios en sentido contrario al de los fines misionales, observados por los padres Estrada y Salgado.