

Blas Medrano, capitán general ópata

Ojos Colorados, jefe apache

Francisco Gutiérrez, capitán general concho

Dionisio Gerónimo, jefe cora

Liderazgos indígenas

en zonas de frontera
iberoamericanas.
Siglos XVII-XIX

Frutos Nosa, cacique mojeño

Damiana de Cunha, líderesa kayapó

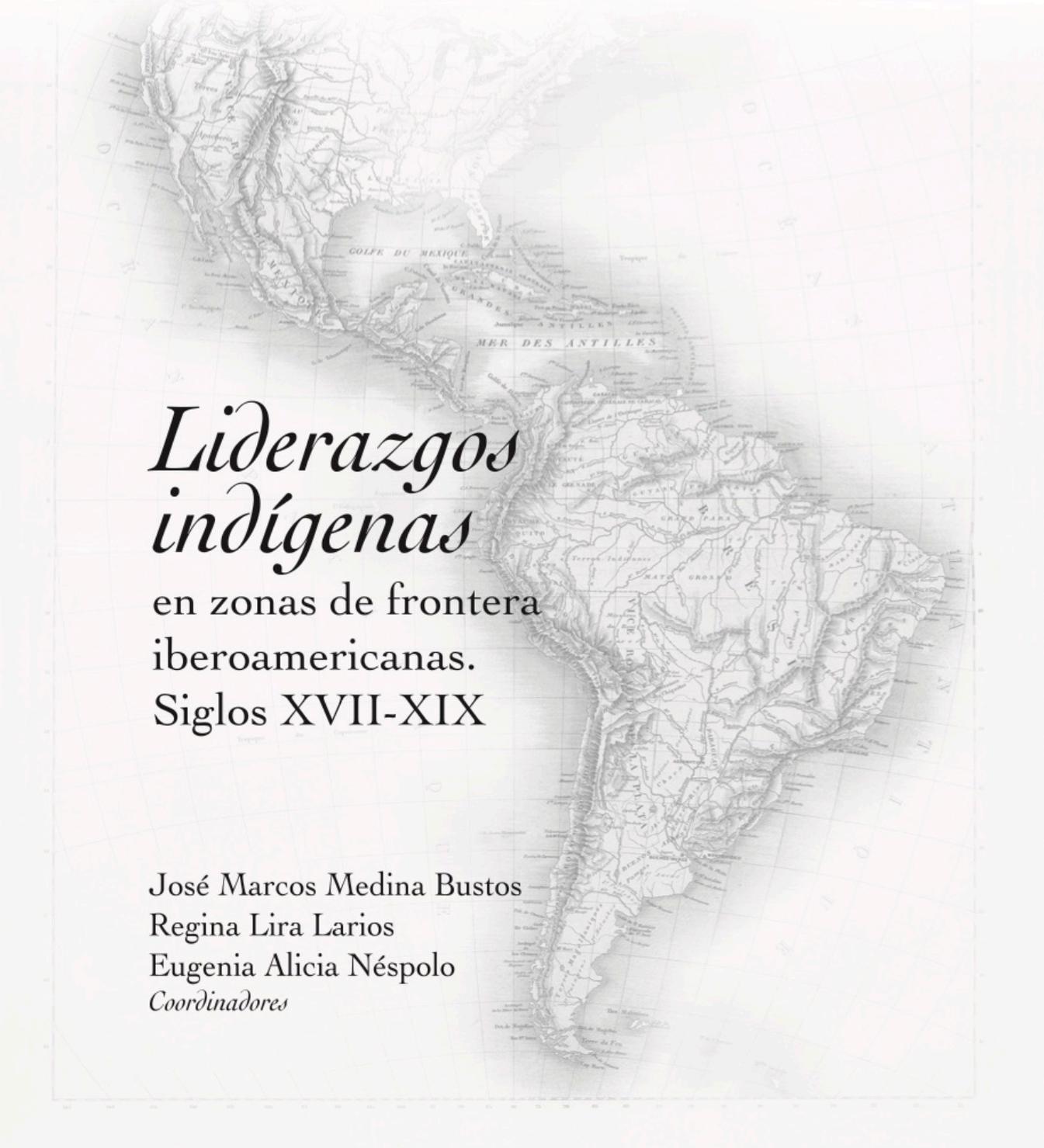
Domingos Ramos Pacó, mediador borun

Carripilum, cacique pampa

Juan Mangiñ, jefe mapuche

Juan Cafulcurá, jefe mapuche

José Marcos Medina Bustos
Regina Lira Larios
Eugenia Alicia Néspolo
Coordinadores



*Liderazgos
indígenas*
en zonas de frontera
iberoamericanas.
Siglos XVII-XIX

José Marcos Medina Bustos
Regina Lira Larios
Eugenia Alicia Néspolo
Coordinadores

Catalogación en la publicación Biblioteca Gerardo Cornejo Murrieta

Nombre(s): Medina Bustos, José Marcos, coordinador. | Lira Larios, Regina, coordinadora. | Néspolo, Eugenia Alicia, coordinadora.

Título: Liderazgos indígenas en zonas de fronteras iberoamericanas. Siglos XVII-XIX / José Marcos Medina Bustos, Regina Lira Larios, Eugenia Alicia Néspolo, coordinadores.

Descripción: Primera edición. | Hermosillo, Sonora, México : El Colegio de Sonora; Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, 2023.

322 páginas : tablas, gráficas, ilustraciones ; 22 cm.

Incluye referencias bibliográficas.

Identificador: ISBN 9786078809356 | 9786073077842

Temas: LCSH: Liderazgo indígena -- América Latina | Indios de México -- Historia -- Siglo XVII | Indios de México -- Historia -- Siglo XVIII | Regiones fronterizas -- Norte de México -- Historia | Indios de México -- Norte de México -- Política y gobierno -- Historia | Indios -- América Latina -- Historia.

Clasificación: LCC: F1219 .L54 2023



ISBN: 978-607-8809-47-9 (PDF, El Colegio de Sonora)

ISBN: 978-607-30-8444-4 (PDF, Universidad Nacional Autónoma de México)

El Colegio de Sonora
Doctor José Luis Moreno Vázquez
Rector

Universidad Nacional Autónoma de México
Doctor Enrique Luis Graue Wiechers
Rector

Doctor Víctor Samuel Peña Mancillas
Secretario General

Doctor Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Doctora Patricia Aranda Gallegos
Directora de Publicaciones no Periódicas

Doctora Elisa Speckman Guerra
Directora del Instituto de Investigaciones
Históricas

Maestro Óscar Joel Mayoral Peña
Jefe del Departamento de Difusión Cultural

ISBN 9786073077842

ISBN 99786078809356

Primera edición, D. R. © 2023
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas
Circuito Maestro Mario de la Cueva sin número,
Zona Cultural, Ciudad Universitaria, Alcaldía de Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México
<https://www.historicas.unam.mx>

Primera edición, D. R. © 2023
El Colegio de Sonora
Obregón 54, Centro, C. P. 83000
Hermosillo, Sonora, México
<https://www.colson.edu.mx>
publicaciones@colson.edu.mx

Este libro fue sometido a un proceso de revisión por pares doble ciego, de acuerdo con lo establecido en el Reglamento Editorial de El Colegio de Sonora.

Hecho en México / Made in Mexico

ÍNDICE

1. Introducción	7
<i>José Marcos Medina Bustos</i>	
<i>Regina Lira Larios</i>	
<i>Eugenia Alicia Néspolo</i>	
Gobernadores de pueblos y jefes indios del Bolsón de Mapimí (1640-1730)	18
<i>Chantal Cramaussel</i>	
1. Introducción	18
2. Pueblos de indios y gobernadores indios en Nueva Vizcaya	20
3. Tres indios nombrados gobernadores en el siglo XVII	24
4. Tres jefes indios al margen del orden colonial	27
5. Conclusiones	30
Referencias	31
Jefe apache Ojos Colorados: prácticas de movilidad en los asentamientos de paz y el liderazgo indígena en el noroeste de la Nueva Vizcaya y Chihuahua, 1780-1830	34
<i>Clementina Campos Reyes</i>	
1. Introducción	34
2. El nacimiento de un asentamiento de paz	34
3. Consideraciones finales	44
Referencias	45
Entre la negociación y la rebelión: los líderes militares de indígenas ópatas en la frontera noroeste de México (1820-1847)	47
<i>José Marcos Medina Bustos</i>	
1. Introducción	47
2. De cómo se llegó a la “nación ópata”	47
3. Los capitanes generales de la “nación ópata” en la etapa del dominio hispánico	51
4. Capitanes generales de la “nación ópata” en tiempos liberales: de la alianza contra los apaches a las alianzas faccionales	54
5. Conclusiones	62
Referencias	64

Reflexiones en torno a la figura del líder militar y la acción política náayari (o cora) desde la larga duración (1722-1873)	67
<i>Regina Lira Larios</i>	
1. Introducción	67
2. La Mesa del Tonati en 1722: centro de unión pan-nayarita	69
3. El movimiento de 1767: atomización del poder político-solar	71
4. La restitución del liderazgo militar en la Mesa del Nayarit cien años después: 1858-1873	74
5. Del líder hacia un espacio de lo político	77
Referencias	79
Líderes indígenas en el pago de Luján: estrategias comunicativas, comercio y diplomacia en la frontera sur bonaerense (fines del siglo XVIII y principios del XIX)	82
<i>Eugenia Alicia Néspolo Yésica García</i>	
1. La frontera sur bonaerense. Breve contextualización y el “corpus de análisis	82
2. Líderes indígenas: estrategias comunicativas, el comercio y la diplomacia. Un péndulo analítico	85
2.1 <i>El comercio entre parcialidades indígenas y cristianos</i>	85
2.2 <i>La comunicación y la diplomacia</i>	88
3. Resistencia y complementariedad: una breve construcción narrativa del cacique Carripilum	91
4. Consideraciones finales	95
Referencias	96
Los orígenes de Juan Mangiñ Wenu en el Pwelmapu: formación y aprendizaje político (1793-1798)	98
<i>Cristián Perucci González</i>	
1. Introducción: los Ñizol-Lonko	98
2. El impacto político de las pampas en el Gulumapu-Araucanía	99
3. La juventud de Mangiñ en el Pwelmapu	100
4. De Negrete a las guerras pewenche	103
5. Conclusiones: el sello del Pwelmapu	107
Referencias	109
Vocabulario político iberoamericano en cartas del cacicazgo de Salinas Grandes (pampas argentinas, 1852-1883)	111
<i>Gabriel Passetti</i>	
<i>Malu de Aguiar Gouvêa Aragão</i>	
1. Introducción	111
2. Salinas Grandes y la política indígena	111

3. La política en las cartas, las cartas y la política indígena	114
4. Usos y cambios del vocabulario político iberoamericano en las cartas salineras	116
5. Consideraciones finales	122
Referencias	123
El indio principal Frutos Nosa y la legalidad republicana en los Llanos de Mojos (1820-1870)	126
<i>Anna Guiteras Mombiola</i>	
1. Introducción	126
2. Mojos entre la herencia misional y el orden liberal	127
3. Liderazgo indígena y ejercicio ciudadano	130
4. Equilibrio en discordia: la dimensión jerárquica de la sociedad mojeña	135
5. Consideraciones finales	138
Referencias	139
Por el fin de las oprimissons: liderazgos indígenas y negociaciones políticas en Río de Janeiro (1808-1821)	142
<i>Ana Paula da Silva</i>	
<i>José R. Bessa Freire</i>	
1. Introducción	142
2. Negociaciones diplomáticas en la Corte	145
3. La historia desde una perspectiva indígena	146
4. D. João VI, los coroados y las disputas territoriales en Valença	149
5. Consideraciones finales	156
Referencias	157
Mediadores y liderazgos indígenas en la misión de Itambacuri, Brasil (1873)	160
<i>Izabel Missagia de Mattos</i>	
1. Introducción	160
2. Breve biografía del profesor Pacó y la misión	162
3. El Pueblo de misión bajo una interpretación crítica	169
4. La desaparición de los indígenas de la misión	173
Referencias	173

1. INTRODUCCIÓN

José Marcos Medina Bustos

Regina Lira Larios

Eugenia Alicia Néspolo

El contenido del libro brinda una colección de investigaciones sobre zonas fronterizas iberoamericanas, ubicadas temporalmente en los siglos XVII, XVIII y XIX, que abordan el tema de los liderazgos indígenas en el norte de México, el área arauco-pampeana de Chile y Argentina, el este de Brasil y la Bolivia amazónica. Sus capítulos, presentados originalmente como ponencias en el marco del III Congreso Internacional de Pueblos Indígenas de América Latina (Brasilia, 2019), fueron discutidos y trabajados hasta alcanzar la forma que aquí se presenta. Nuestro objetivo es contribuir a la difusión del conocimiento histórico que se produce en comunidades académicas de idioma español y portugués sobre los liderazgos indígenas en los espacios fronterizos y fomentar el interés por la historia política de los pueblos indígenas y sus relaciones con los estados coloniales y nacionales. Con ello, nuestra propuesta se suma a la investigación de estos procesos, por lo general poco atendidos en las historiografías nacionales, en reconocimiento a la importancia del diálogo entre regiones americanas. Esperamos, de este modo, brindar elementos que permitan una mejor comprensión de las reivindicaciones indígenas del presente.¹

Consideramos necesario hacer explícito qué queremos decir con zonas de frontera iberoamericanas, ya que es usual que la palabra se utilice para identificar los límites políticos entre los estados nacionales. En el caso de este libro, el término *zonas de frontera* tiene que ver con los espacios del Nuevo Mundo en donde se frenó el avance de los conquistadores españoles o portugueses al encontrarse con sociedades indígenas a las que no pudieron subyugar rápidamente como lo hicieron en los centros de poder mesoamericanos y andinos. En éstos, su estratificación social y centralización política en estados o jefaturas (Mandrini, 2013, pp. 28-32) creó la posibilidad de que los conquistadores españoles ocuparan el lugar de la nobleza indígena e instauraran desde ahí su dominio, tanto en la explotación de la fuerza de trabajo indígena como en la imposición de la religión católica (Carrasco, 1979, p. 336; Contreras y Zuloaga, 2014, pp. 101-102).

A diferencia de las sociedades estatales, las sociedades indígenas en zonas fronterizas dan cuenta de formas de organización social y política heterogéneas. Su subsistencia dependía en grado diverso de la caza, recolección, pesca o agricultura, y su organización sociopolítica podía ser de pequeñas bandas que se movían estacionalmente en un territorio, de tribus o parcialidades, asentadas en caseríos dispersos (“rancherías”) o pequeñas aldeas. Se ligaban entre sí por una o varias lenguas y relaciones de parentesco

¹ Un antecedente que ofrece un panorama sobre la heterogeneidad de los mundos americanos y sus interconexiones con los hispano-criollos, más allá de la conflictividad en regiones fronterizas, es la compilación de textos de Silvia Ratto e Ingrid de Jong (2014), que reúne trabajos previamente publicados entre los siglos XVIII y XIX en Argentina, Chile, Brasil y México.

consanguíneo o ritual. La organización sociopolítica permitía reunir a los individuos de los diversos asentamientos para ciertos propósitos concretos y coyunturales, como eventos rituales, cazas colectivas o guerra; al mismo tiempo, cada banda o aldea era autónoma, aun cuando compartieran lazos de parentesco con otras, y podían dividirse y crear nuevas unidades independientes. En ciertos casos, las esferas de influencia ritual y de dominio político no se correspondían, lo que daba lugar a territorios de ocupación discontinua. A esta forma de organización, con importantes variaciones, se le ha conceptualizado como de tipo segmental (Bechis, 2008, p. 276; Mandrini, 2013, pp. 25-32; Spicer, 1981, pp. 12-14; Weigand, 2015, p.57). Españoles y portugueses tuvieron dificultades en imponer su dominio, porque tenían que vencer a cada uno de esos grupos, lo que no era fácil, sobre todo, cuando se trataba de sociedades guerreras que habitaban en ambientes ecológicos que dificultaban la movilidad de los conquistadores, como desiertos, selvas o abruptas montañas. Por otro lado, obstaculizaba a los europeos utilizarlos como mano de obra o imponer su voluntad política por medios coercitivos. De ahí que, durante el siglo XVI, las avanzadas españolas y portuguesas optaran por el saqueo y la esclavización de estas sociedades ubicadas más allá de las zonas de influencia de los estados y jefaturas de Mesoamérica: el norte “chichimeca” y el sur de los misquitos; así como del estado incaico: el Gran Chaco y el sur mapuche o las extensas tierras bajas en las tupidas selvas amazónicas, las llanuras pampeanas y *sertões*.

Desde el siglo XVII, el avance europeo hacia estas zonas indígenas se hizo más lento y conformó auténticas zonas de frontera, en las que se establecieron instituciones propias, como los presidios y los fuertes, para defender caminos, reales de minas y villas de las incursiones indígenas; las misiones y las encomiendas con indígenas, reducidos de manera voluntaria o forzada para “civilizarlos”, al imponerles la religión católica y convertirlos en fuerza de trabajo. En un contexto de sociedades indígenas desestructuradas por las incursiones esclavistas y las enfermedades epidémicas, se experimentó una brusca caída de la población, y solo en algunos casos, los pueblos de misión se convirtieron en espacios donde los indígenas pudieron reconstituir sus comunidades; y, en otros, en lugares donde terminaron por desaparecer, ya fuera por muerte biológica o procesos de mestizaje. En términos generales, las misiones lograron conformar comunidades indígenas con los grupos que dependían en mayor medida de la agricultura. En cambio, fracasaron con los cazadores-recolectores, aunque en algunos casos lograron establecer relaciones pacíficas con ellos, lo que permitió que se integraran a los pueblos de misión de acuerdo con sus ciclos de movilidad estacional.

Hacia mediados del siglo XVIII, el avance español en norte y Sudamérica se detuvo en las líneas de fuertes o presidios y misiones, más allá de las cuales permanecieron extensos territorios ocupados por grupos indígenas independientes, con los cuales se establecieron relaciones tanto pacíficas como violentas. Esta situación se prolongó al siglo XIX con el surgimiento de los estados nacionales, los cuales reclamaron derechos sobre los territorios controlados por los estados coloniales y sobre los territorios indígenas que permanecían independientes, en un reparto del continente que se hizo sin reconocer la intervención de los indígenas. Sin embargo, dada la ausencia de instituciones políticas capaces de imponer el poder estatal y la competencia violenta entre las élites ante los vacíos de poder, los grupos políticos entablaron alianzas con los sectores indígenas, quienes, a su vez, las aprovecharon para defender su territorio y autogobierno, de tal manera que los estados nacionales no pudieron ocupar efectivamente sus territorios, sino hasta después del último tercio del siglo XIX, cuando se consolidaron sus instituciones y se desarrolló la infraestructura de comunicaciones y la tecnología militar.²

² La visión sintética planteada de los siglos XVI al XIX se construye a partir de los siguientes textos: Gómez, 2014, pp. 33-41; Langfur, 2014, pp. 1-28; Langfur, 2019, pp. 209-210; Pinto, 1996, pp. 12-18; Spicer, 1981, pp. 8-9; Weber, 2007, pp. 85-138; Weber, 2003, p. 124.

Lo planteado en los párrafos anteriores sustenta nuestra concepción sobre las zonas de frontera iberoamericanas como aquellos espacios donde los agentes coloniales españoles o portugueses y, posteriormente, los de los gobiernos nacionales, no lograron imponerles a los indígenas su monopolio de la violencia, y tuvieron que competir con ellos por los recursos naturales y humanos, por lo que tales espacios se convirtieron en territorios disputados (*contested ground*) (Guy y Sheridan, 1998, p. 10); es decir, donde se encontraron sociedades con culturas políticas y prácticas territoriales marcadamente diferentes, sin que ninguna lograra imponerse definitivamente sobre las demás, durante un tiempo suficiente como para que se generaran procesos de innovación, creación e intercambio particulares de etnogénesis, etnificación, *middle ground* y mestizaje (biológico y cultural). Estos procesos fueron adoptados voluntariamente por los indígenas independientes (Bocara, 2005, pp. 36, 39; Levin y Radding, 2019, pp. 1-27; White, 2011), y negociados por aquellos integrados en el sistema colonial a través de las misiones —fenómeno denominado como pacto colonial (Radding, 2015, pp. 36-37)—, situación diferente a la experimentada en los territorios controlados por los centros de poder, donde la capacidad indígena para enfrentar a los conquistadores fue menor.

En las zonas de frontera se mantuvieron situaciones ya superadas en los *interlands* de las ciudades coloniales, los centros de poder, como fueron las siguientes:

- IncurSIONES de uno y otro bando por botín y cautivos, así como su comercialización.
- La militarización de las sociedades indígenas e ibéricas, en muchas ocasiones con ventaja para las primeras, porque incorporaron a su vida cotidiana el caballo y las armas de fuego, lo que les permitió convertirse en guerreros formidables.
- Tal capacidad militar permitió a los indígenas invitar o imponer a los hispano-criollos la realización de parlamentos o paces a cambio de raciones y bienes deseados por aquellos.
- El desarrollo de formas sociopolíticas de liderazgo indígena, tipo jefatura, que potenció su capacidad de negociación y de guerra, entre otros aspectos; esto generó ámbitos de situaciones fronterizas relacionales de liderazgo y de similar situación sociopolítica con la sociedad hispano-criolla.

En teoría las sociedades ibéricas y nacionales tuvieron la ventaja de contar con estados, lo que les daría una mayor capacidad de oprimir a las indígenas; sin embargo, en la práctica, la organización política descentralizada indígena ofreció mecanismos para resistir o relacionarse con la sociedad colonial/nacional, dependiendo de su fuerza/autonomía y las coyunturas específicas, según las regiones y los tiempos que abarca el presente libro.

Si bien el interés historiográfico en las zonas de frontera tiene sus antecedentes lejanos en los historiadores norteamericanos Frederick Jackson Turner y Herbert Eugene Bolton, sus planteamientos actualmente son considerados obsoletos por su visión etnocéntrica, en la que los indígenas son presentados como bárbaros —en el caso de Turner—, o como materia prima para la acción civilizadora de las grandes figuras hispanas (misioneros o gobernadores) —en el de Bolton— (Levin y Radding, 2019, p. 15; Ratto, 2001, p. 115; Weber, 2003, p. 123). A diferencia de las visiones mencionadas, las que se construyen actualmente sobre las zonas de frontera desde las historiografías iberoamericanas y la misma norteamericana, han puesto mayor atención en los modos en que opera la política a pequeña escala y se plantean nuevas formas de ver y narrar el pasado (Hämäläinen y Truett, 2011, p. 339). En esta óptica, los indígenas y sus prácticas son los actores políticos centrales, en tanto agentes diplomáticos, jefes militares, comerciantes sagaces, intérpretes o lenguaraces y mediadores culturales, cuyas estrategias y dispositivos políticos dan cuenta de zonas de frontera entretejidas por relaciones interétnicas que rebasan los espacios definidos por las autoridades coloniales o estatales, como lo muestran los estudios aquí reunidos.

En este mundo fronterizo, las y los autores de los capítulos que componen este libro han concentrado su atención en los liderazgos indígenas, tema central en las reflexiones historiográficas de las últimas décadas, que se han enriquecido y complejizado con el diálogo entre la historia y la antropología. Este tema ha sido uno de los intereses clásicos de la antropología política que ha investigado las figuras de poder en el marco de la distinción entre las llamadas “sociedades igualitarias” y las sociedades que “evolucionaron” hacia el cacicazgo o el Estado. En el contexto de las teorizaciones sobre la complejidad social propuesta como una evolución lineal, la antropología política forjó una serie de términos para denominar formas de organización sociopolíticas, como la banda, la tribu y la jefatura, a las que corresponderían distintos tipos de liderazgo; este último entendido como la capacidad de ciertos individuos para constituir su poder y autoridad, la cual depende de las cualidades que las personas les reconocen como aptas para influir en otros: éxito personal, poderes sobrenaturales, experiencia, valentía militar, apariencia, dotes de mediación y buena oratoria, entre otros (Cohen, 1979, p. 40). Así, en la banda, el acceso a posiciones de dirigencia es temporal; está abierto a todos los varones de cierto grupo etario, y carece de todo poder coactivo. En la tribu, los liderazgos están abiertos a los miembros más destacados (“grandes hombres”) por su éxito en la acumulación de bienes, posición social/prestigio, manejo de los rituales o habilidad militar, generosidad en las fiestas y rituales. Al igual que en las bandas, su liderazgo depende de la aceptación de los miembros de la tribu, por lo que puede ser temporal, aunque se reconoce la primacía de ciertos linajes. En el caso de las jefaturas, las posiciones de liderazgo centralizan el poder rebasando el sistema segmentario, son relativamente permanentes y se concentran en determinados linajes, sin convertirse en hereditarias; adquieren cierto poder coercitivo, y forman parte de los estratos que acumulan riquezas y pueden tener personas a su servicio (Lewellen, 1985, pp. 24-33). Más recientemente, estos conceptos, muchas veces aplicados a una amplia gama de situaciones políticas, han dado paso a otras preguntas que ya no tienen que ver con tipificar formas de organización sociopolítica, sino con poner atención en los factores y los procesos que llevan a una sociedad dada a organizarse en formas “más o menos jerárquicas o complejas” y a reconocer que el Estado no fue necesariamente el camino deseado por todas las poblaciones amerindias (Acuri, 2011, p. 35; Clastres, 1961).

De particular importancia ha sido el interés de la historiografía argentina y chilena por comprender el carácter de los grandes liderazgos arauco-pampeanos del siglo XIX, que ha significado revisar y contextualizar los conceptos retomados desde la antropología política. En especial ha sido fecunda la reflexión en torno a si los procesos de diferenciación social en las sociedades indígenas, así como los procesos de militarización que experimentaron (Mandrini, 2003, p. 16), habrían conducido a un salto cualitativo en sus liderazgos y abrir la posibilidad del surgimiento de una especie “*sui generis* de jefaturas” (Villar y Jiménez, 2003, p. 140), y si los “grandes hombres pasaron a establecer cacicatos hereditarios y primogenituras con una compleja red de parientes perfectamente jerarquizados en su acceso al poder y a los bienes de consumo” (Bello, 2011, p. 181). Este tema se ha debatido con la idea de que tales cacicatos en realidad no superaban la estructura segmental de las sociedades en que se sustentaban (Jong, 2009, p. 14).³

En torno a las aportaciones de este debate, resaltamos las de Martha Bechis, en especial su idea del “sesgante efecto de situaciones secundarias”, para aludir a las transformaciones en la complejidad de la organización sociopolítica indígena como producto de su contacto con las sociedades estatales (colonial o nacional), así como su reflexión sobre el sustento del liderazgo indígena, en cuanto a si es por autoridad o por poder. La primera alude a la aceptación consensual de los dirigidos, y el segundo a la posibilidad de imponerse

³ No es la intención de esta introducción hacer un recuento exhaustivo de la historiografía argentina sobre los liderazgos indígenas, pues requeriría un espacio más extenso. Para conocer un excelente balance historiográfico al respecto, se recomienda De Jong (2009, pp. 14-20).

por medios coactivos (Bechis, 2008, pp. 264-265, 271-276).⁴ Un desarrollo importante en esta orientación es la propuesta de tipologías de liderazgos indígenas, tomando en cuenta la relación que establecieron con el estado colonial: líderes amigos, ambiguos y autónomos, con lo cual se profundiza en los mecanismos que utilizaron para legitimar sus liderazgos (Nacuzzi, 2011, pp. 38-52).

Si bien los estudios sobre las figuras de poder indígenas en la historiografía mexicana se habían concentrado en el área mesoamericana, las reflexiones originadas desde la arqueología y la etnología amazonista han motivado a repensar algunos paradigmas de la centralización política y de las teorías ambientales que sostenían que ciertos ambientes —como la selva o el desierto— limitaban el desarrollo de las sociedades, con lo que derrumbaron las interpretaciones evolucionistas que estigmatizaban las diferencias entre el norte “bárbaro” y el centro “civilizado” (Acuri, 2011, pp. 22-23; p. 35, Navarrete, 2011, p. 170). Este diálogo ha propiciado una serie de estudios en el área mesoamericana y el noroeste fronterizo, cuyos liderazgos y formas de constitución de su poder son problematizados dentro, fuera, y “más allá” de las organizaciones estatales (Navarrete y Alcántara, 2011). A diferencia de las teorizaciones clásicas sobre las organizaciones segmentales y su supuesta incapacidad para competir con una jefatura o un estado (Sahlins, 1961, pp. 342-343), estos estudios han mostrado el carácter flexible de este tipo de organizaciones y su habilidad para transitar de una forma centralizada a otra no centralizada, incluso al estar en contacto continuo con sociedades más poderosas y que las han sometido. Esto ha puesto de relieve lo que Federico Navarrete (2011, p. 181) nombra una actitud de desconfianza frente al poder, que no obedece a un programa anticolonial, sino a dinámicas históricas de concentración y dispersión del poder político.

Por otro lado, el interés en la historiografía por los liderazgos (“caciques”, “jefes militares” o “mediadores”) ha ido de la mano de los movimientos sociales latinoamericanos de las décadas de los años 80 y 90, dirigidos por actores indígenas, lo que planteó la necesidad de adentrarse en los aspectos de esta política (Reina y Velasco, 1997; Gledhill y Schell, 2012). Los primeros acercamientos empezaron a esbozar el camino para distinguir entre liderazgos de los siglos XVII y XVIII en el seno de las estructuras de poder locales, de los que cuestionan estas estructuras, y los que se consolidan mediante movimientos mesiánicos (Castro, Guedea y Mirafuentes, 1991). Para el siglo XIX, los trabajos con enfoque regional han abierto el camino para conciliar lenguajes y actitudes de la modernidad política con valores, costumbres e instituciones indígenas en un campo de investigación que, poco a poco, se ha ido perfilando en diálogo con la antropología (Thomson, 1998).

El contexto teórico, conceptual e historiográfico, brevemente apuntado, es el que rodea al contenido del libro; sin embargo, como acertadamente ha planteado Raúl J. Mandrini (2013), es importante tener presente que las conceptualizaciones y tipologías son necesarias para ayudar a desbrozar el camino de la investigación; pero no para sustituir el análisis de las sociedades en estudio, pues “el objeto final de los historiadores son realidades sociales concretas, ubicadas en un tiempo y espacio determinados” (p. 23). Este planteamiento se retoma en los capítulos del libro, los cuales presentan casos y temas particulares de los liderazgos indígenas en Iberoamérica, como se mostrará a continuación.

En los capítulos de Chantal Cramaussel Valet, Regina Lira Larios y José Marcos Medina Bustos, aunque con temporalidades diferentes, se advierte una temática común: los liderazgos militares, tanto de indígenas integrados en el sistema colonial como de los que permanecían independientes. En los casos estudiados por Cramaussel y Lira, el espacio es importante porque se trata de lugares que se convirtieron en zonas de refugio para indígenas reacios a aceptar el dominio español, auténticas fronteras internas: el Bolsón, zona poco apta para la vida humana por su extrema sequedad, ubicada en el norte de México, y la Sierra del

⁴ La influencia de las propuestas analíticas de Bechis se advierte en el noroeste de México en García y Trejo (2018) y Medina y Almada (2019), quienes reflexionan sobre el cargo de los capitanes generales indígenas.

Nayar, área montañosa del occidente mexicano. En ambas zonas, así como en la provincia de Sonora estudiada por Medina, los españoles precisaron hacer alianzas con unos grupos indígenas en contra de otros. En el caso del Bolsón, Cramaussel identifica líderes misionales de indígenas cabeza, conchos y gueyquetzal, así como de indígenas independientes cocoyomes y acoclames que fungieron como aliados militares poco confiables de los españoles, pues así como los apoyaban también protagonizaban rebeliones. En el caso de Lira, da cuenta de la resistencia cora que permaneció fuera del dominio colonial hasta 1722, y de la actuación de liderazgos militares que conducen a una serie de rebeliones hasta mediados del siglo XIX, con la capacidad de concertar alianzas más allá de los pueblos coras. Por su parte, Medina plantea la alianza de los ópatas con los españoles para combatir las incursiones apaches, aunque tal alianza se vino abajo como efecto de la guerra de independencia novohispana y de la radicalización de las políticas liberales contra los pueblos ópatas. En los capítulos de Cramaussel y Medina, se documenta la existencia de un cargo militar indígena creado por los españoles para hacer más efectivo el reclutamiento de milicianos como fue el de capitán general, el cual ya aparece –según lo documenta Cramaussel– desde 1646, cuando el concho Francisco Gutiérrez fue ratificado como “gobernador y capitán general” de conchos, tobosos y nonojos. La característica de este cargo era que pretendía incorporar bajo su autoridad a milicianos de diversas “naciones”, lo cual podía generar procesos de etnificación, como se documenta en el capítulo de Medina para el caso de los indígenas ópatas de Sonora. Este cargo podía fortalecer los liderazgos tribales facilitando que incrementaran su poder y tiempo de permanencia.

Medina y Lira, en sus respectivos capítulos, plantean cómo se insertaron de lleno los ópatas y los coras en los conflictos faccionales del México independiente, apoyando las corrientes más conservadoras con las que esperaban tener más capacidad de influir en la defensa de sus intereses. En el caso de los ópatas, el cargo de capitán general, que se mantuvo en el México independiente, fue perdiendo su asociación con este grupo para convertirse con Luis Tánori en capitán general de ópatas y pimas, con lo que se desdibujó su carácter étnico particular. En el caso de los coras, su líder militar Dionisio Gerónimo formó parte del ejército imperial reconocido como “jefe de todos los indios coras”, y Lira propone que la constitución de su poder se fundó en un sistema ritual articulado desde el centro político-ritual pan-nayarita de la Mesa del Tonati, cuya autoridad era reconocida por los pueblos serranos vecinos que respondieron a su llamado. En este caso, se considera que la esfera de influencia ampliada de los liderazgos militares se funda en una necesidad coyuntural de defensa que, de no deliberar con las diferentes instancias de poder locales, corría el riesgo de perder su prestigio al insertarse en la verticalización del poder estatal.

En el extremo sur del continente se presentan casos de participación de líderes indígenas, que eran o habían sido de misión, en la intensa vida política que se abrió en Iberoamérica con la introducción de las instituciones liberales. Anna Guiteras Mombiola desarrolla su capítulo en torno a la figura del indígena Frutos Nosa, líder de los indígenas mojeños de la misión de Trinidad en el departamento del Beni, en la amazonía boliviana. Es un caso interesante porque muestra cómo las instituciones liberales fueron incluyentes con los miembros de la élite nativa, a quienes se juzgó aptos para adquirir derechos ciudadanos y ocupar cargos de elección. En ese contexto, destacó Frutos Nosa por la riqueza que logró acumular y por convertirse en la figura política principal del cabildo –que persistió como la institución política nativa por excelencia– e incluso del departamento.

Ana Paula da Silva y José R. Bessa Freire abordan la intensa participación diplomática de los líderes indígenas brasileños que realizaron innumerables viajes desde sus lugares de origen a Río de Janeiro, sobre todo después de 1808, con el establecimiento de la Corte en esa ciudad. La revisión de la documentación al respecto muestra cómo se utilizaban esas visitas para plantear sus problemas, adquirir prestigio y mercedes, con la intención de defender los intereses de sus comunidades y exigirle al gobierno central la responsabilidad de protegerlos. En sus planteamientos se evidenciaba el conocimiento que tenían de la legislación y los

vericuetos de la política cortesana, y utilizaban un lenguaje que les facilitara ser escuchados y atendidos, como lo muestra el caso de los indios de la Sierra de Ibiapaba. Si bien la política inaugurada después de 1822, con el nacimiento del Imperio Brasileño, fue de confrontación y reducción en pueblos de misión de los indios “bravos”, por otro lado abrió cauces para que los indios “civilizados” adquirieran los derechos ciudadanos.

Otro caso brasileño es el abordado por Izabel Missagia de Mattos, quien analiza la trayectoria de vida de Domingo Ramos Pacó (1867-1935), para mostrar el papel desempeñado por líderes indígenas y mediadores mestizos en el proceso de conformación de pueblos de misión en la provincia de Minas Gerais en 1873. La autora desarrolla su artículo utilizando un manuscrito de Pacó de 1914, además de la información oral obtenida de sus descendientes. El texto mencionado se escribió con la intención de mantener viva la memoria de la participación de los indígenas borun en la conformación del *Aldeamento Central Nossa Senhora dos Anjos* de Itambacuri, pues los misioneros y autoridades la habían borrado de su historia. Pacó resalta el papel que jugaron su abuelo, “el capitán Pohóc”, jefe de la numerosa tribu Crakatam, Mocurim y Nhanhan, y su padre, el mediador mestizo Félix Ramos. Gracias a lo anterior, la autora da cuenta del protagonismo de los intérpretes mediadores (“lenguas”) y los agentes indigenistas “prácticos”, quienes generalmente eran mestizos incorporados a las redes de parentesco indígenas.

Los liderazgos de indígenas no reducidos, que permanecieron independientes del dominio español y republicano, son presentados en cuatro casos: uno en el norte de México y tres en la región Arauco-pampeana de América del Sur. En el primero, Clementina Campos Reyes analiza el liderazgo de Ojos Colorados, jefe de una banda apache que aparece en la documentación desde fines del siglo XVIII y principios del XIX. La autora analiza la movilidad de su banda en el noroeste de la Nueva Vizcaya, en un momento en el cual se promovió el asentamiento de los apaches en las inmediaciones de los presidios de Janos, San Buenaventura y Namiquipa. Este liderazgo, que se extendió por más de dos décadas, muestra la capacidad de adaptación a una política que les permitió sobrevivir en unos años de calamidad por condiciones climáticas extremas y enfermedades epidémicas.

Para el área arauco-pampeana, Cristián Perucci González da cuenta de los grandes jefes mapuche de la primera mitad del siglo XIX, ya que uno de los elementos significativos de su trayectoria eran los viajes que realizaban desde la Araucanía hacia la región pampeano-patagónica, donde se venían estableciendo nexos políticos, económicos y culturales desde el siglo XVIII. El autor considera que la investigación se ha concentrado en aquellos líderes que permanecieron en las pampas, y no en quienes regresaron a la Araucanía para fundar sus jefaturas, como es el caso que presenta de Juan Mangiñ Wenu. Este líder hizo el viaje a las pampas en sus años de juventud, donde adquirió experiencia en las intrincadas relaciones interétnicas e intraétnicas, en las alianzas entre diversas fuerzas y con el mundo *winka* hispano, así como en la importancia de la guerra y el comercio, experiencia que le fue de utilidad a su regreso a Kollüko, su lugar de origen, donde sus vínculos familiares lo ubicaban en el estrato del cual podían salir, en primera instancia, los grandes *lonkos* o jefes.

Por su parte, Eugenia Néspolo y Yésica García reconstruyen las estrategias comunicativas, comerciales y diplomáticas de líderes indígenas independientes en el “pago de Luján”, villa cercana a Buenos Aires, a fines del siglo XVIII y principios del XIX, apoyándose en un cuerpo documental inédito referido a correspondencia de los fuertes de la frontera al comandante general y al virrey, en la que se reproducen comunicaciones de los caciques o sus intermediarios. El análisis se hace desde el *binomio conceptual Resistencia y Complementariedad*, para dar cuenta del conjunto complejo de relaciones interétnicas en la frontera sur del virreinato de Río de la Plata –con lo que va más allá de la temática de los enfrentamientos bélicos–, y analizar la complementariedad político-económica. En relación con la actividad comercial, se documenta la activa participación de caciques

de la frontera de Buenos Aires y otros lugares, algunos de ellos lejanos, como el Reino de Chile. De la correspondencia diplomática se reconstruyen las vías utilizadas tanto por caciques indígenas como por las autoridades de la frontera de Luján para promover sus intereses; también se detecta el manejo de información como vía de negociación, pues algunos caciques presentaban información falsa o distorsionada para mejorar su posición, en tanto que otros las desmentían para lo mismo.

Otro caso es el abordado por Gabriel Paseti y Malu de Aguiar Gouvêa Aragão, quienes presentan una temática novedosa: la apropiación del lenguaje político liberal por parte de Juan Cafulcurá y sus descendientes, quienes por más de cuatro décadas (1830-1870) ejercieron como caciques de Salinas Grandes en las pampas argentinas. Utilizando la correspondencia del cacicazgo con las autoridades gubernamentales, los autores muestran que estos líderes indígenas independientes estaban informados de los planteamientos y debates de las élites políticas, y cómo aprendieron los principales conceptos del lenguaje político liberal (gobierno, nación, Argentina, América) para utilizarlos en la comunicación que mantuvieron con las autoridades criollas, a fin de influir positivamente en ellas y defender sus intereses.

El mosaico trazado invita a realizar algunos comentarios generales. Un primer aspecto concierne al énfasis en la política indígena –entendida como “pequeña política”, que se contrapone a la “gran política” practicada desde el Estado y los centros de poder metropolitanos–, como vía para descentrar las narrativas sobre el pasado y restituir a sus actores centrales como agentes políticos de su propia historia. En este aspecto, es dable indicar que algunos de estos trabajos dan cuenta de la política estatal (colonial o nacional) a la luz de las estructuras sociales y políticas indígenas; otros ponen la atención en los contactos y las conexiones que constituyen las fronteras como espacios políticos dinámicos que se expanden y se retraen más allá de los límites definidos por los gobiernos coloniales y nacionales.

Un segundo aspecto involucra el ejercicio del poder y las estructuras que lo legitiman. Hemos querido destacar la diversidad de situaciones y experiencias políticas en tiempo y espacio que crean las condiciones para el surgimiento de liderazgos; por lo tanto, nuestro propósito no ha sido definir el concepto de liderazgo, aun cuando los líderes analizados parecen compartir cualidades comunes al líder carismático (buena oratoria, habilidad para la guerra, dotes de diplomacia, acumulación y redistribución de riqueza) y estrategias para ostentar su posición y garantizar su papel en la política (signos materiales de su prestigio, manejo de lenguajes políticos y dispositivos lingüísticos orales y escritos). Sean gobernadores, capitanes de guerra o miembros de cabildo con habilidad para extender su influencia dentro de los espacios institucionales y socioeconómicos que hacen suyos, o sean grandes jefes, caciques o rebeldes, cuyos poderes dependen de las redes políticas, económicas, militares, y religiosas que habilitan en las fronteras culturales y ecológicas, su poder no está dado por su posición, ni siquiera en el caso de cargos heredados, sino que es sometido a diversos mecanismos de vigilancia y deliberación que hacen que su poder resulte bastante inestable, aunque el liderazgo se sostenga en el tiempo. La transición hacia el régimen liberal hace notable la inestabilidad del cargo al convertirse en arena de disputas faccionales y parte de las estrategias políticas para reorganizar alianzas y negociar los espacios de autonomía, de manera que los líderes aquí investigados responden a los desafíos que imponen sus respectivos contextos. El desafío analítico reposa en una aproximación relacional que permita apreciar dicho ejercicio en el seno de dinámicas intra e interétnicas que se extienden y se repliegan, y que continuamente interactúan con organizaciones estatales (coloniales y nacionales).

Por último, recalamos el papel de los dispositivos lingüísticos y la memoria social en la mediación de los líderes indígenas. En primer lugar, el análisis sobre los usos del lenguaje escrito y los conceptos políticos reelaborados y/o conceptuados por caciques, embajadores, profesores e intérpretes, con base en *corpus* documentales que ofrecen una mirada innovadora a los complejos procesos de significación, e implican tanto

desentendimientos creativos, apropiación y expropiación de sentidos, como la creación de repertorios comunes que modelan los nuevos lenguajes de la modernidad política. En segundo lugar, el soporte escrito también devela formas alternas de narración histórica en las que se preservan las memorias de la participación indígena en la consolidación de los estados imperiales y nacionales, cuya transmisión coexiste con tradiciones orales que luchan contra el olvido y la invisibilización de la historia indígena frente a la historia indigenista.

En suma, este libro colectivo anhela e invita a una lectura analítica y reflexiva sobre la historia y sus regiones latinoamericanas, que hacen un presente también en pandemia mundial e interpelan origen y acciones. Aprovechamos este espacio para reconocer el apoyo de las instituciones promotoras del libro: El Colegio de Sonora, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Nacional de Luján, las cuales, desde hace años, albergan grupos de historiadores/as que han dedicado sus investigaciones a las zonas de frontera, a sus grupos indígenas y, de manera más específica, a sus liderazgos.

Referencias

- Acuri, M. (2011). El occidente no vio el sol nocturno. El papel de la dualidad complementaria de las fuerzas cósmicas en la organización política de las jefaturas amerindias. En B. Alcántara Rojas y F. Navarrete Linares (coords.), *Pueblos amerindios, más allá del estado* (pp. 17-47). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alcántara, B., y Navarrete, F. (2011). *Los pueblos amerindios más allá del Estado*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bechis, M. (2008). *Piezas de historia del sur sudamericano*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Bello Maldonado, Á. (2011). *Nampülkafé. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Boccaro, G. (2005). Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de Nathan Wachtel. *Memoria Americana*, 13, 21-52.
- Carrasco, P. (1979). La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial. En J. R. Llobera (comp.), *Antropología política* (pp. 323-340). Barcelona: Anagrama.
- Clastres, P. (1974). *La Société contre l'État*. París: Les Éditions de Minuit.
- Cohen, R. (1979). El sistema político. En J. R. Llobera (comp.), *Antropología política* (pp. 27-54). Barcelona: Anagrama.
- Contreras, C., y Zuloaga, M. (2014). *Historia mínima del Perú*. México: El Colegio de México.
- García Rivera, L., y Trejo Contreras, Z. (2018). Entre el poder y la autoridad: Mateo Marquín capitán general de yaquis y mayos de 1843 a 1857. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 153, 227-259.
- Gledhill J., y Schell, P.A. (2012). *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*. Duke: Duke University Press.
- Gómez González, S. (2014). *Frontera selvática. Españoles, portugueses y su disputa por el noroccidente amazónico, siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Guy, D. J., y Sheridan, T. E. (1998). On Frontiers: The Northern and Southern Edges of the Spanish Empire in the Americas. En D. J. Guy y T. E. Sheridan (eds.), *Contested Ground. Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire* (pp. 3-15). Tucson: University of Arizona Press.

- Hämäläinen, P., y Truett, S. (2011). On Borderlands. *The Journal of American History*, 98(2), 338–361. doi: <https://doi.org/10.1093/jahist/jar259>.
- Jong, I. de. (2009). Armado y desarmado de una confederación: el liderazgo de Calfucurá en el período de la organización nacional. *Quinto Sol*, 13, 11-45.
- Langfur, H. (2019). Native Informants and the Limits of Portuguese Dominion in Late-Colonial Brazil. En D. A. Levin Rojo y C. Radding (eds.), *The Oxford Handbook of Borderlands of the Iberian World* (pp. 209-234). Nueva York: Oxford University Press.
- Langfur, H. (2014). Introduction. Recovering Brazil's Indigenous Pasts. En Langfur, H. (editor), *Native Brazil. Beyond the convert and the cannibal, 1500–1900* (pp. 1-28). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Levin Rojo, D. A., y Radding, C. (2019). Introduction. Borderlands, A Working Definition. En D. A. Levin Rojo y C. Radding (eds.), *The Oxford Handbook of Borderlands of the Iberian World* (pp. 1-27). Nueva York: Oxford University Press.
- Lewellen, T. C. (1985). *Introducción a la antropología política*. Barcelona: Bellaterra.
- Mandrini, R. (2013). *América aborigen. De los primeros pobladores a la invasión europea*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Medina Bustos, J. M. y Almada, Bay, I. (2019). Inter-Ethnic War in Sonora: Indigenous Captains General and Cultural Change, 1740–1832. En D. A. Levin Rojo y C. Radding (eds.), *The Oxford Handbook of Borderlands of the Iberian World* (pp. 184-214). Nueva York: Oxford University Press.
- Nacuzzi, L. (2011). Los cacicazgos del siglo XVIII en ámbitos de frontera de Pampa-Patagonia y el Chaco. En M. Quijada (ed.), *De los cacicazgos a la ciudadanía. Sistemas políticos en la frontera, Río de la Plata, siglos XVIII-XX* (pp. 23-80). Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut/Gebr. Mann Verlag.
- Navarrete Linares, F. (2011). Las dinámicas históricas y culturales de ciclos de concentración y dispersión en las sociedades amerindias. En B. Alcántara Rojas y F. Navarrete Linares (coords.), *Pueblos amerindios, más allá del estado* (pp. 169-199). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pinto Rodríguez, J. (1996). Integración y desintegración de un espacio fronterizo. La Araucanía y las Pampas, 1550-1900. En J. Pinto Rodríguez (editor), *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur* (pp. 11-46). Temuco: Universidad de la Frontera.
- Radding, C. (2015). *Pueblos de frontera. Coloniaje, grupos étnicos y espacios ecológicos en el noroeste de México, 1700-1850*. Hermosillo: El Colegio de Sonora, Instituto Sonorense de Cultura, Universidad de Sonora, The University of North Carolina at Chapel Hill.
- Ratto, S. (2001). El debate sobre la frontera a partir de Turner. La *New Western History*, los *Borderlands* y el estudio de las fronteras en Latinoamérica. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, tercera serie, núm. 24, 105-125.
- Ratto, S., y De Jong, I. (comps.). (2014). La política en las fronteras americanas, siglos XVIII y XIX. *Dossier*, 42. Recuperado de <http://historiapolitica.com/dossiers/fronterasamericanasxviiiix/>.
- Reina, L., y Velasco, C. (coords.). (1997). *La reindianización de América, siglo XIX*. México: Siglo XXI.
- Sahlins, M. (1961). The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion. *American Anthropologist*, 63(2), 322-345.

- Spicer, E. H. (1981). *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960* [1a. ed. 1961]. Tucson: The University of Arizona.
- Thomson, G. (1998). Cabecillas indígenas de la Guardia Nacional: ¿clientelismo o ciudadanía? En L. Reina y A. Escobar (eds.), *Indios, comunidad y nación en América, Siglo XIX* (pp. 121-136). Mexico: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Villar, D., y Jiménez, J. F. (2003). La tempestad de la guerra: conflictos indígenas y circuitos de intercambio. Elementos para una periodización (Araucanía y las Pampas, 1780-1840). En R. J. Mandrini y C. D. Paz (eds.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo* (pp. 133-190). Tandil: Instituto de Estudios Histórico Sociales de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Centro de Estudios de Historia Regional de la Universidad Nacional de Comahue y el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur [edición consultada en soporte informático que no incluye número de páginas impresas].
- Weber, D. J. (2007). *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*. Barcelona: Crítica.
- Weber, D. J. (2003). Las fronteras españolas de Norte América: su historiografía. En R. J. Mandrini y C. D. Paz (eds.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo* (pp. 120-132). Tandil: Instituto de Estudios Histórico Sociales de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Centro de Estudios de Historia Regional de la Universidad Nacional de Comahue y el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur [edición consultada en soporte informático que no incluye número de páginas impresas].
- Weigand, P. (2015). Territory and Resistance in West-Central Mexico. Part 2: The Rebelión de Nueva Galicia and its Late Postclassic Prelude. En A. Roth-Seneff, R. V. Kemper y J. A. Roth-Seneff (eds.), *From Tribute to Communal Sovereignty. The Tarascan and Caxcan Territories in Transition* (pp. 71-93). Tucson: University of Arizona Press.
- White, R. (2011). *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.

GOBERNADORES DE PUEBLOS Y JEFES INDIOS DEL BOLSÓN DE MAPIMÍ (1640-1730)

Chantal Cramaussel¹

1. Introducción

El Bolsón de Mapimí² se extiende en los actuales estados mexicanos de Durango, Chihuahua y Coahuila, y no tiene hoy población indígena, porque se extinguieron los grupos de “indios”, como los llamaban los españoles, al igual que en el mayor parte del actual norte de México ([figura 1.1](#)).

El presente estudio se centra en la relación que tuvieron los españoles con los habitantes originales del Bolsón que representaron una población de importancia hasta las primeras décadas del llamado Siglo de las Luces, porque tuvieron líderes con los que negociaron los conquistadores.

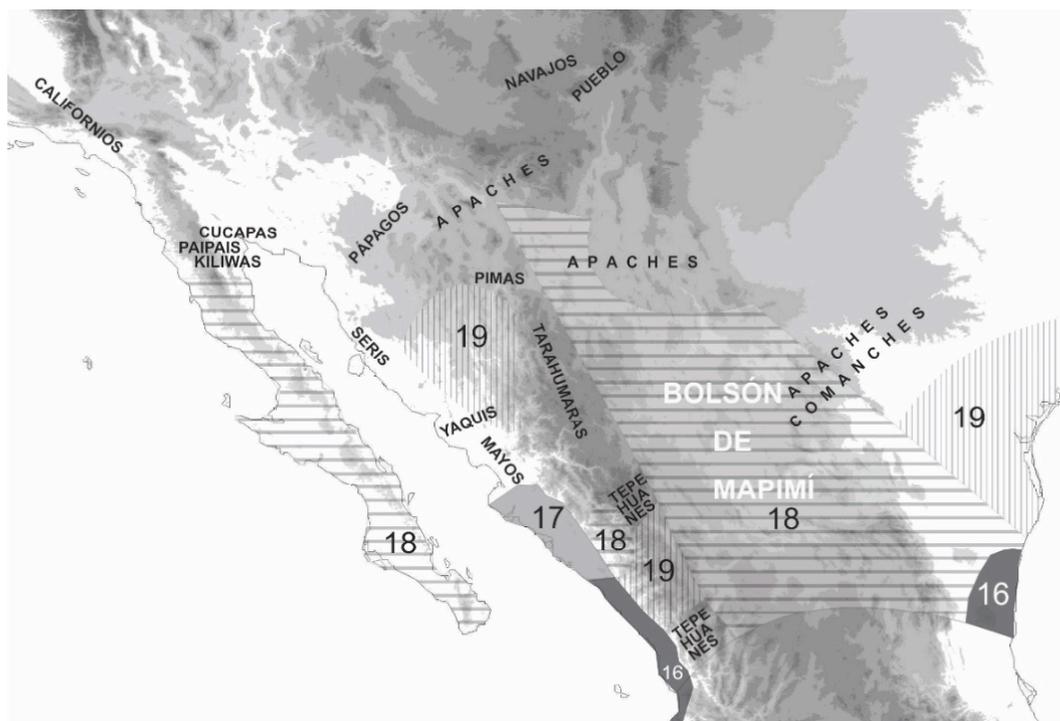
Los indios del Bolsón de Mapimí no eran sedentarios y se desplazaban entre el piedemonte de la Sierra Madre Occidental, habitado por los tarahumaras y los tepehuanes, y la provincia de Texas, adonde iban a cazar los bisontes en llanuras pobladas por los apaches. Han sido reconocidos por los antropólogos principalmente como cazadores recolectores que pertenecían a las sociedades menos desarrolladas del continente por tener una cultura material simple y carecer de autoridad central (Álvarez, 2000, pp. 306-310; Griffen, 1969, cap. 4). Sin embargo, los españoles nombraron gobernadores entre esos indios y reconocieron el liderazgo de varios de ellos.

El Bolsón de Mapimí está conformado por una serie de cuencas endorreicas caracterizadas por tener un clima muy seco (forma parte de la zona que los geógrafos denominan “Desierto Chihuahuense”), razón por la cual los españoles no extendieron la colonización por ese rumbo. Sin embargo, esta región pronto estuvo rodeada por asentamientos coloniales, pues colindaba hacia el sur con fértiles vegas de ríos y lagunas en las que se fundaron muchos poblados y haciendas desde el siglo XVI, hacia el oeste con valles donde se ubicaron los principales asentamientos agrícolas y mineros del siglo XVII, y hacia el norte con la zona de Chihuahua, que cobró auge en la siguiente centuria. En el noreste lindaba con el territorio ocupado por los apaches, con el río Bravo de por medio, y al oriente, con la provincia de Coahuila, donde la colonización fue muy débil hasta mediados del siglo XVIII (Cramaussel y Carrillo, 2021a).

¹ El Colegio de Michoacán. Correo electrónico: chantal@colmich.edu.mx

² El Bolsón tiene el nombre de un real de minas fundado en el siglo XVII en el extremo suroeste de la región (Cramaussel y Carrillo, 2016).

Figura 1.1 Siglos en los que desaparecieron los grupos de indios en el norte de la Nueva España y ubicación del Bolsón de Mapimí



Fuente: elaboración propia. Se señalan únicamente los grupos indígenas que existen actualmente. Las cifras corresponden al siglo en el que desaparecieron los indios como grupo y las achuras muestran su anterior territorio.

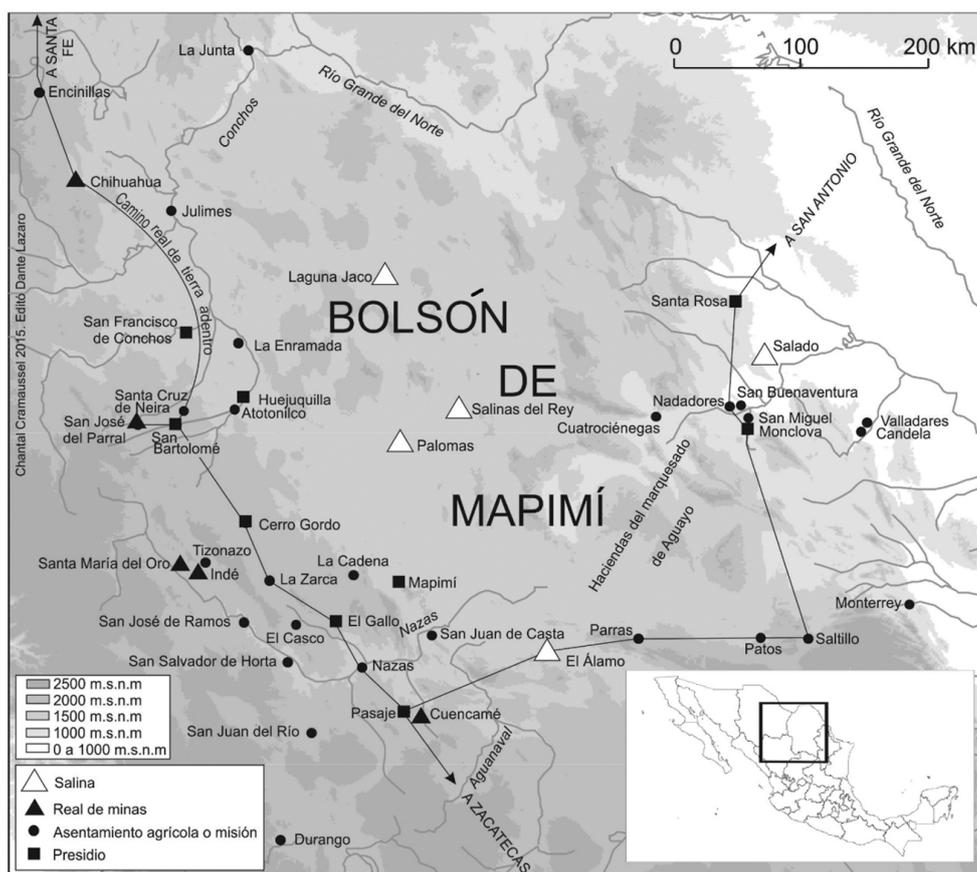
El extenso Bolsón fue el dolor de cabeza de los gobernantes españoles, al fungir de refugio para todo tipo de maleantes y de indios indómitos que atacaban las haciendas vecinas, así como a los transeúntes de los principales caminos reales que partían del centro de la Nueva España rumbo al norte (figura 1.2).

Uno de esos caminos era el de tierra adentro, que corría por el borde oeste del Bolsón y representaba el principal eje de comunicación entre la capital virreinal y el Nuevo México. Otro camino era el de Texas, que pasaba por la villa de Saltillo y conducía al noreste lejano. Estas dos vías se enlazaban en el sur por el ramal que salía del presidio del Pasaje y pasaba por el pueblo de Parras. El libre tránsito que requerían el comercio y la minería descansó, no solo en los presidios erigidos en las orillas del Bolsón (Cramaussel, 2016; Cramaussel y Carrillo, 2018b, 2019 y 2021a; Cramaussel y Rosales, 2019), sino en los tratos que mantuvieron los españoles con sus aliados indios. La paz por compra o, en otras palabras, por regalos en comida y demás bienes cotizados por estos últimos, ha sido magnificada en la historiografía después de la publicación del libro de Powell (1952). Mucho más decisivo fue el papel fundamental, tanto en periodos de paz como de guerra, que jugaron las alianzas con los caudillos indios en el norte (Cramaussel y Carrillo, 2021b).

A priori, la ausencia de poder hace difícil desarrollar el tema de los liderazgos indios, puesto que las sociedades locales estaban fragmentadas en una gran cantidad de grupos que se reconfiguraban a menudo, y que los españoles no lograban distinguir (Cramaussel, 2023). Sin embargo, la riqueza documental que se ha conservado permite reconstruir la trayectoria de varios personajes a los que recurrieron los españoles para mantener el dominio del rey en el Septentrión Novohispano. Tales fueron los casos de Santiago Alonso,

governador del pueblo de encomienda de Cerro Gordo (ahora Hidalgo, Durango) y Francisco Gutiérrez, gobernador en el pueblo de misión de San Francisco de Conchos (hoy en el estado de Chihuahua), al igual que don Dieguillo, en el pueblo de Nadadores (actualmente en Coahuila), quienes estuvieron activos durante la segunda mitad del siglo XVII. En las mismas décadas, Juan Mapos y, un poco más tarde, Juan de Lomas y Diego El Ratón, también mostraron su poder entre los indios del Bolsón; pero no recibieron ningún cargo importante de tipo colonial. Como lo indican sus nombres cristianos de pila, todos habían recibido el bautizo; sin embargo, no permanecieron siempre al lado de los invasores. A continuación, no se trata de reseñar al detalle sus respectivas biografías, sino de explicar cómo y por qué los españoles reconocían su liderazgo (Cramaussel, 2014 y 2018; Cramaussel y Carrillo, 2018a y 2021b, Cramaussel y Rosales, 2019; Griffen, 1969).

Figura 1.2 El Bolsón de Mapimí y caminos que lo rodeaban a principios del siglo XVIII



Fuente: elaboración propia.

2. Pueblos de indios y gobernadores indios en Nueva Vizcaya

El título de gobernador en los pueblos de indios era el máximo título al que podía aspirar un indio, pero es necesario aclarar primero qué eran esos pueblos de indios en Nueva Vizcaya y qué papel jugaban sus gobernadores.

En el centro del virreinato, en sociedades sedentarias y jerarquizadas, los gobernadores indios nombrados por los españoles en cada pueblo, ya fuera de origen prehispánico o producto del proceso de congregación, no eran cargos políticos totalmente nuevos. Los conquistadores reconocieron a las autoridades nativas, a las que dieron nuevos nombres, mientras se colocaban en el nivel más alto de la nueva jerarquía política, sustituyendo a los máximos gobernantes sin desplazarlos del todo, lo que explica por qué no hubo ninguna rebelión general en el centro u occidente de la Nueva España durante la época colonial. Las instancias superiores de gobierno de las que se apoderaron los españoles se combinaron, como lo ha explicado muy bien Bernardo García Martínez (1987) en el caso de la sierra de Puebla, con formas de gobierno anteriores a la llegada de los españoles, como el *altepetl*, que siguieron funcionando en un territorio que coincidía más o menos con el tradicional. En el norte novohispano la situación fue totalmente distinta; aunque los conquistadores también designaron a gobernadores indios.

Contrario a lo ocurrido más al sur, los nombramientos de gobernadores indios en el septentrión de la Nueva España despiertan sospechas sobre la ascendencia real de los elegidos sobre los demás nativos. Cabe recordar que no se reconoció ningún pueblo prehispánico en Nueva Vizcaya (Álvarez, 2003), todos los llamados “pueblos de indios” eran de encomienda, rancherías de presidios, o pueblos de misión en los que tenían que asentarse los indios cuando se sujetaban al orden colonial. Se trataba de asentamientos posteriores a la conquista donde se pretendía que los indios radicaran de forma permanente y dejaran sus prácticas de caza y recolección que, con frecuencia, los llevaba a recorrer cientos de kilómetros a lo largo del año. Se trataba, por lo tanto, de imponerles a los nativos un cambio cultural trascendental. Hubo lugares, como el norte de la península de Baja California, en que los españoles y los misioneros tuvieron que adaptarse. No se dieron pueblos en encomienda en esa región llamada La Frontera, pero las misiones pasaron a formar parte de los recorridos anuales de los indígenas, en las que residían solo unos meses al año, principalmente para adquirir comida (Magaña, 1998 y 2020). En Nueva Vizcaya, solo se logró sedentarizar a grupos de indios por algún tiempo, dejándoles cazar, recolectar y plantar en los alrededores. En ese proceso, los gobernadores indígenas que representaban la única autoridad reconocida por el gobierno español jugaron un importante papel de control.

En la Nueva Vizcaya central, imperó la encomienda en el primer siglo de la conquista. El rey delegaba en el encomendero su señorío sobre los nativos. Los indios encomendados entregaron tributo en la modalidad de trabajo forzado, a razón de tres semanas anuales por tributario desde el siglo XVI. Sin embargo, ese plazo no se respetaba para que los indios no volvieran a la gentilidad; en consecuencia, sedentarización y sujeción a la Corona pasaron a ser sinónimos. Las encomiendas se concedían a los españoles en recompensa por sus méritos en la conquista y porque habían logrado asentar a un grupo de indios, provenientes a veces de regiones lejanas, por largo tiempo en sus respectivas haciendas. El encomendero, quien se encargaba de la evangelización de los indios encomendados por medio del capellán de su hacienda o de un misionero cercano, escogía a un gobernador indio para que ejerciera el mando sobre los demás y vigilara que todos, en tanto de leales vasallos de la Corona, cumplieran con el tributo en trabajo y con la defensa de la tierra en nombre del rey (Cramaussel, 2006, pp. 205-233).

En el siglo XVII, el gobernador indio recibía el título de “don” y se vestía a la española, lo que sugiere su posición de intermediario cultural; además, era acreedor de regalos en ropa que recibía en retribución por haber reunido indios en el pueblo de encomienda y, sobre todo, no tenía que tributar en trabajo como los demás. Portaba símbolos, como el bastón de mando, propios de su cargo y estaba presente en un puesto de honor en todas las ceremonias religiosas. En un principio, esos privilegios pudieron parecerles sin sentido a los indios; pero, al correr del tiempo, cuando la integración a la sociedad colonial se hizo más profunda,

representaron un aliciente de peso. Los propios gobernadores pedían, por ejemplo, que se les diera vestimenta occidental (Cramaussel, 2006, p. 210).

Ser gobernador indio significaba, por lo tanto, gozar de privilegios que lo ataban al orden colonial. Otra función muy importante era combatir junto con los demás encomendados a los rebeldes, de manera que cada encomienda representaba una fuerza militar en potencia. Pero los indios del Bolsón no representaban un conjunto políticamente homogéneo. Las peleas entre ellos, en particular entre salineros-cabezas-cocoyomes del sur y tobosos-conchos-ococlames del norte, eran frecuentes, y unos grupos se aliaron y otros se opusieron a todos ellos, como fue el caso de los coahuileños. Los españoles lo comprendieron muy pronto y echaron mano de esas enemistades locales para fomentar acciones de guerra en contra de los indómitos. Y tampoco todos los indios del mismo grupo se relacionaban de la misma manera con los españoles, algunos negociaban la paz, mientras que otros se mantenían en la gentilidad (Cramaussel, 2018).

Antes de que surgiera la cadena de presidios sobre el camino real a finales de los años ochenta del siglo XVII (véase figura 1.2), la defensa del reino recaía por completo en los hacendados y encomenderos de la frontera, quienes tenían un poder inmenso porque podían mover tropas integradas por los indios a su cargo. De Valerio Cortés del Rey, por ejemplo, se decía que era la “llave del reino”, y que los indios de su mayorazgo, fundado al norte del río Conchos, solo a él obedecían. Se acusó también a Baltasar de Ontiveros de fomentar la rebelión en la que los rebeldes destruyeron la misión de San Francisco de Conchos en 1645, para que fueran a radicar en su hacienda de Cerro Gordo (Cramaussel, 2006, p. 284; Cramaussel, 2010).

Además del gobernador, había otras autoridades del gobierno civil nombradas por los españoles en los pueblos de encomienda: un alcalde y un alguacil, como en el pueblo de indios conchos de San Buenaventura de Atotonilco (al este de la provincia de Santa Bárbara). Este poblado fue concedido en encomienda en 1600 a Tomás Rodríguez del Río, primer poblador de la villa de Santa Bárbara. El indígena llamado “don Cristóbal” fue designado primer gobernador de ese nuevo pueblo de conchos, para lo cual recibió aperos de labranza. Unos años después, Atotonilco se convirtió en visita misional del convento de San Bartolomé. El poblamiento local se caracterizó por su precariedad; pero cada vez que se asentaba un nuevo grupo de indios, se nombraba a un nuevo gobernador, como fue el caso de don Juan Citlali en 1639 (Álvarez, 2000, pp. 317-319, 335).

Los encomendados de una misma nación no radicaban siempre juntos, sino que estaban distribuidos en las haciendas de sus encomenderos. Cuando se fundó el real de San José del Parral en 1631, cada hacienda de la provincia de Santa Bárbara comprendía una ranchería que estaba encabezada por un capitán indio, quien estaba bajo las órdenes del gobernador de su respectiva nación (Cramaussel, 2006, p. 211); pero poco a poco, los indios de encomienda pasaron a formar parte del cuerpo de sirvientes permanentes de las haciendas. La concesión de nuevas encomiendas fue finalmente abrogada por la real cédula del 22 de junio de 1670 (Cramaussel, 2006, p. 211).

Los pueblos de misión erigidos en las fronteras de la Nueva Vizcaya sustituyeron los pueblos de encomienda y las rancherías de los presidios. Así sucedió en las riberas del río Conchos, al norte del Bolsón de Mapimí, donde los franciscanos fueron fundando misiones hasta llegar al río Bravo a finales del siglo XVII. La ranchería del Pasaje fue trasladada finalmente a la misión de Nazas, donde los indios recibieron tierras. En el caso de las misiones, el rey conservaba el señorío directo y solo delegaba como vicepatrono de la Iglesia, la administración espiritual de los indios en alguna orden evangelizadora que recibía un sínodo para cada misionero. Como los indios seguían siendo tributarios, eran repartidos en las haciendas españolas durante dos meses al año, por vía de repartimiento de trabajo forzado. Al igual que los de encomienda, los de repartimientos tendían a incorporarse al conjunto de sirvientes de esas propiedades, de

modo que, a pesar de las protestas de jesuitas y franciscanos, las misiones se vaciaban de sus habitantes (Cramaussel, 2013a).

Al norte del Bolsón, los indios se destinaban desde el siglo XVI a las haciendas del Valle de San Bartolomé. En el sur y al este del Bolsón las antiguas haciendas de Urdiñola, que estuvieron en el origen del mayorazgo de Aguayo con sede en Patos (hoy el poblado de General Cepeda, Coahuila), fueron las que acaparaban la mayor parte de la mano de obra disponible. También se conformaron pueblos de misión como Santa María de las Parras, donde se ubicó a un grupo de tlaxcaltecas, al igual que en muchos pueblos del noreste, para que enseñaran a los indios locales las prácticas agrícolas. Cada uno de estos grupos tenía su propio gobernador.

Mientras que la encomienda se establecía sobre un grupo de indios o “nación”, al que en ocasiones se asignaba a varios encomenderos, en la misión se congregaba muchas veces a indios de muy variados orígenes traídos la mayor parte del tiempo por grupos armados, tras campañas militares, a menos de que los indios, por temor a una nueva campaña punitiva, acudieran solos a pedir la paz. Cuando se agrupaban distintas naciones en la misma misión, los evangelizadores nombraban a varios gobernadores, uno para cada nación reconocida por los españoles, como lo hicieron los frailes de la Orden de San Francisco en el pueblo de misión de San Francisco de Conchos, a orillas del Bolsón de Mapimí (ahora en el sur del estado de Chihuahua). En esta misión, había un gobernador para los tobosos y otro para los chizos (Cramaussel y Rosales, 2019, p. 54); ambos grupos provenían del norte del Bolsón y habían sido congregados en esta misión franciscana antes de ser repartidos en las haciendas de la región adonde iban a servir. En 1715, en el presidio del Pasaje, se distinguía también el gobernador de los babosarigames del de los coahuileños (Cramaussel y Carrillo, 2019).

En las misiones consideradas repúblicas de indios, los conquistadores impusieron una jerarquía política similar a la república de españoles. Cada una debía tener un gobernador propio, así como personas designadas para cumplir con los demás cargos tradicionales del gobierno civil y religioso: alcalde, capitán de campo, alguacil, mayordomo, fiscal, topil, cantores, etc., cargos que, hasta la fecha, subsisten en muchos pueblos de indios del continente americano (Cramaussel, 2013b). Al secularizarse una misión, el antiguo pueblo de indios dejaba de tener gobernador, puesto que pasaba a depender directamente de la república de españoles, encabezada por un alcalde, y contaba con un párroco que sustituía al misionero y se sustentaba de las obvenciones cobradas a los fieles. Pero la secularización solo se llevó a cabo en Parras, a mediados del siglo XVII (Gerhard, 1993, p. 275), ya que el resto de este proceso se dio en el periodo colonial tardío.

Se sabe poco de las rancherías adjuntas a los presidios, aunque se tienen noticias sobre ellas en Cerro Gordo y en El Pasaje. Se trataba de pueblos de indios asignados a una orden regular que los consideraba como misión y tenían gobernador; pero carecían de tierras propias y obtenían su subsistencia del fondo de paz y guerra. Su función era servir como indios auxiliares. Hubo una ranchería de ese tipo administrada por los jesuitas durante 26 años en el Pasaje (Cramaussel y Carrillo, 2019, pp. 101-114).

Las funciones de un gobernador de pueblo de encomienda, de pueblo de misión o de ranchería de presidio, eran semejantes. Primero se hacía cargo de mantener poblado el lugar y de enganchar mano de obra para las haciendas, mediante la búsqueda de indios en la tierra, a veces distante, de donde eran originarios. En la provincia de Santa Bárbara, se organizaban viajes de reclutamiento durante los meses de abril y septiembre, cuando se necesitaba más gente para la siembra y la cosecha. Hubo gobernadores condenados a muerte porque los indios a su cargo no permanecieron en el asentamiento al que estaban destinados. El 11 de agosto de 1694, por ejemplo, el gobernador de los chizos que habían huido de la misión de San Francisco de Conchos fue arcabuceado por el capitán del presidio vecino. Su situación se había vuelto muy delicada desde que los españoles habían pasado a cuchillo a todos los varones rebeldes de esa nación, tras una campaña punitiva en el

Bolsón. Las mujeres que habían sido asentadas en la misión se fugaron con los niños, por lo que el gobernador indio, incapaz de controlarlos, fue finalmente condenado a muerte (Cramaussel y Rosales, 2019, p. 54).

En las guerras contra los alzados, los indios de encomienda, de misión o de ranchería presidial servían de fuerza auxiliar y eran siempre más numerosos que los españoles, mestizos y mulatos en las campañas (Cramaussel, 2018). En lo militar, pueblos de misión y de encomienda y rancherías de los presidios estaban sujetos a los capitanes que custodiaban los caminos reales y organizaban expediciones punitivas con los indios de paz contra los rebeldes. Los capitanes de presidio se hacían compadres de indios del Bolsón, lo cual muestra la estrecha relación que los españoles querían entablar con ellos: José de Berroterán, capitán de Conchos (Ortelli, 2007, pp. 30-52) y Martín de Alday, capitán del Pasaje (Cramaussel y Carrillo, 2019, pp. 54-65) son dos personajes paradigmáticos. Los capitanes de los presidios en el siglo XVIII reemplazaron a los hacendados para mantener el vínculo con los indios fuera de control colonial, aunque muchas veces pasaron a ser ellos mismos grandes terratenientes, cuando se adueñaron de extensas propiedades en zonas de frontera (en Conchos, por ejemplo: Cramaussel y Rosales, 2019, pp. 115-116).

3. Tres indios nombrados gobernadores en el siglo XVII

En 1645, Baltasar de Ontiveros recibió del gobernador de la Nueva Vizcaya la encomienda de los indios cabeza, en recompensa por sus hechos de armas contra los insurrectos del altiplano. Esta encomienda databa del siglo XVI y había sido asignada originalmente a su tío llamado Cristóbal de Ontiveros, un antiguo compañero de armas de Francisco de Ibarra, primer gobernador de la Nueva Vizcaya. Baltasar de Ontiveros nombró a Santiago Alonso, gobernador del pueblo de encomienda de los indios cabeza en Cerro Gordo, en la orilla oeste del Bolsón de Mapimí, donde se ubicaba su hacienda. No se trataba de un traslado de mano de obra, porque el hacendado había establecido su propiedad junto al “antiguo asiento” de los indios cabeza que pretendía congregarse entonces de manera permanente. No se menciona la existencia de algún pueblo indígena previo, como en el centro de la Nueva España, sino solamente del “asiento” tradicional de los indios, porque probablemente residían allí a lo largo del año.

En una región desértica como el Bolsón de Mapimí, los indios se reunían alrededor de los ojos de agua ubicados en las sierras interiores durante la estación seca, porque eran, de hecho, los únicos lugares propicios para la vida humana. En la orilla oeste del Bolsón, por donde pasaba el camino que llevaba a Parral y luego a Chihuahua, los españoles fundaron presidios en esos ojos de agua para el suministro de los soldados y para que los transeúntes del camino real pudieran abastecerse del vital líquido. Pero los europeos también lo aprovechaban para regar los campos, de modo que el agua pasó a ser un bien escaso que monopolizaron los hacendados. Cerro Gordo, donde estuvo Santiago Alonso a mediados del siglo XVII, fue el primer presidio del camino real de tierra adentro, fundado en 1646, al terminar la rebelión de los conchos que, junto con los indios del Bolsón, ensangrentaron el altiplano central. El presidio de San Miguel de Cerro Gordo conformaba un oasis en el desierto, pues ahí confluyen varios arroyos, cuyas aguas se resumen hoy en una presa. San Pedro del Gallo, fundado en 1687, también tenía recursos acuíferos de consideración, así como el presidio de San Francisco de Conchos y el presidio más tardío de Mapimí (erigido en 1711), sitio por el cual pelearon los indios durante décadas para evitar que los españoles se instalaran allí (Carrillo y Cramaussel, 2015). Al igual que Cerro Gordo, todos esos sitios eran antiguos “asientos” de indios. San Francisco de Conchos, El Gallo y Atotonilco (agua caliente, en náhuatl) fueron también lugares donde se congregaban los nativos, muy probablemente desde tiempos prehispánicos. Los españoles, aprovechando sus desplazamientos estacionales, pretendían sedentarizarlos y conformar pueblos de indios. Lo mismo pasaba en la orilla este del Bolsón, en la provincia de Coahuila, donde se fundó el

presidio y villa de Santiago de Monclova a finales del siglo XVII, en un lugar bien abastecido de agua, para asegurar las cosechas de los campos agrícolas (Cramaussel y Carrillo, 2021a).

La trayectoria del indio cabeza Santiago Alonso es emblemática. Antes de habitar el pueblo de encomienda de Cerro Gordo, fue bautizado hacia 1620 en El Tizonazo, misión jesuita ubicada al oeste del Bolsón donde habían sido reducidos originalmente los cabeza. Murió en 1674 en Cuatrociénegas, misión franciscana situada al este del Bolsón que tiene lagunas permanentes. En las fuentes se le menciona muchas veces como “cacique”, aludiendo a su ascendente sobre los nativos, o “capitán”, para referirse a su poder militar durante las campañas bélicas en las que luchó al lado de los españoles.

Santiago Alonso fungía como intermediario indispensable para los españoles a pesar de que huyó varias veces del lugar al que había sido asignado. En el pueblo de encomienda de Cerro Gordo solamente estuvo de 1645 a 1651. Después de esa fecha, atacó varias haciendas y misiones, hasta que se dio de paz nuevamente de 1653 a 1667; esta vez en Parras, misión jesuita recién secularizada que siempre contó con muchos habitantes, sin duda por haber sido también asiento antiguo de indios que habitaban cerca de las grandes lagunas que formaba el río Nazas y que hoy han desaparecido tras la construcción de presas para el riego. Se trataba de un sitio que era parte de los recorridos tradicionales de los nativos de toda la región al noreste del virreinato (Cramaussel y Carrillo, 2021b). De hecho, todas las parcialidades de indios del Bolsón aparecen una y otra vez en los registros parroquiales de Parras. Cuando se organizaba una campaña, era el lugar donde se reclutaba la mayor cantidad de soldados auxiliares (Cramaussel, 2018). Tanto la fertilidad de la tierra, como la abundancia de agua y la numerosa población india hicieron de Parras un lugar ideal para abrir haciendas. Como ya se señaló, la tierra fue poco a poco acaparada por los marqueses de Aguayo, quienes también mantuvieron el presidio del Pasaje durante algún tiempo (Cramaussel y Carrillo, 2019, pp. 74-83).

Sin embargo, Santiago Alonso, después de 14 años de permanecer en Santa María de las Parras, volvió a sus andanzas y abandonó el lugar; pero no se le aplicó ningún castigo, porque les ayudó a los españoles a combatir a los rebeldes que se encontraban en el norte del Bolsón y recibían entonces el nombre de tobosos. Las rebeliones fueron constantes desde los años cuarenta hasta los ochenta del siglo XVII en el altiplano (Griffen, 1969, pp. 10-47), periodo que corresponde al auge del real de San José del Parral. Santiago Alonso recorría toda la región sur del Bolsón, desde el piedemonte serrano hasta el Bravo y más allá, donde entraba en contacto con los indios que los españoles llamaron “cíbolos” de Texas, que cazaban el bisonte. Se trataba de grupos con los que los españoles difícilmente entraban en contacto; pero a los que temían porque se decía que eran muy numerosos.

Por haber despoblado un asentamiento colonial y vuelto a las tierras de los gentiles, Santiago Alonso se consideraba como apóstata, y merecía ser condenado a muerte o reducido a la esclavitud. Pero Alonso siempre salió con vida al pedirles perdón a los conquistadores. Murió en su cama al este del Bolsón, en Cuatrociénegas, arrepintiéndose de sus muchos pecados. No obstante, fray Juan Larios, misionero de Coahuila, lo calificaba de “el más mal hombre que hay en el mundo.”

Durante el siglo XVII, los españoles no tenían otra opción que allegarse a algunos jefes indios para negociar con el enemigo que se extendía por todo el Bolsón, desde la provincia de Santa Bárbara hasta Texas, en tierras todavía sin conquistar; además, se necesitaba mano de obra en abundancia para las haciendas agrícolas y mineras; así como para la sal que se recolectaba en el Bolsón de Mapimí para el beneficio de los metales (Cramaussel, 2020, pp. 172-179).

Lo que sorprende en el caso de Santiago Alonso es la larga relación que sostuvo con los españoles, que duró tres décadas en total. Pero no era el único; otros indios también sirvieron de intermediarios entre los españoles y nativos, como Francisco Gutiérrez, residente de la misión franciscana de San Francisco de

Conchos, gobernador y capitán general de los conchos, tobosos y nonojos, cargo que le fue reconfirmado en 1642 (Cramaussel y Rosales, 2019, pp. 49-52). Los indios conchos fueron cedidos en encomienda a vecinos de la provincia de Santa Bárbara desde el siglo XVI, y más tarde se fundó una misión a la vera del río Conchos, que desemboca en el río Bravo en un punto que, en la época colonial, se le llamaba “La Junta” o “tierra de los caciques”, donde ahora se encuentra la ciudad de Ojinaga. Gutiérrez era un personaje muy importante sobre el que se encuentran menciones durante medio siglo. En él recaía el reclutamiento de trabajadores nativos para las haciendas del valle de San Bartolomé que provenían en su mayoría de los asentamientos cercanos al río Conchos, como ya se explicó. Pero los españoles le habían conferido, además, el cargo militar de capitán general que sobrepasaba el de gobernador de un pueblo, porque se extendía sobre varias naciones (Medina y Almada, 2019). Ese título le fue ratificado por segunda vez por el gobernador de la Nueva Vizcaya en 1642; lo cual fue una manera de recompensarlo por su fidelidad y valor en los combates. Don Francisco, en tanto que capitán general, tenía que proveer de indios auxiliares a las tropas españolas para luchar contra los rebeldes, en un momento particularmente difícil, porque desde los años cuarenta y durante toda la segunda mitad del siglo XVII, estallaron constantes rebeliones en el altiplano neovizcaíno.

Además, garantizar el poblamiento en Conchos era vital para la colonización española hacia el norte. Por San Francisco de Conchos transitaban las caravanas que iban a Nuevo México, cada dos años, y fue durante mucho tiempo un puesto de avanzada hacia la comarca de Chihuahua, situada en el mismo camino. Los vecinos de la provincia de Santa Bárbara habían establecido estancias de ganado a lo largo del río Conchos desde la segunda mitad del siglo XVII, antes de que se descubrieran las minas en San Francisco de Cuéllar y Santa Eulalia de Mérida, a principios del XVIII.

Francisco Gutiérrez, de nación toboso o concho (se le señala de estas dos maneras en las fuentes coloniales), participó en todas las campañas militares (1645, 1667, 1680, 1684 y 1704). No pudo evitar abandonar Conchos en varias ocasiones; pero se encargó de su repoblamiento en 1646, después del alzamiento general de la Conchería, y volvió a asentar a indios reducidos en 1673. Aun cuando su casa de la misión de San Francisco de Conchos fue incendiada por los rebeldes en 1680, permaneció en el lugar. Contrario a Santiago Alonso, nunca se dio a la fuga, y en la documentación siempre se le menciona como gobernador. Desde mediados del siglo tenía, cuando menos, un teniente de capitán general en la persona de don Alonso Noaigua, quien se encargaba de entregar nativos de tierra adentro a sus encomenderos (Cramaussel, 2006, p. 210). En 1676, Francisco Gutiérrez sirvió de intermediario cuando el gobernador de la Nueva Vizcaya, José García de Salcedo, mandó llamar de paz a Juan Mapos, ocome del Bolsón de Mapimí, del que se hablará en el siguiente apartado. Gutiérrez volvió a cumplir el mismo papel con Martín de Rebollar, quien sucedió a Salcedo; entonces se dijo que se daba a entender con todas las parcialidades rebeldes. Al igual que Santiago Alonso, sus buenas relaciones con otros grupos del Bolsón hacían de él un poderoso e indispensable personaje. Francisco Gutiérrez murió antes de 1716, año en el que se conserva la partida de entierro de su mujer, quien fue declarada viuda.

Cabe señalar que se confunden los indios considerados como del Bolsón y los del Conchos, de La Laguna y de Parras, y de Coahuila (Griffen, 1969, p. 1979, Cramaussel, 2023). Si bien existen en el Bolsón sierras, cuyos ojos de agua y pequeñas porciones de tierras arables las hacen propicias a la vida humana, los grandes ríos que limitan la región desértica (Nazas, Conchos, Florido, Nadadores) se desbordaban formando lagunas que eran lugares muy apreciados por sus abundantes recursos en peces y animales de caza de todo tipo. Allí, también, en esos “asientos” se reunían los nativos durante las secas.

Al este del Bolsón, a lo largo del río Sabinas y su afluente Nadadores, se establecieron las primeras misiones de Coahuila, las cuales también tuvieron a sus gobernadores indios que, si bien no eran ellos mismos

originarios del Bolsón, se entremezclaban con los del desierto vecino. El más famoso de todos fue don Dieguillo Valdés, de nación hueyquetzal (Valdés y Carrillo, 2019). Había nacido hacia 1620, probablemente en Parras o San Pedro de la Laguna, antiguas misiones jesuitas donde se asentaron sus padres. Hasta la adultez, residió en Parras, donde se casó al parecer dos veces, y se expresaba en español sin mayor problema; fue nombrado gobernador del pueblo de misión de Santa Rosa de Nadadores y capitán general de todas las naciones de oriente por real provisión del virrey conde de la Monclova, a finales del siglo XVII; pero este cargo le fue retirado por el gobernador de Coahuila Alonso de León, tras el despoblamiento de la misión franciscana de Nadadores en 1687 (Griffen, 1969, p. 38). Aunque el nombramiento de gobernador de pueblo de indios y capitán general solía ser vitalicio, como se constata en el caso de Francisco Gutiérrez, el gobernador español podía revocarlo, en casos particulares, como cuando se abandonaba un pueblo sin razones suficientemente graves.

Dieguillo luego contribuyó al poblamiento de Monclova; pero también parece haber estado tras el ataque de ese mismo lugar en marzo de 1714. Quizá para no sufrir las consecuencias de su rebeldía, se acogió entonces a la protección de Juan Bautista de Escorza, primer capitán del presidio del Pasaje. Junto con el capitán español, se esforzó en reducir a los babosarigames y cabeza del Bolsón de Mapimí. Pero se sospechaba que tenía entre sus parientes a indios alzados, y que él mismo trataba de tejer alianzas con los demás grupos del Bolsón para levantarse contra los españoles. Volvió a residir en Nadadores, aunque, años más tarde, al tener desencuentros con el gobernador de Coahuila, Pedro Fermín de Echeverez y Zubiza, abandonó de nuevo ese pueblo en 1714 para asentarse en el presidio del Pasaje, encabezado entonces por Martín de Alday. Al año siguiente, junto con los indios de la ranchería del presidio, fue a poblar la nueva misión jesuita de los Cinco Señores de Nazas (Cramaussel y Carrillo, 2019, pp. 115-130). Este gobernador ilustra la relación estrecha entre todos los indios del Bolsón y los pueblos de misión que se fundaron en sus orillas, incluyendo los de la provincia de Coahuila, así como los lazos que mantenían los indios de los pueblos con sus parientes, fuera del dominio colonial. No por nada, los españoles los acusaban con frecuencia de servirles de espías.

Don Dieguillo tuvo al parecer una vida larga y, al igual que Santiago Alonso, no fue apresado, a pesar de las sospechas de las autoridades acerca de sus nexos con los gentiles; además, conocía muy bien el poder de los gobernantes españoles, ya que, cuando menos en dos ocasiones, al tener problemas con el gobernador de Coahuila, buscó el amparo de los capitanes de los presidios de la Nueva Vizcaya, quienes lo acogieron gustosamente. Se trataba de un personaje que se desplazaba entre Parras, Monclova y Nadadores y podía mantener buenas relaciones con los nativos que se encontraban fuera del dominio español. Atrajo a los indígenas del Bolsón; por lo menos, una vez contribuyó al poblamiento de Monclova, y participó en la fundación de la misión de Nazas. Cumplió por lo tanto con las dos encomiendas principales de los gobernadores: garantizar la permanencia de los pueblos coloniales y mantener la paz.

4. Tres jefes indios al margen del orden colonial

No todos los jefes indios fueron nombrados gobernadores por los españoles: varios se mantuvieron al margen del orden colonial, aunque los conquistadores buscaron también entrar en contacto con ellos para afianzar su dominio, como fueron los casos del ocome Juan Mapos, el cocoyome Juan de Lomas y el acoclame Diego El Ratón, tres personajes que capitanearon durante muchos años a grupos de indios del Bolsón de Mapimí. Contrario a los casos presentados en el inciso anterior de Santiago Alonso, Francisco Gutiérrez o Dieguillo Valdés, a pesar de que los tres tenían un nombre cristiano que mostraba que habían sido bautizados, pasaron la mayor parte de su vida en el campo enemigo de los españoles. Sin embargo, negociaron repetidas veces con los invasores, sellando paces efímeras para poder obtener comida y regalos, como se acostumbraba entonces,

además de intercambiar cautivos. Rescatar cautivos era la razón principal por la que los españoles aceptaban negociar con los alzados, muchas veces a sabiendas de que la paz no iba a perdurar. Esos canjes o ventas de personas (a veces los presos españoles se entregaban a cambio de bienes) y los regalos en ropa y comida eran parte del ritual de los armisticios (Cramaussel, 2018); pero se daban también contra la promesa de que los indios se redujeran en pueblo. El verdadero proceso de paz consistía en congregarlos, objetivo principal de esas dádivas a primera vista, aunque rara vez se lograba. Al reducirlos en pueblos, además de las telas que codiciaban, los españoles les daban herramientas para sembrar los campos y les adelantaban comida para que pudieran subsistir hasta la cosecha.

Juan Mapos, o Mapochi, que significa ‘zurdo’ en náhuatl (Cramaussel y Carrillo, 2021b), era hijo del Gavilán, un indio que los españoles habían matado en 1652, en el Bolsón. Nunca tuvo apellido castellano. Juan tomó el relevo de su progenitor, por lo que en unas ocasiones se dice que tenía bajo su mando a los gavilanes y, en otras, a los ocomes (nombre de una sierra situada al noreste del Bolsón de Mapimí, no muy lejos de la junta de los ríos Concho y Bravo). Nació hacia 1610 y, cuando falleció su padre, tendría 42 años, aproximadamente. Estuvo de paz durante cinco meses en Atotonilco, en el extremo este de la provincia de Santa Bárbara, de donde huyó hacia el desierto. En los años siguientes, cometió robos de caballada junto con otros gavilanes, y mató a varios españoles y sirvientes de hacienda en el sur del Bolsón, en Palmitos, San Juan del Río y Cuencamé. En 1658, se le reconocía como jefe de los gavilanes, cocoyomes, nonojos y tobosos, y se unió con los salineros que habían sido sus enemigos hasta entonces. Se dio de nuevo de paz ante el gobernador García de Salcedo por intermediación de Francisco Gutiérrez en 1676, como ya se dijo. A pesar de sus muchos delitos, no fue apresado, sino que los españoles simulaban creer en su palabra. Era un personaje temido, pero gracias a él era posible rescatar cautivos. Y quizás algún día cumpliría su palabra de permanecer junto a su gente en algún poblado colonial.

En 1676, Mapos prometió ir a buscar más gente para asentarla en Atotonilco; pero al no lograrlo fue sometido a un proceso en el que los capitanes y vecinos de la provincia de Santa Bárbara atestiguaron que, tras haber prometido reducirse diez veces, rompió el trato en cada ocasión y se dio a la fuga. Además, se hizo un recuento de los ataques a pasajeros y carros del camino real que había perpetrado y se le culpó de muchas muertes. Al igual que a su sobrino y demás compañeros presos, los españoles lo condenaron a la pena capital por traidor, homicida y por “ladrón famoso y público”. Fue ajusticiado el 30 de septiembre de 1676. Llevaba 24 años en contacto con los españoles, en los que alternó alianzas y rendiciones, con ataques y asesinatos. Los documentos reunidos muestran su ascendente y liderazgo de un cuarto de siglo, sobre los nativos del Bolsón de Mapimí.

Juan de Lomas fue conocido líder de los cocoyomes; pero operó unas décadas más tarde que El Mapo. Se ignora el lugar donde había recibido el bautizo. Al parecer, nació a finales de los años setenta del siglo XVII. Al igual que Juan Mapos, era hijo de un jefe guerrero del Bolsón, llamado Contreras, quien estaba en el bando enemigo de los españoles. Cuando este último murió en un albazo con los españoles en 1715, Juan sucedió a su padre y aparece en la documentación hasta 1723. Por segunda vez nos encontramos ante el caso de un nativo que heredó el poder de su progenitor y dirigió un grupo de indios durante más de una década. No solamente los liderazgos eran duraderos, sino que, cuando menos en los casos reseñados, se transmitían de padre a hijo (Cramaussel, 2020a; Griffen, 1969, pp. 57-63).

Otro caso similar es el de Diego El Ratón (Griffen, 1969, pp. 48-55), al que sucedió su hijo del mismo nombre y apodo (también llamado Dieguillo), quien nació en la sierra de Batuecas (al este de la provincia de Santa Bárbara). Dieguillo fue bautizado hacia 1670 en la misión de San Francisco de Conchos, en alguna ocasión en la que los acoclames pidieron la paz, probablemente para un nuevo intercambio de cautivos y

recibimiento de regalos. Pero Diego el Ratón y su familia no permanecieron allí. Con su hijo, Diego volvió a presentarse en Conchos en 1704, donde mataron a dos personas de su misma nación, antes de darse a la fuga y tener varios encuentros bélicos con los españoles en el Bolsón. Finalmente, ambos decidieron darse de paz ante Juan Fernández de Retana, capitán del presidio de Conchos; pero parece haber sido una estrategia, porque huyeron de nuevo hacia el desierto con toda la gente de su nación.

Desde 1704, los cocoyomes de Juan de Lomas, quien recorría el sur del Bolsón y los acoclames de Diego el Ratón que se ubicaban más al norte, aparecieron como aliados y participaron juntos en varios asaltos. Los españoles tomaron preso al hijo de Diego el Ratón por primera vez en 1705 y no lo ejecutaron para poder negociar la paz una vez más con los acoclames. En 1710 fue integrado en la collera de indios esclavos que ordenó organizar el gobernador Deza y Ulloa a traición, porque se trataba de indígenas que habían ido a Chihuahua a pedir la paz. El Ratón logró escapar en el trayecto para volver al Bolsón, donde, al morir su padre, tomó el relevo en el liderazgo de los acoclames y perpetró de nuevo varios ataques a asentamientos coloniales cercanos. En 1715, se le acusó de haber estado entre los que dieron muerte al capitán fundador del presidio de Mapimí.

En noviembre de 1716, por medio de intérprete, Juan de Lomas negoció la paz con Martín de Alday, el capitán del Pasaje, y prometió asentarse en el presidio que encabezaba. Recibió las cobijas y los demás géneros acostumbrados para poder atraer a los suyos; pero como en enero del año siguiente no había logrado todavía su cometido y no quería enemistarse con los españoles, ofreció sus servicios para combatir a los coahuileños rebeldes. Hubo otros dos intentos para asentar a los cocoyomes; el primero se efectuó por medio de Lomas, en febrero y mayo, y el segundo, en junio, sin éxito. Además, se retiraron los cocoyomes que se habían establecido en el nuevo pueblo de Cinco Señores del río Nazas.

En 1718, junto con los cocoyomes de Juan Lomas, los acoclames, bajo el mando de Diego el Ratón, atacaron el presidio de San Francisco de Conchos; pero los españoles lograron apresar a este último y lo mandaron de nuevo a la cárcel de Parral de donde se escapó. En 1720, Martín de Alday, ex teniente de capitán del presidio de Conchos y capitán del presidio del Pasaje al sur del Bolsón de Mapimí, fue nombrado gobernador interino de la Nueva Vizcaya. Alday resultó ser padrino de Diego el Ratón y amigo de Juan de Lomas. Aparece también en ese año el hijo de Juan Lomas, quien todavía era gentil, lo que muestra el poco apego a la sociedad colonial que tenía el jefe indio (Cramaussel, 2014). Después de tantos años en cargos militares, Alday conocía personalmente a todos los jefes nativos del altiplano desértico. Con ellos alternaban las alianzas con las campañas represivas, uniéndose con unos para combatir a los otros. En 1721, el gobernador interino llegó cabalgando a Parral con Juan de Lomas ante el desconcierto del vecindario del real de minas. Pero en la época colonial, el poder de los gobernantes y de los hacendados descansaba en ese tipo de alianzas, porque los españoles eran incapaces de defenderse por sí mismos de los indios de guerra. Tanto los militares de los presidios como los dueños de las haciendas supieron aprovechar las enemistades que existían entre las parcialidades de indios para hacerse de auxiliares, y los del Bolsón no escaparon a esta regla.

En abril, Juan de Lomas prometió de nueva cuenta asentarse con los suyos en el presidio de Cerro Gordo, donde, de hecho, permaneció cinco meses. En mayo, el jefe cocoyome entregó cautivos a cambio de géneros variados; pero su solicitud de liberar a Diego el Ratón, su antiguo aliado preso en Parral, fue denegada. El hermano de Juan Lomas, quien seguía siendo gentil, fue enviado a México para pedirle al virrey la libertad de Diego el Ratón y de los miembros de su parcialidad presos en San José del Parral. El 8 de enero de 1721, al recibir la real provisión del 5 de noviembre del año anterior, los españoles tuvieron que soltarlos por orden del virrey, quien ejercía el mando militar por encima del gobernador de la Nueva Vizcaya. El gobernador de los chizos había efectuado esa misma gestión en 1713 con resultados favorables (Cramaussel,

2014). No solo los indios del Bolsón aprovechaban las tensiones entre capitanes de presidio y gobernadores como don Dieguillo, sino que también sabían que nadie podía desobedecer una orden del virrey. El viaje de más de mil kilómetros a la ciudad de México bien valía la pena.

Juan de Lomas sirvió una y otra vez de intermediario y, en recompensa, los españoles estuvieron a punto de darle el título de gobernador y entregarle el bastón de mando (Griffen, 1969, p. 62); pero Lomas despreció el cargo. En noviembre se retiró con los suyos de Cerro Gordo y se le acusó de haber asaltado enseguida una hacienda, así como el presidio de Mapimí, donde los indios hurtaron la caballada. Diego el Ratón, tras aliarse con los coahuileños de Juan Lomas, atacó Santa Rosa de Nadadores y el presidio de Monclova, donde los alzados mataron a 30 personas en agosto de 1721, y al año siguiente asaltaron Santa María de las Parras para hacerse de equinos (Cramaussel y Carrillo, 2021a).

A pesar de todo, en agosto de 1722, Lomas quiso sellar una vez más la paz con los españoles en Atotonilco, lo que ilustra la impunidad de la que gozaban los poderosos jefes indios y el miedo que despertaban entre los españoles. En muestra de buena voluntad, Juan de Lomas entregó una partida de 22 familias coahuileñas, que pertenecían a la nación a la que hizo responsable de los últimos ataques. En octubre, se asentó con 25 familias por un tiempo en Atotonilco; pero Juan de Lomas estaba jugando con fuego y los coahuileños presos en Parral atestiguaron contra él, acusándolo de preparar un nuevo alzamiento. Los españoles entonces decidieron cambiar de aliados, y el 13 de noviembre atacaron el campamento de Lomas, situado al sur de San Bartolomé; mataron a su hermano y lo apresaron a él junto con 31 de los suyos, incluyendo a Diego el Ratón, quien andaba en su compañía. En 1723 ambos formaron parte de una nueva collera enviada a México y remetida a Cuba, de donde se escaparon varios indios (Venegas y Valdés, 2013). De ellos dos no se volvió a saber nada.

A partir de finales del siglo XVII, los tiempos cambiaron. En la provincia de Santa Bárbara, los centros mineros del altiplano entraron en decadencia y no había tanta necesidad de mano de obra nativa, además de que la demanda de sal para beneficiar la plata, principal insumo del Bolsón, también se había reducido. Los presidios, cada uno con su dotación de 50 soldados, echando mano del fondo de paz y guerra, junto con las tropas de indios auxiliares, organizaron repetidas campañas conjuntas para aniquilar y perseguir a todos los rebeldes refugiados en el Bolsón de Mapimí. Además, la población interna de las haciendas estaba creciendo, por lo que era cada vez más independiente de los traslados de mano de obra forzada de repartimiento. En el Bolsón se verificaba una tendencia inversa: los indios venían a menos, debido a los embates de las epidemias, los desplazamientos hacia las haciendas de los españoles, las guerras de exterminio (llamadas a fuego y sangre) emprendidas por los conquistadores desde Cerro Gordo y los cuatro presidios fundados a finales del siglo XVII (El Gallo, Conchos, El Pasaje y Monclova). Los indios se acogían también al mestizaje biológico y, sobre todo, cultural, para escapar de las campañas militares represivas. Pero su fuerza de negociación se encontraba muy mermada, de manera que los jefes indios perdieron poder, lo que ilustra la desaparición definitiva de Juan Mapos, Juan Lomas o Diego el Ratón. Los españoles no les dieron el perdón del que se benefició Santiago Alonso medio siglo antes, cuando los indios del Bolsón eran más numerosos, y la economía de la provincia de Santa Bárbara estaba en auge. Ante esta situación desfavorable, se sumaron las enemistades entre grupos de indios en la región, mismas que supieron aprovechar los españoles.

5. Conclusiones

Los liderazgos indios de largo aliento estudiados en este capítulo van en contra de supuestos antropológicos de viejo cuño. Se sostiene que en las sociedades que no tienen autoridad central, el poder político es pasajero y se manifiesta solo en momentos precisos, como podrían serlo una campaña bélica o celebraciones festivas de

distintos tipos. En el Bolsón de Mapimí, los liderazgos eran duraderos, aunque se ejercieran en el seno de sociedades supuestamente menos desarrolladas. Los seis casos presentados muestran que los grupos de indígenas cazadores-recolectores estaban mucho mejor organizados de lo que marca la historiografía.

Los jefes indios ejercían su poder tanto en los asentamientos coloniales, donde algunos fueron nombrados gobernadores, como en el propio Bolsón, que permaneció fuera del control español. Por desgracia, no se cuenta con fuentes que permitan conocer los atributos y prácticas que legitimaban a los caudillos indios dentro de sus propias comunidades, con la salvedad de que, por lo menos en tres ocasiones, los líderes mencionados heredaron el liderazgo de su padre biológico. La escasez de información acerca de la constitución interna de grupos rebeldes a la colonización obliga a considerar el poder del que gozaban de manera indirecta. Los conquistadores, al darse cuenta de la existencia de personajes que tenían ascendente sobre su propio grupo y sobre los grupos vecinos, buscaron su alianza. La necesidad de apoyo militar con los indios del Bolsón hizo que los españoles reconocieran el liderazgo de indígenas a los que, en ocasiones, les dieron cargos de cuño colonial, al mismo tiempo que esperaban de ellos que les sirvieran de intermediarios con los nativos indómitos.

En cada pueblo de encomienda, el encomendero nombraba a un gobernador indio, así como el misionero en cada pueblo de misión o el capitán en las rancherías asignadas a los presidios. El nombramiento de gobernador no garantizó siempre la lealtad del agraciado, como en el caso de Santiago Alonso o Dieguillo; pero hubo casos en que los españoles pudieron apoyarse siempre en el gobernador, como sucedió en el caso de Francisco Gutiérrez en la misión de San Francisco de Conchos, donde ese personaje fungió también como capitán general de toda la parte norte del Bolsón, incluidos los asentamientos del río Conchos. En muchos otros casos, las alianzas eran muy frágiles; de hecho, don Dieguillo fue destituido de su cargo de gobernador y capitán general. Pero establecer las paces permitía rescatar a cautivos y mantener alejados por un tiempo a los poderosos jefes indios que amenazaban los asentamientos coloniales.

Los indios del Bolsón perdieron importancia con el tiempo, cuando su población se redujo en el altiplano, debido a epidemias, guerras y deportaciones, y al aumentar la mano de obra bajo control colonial en el interior de las haciendas. La multiplicación de los habitantes de las haciendas y la disminución demográfica de los indígenas hacían que la relación de fuerzas fuera totalmente diferente a mediados y finales del siglo XVII. La empresa colonizadora pasó a ser cada vez más violenta para aniquilar a los pocos que todavía osaban huir del yugo español; levantarse en armas; asaltar los asentamientos españoles, o a viajeros y comerciantes en despoblados. Al parecer, los españoles lograron deportar o exterminar a los indios del Bolsón, al menos en la Nueva Vizcaya central. El argumento más sólido para pedir la supresión de la casi totalidad de los presidios del camino real, en 1752, consistía en recordar que los ataques de indígenas a la orilla oeste del Bolsón ya formaban parte del pasado.

Referencias

- Álvarez, S. (2000). Agricultores de paz y cazadores-recolectores de guerra: los tobosos de la cuenca del río Conchos en la Nueva Vizcaya. En M. A. Hers et al. (eds). *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff* (pp. 305-354). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Álvarez, S. (2003). El pueblo de indios en la frontera septentrional novohispana. *Relaciones*, 95, 111-164.
- Álvarez, S. (2009). *El indio y la sociedad norteña, siglos XVI-XVIII*. Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, El Colegio de Michoacán.

- Carrillo Valdez, C., y Cramaussel, C. (2015). Don Bernardo Antonio de Bustamante y Tagle (1708-1773), reformador de los presidios y fundador de Nuestra Señora de las Caldas de Huejuquilla. *Revista de Historia*, 7, 11-42.
- Cramaussel, C. (2006). *Poblar la frontera. La provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Cramaussel, C. (2010). Valerio Cortés del Rey, fundador del único mayorazgo de la Nueva Vizcaya en el siglo XVII. *Revista de Indias*, 24, 77-100.
- Cramaussel, C. (2013a). La tributación de los indios en el septentrión novohispano. En J. M. Medina y E. Padilla (eds.), *Indios, españoles y mestizos en zonas de frontera, siglos XVII-XX* (pp. 19-52). Hermosillo: El Colegio de Sonora, El Colegio de Michoacán.
- Cramaussel, C. (2013b). El sistema de cargos tradicionales en San Bernardino de Milpillas Chico, estado de Durango. *Culturales*, 1(1), 69-106.
- Cramaussel, C. (2014). El exterminio de los chizos, sisimbles, acoclames y cocoyomes del Bolsón de Mapimí. *Revista de Historia*, 6, 35-56.
- Cramaussel, C. (2016). La compañía volante de campaña del Valle San Bartolomé (1688-1752). *Región y Sociedad*, 67, 177-211.
- Cramaussel, C. (2018). Indios de paz contra indios de guerra durante las campañas punitivas en el Bolsón de Mapimí, 1652-1653 y 1722-1723. En J. M. Medina (ed.), *El orden social y político en zonas de frontera: norte de México y Argentina* (pp. 69-102). Hermosillo: El Colegio de Sonora, El Colegio de San Luis.
- Cramaussel, C. (2020). El Bolsón de Mapimí: un hábitat indígena en la época colonial. En P. Osante, J. E. Covarrubias, J. D. Vidargas y N. Leyba (eds.), *Caminos y vertientes del Septentrión mexicano, Homenaje a Ignacio del Río* (pp. 167-188). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cramaussel, C. (2023). The Hows and Whys of Naming Indios: The Case of Bolsón de Mapimí. En J. Rivaya-Martínez (ed.), *Indigenous Borderlands. Native Agency, Resilience and Power in the Americas* (pp. 141-158). Norman: University of Oklahoma Press.
- Cramaussel, C., y Carrillo Valdez, C. (2018a). Don Santiago Alonso, gobernador de los cabezas y la suerte de los indios de su nación. Bolsón de Mapimí, norte del virreinato de la Nueva España (1645-1724). *Revista Brasileña de Historia y Ciencias Sociales*, 10 (19), 9-31.
- Cramaussel, C., y Carrillo Valdez, C. (2018b). *El presidio de San Pedro del Gallo (1685-1752). Fuentes para su historia*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad Juárez del Estado de Durango, Municipio de San Pedro El Gallo.
- Cramaussel, C. y Carrillo Valdez, C. (2019). *El presidio de Nuestra Señora de la Limpia Concepción del Pasaje (1685-1772)*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Cramaussel, C. y Carrillo Valdez, C. (2021a). "Coahuila" o tierra adentro (1577-1722). *Un valle transformado en gobernación*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de Coahuila.
- Cramaussel, C., y Carrillo Valdez, C. (2021b). Tras las huellas de Juan Mapos (1616-1676), indio ocome rebelde. Bolsón de Mapimí, norte de la Nueva España. *Historia*, 59.
- Cramaussel, C., y Rosales Villa, M. (2019). *San Francisco de Conchos. La misión y el presidio (1604-1755)*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- García Martínez, B. (1987). *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México.

- Gerhard, P. (1996). *La frontera norte de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Griffen, W. (1969). *Culture Change and Shifting Populations in Central Northern Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Griffen, W. (1979). *Indian Assimilation in the Franciscan Area of Nueva Vizcaya*. Tucson: University of Arizona Press.
- Magaña Mancillas, M. A. (1998). *Población y misiones de Baja California. Estudio histórico demográfico de la misión de Santo Domingo de la Frontera: 1775-1850*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Magaña Mancillas, M. A. (2020). Movilidad y subsistencia misional en la región de la frontera de la Baja California a fines del siglo XVIII. En P. Osante, J. E. Covarrubias, J. D. Vidargas y N. Leyba (eds.). *Camino y vertientes del septentrión mexicano. Homenaje a Ignacio del Río* (pp. 221-252). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Medina Bustos, J. M., y Almada Bay, I. (2019). Inter-Ethnic War in Sonora: Indigenous Captains General and Cultural Change, 1740-1832. En D. A. Levin Rojo y C. Radding y (eds.), *Handbook of Borderlands of the Iberian World* (pp. 183-208). Oxford: Oxford University Press.
- Ortelli, S. (2007). *Trama de una guerra conveniente. Nueva Vizcaya en la sombra de los apaches (1748-1790)*. México: El Colegio de México.
- Powell, P. W. (1952). *Soldiers, Indians and Silver*. Berkeley: University of California.
- Valdés, C. M. y Carrillo, C. (2019). *Entre los ríos Nazas y Nadadores: don Dieguillo y otros dirigentes indios frente al poderío español*. Saltillo: Gobierno del Estado de Coahuila.
- Venegas, H., y Valdés, C. M. (2013). *La ruta del horror. Prisioneros indios del noreste de la Nueva España llevados como esclavos a La Habana (finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX)*. México: Plaza y Valdés.

**JEFE APACHE OJOS COLORADOS:
PRÁCTICAS DE MOVILIDAD EN LOS ASENTAMIENTOS DE PAZ
Y EL LIDERAZGO INDÍGENA EN EL NOROESTE
DE LA NUEVA VIZCAYA Y CHIHUAHUA, 1780-1830**

Clementina Campos Reyes¹

1. Introducción

Las rancherías apaches en el centro-norte y noroeste de la Nueva Vizcaya representaron enormes retos para la organización colonial. La forma de ocupación estacional del espacio y las correrías constantes de estos grupos impidieron el crecimiento de la población colonial en Namiquipa durante casi todo el siglo XVIII. A finales del siglo y por fenómenos coyunturales se emprendió un nuevo proyecto de colonización en el que se buscó integrar a los grupos apaches.

En un medio donde las políticas de colonización habían sido poco efectivas por la presencia de numerosos nativos belicosos que, además, detentaban prácticas de movilidad estacional. Los asentamientos de paz ligados al sistema presidial se presentaron como la única alternativa viable para pacificar amplios territorios que nunca estuvieron bajo el control de las autoridades españolas.

Los procesos de negociación transitaron desde relaciones pacíficas de intercambio hasta hostilidades abiertas que derivaron en persecuciones y muertes. Los líderes o “capitancillos” apaches que encabezaban las rancherías supieron sacar provecho de las políticas de paz e integrarse de una forma muy peculiar a los presidios, conservando ciertas prácticas de movilidad estacional, como fue el caso de la ranchería liderada por el capitancillo o jefe denominado Ojos Colorados, mismo que se analiza en el presente capítulo

2. El nacimiento de un asentamiento de paz

En las riveras del Río Santa María, en un valle sobre los 1 800 m.s.n.m, irrigado por los afluentes intermitentes de los ríos Santa María y Santa Clara, entre 1663 y 1665, se fundó Namiquipa, congregación franciscana de conchos y tarahumaras. Debido a la expansión hacia el oeste de los colonos ingleses y franceses, las correrías de los apaches y comanches se hicieron cada vez más frecuentes a mediados del siglo XVIII en la Nueva Vizcaya.

Hacia 1778, en la misión de Namiquipa, habitaban tan solo nueve familias de tarahumaras. En toda la jurisdicción se encontraban algunos ranchos y estancias. Los también escasos pobladores coloniales que habitaban la zona vivían en condiciones precarias en un medio donde las variaciones climáticas (un año con sequía o heladas tempranas) ponían en riesgo la suficiencia de granos básicos. Se pensaba que por medio de la

¹ Universidad Autónoma de Baja California. Correo electrónico: clementina.campos@uabc.edu.mx

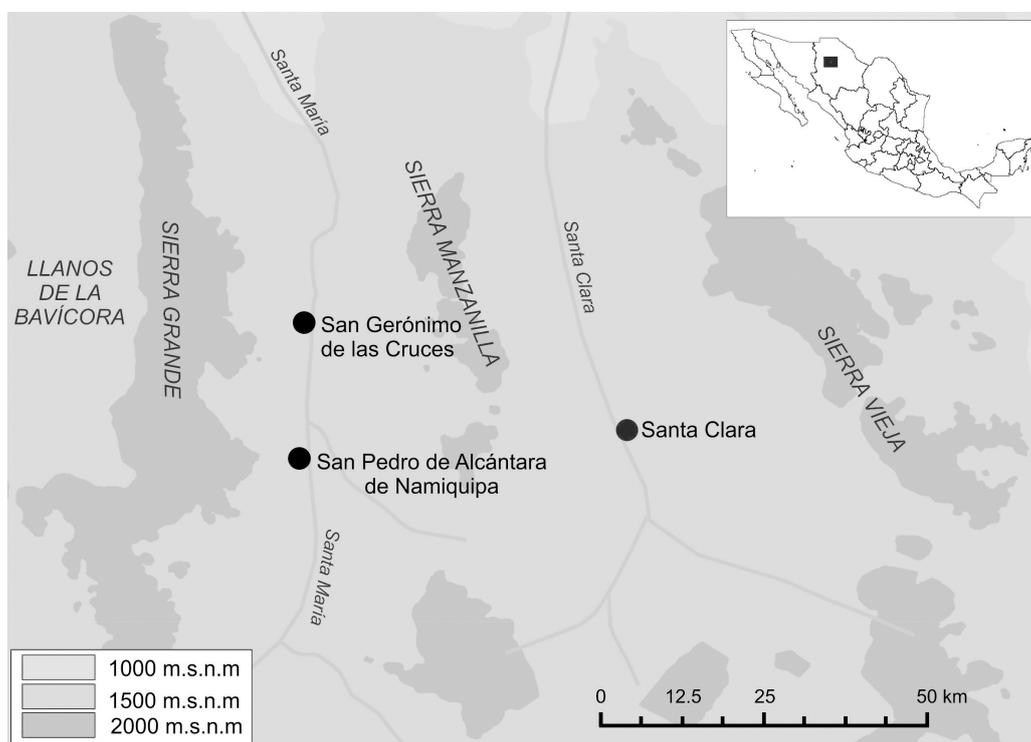
posesión de bienes y acceso a los recursos disponibles como la tierra, el agua y los minerales, mejorarían las condiciones de vida y se incentivaría el poblamiento colonial en esta región. Se creó así un proyecto de colonización con el objetivo de resguardar los caminos de los bandidos y los indígenas (Velasco, 2012, p. 126); incentivar el poblamiento colonial en las zonas amenazadas por los nativos para reforzar la defensa, y “dar incremento al comercio, fomento a la agricultura, y hacer conocer la industria.”²

A tono con lo anterior, el Caballero de Croix, comandante general de las Provincias Internas, decretó:

[...] he resuelto, y así lo declaro se creen y funden, cinco poblaciones, en los parages siguientes: una en Las Cruces, con el nombre de la Villa de la Santa Cruz; otra en la contigua misión abandonada de San Pedro de Alcántara de Namiquipa, con la denominación de Villa de este nombre; otra titulada Villa de San Antonio, en el Valle de Casas Grandes: Otra en el Presidio de Janos, con el nombre de Villa de Santiago, y la última en el Sitio de Chavarría, o Valle de Torreon, con la denominación de Villa de San Juan Nepomuceno.³

De las recién creadas poblaciones se instaló en la Villa de San Pedro de Alcántara una compañía militar denominada la Segunda Compañía Volante de Namiquipa, que tendría su propio cuartel y plaza de armas.

Figura 2.1 Jurisdicción de la Parroquia de San Pedro de Alcántara de Namiquipa



Fuente: elaboración propia.

² Archivo Histórico Municipal de Parral (AHMP), FC, Gobierno y administración, Mandos y Bandos 1635-1821, Real de Parral Año de 1777, Superior ejemplar expedido por el Señor Comandante Gral. de las Provs. Internas de Nueva España para la población de quatro villas en este reino de la Nueva Vizcaya.

³ AHMP, FC, Gobierno y administración, Mandos y Bandos 1635-1821, Real de Parral Año de 1777, Superior ejemplar expedido por el Señor Comandante Gral. de las Provs. Internas de Nueva España para la población de quatro villas en este reino de la Nueva Vizcaya.

En 1780, la misión abandonada de Namiquipa, que se había quedado sin párroco por lo menos desde 1760, recibió una nutrida cantidad de nuevos colonos entre los que se contaban más tarahumaras, posiblemente ópatas, soldados y otros militares con sus familias y vecinos de diversas calidades como criollos, mestizos y mulatos; además, en este lugar se estableció la parroquia de San Pedro de Alcántara de Namiquipa (figura 2.1) con un sacerdote adscrito a la compañía militar, encargado de suministrar los sacramentos a todo el vecindario (Campos, 2019, pp. 47-49).

En tiempos de guerra, todos los vecinos de la comarca tenían la obligación de servir al rey con sus armas, apoyando a los soldados y otros miembros de la compañía que regularmente percibían un sueldo, por lo que estaban obligados a desplazarse a lo largo de los caminos y reunirse con los soldados de otros presidios, cuando se emprendían campañas de envergadura (Álvarez, 1997, pp. 183-208).

Una vez reorganizadas las provincias internas después de 1780, algunos grupos apaches del altiplano se integraron al sistema colonial por medio de los establecimientos de paz. Los capitanes de los presidios entablaban negociaciones con sus “jefes” o “capitancillos”, por medio de los cuales se sellaban acuerdos para lograr que rancherías enteras de indígenas se asentaran “de paz” en las inmediaciones de los presidios (Griffen, 1988, pp. 14-15); a cambio, se les daban raciones de alimentos y algunos bienes que eran distribuidos semanalmente en los presidios. Al asentarse de paz estaban obligados a permanecer en las inmediaciones de los puestos militares bajo la vigilancia de las autoridades castrenses (Almada, 1955, p. 135). En Namiquipa existió un asentamiento de paz, conformado por varias rancherías (Nugent, 1993, p. 53), entre ellas, la liderada por el apache gileño (por proceder de las inmediaciones del río Gila) llamado Ojos Colorados o Yagonxli.⁴

Los grupos apaches se organizaban en parcialidades o rancherías compuestas por grupos familiares, bajo el liderazgo de un jefe o “capitancillo” que se distinguía por sus habilidades y logros. Los miembros de los grupos familiares podían tener lazos consanguíneos o no, pues constantemente se integraban nuevos elementos por diversos medios, como el intercambio de mujeres entre rancherías –lo que, a su vez, servía para entablar o fortalecer lazos de parentesco–, y el rapto de mujeres y niños que, en ocasiones, se integraban como miembros de las rancherías con derechos y obligaciones plenas. Las mujeres únicamente tenían uno o dos hijos, lo que indica que se utilizaban controles natales.

Los españoles nombraban las parcialidades con el apelativo de sus jefes o capitancillos. Las denominaciones de los mismos correspondían a sobrenombres como “El Compa” o a características físicas como lo ilustran los casos de “El Flaco” o “El Cabezón”. Algunos también conservaron su nombre indígena. En repetidas ocasiones, se utilizaron varias denominaciones de manera simultánea; es precisamente el caso de la ranchería liderada por el jefe Ojos Colorados o Yagonxli, quién conservó tanto su nombre indígena como otro que, seguramente, hacía referencia a una característica física. También se les dieron nombres cristianos como Juan Diego o Juan José.

Los primeros asentamientos de paz en la región datan de 1785. En las inmediaciones de Janos estuvieron las rancherías de apaches chiricahuas lideradas por Compa y Nac-cogé (también consignado como Napé, Cajoeo o el Güero). Al morir Compa, su hijo Juan Diego le sucedió como jefe, y otro de sus hijos, Juan José, se convertiría en uno de los apaches más importantes de la jurisdicción hacia la década de 1830 (Griffen, 1988, pp. 70-71).

Al analizar con detenimiento la ranchería liderada por Ojos Colorados, se observa que, el 21 de marzo de 1786, se estableció de paz por primera vez en las inmediaciones del presidio de Janos, en un sitio denominado El Corral de Quinteros. La ranchería estaba integrada por 12 “gandules” (adultos varones) y 33 personas más, entre mujeres, niños y jovencitos. En el presidio de Janos se contabilizaron otras 14 rancherías

⁴ AHMJ, caja 1, sección censos, serie indios, expediente 1, rollo 1. (1786) Chihuahua, 21 de marzo de 1786, censos de indios.

con un total de 248 gandules y 589 familiares,⁵ entre las que se encontraba la de Compa y Nac-cogé. Es difícil saber el número total de apaches, ya que no todos vivían en los asentamientos de paz; pero si tomamos en cuenta que, hacia 1788, en la jurisdicción de Cusihiuriachic había 10 752 personas (Almada, 1955, p. 30), la población apache era considerable.

El 28 de agosto de 1786, la Nueva Vizcaya sufrió una devastadora helada, perdurando las heladas tempranas hasta 1788, crisis climática que provocó la pérdida de las cosechas. Con la escasez de alimentos, sobrevino la carestía y hambruna; además, hubo una grave epidemia que devastó los reales de minas (Miño, 2010, p. 158) y afectó seguramente también a la población indígena en general (Rivaya, 2010, p. 67).

Por lo anterior, la ranchería de Ojos Colorados, y otras que ya se encontraban establecidas de paz desde abril de 1786, aprovecharon las raciones que ofrecía el sistema de establecimientos de paz para enfrentar las calamidades mencionadas y asegurar el sustento (Babcock, 2009, p. 387). Es muy probable que esta situación adversa influyera para que otros grupos apaches también entablaran treguas en los presidios de Nuevo México y Coahuila. Por un periodo de casi dos décadas, 4 200 apaches se establecieron en los presidios españoles (Griffen, 1989, pp. 53-55).

A continuación, se muestra la [tabla 2.1](#) que concentra la información encontrada sobre los traslados de la ranchería del jefe Ojos Colorados, en un periodo de casi dos décadas –desde 1786 hasta 1804–, y la prolongada permanencia en Namiquipa hasta 1829.

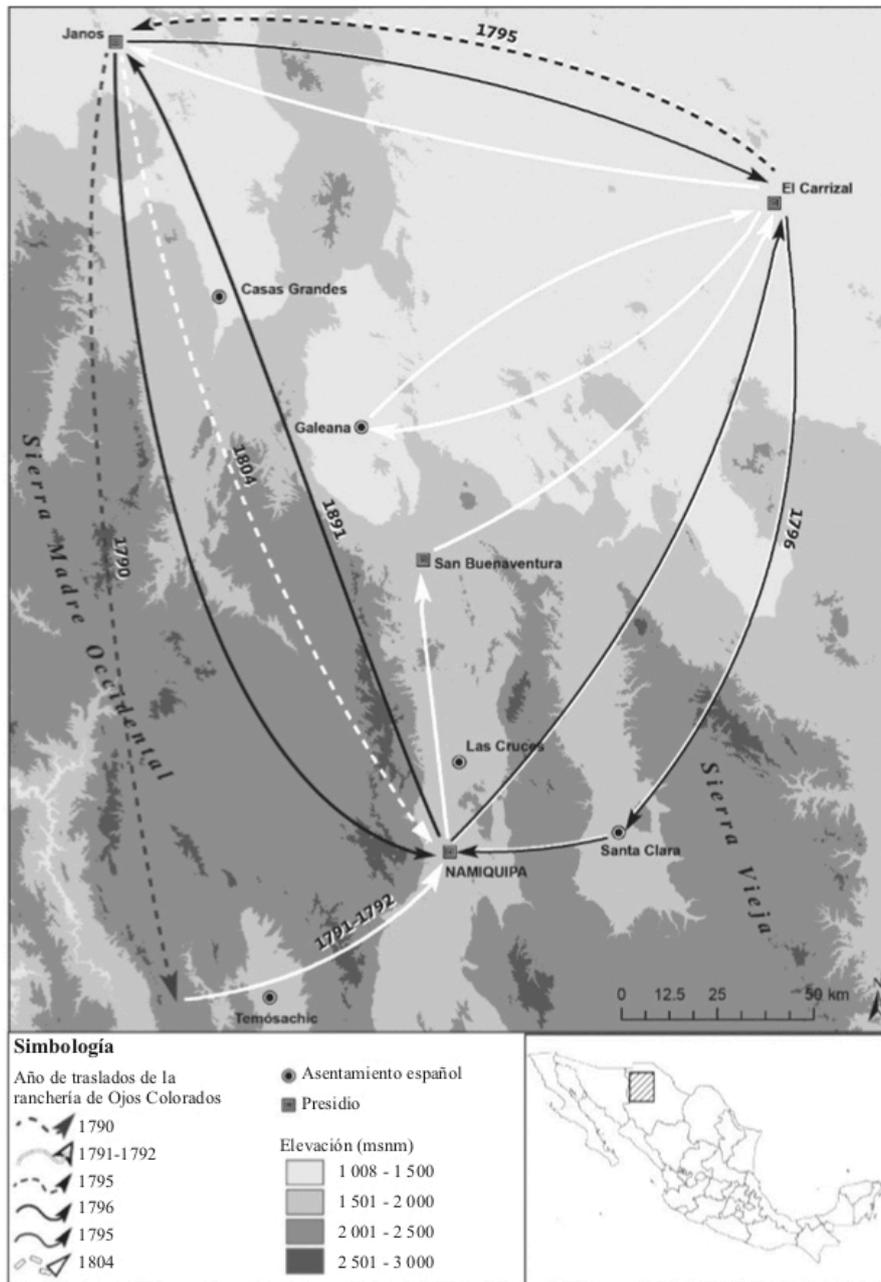
Tabla 2.1 Traslados de la Ranchería de Ojos Colorados o Yagonxli (1786-1829)

Fecha	Lugar	Número de integrantes
21 de marzo de 1786	Corral de Quinteros cerca de Janos	12 gandules y 33 miembros de familia
Principios de 1790	Abandonaron San Buenaventura y se fueron a la sierra entre San Diego y Temósachic	
Desde finales de 1790 hasta mediados de 1792	Namiquipa	
Desde mediados de 1792 hasta julio del mismo año	Transferida a San Buenaventura	
Julio de 1792	Transferida al presidio de El Carrizal	10 gandules, 9 mujeres y 14 “muchachas menores”.
2 de enero de 1795	Janos	9 hombres y 22 mujeres
1796	Visita a Santa Clara y Namiquipa	
Finales de 1796-1800	Permiso para habitar de forma permanente en el presidio de Janos	
Abril de 1801	Posiblemente en Namiquipa, con permiso para recolectar bellotas	
1804	Establecida de paz en Namiquipa	
1829	Transferida a Galeana	

Fuente: AHMJ, caja 1, sección censos, serie indios, expediente 1, rollo 1 (1786). Chihuahua, 21 de marzo de 1786, censos de indios.

⁵ Archivo Municipal de Janos (AMJ), caja 1, sección censos, serie indios, expediente 1, (1786) censos de indios, Chihuahua, 21 de marzo de 1786, recibido por Rengel.

Figura 2.2 Traslados de la ranchería de Ojos Colorados (1786-1804)



Fuente: elaboración propia Clementina Campos, ArcGis Marco Antonio Hernández.

La información de la tabla se presenta en el mapa de la [figura 2.2](#), en el que se muestran los movimientos de la ranchería de Ojos Colorados, en un espacio de alrededor de 400 km² en el noroeste de la Nueva Vizcaya, entre los presidios de Janos, la sierra de Temósachic, NamiQUIPA, Santa Clara y el presidio del Carrizal.

Con la política de asentamientos de paz, en la Nueva Vizcaya se esperaba el inicio de una etapa en la que se redujeran las correrías de los apaches, es decir, los asaltos violentos y robos. Sin embargo, los enfrentamientos volvieron a presentarse, porque en abril de 1787, los soldados ópatas del presidio de Bavispe asaltaron una ranchería de apaches mimbrenos de paz, cuando estos se dirigían hacia San

Buenaventura para reunirse con otras rancherías. Las rancherías afectadas se levantaron y abandonaron los presidios la tarde del 21 de mayo de 1787, asesinaron a varias personas –incluido un soldado, el intérprete, tres apaches chiricahuas–, y capturaron a uno más. Se deterioraron asimismo las relaciones entre autoridades militares y los grupos de apaches mimbrenos establecidos en Janos, El Paso y San Elizario (Griffen, 1988, pp. 57-58).

El cambio de administración virreinal durante el verano de 1787 trajo consigo una nueva política, ya no de pacificación por medio de negociaciones y treguas. El virrey Antonio Flores partió del principio de que la única forma de acabar con las hostilidades de los indios apaches consistía en la aniquilación del enemigo. En las provincias de Sonora, Coahuila, Nuevo México, Texas y Nueva Vizcaya, entre abril de 1786 y diciembre de 1787, los apaches sublevados asesinaron a 306 personas e hicieron 30 cautivos. Sin embargo, las cifras aparecen un tanto en favor de los españoles, ya que se consignó que estos les quitaron la vida a 326 apaches, recuperaron a 365 cautivos y liberaron a 23 más (Griffen, 1988, pp. 60-61). En las inmediaciones de Namiquipa, en octubre de 1788, los apaches asesinaron a dos soldados, hirieron a 15, y tomaron y mataron un total de 26 caballos (Griffen, 1988, pp. 60-63).

Existe evidencia de indios que permanecieron fieles a la Corona en tiempos de rebelión, como ocurrió en junio de 1792, cuando 20 indios de Janos participaron en un destacamento de campaña para perseguir a los apaches insurrectos bajo las órdenes del capitán Manuel de Casanova. Otro ejemplo, aunque posterior, fue que, el 11 de marzo de 1804, salieron a expedición unos apaches junto con el teniente Nicolás Tarín, por lo que les fueron otorgadas 4 arrobas (3 pesos) de carne y 4 almudes de pinole equivalente a dos pesos, productos adicionales a la acostumbrada ración de cigarros y piloncillo. En Sonora, los indios ópatas también optaron por servir a la Corona, incluso, como soldados (Borrero y Velarde, 2013, p. 98); pero, por otra parte, algunos apaches de paz apoyaron a sus parientes insurrectos (Campos, 2019, pp. 151,156).

Desde 1786 hasta 1790, las rancherías de Ojos Colorados y Jasquienachi permanecieron de paz en las inmediaciones de Janos, a pesar de que muchas otras rancherías se levantaron; incluso, es posible que hayan participado apoyando a los españoles; sin embargo, a principios de 1790, Ojos Colorados y Jasquienachi abandonaron el presidio de Janos y se internaron en la sierra entre San Diego y Temósachic, a más de 200 km al sur de Janos ([figura 2.2](#), trayecto 1790).

Como parte de los esfuerzos para localizar las rancherías recién huidas, en diciembre de 1790, los oficiales españoles organizaron una expedición hacia la Sierra Madre, donde encontraron cuatro rancherías abandonadas y, en una de ellas, el cuerpo de un cautivo que mostraba señales de tortura desde la cabeza hasta los pies. La expedición localizó y atacó por sorpresa a una ranchería habitada; se trataba de la ranchería de Ojos Colorados. En el asalto perdieron la vida cinco guerreros, tres mujeres y dos niños apaches; pero Ojos Colorados logró escapar con vida. Más tarde, Manuel de Vergara encabezó otra expedición durante la cual se capturó y se le dio muerte a un hermano de Ojos Colorados (Griffen, 1988, pp. 56, 64).

A finales de 1790, se conformaron nuevos asentamientos de paz en Carrizal, San Buenaventura y Namiquipa. La ranchería de Ojos Colorados aceptó asentarse de paz en las inmediaciones de Namiquipa, donde permaneció hasta mediados de 1792, cuando fue transferida de nuevo a San Buenaventura, que también contaba con un cuartel presidial.

Tal vez a causa de las derrotas y pérdidas humanas recientemente sufridas, Ojos Colorados aceptó finalmente establecerse de paz. Probablemente, las autoridades españolas estaban interesadas en ello, debido a un antiguo pacto derivado de los servicios prestados a la Corona con anterioridad, durante la primera rebelión generalizada de 1786.

Algunas rancherías apaches permanecieron fuera del sistema de asentamientos de paz y se refugiaron en el interior de su territorio, alejándose de las poblaciones españolas (Griffen, 1988, p. 64), con lo cual inició un periodo de tensa paz entre la numerosa población de apaches y los pobladores coloniales asentados en estos dilatados territorios. La presencia de las rancherías de apaches recién pacificados en este lugar implicó la formalización del sistema de raciones por medio de los capitanes de presidio. El de Janos era Antonio Cordero (Campos, 2019, p. 49).

Ya que los grupos apaches llevaban a cabo las negociaciones por intermediación de los capitanes, la comunicación debió haber sido estrecha, y la vigilancia constante por tratarse de rancherías con una importante capacidad de guerra. A mediados de 1792, a los apaches de paz asentados en Namiquipa se les concedió permiso para retirarse a San Buenaventura, donde permanecieron un corto periodo, ya que el 18 de julio de 1792, Ojos Colorados llevó a su ranchería hacia el presidio de El Carrizal. La comitiva estaba integrada con 10 gandules, nueve mujeres adultas, y 14 mujeres jóvenes o “muchachas menores”. En San Buenaventura se quedaron 10 hombres apaches, igual número de mujeres adultas, y 13 menores de los establecidos en el presidio de Janos que se agregaron a la cuadrilla de Ojos Colorados (Campos, 2019, p. 114). Es posible que, tras las derrotas sufridas durante la insurrección de 1790-1791, la ranchería de Ojos Colorados haya quedado tan reducida que fue menester integrar casi el doble de mujeres y niños, posiblemente provenientes de otras rancherías desintegradas. Sin embargo, hacia El Carrizal tan solo se trasladaron un poco menos de la mitad de los hombres, mujeres y niños que integraban la ranchería.

El capitán de San Buenaventura, Manuel Merino, solicitó que la ranchería se restituyera a Janos; pero el capitán de El Carrizal se negó a devolverla, argumentando que los apaches deseaban permanecer allí por la temporada de cacería de venados y berrendos, y solicitó que se les permitiese vivir dentro o fuera de la muralla presidial (Campos, 2019, p. 114).

Entre los apaches, los principales medios de subsistencia consistían en la cacería y la recolección. La primera estaba reservada a los varones, y gran parte de la recolección de frutos, a las mujeres. La carne de animales silvestres era el principal alimento. Se consumían venados, pájaros y, en menor medida, roedores, como las ardillas. Algunos animales no se comían por tabú, como los osos y coyotes, serpientes, anfibios y, en algunos casos, peces y guajolotes (Opler, 1996, pp. 327, 332).

La orden de regresar a San Buenaventura no les fue comunicada a los apaches, ya que se encontraban con licencia por seis días para ir a San Joaquín a recolectar “sus frutas” (Campos, 2019, p. 114). En este momento, Ojos Colorados, a pesar de su reducida ranchería (con solo 10 varones adultos), tenía la capacidad para gestionar y permanecer en el lugar donde deseaba llevar a cabo labores de cacería o de recolección.

La gran movilidad de los grupos apaches sobrepasó en ocasiones las capacidades administrativas de las autoridades militares, quienes instauraron un sistema de pasaportes, que eran requisito para transitar entre comunidades y jurisdicciones. Actualmente, esos documentos son de gran utilidad para conocer los patrones de movilidad de estos grupos que estaban bajo control militar.

El dos de enero de 1795, la ranchería de Ojos Colorados permanecía en las inmediaciones del presidio de Janos. En ese momento estaba integrada por seis varones adultos, nueve mujeres adultas, tres varones pequeños y 13 niñas. Además de las raciones, los capitancillos de las rancherías establecidos en Janos, Güero, Vívora, Ojos Colorados y Jasquenelté, recibieron un caballo cada uno como regalo especial, posiblemente como una prenda de paz (Griffen, 1989, p. 105). Los costos que implicó el sostenimiento de los apaches por medio de las raciones y regalos no han sido calculados; pero en el caso de Namiquipa, entre mayo y junio de 1804, se cargaron a gastos de apaches del presidio 43 pesos, 4 reales y 8 tomines por implementos agrícolas, yunta de bueyes y peones para sembrar sus tierras (Campos, 2019, p. 118).

El capitán de Janos manifestó que la composición de las familias variaba frecuentemente. En los censos se modificaba, por ejemplo, la cantidad de mujeres cautivas que los hombres adquirían y podían intercambiar o vender a otros. A continuación, se reproduce un cuadro con los integrantes de la ranchería de Ojos Colorados hacia 1795 ([tabla 2.2](#)).

Tabla 2.2 Ranchería de Ojos Colorados, inmediata al presidio de Janos (enero de 1795)

	Edad en años	Hombres	Mujeres
Ojos Colorados, dos mujeres y cuatro hijas	45	1	6
Nataje, soltero	40	1	-----
Sorgiense, su mujer y una hija	25	1	2
El Flaco, su mujer y dos muchachas	23	1	3
Felipe, dos mujeres y tres hermanas	25	1	5
El Cabezón, dos mujeres, dos sobrinos y dos agregadas menores	27	3	4
Jasquienelgin, su mujer y una hija	57	1	2
Total	-----	9	22

Fuente: Campos (2019, p. 115).

Es escasa la información sobre Ojos Colorados; en ello radica la importancia de la [tabla 2.2](#), donde se observa que, en 1795, cuatro años después de la insurrección, Ojos Colorados tenía 45 años de edad. En ese año compartía habitación con dos mujeres y tenía dos hijas con cada una. Formaban parte de la ranchería otros seis varones, entre los que se encontraban Nataje, soltero de 40 años de edad; Sorgiense, con su mujer y una hija; El Flaco, con su mujer y dos “muchachas”; Felipe, mencionado en el traslado al Carrizal de julio de 1792, con dos mujeres y tres hermanas (no se especifica si las hermanas eran suyas o de sus mujeres); El Cabezón, quien compartía habitación con dos mujeres, dos sobrinos varones y dos niñas agregadas, y Jasquienelgin con su mujer y una hija (Campos, 2019, p. 115).

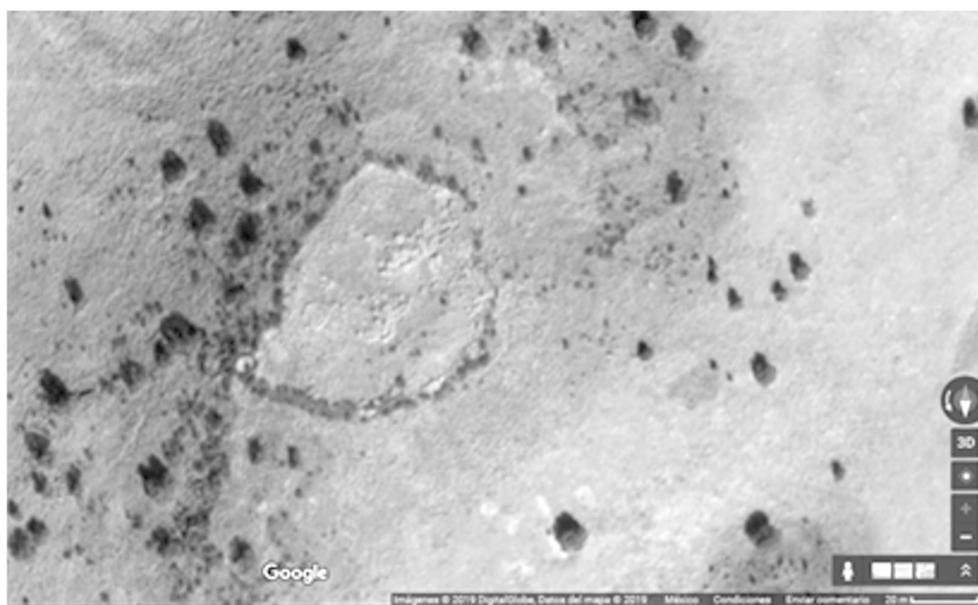
La información anterior permite dimensionar el tamaño de la ranchería después de la rebelión, pues, al parecer, los agregados de 1792 se quedaron en San Buenaventura o en algún otro lugar, lo que significa que tal vez no fueron plenamente aceptados por Ojos Colorados o que preferían permanecer en conglomerados pequeños que les permitieran mejores prácticas de movilidad. También es de comentar que el grupo familiar de Ojos Colorados era el más numeroso, lo que seguramente estaba asociado a su liderazgo de la ranchería. Otro caso que expresaría cierta distinción social es el de El Cabezón, quien incluye dos niñas agregadas a su grupo familiar.

En 1796, los integrantes de la ranchería de Ojos Colorados que se encontraban en El Carrizal visitaron Santa Clara y Namiquipa, donde recibieron raciones y permanecieron hasta el mes de noviembre. Las raciones consistían en maíz, frijol, cigarros, piloncillo, frazadas y, en algunas ocasiones, carne (Griffen, 1989, p. 12; Velasco, 2014, pp. 67-90). Durante su estancia en Namiquipa permanecieron bajo la vigilancia de un soldado y un intérprete, por la responsabilidad del levantamiento de 1791, que se le atribuyó a él y a Jasquienelgin. Es

posible que en los otros presidios donde permaneció esta ranchería también se dedicaran recursos para mantener la vigilancia sobre este temido jefe apache y su ranchería.

En esta ocasión, Ojos Colorados hizo evidente el poder de gestión que tenía ante las autoridades presidiales. Los grupos apaches intercambiaban mujeres con otras parcialidades y, por ese medio, se emparentaban, como ya se mencionó líneas arriba. Ojos Colorados se quejó ante las autoridades presidiales en Namiquipa de que, cuando otros apaches visitaban a sus parientes en ese lugar, él se veía forzado a compartir sus provisiones. Las raciones le parecían insuficientes para satisfacer al mismo tiempo las necesidades de los huéspedes y las de su propia gente, por lo que solicitó que le negasen “el permiso a otras rancherías para visitar Namiquipa”, mientras ellos permanecieran en ese lugar. Ese mismo año, la ranchería solicitó y obtuvo permiso para habitar de forma permanente en el presidio de Janos, al que regresó a finales de 1796 (Campos, 2019, pp. 115, 116).

Figura 2.3 Imagen satelital del “Cerro de los apaches”, Santa Clara Namiquipa



Fuente: Google Earth. Recuperado de www.google.es, 22 de mayo del 2019.

La presencia de apaches en Namiquipa ha quedado en la memoria colectiva del lugar, como lo ejemplifica el llamado “Cerro de los Apaches” (figura 2.3), donde se observa un basamento de un perímetro de piedra que circunda todo el borde del cerro y los restos de algunos conglomerados de piedra en la punta aplanada. El cerro sobresale 50 metros sobre el terreno, por lo que cuenta con una vista privilegiada. Al pie del cerro, hacia el oeste, pasa el río Santa Clara, con lo que se garantizaba el suministro de agua. Hasta hace algunos años, era posible observar restos de piedras para resortera, petroglifos y pequeños orificios para molienda de colorantes.⁶ Se trata, muy probablemente, de un lugar donde solían acampar los apaches durante sus estancias en Santa Clara.

⁶ Recorrido de campo septiembre del 2010.

En los registros en Janos, falta documentación de los años 1797-1800; pero se sabe que los jefes Ojos Colorados y Dianaltie estaban todavía en Janos en 1800. Después de esa fecha desaparecen de los registros (Griffen, 1988, pp. 57-80).

A pesar del sistema de raciones y los esfuerzos por hacer sedentarios a los apaches, estos continuaron con prácticas de movilidad estacional, como lo muestran algunos ejemplos de rancherías establecidas en Janos que, en la primavera de 1801, recibieron licencias para cazar en Namiquipa y otros para recolectar la bellota, fruto y semilla del encino, así como cazar y elaborar mezcal.⁷ Práctica común entre los apaches (Opler, 1996, pp. 350-360). Posiblemente entre ellos se encontraba la Ranchería de Ojos Colorados.

A principios de 1804, la ranchería de Ojos Colorados se encontraba de nuevo establecida de paz en Namiquipa,⁸ donde permanecería durante más de dos décadas hasta 1829. Esa prolongada estancia se encuentra vinculada a la desaparición del jefe Ojos Colorados, quien perdiera la vida a consecuencia de las viruelas, probablemente en 1804, ya que el párroco en Namiquipa, Francisco Escobar, durante casi tres décadas atestiguó el fallecimiento del jefe en fecha indeterminada; pero asegura que murió a consecuencia de las viruelas. En Namiquipa se presentó un brote de esta enfermedad en 1803, del cual posiblemente se haya contagiado Ojos Colorados durante 1804, año en el que se registra su presencia en el lugar.⁹

De haber sido así, el jefe apache murió a los 54 años de edad y dejó tras de sí casi media centuria de experiencia, capacidad de negociación, guerra y movilidad. El mismo párroco también atestiguó la muerte de su sucesor llamado Miguel, quien ya fungía como capitancillo en 1804. Este jefe inscribió a uno de sus hijos varones en la escuela militar presidial en Namiquipa, donde se enseñaban las primeras letras y fundamentos de aritmética (Campos, 2019, p. 118).

Aseguraba el párroco mencionado que, cuando entre los “infiel”, es decir los apaches, ya que nunca fueron evangelizados, llegaba a morir algún gobernante (recordemos que atestiguó la muerte de Ojos Colorado y de su sucesor Miguel)

[...] todos sus parientes se pelan la cabeza, y andan descalzos unos cuantos días, demuestran con esto su sentimiento: por espacio de 8 días, se juntan todos y pasa sus noches en llantos muy fúnebres el cuerpo del muerto lo envuelven en sus trapos propios en las gamusas que tiene, en el Sibulo, y amarrado con un buen cabestre, le llevan a una sierra, y en una habrá lo sepultan, tapándole con piedras: si tiene caballos propios les matan y pone fuego a la silla carcaj, y flechas, lanza, cuera, chimal ya después que hacen sus sentimientos en aquellas inmediaciones en donde murió el indio infiel jamás o lo menos en mucho tiempo vuelven a pasar por aquel paraje sus parientes.¹⁰

Con la muerte de Ojos Colorados, que seguramente se conmemoró con toda la pompa funeraria antes descrita, llegó a su fin una agitada etapa de frágil paz sostenida por el sistema de raciones y las permanentes negociaciones entre las rancherías y las autoridades presidiales, paz que se veía constantemente perturbada por los constantes traslados y la permanente amenaza de un levantamiento como el ocurrido en 1790.

⁷ AHMJ, caja 1, sección censos, serie indios, expediente 7, rollo 16, (1801) Janos, 1 de agosto de 1801, censo de indios. Ochoa [rúbrica]

⁸ AGN, Indiferente Virreinal, Indiferente de Guerra, caja 5569, expediente 116, fojas 1-27. (1804). Libreta de Registro de provisiones entregadas a los apaches de paz en el cuartel de la Segunda Compañía Volante de Namiquipa.

⁹ Archivo Histórico del Arzobispado de Durango (AHAD). Varios, Legajo 57, 1813, Informes de los párrocos de acuerdo al interrogatorio por real orden del Consejo de Regencia. Namiquipa, agosto 30 de 1813, Ilustrísimo Señor, Fray Francisco Escobar.

¹⁰ AHAD. Varios, Legajo 57, 1813, Informes de los párrocos de acuerdo al interrogatorio por real orden del Consejo de Regencia. Namiquipa, agosto 30 de 1813, Ilustrísimo Señor, Fray Francisco Escobar.

El liderazgo de la ranhería recayó sobre Miguel, un cabecilla que estaba dispuesto a promover una parte de la educación de un hijo entre los colonos, y llegó a su fin la etapa de movilidad interpresidial para esta ranhería. La importancia del liderazgo entre los indígenas apaches en el norte de la Nueva Vizcaya y México se presenta aquí como una fuerza capaz de llevar a familias enteras a la paz y a la guerra; conservar prácticas de movilidad; conservar poder de facto, a pesar de la reducida cantidad de población; generar miedo, incertidumbre e incomprensible admiración entre los miembros de una sociedad colonial diversa que vivió a merced de, o acostumbrada a las carencias, violencia e incertidumbre.

Sin embargo, el cambio de liderazgo seguramente permitió una mayor convivencia entre los pobladores del presidio en Namiquipa, en la que los soldados, habitantes e, incluso, el párroco del presidio de Namiquipa, comerciaban, compartían juegos de azar y estaban, por lo tanto, en contacto y convivencia constante con los apaches, a pesar de que estos vivieran en las afueras del presidio.¹¹

Los indios apaches de paz no se sometieron a la autoridad de la Iglesia y no fueron evangelizados. Fray Francisco Escobar atestiguó sobre la imposibilidad de esparcir el evangelio entre ellos, en primera instancia, por la barrera del lenguaje y, en segunda, por el gran respeto con que los jóvenes obedecían en todo a los viejos.

El asentamiento permaneció en este lugar durante casi tres décadas después de la muerte de Ojos Colorados. A partir de entonces, la convivencia entre los pobladores coloniales y los apaches posiblemente se intensificó. No se han encontrado registros de la presencia de esta ranhería en otros lugares, por lo que se infiere que renunciaron a sus prácticas de movilidad entre presidios, lo que no significa que no partieran en pequeños grupos a realizar cacerías y recolección, ya que se habla de indios que retornaban a la sierra de Mimbres para recolectar plantas medicinales, quienes continuaron vistiendo gamuzas por lo menos hasta 1814.¹²

Algunos apaches se asimilaron al servicio doméstico de los españoles. Generalmente las familias españolas adquirían niñas apaches por “rescate” cuando “adoptaban” a los cautivos de otros indios obtenidos en campaña. Se intercambiaban también por un caballo, un becerro, dinero. La documentación es escasa a este respecto en el presidio de Janos (Griffen, 1989, p. 110); sin embargo, en la compañía volante de Namiquipa, encontramos algunos ejemplos que corresponden a la primera mitad del siglo XIX. Las familias apaches se mantenían con pocos hijos; es posible que, parte de los excedentes, sobre todo aquellos que se obtenían por raptos, fueran las piezas de intercambio.

La integración generalizada, sin embargo, no pareció ser una opción para los apaches. En 1825, residían 15 apaches varones adultos cabeza de familia de paz. Es decir que su población decreció respecto a 1804; pero no alcanzó niveles tan bajos como en 1795 después de la rebelión. Cuatro años después, en 1829, los que permanecían en el lugar fueron trasladados a Galeana, después de lo cual, muy seguramente, se unieron a las filas de los apaches belicosos que devastaron el estado de Chihuahua entre 1830 y 1870 (Griffen, 1989, p. 13).

3. Consideraciones finales

El seguimiento de la trayectoria del jefe apache Ojos Colorados o Yagonxli nos ha permitido vislumbrar los alcances de un liderazgo indígena que se hizo presente en una zona extensa, entre el presidio de Janos (y, más al norte, hasta la sierra de Mimbres) y Namiquipa y sus confines. Al trasponer sobre un mapa la información

¹¹ AHAD, Varios, Legajo 57, 1813, Informes de los párrocos de acuerdo al interrogatorio por real orden del Consejo de Regencia. Namiquipa, agosto 30 de 1813, Ilustrísimo Señor, Fray Francisco Escobar.

¹² AHAD, Varios, Legajo 57, 1813, Informes de los párrocos de acuerdo al interrogatorio por real orden del Consejo de Regencia. Namiquipa, agosto 30 de 1813, Ilustrísimo Señor, Fray Francisco Escobar.

disponible sobre los traslados de la ranchería bajo el mando del citado jefe, se revela de qué manera se relacionaron con el sistema presidial algunas rancherías apaches.

Ojos Colorados entendió muy pronto la lógica del sistema presidial y se ajustó a las necesidades del momento, unas veces como aliado, otras como enemigo, según se mostrara opresor o redentor. Las presiones cada vez más fuertes que sufrió la ranchería de Ojos Colorados la obligaron a abandonar su territorio tradicional en las inmediaciones de la sierra de Mimbres y trasladarse a territorios más al sur. En ese movimiento encontró en el sistema de raciones la oportunidad de obtener granos básicos ante la carencia de carne y pieles de búfalo que se habían vuelto inaccesibles.

La capacidad de negociación del jefe Ojos Colorados y, seguramente, sus habilidades guerreras le permitieron gestionar durante casi dos décadas su permanencia en amplios territorios que abarcaron una gran porción del noroeste de lo que actualmente es el estado de Chihuahua. Jefes con la autoridad y conocimientos suficientes como para controlar a los miembros de sus rancherías e infundir terror en la población en general y entre la milicia española han dejado huella de sus acciones, y Ojos Colorados es uno de ellos.

La movilidad que mostró esta ranchería en las inmediaciones de presidios y asentamientos coloniales muestra un sistema de asentamientos de paz, cuya flexibilidad dio lugar a la permanencia pacífica de diversos grupos apaches incluso durante décadas, en ocasiones a precios altos. El pacto de reciprocidad, sin embargo, fue frágil y fácil de romper, tanto que en ocasiones un acto violento o una falla en la repartición de raciones podía tener graves consecuencias.

La cacería y recolección se han considerado como las principales actividades y medios de subsistencia para los apaches. La forma en que le dieron continuidad a esas prácticas, pero incorporados al sistema de raciones, nos muestra la capacidad de sus líderes para negociar los traslados y estancias en los diversos lugares, a pesar de la barrera del idioma. La muerte de este líder dejó una huella indeleble en la ranchería a su cargo, que abandonó sus antiguas prácticas de movilidad durante tres décadas.

Referencias

- Almada, F. R. (1955). *Resumen de historia del estado de Chihuahua*. México: Libros Mexicanos.
- Álvarez, S. (1997). La hacienda-presidio en el camino real de tierra adentro en el siglo XVII. Trabajo presentado en el Primer coloquio internacional *El camino real de tierra adentro. Historia y cultura* (pp. 183-208). Chihuahua: National Park Service, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Babcock, M. (2009). Rethinking the Establecimientos. Why Apaches Settled in Spanish-Run Reservations, 1786-1793. *New Mexico Historical Review*, 84, 3.
- Campos Reyes, C. (2019). *Entre la guerra, la paz y el olvido. Namiquipa, un poblamiento lento y difícil. 1780-1910*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Carbajal López, D. (2010). *La población en Bolaños 1740-1848. Dinámica demográfica, familia y mestizaje*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Cramaussel, C. (2013b). El fracaso de la evangelización en la Sierra Tepehuana y Pueblo Nuevo. En M. Vallebuena (ed.), *Tomo II. Historia general del estado de Durango* (pp. 154-199). México: Universidad Juárez del Estado de Durango.
- Griffen, W. (1988). *Apaches at War & Peace. The Janos Presidio, 1750-1858*. Albuquerque: University of New Mexico.

- Griffen, W. (1989). *Utmost Good Faith. Patterns of Apache-Mexican Hostilities in Northern Chihuahua Border Warfare, 1821-1848*. Albuquerque: University of New Mexico.
- Borrero, M., y Velarde, J. D. (2013). Los indios auxiliares: las compañías de ópatas de la Provincia de Sonora. En J. M. Medina y E. Padilla (coords.), *Indios, españoles y mestizos en zonas de frontera, siglos XVII-XX* (pp. 95-116). Hermosillo: El Colegio de Sonora.
- Miño, M. (2010). Las ciudades novohispanas y su función económica. En S. Kuntz (coord.), *Historia económica general de México, de la colonia a nuestros días* (pp. 147-158). México: Secretaría de Economía, El Colegio de México.
- Nugent, D. (1993). *Spent Cartridges of Revolution. An Anthropological History of Namiquipa, Chihuahua*. Chicago: University of Chicago.
- Rivaya, J. (2010). Incidencia de la viruela y otras enfermedades epidémicas en la trayectoria histórico demográfica de los indios comanches, 1706-1875. En C. Cramaussel y D. Carbajal (eds.). *El impacto demográfico de la viruela en México de la época colonial al siglo XX. Estudios de larga duración. Volumen III* (pp. 63-80). Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Opler, E. (1996). *An Apache Life-Way the Economic, Social & Religious Institutions of the Chiricahua Indians*. Lincoln: University of Nebraska.
- Velasco, C. (2014). Milicias en El Carrizal: los hombres bravíos y el miedo a los indios, 1825-1836. *Historias*, 87, 67-90.

ENTRE LA NEGOCIACIÓN Y LA REBELIÓN: LOS LÍDERES MILITARES DE INDÍGENAS ÓPATAS EN LA FRONTERA NOROESTE DE MÉXICO (1820-1847)¹

José Marcos Medina Bustos²

1. Introducción

En este capítulo se analiza un tipo de liderazgo muy importante entre los indígenas reducidos a pueblos de misión en la provincia de Sonora: el ejercido por quienes ocuparon cargos militares como el de capitán general o compitieron por él. De manera específica se concentra el análisis en el caso de los indígenas conocidos a principios del siglo XIX como ópatas. El periodo en estudio es importante porque permite observar los cambios que experimentó tal cargo, como consecuencia de la nueva práctica política que caracterizó el proceso de conformación del estado nacional mexicano. En ella destaca la adopción del liberalismo como ideología del andamiaje institucional, que abrió paso a la competencia abierta por los puestos de representación y de gobierno en los ámbitos nacional, provincial y local. La competencia podía ser electoral por medio del voto ciudadano, como lo establecía la legislación, o de los pronunciamientos que se basaban en el “voto de los pueblos”, mecanismo por fuera de la legalidad; pero que se justificaba en el principio de la “soberanía del pueblo”, que se convirtió en un fenómeno complejo que rebasa la caracterización historiográfica tradicional que lo reduce a la ambición de los caudillos militares (Fowler, 2010; Guerra, 2000). Esta última vía de acceso al poder político condujo al enfrentamiento violento entre las élites políticas, siendo de particular interés para este estudio la lucha entre las élites regionales, porque abrió un espacio a los líderes militares ópatas, con lo que se aprecian los cambios y continuidades de este tipo de liderazgo.

2. De cómo se llegó a la “nación ópata”

Los indígenas que en el siglo XIX se identificaron como ópatas habitaban un extenso territorio de la denominada provincia de Sonora, que iría desde su parte central hacia el norte y noroeste. Comprendía provincias fisiográficas como las llanuras centrales de pequeñas elevaciones hasta la zona de valles y montañas hacia la sierra Madre Occidental ([figura 2.1](#)).

Poco se sabe de sus sociedades al momento del contacto con los europeos; apenas las breves noticias que dejaron los conquistadores españoles del siglo XVI y el misionero jesuita Andrés Pérez de Rivas, a principios del siglo XVII. Las relaciones escritas por los conquistadores han sido subestimadas por los historiadores,

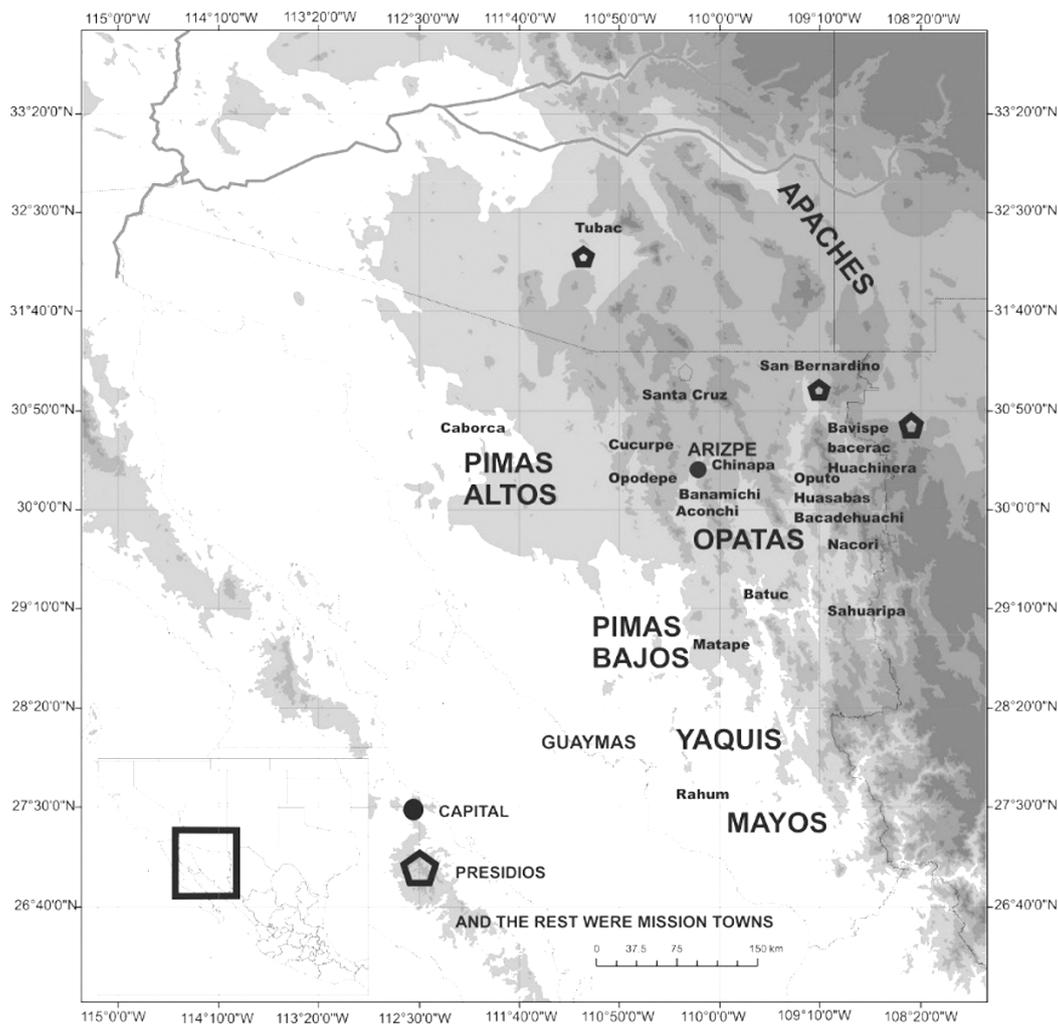
¹ Una versión inicial y reducida de este capítulo fue publicada en Anais do 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL): https://www.academia.edu/51019987/en_la_frontera_noroeste_de_M%C3%A9xico_1820_1840

² El Colegio de Sonora. Correo electrónico: mmedina@colson.edu.mx

quienes las consideran exageradas por mencionar la existencia de sociedades indígenas bastante numerosas, con abundancia de alimentos y capaces de organizar grandes ejércitos.

Sin embargo, los resultados de investigaciones arqueológicas de las últimas décadas han mostrado que la visión de los conquistadores del siglo XVI no estaba tan alejada de la realidad, pues se ha demostrado que las sociedades indígenas de la zona tuvieron relación con la cultura Casas Grandes de raigambre mesoamericano; que construyeron trincheras en los cerros con propósitos defensivos; que tuvieron un comercio de objetos de prestigio y de cautivos, entre otros elementos.

Figura 2.1 Grupos indígenas y localidades de Sonora a principios del siglo XIX



Fuente: elaboración del autor.

Lo anterior ha llevado, incluso, a considerar la existencia de *statelets*, concepto que alude a formaciones sociales que muestran algunos rasgos que se asemejan a sociedades con estado, como lo serían una jerarquía y organización social compleja, que incluiría liderazgos reconocidos de carácter religioso y/o militar, que ostentaban signos de prestigio –como collares de piedras preciosas o conchas, entre otros–, y habitaban en rancherías y pequeñas aldeas organizadas en torno a un centro poblacional mayor. Sin embargo, este planteamiento está sujeto a debate entre los historiadores y arqueólogos, sobre todo acerca del momento en

que dejaron de observarse estas sociedades: si a mediados del siglo XV o en los años posteriores a los primeros contactos con los españoles en la década de 1530.³

En lo que sí se ha establecido un consenso es que las sociedades antecesoras de los denominados ópatas, en la época del contacto, eran agricultoras; usaban sistemas de irrigación; fabricaban mantas de algodón; incluían patrones de asentamiento tanto de aldeas fijas como de caseríos dispersos y mudables, denominados “rancherías” por los españoles. También ha quedado firme la idea de que era una sociedad guerrera en conflicto con otros grupos indígenas colindantes al sur, norte y oeste. Hacia este último rumbo lograron penetrar e influir cultural y lingüísticamente, lo que generó un proceso de cambio cultural (etnogénesis) entre los indígenas de esa zona. Como se verá más adelante, de esta situación surgió un grupo indígena que los españoles denominaron eudeve, afín a los grupos que los lingüistas han identificado como pimanos y opatanos. Es decir, surgió un nuevo grupo producto de la expansión de los indígenas serranos que los españoles llamaron ópatas a principios del siglo XVIII.

En cuanto a su organización sociopolítica, se ha establecido que no tenían una estructura tribal, a pesar de compartir lengua y cultura, sino que se reducía a comunidades locales igualitarias, aunque en ciertos momentos podían conformar confederaciones con fines militares; pero limitadas a asentamientos cercanos, como pudieran ser los existentes en los valles de los ríos Sonora, Moctezuma o Mátape, que estaban separados entre sí por cadenas montañosas. Sus líderes podían tener autoridad sobre esos asentamientos confederados, ostentar objetos de lujo y tener indígenas subordinados, lo que indicaría cierta jerarquía social; aunque se ha considerado que no llegaron a conformar una nobleza ni un sistema de liderazgo hereditario, sino que este se sustentaba en redes de parentesco y en cualidades apreciadas por el resto de los indígenas: sabiduría, habilidades para la guerra y atención al bienestar comunitario. Su autoridad se basaba en el consenso, más que en la imposición.⁴

Después de tener choques violentos con los exploradores del siglo XVI y verse diezmados por la ola de epidemias asociadas a los gérmenes que traían los españoles, la estructura social de los indígenas de la zona en estudio se derrumbó, por lo que tuvieron que aceptar integrarse a la monarquía hispánica mediante su reducción en pueblos de misión que quedaron a cargo de la orden jesuita a mediados del siglo XVII. Para entonces, las sociedades indígenas de la zona son descritas en la documentación como dispersas y atomizadas, sin capacidad de resistir el dominio hispano, el cual pronto se hizo sentir de manera violenta, lo que ocasionó que algunos optaran por escapar a los montes y aliarse con indígenas que no aceptaron dicho dominio, como los apaches, sumas, janos y conchos (Yetman, 2010, p. 64; Yetman, 2012).

Estas sociedades experimentaron profundos cambios culturales en su contacto con los españoles, aunque sin perder totalmente su identidad: adoptaron la religión católica, pero mantuvieron de manera oculta la relación con sus chamanes o curanderos, así como danzas y juegos; integraron a su economía cultivos y animales domesticados introducidos por los misioneros; establecieron ritmos de trabajo colectivos en la misión, aunque mantuvieron las prácticas estacionales de recolección de frutos en el monte, así como la caza; adquirieron el gusto por la vestimenta española y, para comprarla, trabajaron en las minas, actividad que se convirtió en otro medio de vida, no exenta de graves riesgos para su salud (Radding, 2015, pp. 41-43).

Entre los grandes cambios, se encuentran los relacionados con los liderazgos, ya que cada vez que se fundaba un pueblo de misión las autoridades españolas instalaban un cabildo compuesto por indígenas para el gobierno del pueblo, conformado por un gobernador, un alcalde y un fiscal; también se establecieron cargos

³ Este tema ha sido discutido en McGuire y Villalpando (1989), Reff (1991) y Riley (2005).

⁴ La síntesis hecha en los párrafos anteriores se apoya en la siguiente bibliografía: Pérez de Ribas, 1944, pp. 358-359; Radding, 1995, pp. 40-41; Radding, 2015, p. 57; Spicer, 1981, pp. 9-13; Yetman, 2010, pp. 50-64.

para el culto católico, como el *mador* y el *temastián* (Radding, 1995, pp. 62-64). Aun cuando eran cargos impuestos por las autoridades españolas, quienes los ocupaban eran personas que tenían cierta autoridad sobre el resto de los indígenas, la cual se veía reforzada por el respaldo militar y ritual de las autoridades y religiosos españoles. Este respaldo se expresaba en símbolos de prestigio, como el bastón de mando y vestimenta distintiva; en contar con ciertos privilegios, como estar exentos del trabajo obligatorio, tanto el proporcionado a los mineros como a los mismos misioneros, y en las parcelas comunitarias.

En contrapartida, el cabildo indígena debía organizar el trabajo de “los hijos del pueblo” y vigilar su participación en las actividades del culto católico; debía castigar –con el visto bueno de la autoridad civil o del misionero– a los omisos, y sobre todo, denunciar cualquier intento de rebelión o escape del pueblo. Con ello, los liderazgos indígenas adquirieron una nueva dimensión: estaban ligados a una estructura de carácter estatal, lo que posibilitó que pudieran ejercer la coerción para hacerse obedecer; aunque la debilidad de la estructura estatal hispánica hizo que tal poder fuera ambiguo e impugnado. Esta situación hacía que estos nuevos liderazgos tuvieran que guardar un delicado equilibrio al hacer cumplir las disposiciones de los españoles; pero sin cargarles demasiado la mano a los indígenas, pues si la balanza se cargaba demasiado hacia un lado u otro, podían sufrir las consecuencias. Era frecuente que a los gobernadores indígenas se les aplicaran castigos, incluso la muerte, por no proporcionar los suficientes trabajadores o no haber denunciado un complot. De igual manera, podían sufrir el repudio de los indígenas, lo que en la práctica los incapacitaba para ejercer el cargo. No fue raro que de estos cargos partiera la organización de algunos conatos de resistencia o, incluso, alguna rebelión abierta (Medina, 2008, p. 127).

El dominio español en la provincia de Sonora se impuso a través de los pueblos de misión, lo que implicó, de hecho, una negociación en la que los indígenas aceptaban ser vasallos del rey, congregarse en los pueblos y proporcionar a los españoles trabajadores y guerreros, a cambio de un estatus de excepción respecto a la encomienda, ya que no tenían que pagar tributo en especie o dinero, y se les reconocía el derecho a tierras para su subsistencia. Este sometimiento, diferente a la conquista llana y simple, ha sido considerado como una especie de “pacto colonial” (Radding, 2015, pp. 36-37). Fuera del espacio misional, se mantuvieron independientes grupos de indígenas seminómadas, como los apaches en el norte y los seris en la costa al poniente. Esta situación hizo de la provincia de Sonora una zona de frontera, donde el dominio hispano fue débil e impugnado periódicamente, lo que generó formas de cambio cultural complejas y relaciones interétnicas que oscilaron entre la cooperación y el conflicto soterrado o abierto.⁵

Tal situación de frontera obligó a la monarquía hispánica a establecer en los pueblos de misión cargos relacionados con la guerra, a diferencia de lo que había pasado en las zonas mesoamericanas, donde después de la conquista se había suprimido el estrato social de los guerreros (Carrasco, 1979) y prohibido a los indígenas tener armas, aunque con excepciones (Velázquez, 1963), de tal forma que en cada pueblo de misión se conformaba una milicia, al frente de la cual había un capitán y oficiales menores. Para dirigir el conjunto de milicias de una “nación indígena” se nombraba un capitán general. Estas fuerzas armadas se utilizaban para apoyar a los españoles en el combate a los indígenas que se rebelaban o a los nómadas que incursionaban contra los pueblos de misión, los reales de minas o las villas de españoles.

Con la introducción de estos liderazgos militares en los pueblos, así como el cargo de capitán general y su teniente con autoridad sobre toda la “nación”, se experimentó un cambio político, social y cultural de trascendencia, pues si bien la guerra era una actividad regular desde los tiempos prehispánicos, ahora adquiría

⁵ Para la caracterización de las zonas de frontera como *contested ground* o territorio en disputa, véase Guy y Sheridan, 1998, p. 10. Respecto a la complejidad de las relaciones interétnicas y de cambio cultural en las zonas de frontera, véase Boccara, 2005, pp. 38-42; Levin y Radding, 2019, pp. 1-27.

una nueva modalidad por tener una organización con liderazgos permanentes que rebasaban el ámbito local; además de que dependían de un poder político externo a la comunidad, aunque –como se verá más adelante– no dejaron de estar sujetos a la aceptación de la misma.

Hasta aquí se ha tratado de tener cautela en la identificación de los indígenas objeto de estudio como “ópatas”, ya que fue hasta fines del siglo XVII que se registró tal denominación, de la cual hay diferentes versiones sobre su significado (Radding, 1995, p. 40; Yetman, 2010, pp. 72-73); pero ninguna indica que se refiera a una autoidentificación, como por ejemplo *yoeme* o *yoreme* ‘personas, gente’, para los yaquis o mayos. Por tal motivo, es evidente que se trata de una palabra creada por los españoles (Yetman, 2010, p. 2), que empezó a generalizarse ya entrado el siglo XVIII para designar a indígenas que vivían en la zona serrana, en los valles creados por los ríos Sonora, Moctezuma, Bavispe y Sahuaripa. Estos indígenas fueron inicialmente identificados por los misioneros con nombres locales como buasdabas, bavispes, nacosaras, sonoras o en referencia a su cacique, como el caso de los sisibotaris (Pérez de Ribas, 1944, pp. 253-255, 358-359). Hacia 1678, en el informe del jesuita Juan Ortiz Zapata, se les identifica como ore y luego como teguimas. Sería hasta las primeras décadas del siglo XVIII que los indígenas de este espacio fueron identificados como ópatas; pero, además, entre ellos se incluyeron a otros que ya eran identificados como eudeves y jovas (Yetman, 2010, pp. 72-73).

Lo anterior muestra un esfuerzo por ir agrupando y simplificando la clasificación de los indígenas, como se corrobora en el texto del misionero Juan Nentuig de 1764, cuyo criterio, a diferencia del de Pérez de Ribas, para definir las “naciones” de la provincia de Sonora era la lengua y no el territorio; de manera que, para él, en Sonora solo había dos “naciones”: la pima y la ópata. La segunda integraría a los eudeves y a los jovas (Nentuig, 1977, p. 65). En la condensación de las identidades locales se observa la necesidad de las autoridades españolas de agregar y homogeneizar a los distintos grupos indígenas en categorías más amplias como las “naciones”, para lograr un mejor control de ellos; aunque no respondieran a una identidad real, actuante. De ahí que sea importante tener en cuenta esta situación para evitar el error común en la historiografía de subsumir en las categorías mayoritarias a las minoritarias, como sucede al incluir a los eudeves y jovas como ópatas (Torre, 2012, pp. 66-69 y 73-75).

Este ha sido un proceso complejo y de larga duración, en el que las comunidades indígenas han tenido que lidiar con las autoridades hispanas empeñadas en ejercer un mayor control sobre ellas. Frente a estas políticas, las comunidades indígenas sonorenses han adoptado cambios culturales e identitarios para enfrentar de mejor manera los ataques a sus comunidades, como se vio con mayor claridad en el caso de los eudeves y jovas, quienes optaron por asumirse como ópatas en la etapa republicana. Esto es necesario tenerlo en cuenta al analizar los liderazgos militares “ópatas”, sobre todo, el ejercido por los capitanes generales.

3. Los capitanes generales de la “nación ópata” en la etapa del dominio hispánico

Las autoridades españolas pugnaron por ubicar a las dispersas sociedades indígenas de la provincia de Sonora dentro de entidades políticas que les dieran unidad, lo que entendían como “naciones”, a través del cargo de capitán general, como una vía para establecer una autoridad que les ayudara a controlar a esos grupos dispersos y que facilitara el reclutamiento de guerreros como auxiliares en el combate a los indígenas rebeldes o independientes.

Este cargo podía coincidir con “naciones” que efectivamente tenían una identidad tribal que iba más allá de lo local, como fue el caso de los yaquis y los mayos; pero en el caso de las “naciones” pima y ópata, estaban lejos de reflejar alguna unidad real, y, al establecerlos como una autoridad político-militar con esa designación, las autoridades españolas trataban de empujar la consolidación de identidades en ese sentido.

Entre los grupos que en el siglo XIX quedaron subsumidos bajo la denominación de ópatas (teguimas, eudeves y jovas), caso que nos interesa de manera particular, la primera noticia de un capitán general se dio en el marco de la rebelión triunfante de los indígenas pueblo de Nuevo México en 1680, así como por causas locales relacionadas con una mayor explotación de los indígenas de toda la región. Por tal motivo, en 1684, el “gobernadorcillo” del pueblo de Guázavas, Francisco Javier Cuervo, fue nombrado capitán general de la “cordillera” de Guázavas, Óputo, Nácori, Guachinera, Bacerac y Bavispe, para enfrentar el levantamiento de janos, jocomes, sumas, mansos, chinarras y conchos (Navarro, 1992, pp. 233-234).

Otro caso temprano fue el de Marcos Humuta, “gobernador y capitán general de Bacerac y el valle”, quien fue sujeto a proceso por las autoridades reales en 1704, ya que sus mismos congéneres lo acusaron de hechicero. En el interrogatorio, Humuta declaró que tal acusación se debía a que:

[...] les hacía vivir como Dios nuestro señor manda, no consintiendo que cometiesen amancebamientos, hurtos, tlatoles y pláticas de noche sospechosas, ni que hubiese [en los pueblos] indios vagamundos de otras partes [...] Bacerac tiene sus tres pueblos de ordinario con las armas en la mano, ya sea para defenderse a sí mismos, ya para acudir a donde los apaches cometen sus estragos y muertes, ya para escoltar a los pasajeros, cuidar de sus mulas, asistirles, etcétera, ya para llevar una carta al presidio de Janos (Mirafuentes, 2001, p. 135 y 146).

En esta zona (Bacerac y su valle) limítrofe con los grupos nómadas del norte, habitada por hablantes de lengua tegüüma u ópata, fue donde –de manera consistente– se nombraron los capitanes generales de la “nación ópata” a lo largo del periodo hispánico, lo que confirma la idea de que su función principal fue combatir a los apaches ([figura 2.1](#)). Este origen fue señalado en 1777 por fray Ángel Antonio Nuñez Fundidor, quien escribió que la misión de Bacerac siempre había sido honrada por:

[...] nuestros Cathólicos soberanos, concediendo a sus individuos, el honroso Título de Capitanes Generales de toda la nación Ópata, pues aunque en otros pueblos de la misma nación los ha habido, no lo han sido en propiedad llamándose solamente “Tenientes Generales” y solo en Bacerac se ha conservado la sucesión de supremos Capitanes de la nación, de Padres, á hijos, y quando no de parientes muy inmediatos” (Montané, 1999, p. 67).

Si bien los primeros capitanes generales ejercieron su autoridad en Bacerac y los pueblos cercanos, las autoridades españolas buscaron extenderla a todos los pueblos de lengua tegüüma, eudeve y jova, como lo muestra la orden que dio en 1777 el comandante español Juan Bautista de Anza al capitán general Juan Manuel Varela, para que reclutara 75 indígenas de los pueblos que dieran servicio como auxiliares a los presidios, los cuales comprendían un extenso territorio denominado Opataría:

[...] de los pueblos de Basarac, Guasavas, Bacadehuachi y sus visitas, veinte para el presidio de San Bernardino; de los dichos de Sagaripa, Oposura, Mátape y Batuco para el presidio de Santa Cruz, veinte; de los otros de Arispe, Banámichi y Aconchi, veinte para el de Tubac; de los dichos de Opodepe y Cucurpe, quince para el destacamento de la Pimería Alta residente en el pueblo de San Ignacio.⁶

⁶ “Representación que hace el comisario de las misiones de Sonora y Ostimuri, fray Juan de Prestamero, al intendente general de las Provincias Internas, para señalar las calumnias que ha hecho el teniente de justicia del pueblo de Nacameri contra el ministro misionero”, Misión de Ures, 1777, Biblioteca Nacional de México Fondo Franciscano (BNM-FF), México, expediente 34/735.1.

En la cita anterior se aprecia que, a fines del siglo XVIII, la utilidad del capitán general de la “nación ópata” residía en que podía reclutar milicianos en un área mucho más extensa que la de Bacerac, pues se extendía hacia el sur hasta el pueblo ópata de Sahuaripa y los pueblos eudeves de Mátape y Batuco; hacia el oeste a los pueblos ópatas del río Sonora: Arizpe, Banámichi y Aconchi, así como los pueblos eudeves del río San Miguel: Opodepe y Cucurpe ([figura 2.1](#)). Es importante tener presente estas regiones dentro del extenso territorio de la Opataría, porque ayudarán a entender los cambios posteriores al fin del dominio hispano.

Durante la etapa colonial se nombraron varios capitanes generales de la “nación ópata”; sin embargo, solo se han podido identificar siete, los cuales se presentan en la [tabla 3.1](#), según el lugar donde aparecen y la fecha del documento en que se les menciona:

Tabla 3.1 Capitanes generales de la “nación ópata” en la etapa hispánica

	Capitán general	Lugar	Fecha(s) en que aparecen mencionados
1	Francisco Javier Cuervo	Huásabas	1684
2	Marcos Humuta	Bacerac	1704
3	Jerónimo Noperi	Bacerac	Mediados del siglo XVIII
4	Andrés Varela	Bacerac	
5	Juan Manuel Varela Ávalos	Bacerac	1777
6	Ignacio Noperi	Bacerac	1787-1790
7	Francisco Antonio Medrano	Bacerac	1785, 1810-1816

Fuentes: Juan Bautista de Anza a Teodoro de Croix, San Miguel de Horcasitas, 30 de junio de 1777, BNM-FF, expediente 34/734.1, folios 1-20; Hugo O’Conor, presidio de Carrizal, 20 de diciembre de 1775, Archivo General de Indias (AGI), Guadalajara, 515; José Antonio Rengel a José de Gálvez, Chihuahua, julio 30, 1785, AGI.

Durante la etapa del dominio hispánico, el cargo de capitán general se caracterizó por los siguientes aspectos:⁷

Para varios de los capitanes generales enlistados, hay referencias explícitas de vínculos de sangre, por ejemplo: Andrés Varela era padre de Juan Manuel Varela⁸ y Jerónimo Noperi era abuelo de Juan Manuel Varela.⁹ En 1787, aparece como capitán general Ignacio Noperi, quien comparte el apellido con Jerónimo (Radding, 2015, p. 381). Otros capitanes generales directamente emparentados fueron Francisco Antonio Medrano y Blas Medrano, lo cual fue aducido por los indígenas del pueblo de Bacerac en 1832.¹⁰

Más adelante se analizará el contexto en el que se inserta el documento mencionado. Este es un aspecto importante, pues sugiere una distinción en el interior de la sociedad ópata: un grupo familiar extendido monopoliza los cargos de capitanes generales durante varias décadas; sin embargo, no llegan a

⁷ Este tema puede consultarse ampliamente en Medina y Almada (2019).

⁸ Hugo O’Conor, presidio de Carrizal, 20 de diciembre de 1775, AGI, Sevilla, Guadalajara, 515.

⁹ Así lo afirma Juan Bautista de Anza, cuando dice que Juan Manuel Varela solicita el gobierno político de Basarac, Bavispe y Huachinera, en “la conformidad que lo obtuvo su abuelo, el capitán general don Gerónimo Noperi”. Juan Bautista de Anza a Teodoro de Croix, San Miguel de Horcasitas, 30 de junio de 1777, BNM-FF, expediente 34/734.1, folios 1-20.

¹⁰ Ignacio Samaniego al gobernador del Estado de Sonora, Bacerac, 15 de agosto de 1832. Archivo General del Estado de Sonora (AGES), año 1830-1832, tomo 55, expediente 2, documento 034804.

conformar algún linaje o nobleza, pues en el México independiente habrá cambios significativos, como se verá más adelante.

Los capitanes generales eran nombrados por una autoridad real, considerando su lealtad hacia los españoles. Por ejemplo, en 1775 Hugo O'Connor, comandante inspector de los presidios de Coahuila, Nueva Vizcaya y Sonora, propuso a tres ópatas para que se eligiera uno, ya que el puesto estaba vacante por la muerte de Andrés Varela. El mencionado O'Connor señaló en primer lugar y recomendó a Juan Manuel Varela Ávalos, capitán de guerra de la misión de Bacerac, por ser hijo del difunto capitán general y por “su buena conducta, valor, honrado proceder, y singular amor que ha profesado siempre a los españoles”.¹¹ Su nombramiento no tenía una duración estipulada, ya que podía ser de por vida o destituido por la presión de los indígenas, como fue el caso de los yaquis, quienes impugnaron al capitán general Cristóbal Gurrola, lo que condujo a la rebelión yaqui de 1740. En el caso de los ópatas, en cambio, no se conoce ninguna impugnación, lo que indica una fuerte legitimidad de quienes ocuparon el cargo, posiblemente porque su función principal era el combate a los apaches, con quienes los ópatas tenían una fuerte rivalidad.

El capitán general tenía asignado un sueldo; por ejemplo, en 1785, a Francisco Medrano, capitán de la compañía de ópatas de Bavispe, le pagaban 100 pesos adicionales a los 400 que tenía asignados por ser “general de su nación”. Este sueldo lo ubicaba muy por encima de los soldados ópatas, a quienes se les pagaban seis reales diarios, sumando apenas 135 pesos anuales (Medina, 2014, p. 66). Además del sueldo, los capitanes generales tenían estipulados otros beneficios, como se indicaba en las *Instrucciones* de José de Gálvez de 1769 para el reparto de tierras: a los capitanes generales les tocaban tres “suertes” y a los gobernadores y capitanes dos, en tanto que al común de los indígenas, una; adicionalmente, gozaban de fuero militar, por lo que solo eran responsables ante autoridades con atribuciones en ese ámbito.

Si bien la jurisdicción de los capitanes generales era la militar, al momento de iniciar una campaña se extendía a los misioneros, quienes debían apoyar con bastimentos o caballos; por otro lado, los gobernadores de los pueblos también debían apoyar proporcionando los guerreros demandados. Esta relevancia y amplitud de facultades en diversas ocasiones significó conflictos con misioneros, gobernadores de los pueblos y justicias reales.

Aun cuando el cargo de capitán general de la “nación ópata” tenía como función apoyar a los españoles, fue aceptado y defendido por los indígenas como una vía para defenderse de las incursiones apaches; además les brindaba un mayor margen de autonomía, pues sus milicias dependían directamente del mando del capitán general.

4. Capitanes generales de la “nación ópata” en tiempos liberales: de la alianza contra los apaches a las alianzas faccionales

La crisis de la monarquía española (1808-1814) abrió un conjunto de procesos que en la Nueva España condujeron tanto al estallido insurgente de 1810, como al liberalismo gaditano del mismo año; al nacimiento del estado nacional mexicano en 1821, pasando de un breve interludio monárquico a la República federal de 1824, a la centralista en el periodo 1836-1846 y nuevamente a la federal a partir de 1847. Esta serie de cambios institucionales se asoció con la adopción de una estructura institucional de carácter liberal, la difusión de la práctica política del pronunciamiento y la ocupación de los nuevos espacios de representación por las

¹¹ Hugo O'Connor, presidio de Carrizal, 20 de diciembre de 1775, AGI, Guadalajara, 515.

élites regionales; todo lo cual afectaría la manera como se había entendido el gobierno indígena, esto es como una corporación étnica con derechos y cargas particulares.

Desde 1810, las milicias ópatas experimentaron una transformación de los objetivos de su servicio militar, pues pasó de ser una alianza con los españoles en contra de los apaches que atacaban sus pueblos, a tener que trasladarse a miles de kilómetros hacia el sur a combatir a los criollos insurgentes durante nueve años. El esfuerzo exigido se tradujo en malestar y en rebeliones desde 1819, cuando se les quiso volver a embarcar a las Californias ante la amenaza de un supuesto barco chileno independentista (Medina, 2014). En 1820, volvieron a levantarse los soldados ópatas del presidio de Bavispe, porque no les daban completas sus raciones. Esta rebelión fue reprimida y dejó más de cien muertos y doscientos heridos, pero fue sintomática de que la alianza militar con los españoles había llegado a su fin.

Desde estas rebeliones surgieron nuevos líderes que, por primera vez, cuestionaban abiertamente a quien ocupaba el cargo de capitán general. Tal fue el caso de Juan Evangelista Barrios, quien fue impugnado por Juan Dórame en 1820, y su sobrino Ignacio Dórame, en 1824. Cabe mencionar que este último había lanzado un plan para defender los derechos de la “nación ópata” y su soberanía, luego de ser traicionado por el coronel presidial Mariano Urrea, al pronunciarse apoyándolo en sus pretensiones de ser gobernador de las Provincias de Sonora y Sinaloa, pues el gobierno nacional no lo había reconocido como tal. Urrea utilizó el apoyo de Ignacio Dórame con la intención de cambiar la decisión del gobierno nacional, aunque sin éxito (Medina, 2015a, pp. 162-172).

Este tipo de acciones políticas eran desconocidas hasta entonces; pero se convirtieron en algo usual en el contexto del nuevo país, lo que significó que podía haber capitanes generales reconocidos por los gobiernos constituidos y otros apoyados por facciones de las élites que luchaban por ocupar los cargos de gobierno por medio de pronunciamientos. En esta situación, los ópatas utilizaron los enfrentamientos entre las élites para defender sus intereses, ya que, en la década de 1820, se aprobó una serie de leyes de carácter liberal radical que pretendían acabar con todo lo corporativo y distinciones étnicas. Fue así que, el 30 de septiembre de 1828, se aprobaron las leyes 88 y 89 (Medina, 2017a, pp. 213-221). La primera titulada “Ley para el gobierno particular de los pueblos de indígenas”, la cual estipuló la sustitución del gobierno indígena con gobiernos municipales sin distinción étnica, así como la incorporación de las milicias indígenas en la milicia cívica. De manera textual apuntaba lo siguiente:

3º. Formados que sean los cuerpos de milicia cívica quedan estinguidos los capitanes de guerra y los demás empleos criados en las milicias urbanas y auxiliares existentes entre las tribus de Yaqui, Mayo, río del Fuerte, Opatas y Pimas: también se suprimen los empleos de capitanes y tenientes generales; pero los que de esta clase disfrutaban fuero y sueldo por la federación, ejercerán sus funciones durante su vida. Por consiguiente, no habrá en lo sucesivo más tropas en el Estado que las de cívicos (Medina, 2017a, p. 213).

Cabe mencionar que, en el momento que se aprobó esta ley, estaba activo el capitán general ópata Juan Evangelista Barrios, y que al morir en 1830 ya no se le sustituyó, a pesar de haber recibido el gobierno una solicitud de indígenas para que se nombrara uno nuevo. De hecho, lo que pasó fue que el Congreso del Estado de Occidente, en uno de sus últimos decretos, el 171 del 30 de octubre de 1830, reafirmó la supresión de los “empleos de capitanes y tenientes generales en todos los pueblos indígenas”, señalaba que, si bien los existentes podían disfrutar del “fuero y sueldo por la federación”, no ejercerían las funciones de tales empleos, y que la milicia cívica no los reconocería. Incluso estableció que se facultaba al gobierno para sacar de los ríos Yaqui y Mayo a quienes perturbaran la “tranquilidad” (Medina, 2017a, pp. 299-300), en

referencia a los conflictos que existían entre los partidarios del líder yaqui Juan Ignacio Jusacamea, y su opositor Juan María Jusacamea.

La ley 89, “Ley para el repartimiento de tierras de los pueblos de indígenas, reduciéndolas a propiedad particular”; la cual, como reza su título, pretendía que los indígenas adquirieran las tierras de sus pueblos en propiedad privada, convirtiéndola en un bien enajenable, así como dar las tierras restantes a personas no indígenas. Con esto, se esperaba romper el carácter corporativo de las tierras de los pueblos que habían sido misiones.

Contra las disposiciones anteriores, surgieron líderes ópatas que buscaron defender sus tierras y gobierno, primero por la vía de la queja y las representaciones ante las autoridades del denominado Estado de Occidente (1824-1831); luego por movilizaciones de gente armada hasta estallar en rebeliones abiertas. A la par estallaron rebeliones entre los yaquis y mayos de 1825 a 1827. Desde 1829, los ópatas, inconformes con las leyes liberales que estaban aprobándose, empezaron a pedir regresar al “gobierno anterior” y, en 1830, realizaron una serie de movilizaciones para “reclamar con las armas, el dinero producido de la venta de bienes pertenecientes a nuestra Señora de Loreto de Bacadehuachi”. Además, se inició un proceso de unidad en la acción de varios pueblos, en el que se desarrollaron liderazgos importantes, como el de Dolores Gutiérrez y el capitán de guerra del pueblo de Chinapa, Juan Güirizo (Medina, 2018, pp. 136-141).

Las autoridades del Estado de Occidente tuvieron que frenar la aplicación de la legislación mencionada, tanto por la resistencia indígena como porque las élites regionales se vieron enfrascadas en una lucha que llevó a la división del Estado de Occidente y al surgimiento del Estado de Sonora en 1831. Este último se vio obligado a negociar con los indígenas, adoptando una política que frenó la radicalidad liberal anterior. Así, en la Constitución del nuevo estado se incluyó un artículo que aceptaba excepciones en el gobierno local tratándose de grupos indígenas; además, se aprobaron leyes para grupos indígenas en particular. Por ejemplo, en junio de 1831, se aprobó el decreto 16 para los yaquis y mayos en el que se formalizó el reconocimiento del gobierno indígena y se estipuló la “elección popular” del capitán general, y de su facultad para nombrar a un teniente general, a fin de mandar sobre las milicias de los pueblos de cada río. En el mismo mes se aprobó el decreto 19 para los pimas, que les permitía tener su “gobierno económico”, pero sin mencionar los cargos militares (Medina, 2015b, pp. 190-191).

Fue hasta un año después, en agosto de 1832, que se aprobó la Ley 36 para los ópatas, en la que se establecía que los habitantes de sus pueblos decidieran si se adscribían al “gobierno anterior” o al actual, y que eligieran a un capitán general, un gobernador, un síndico y dos regidores para cada uno de sus pueblos. El hecho de que cada habitante decidiera si reconocía al gobierno indígena o al constitucional ocasionó fuertes conflictos internos en los pueblos, ya que estos habían dejado de ser indígenas para convertirse en pueblos mixtos, con el agravante de que los que se convertían en vecinos reclamaban tierras del pueblo (Medina, 2015b, p. 199).

No fue fácil para los ópatas obtener la aprobación de la ley 36; para ello, tuvieron que presionar fuertemente al gobierno del estado, mediante una alianza con el capitán retirado Juan José Tobar y un sector de la élite local, quienes se levantaron en armas apoyando el pronunciamiento contra el presidente Anastasio Bustamante, lanzado en enero de 1832, en el lejano puerto de Veracruz. Tobar logró el apoyo del líder ópata Juan Güirizo, surgido del pueblo de Chinapa cercano a la ciudad de Arizpe, capital del estado, quien contaba con numerosos seguidores, lo que le valió ser reconocido como capitán general por esta facción y sectores de los ópatas. En apoyo a este sector de la élite sonorenses, Güirizo logró involucrar a su compañero de lucha Dolores Gutiérrez y, con su intermediación, al líder yaqui Juan Ignacio Jusacamea, la Bandera, quien enfrentaba una seria oposición de parte de Juan María Jusacamea, aliado del gobierno del estado. Sin

embargo, la alianza fracasó cuando Gutiérrez y Banderas fueron capturados y ejecutados en enero de 1833 (Medina, 2018, pp. 146-159).

Con la intención de apartar a los ópatas de la influencia de Tobar, el gobierno del estado los convocó a elegir dos representantes por cada pueblo y reunirse el 25 de agosto de 1832 en Arizpe, para que presentaran sus demandas. En atención a la convocatoria se hicieron juntas en 32 pueblos para elegir a los representantes y darles las peticiones. La abrumadora mayoría pidió restitución de terrenos; regresar al “gobierno anterior”, y que se les nombrara un capitán general de su “nación”. Solo seis pueblos dijeron que estaban por el gobierno constitucional y que no tenían quejas, entre ellos, el pueblo de Bacerac, cuna de los capitanes generales ópatas, el cual asentó que en caso de se pusiera capitán general, “lo sea el hijo del finado general Medrano, que lo es don Blas Medrano y reside en este pueblo” (Medina, 2015b, pp. 196-199).

Es de destacar que esta reunión es la única que se conoce donde hayan confluído representaciones de todos los pueblos ópatas, incluyendo los identificados como eudeves, jovas y algunos pimas, como Ónavas. Fue la primera y última vez que se materializó la existencia de la “nación ópata”, y una de sus principales peticiones fue que se les nombrara un capitán general de su nación, con lo que se observa que el proyecto colonial de la nación ópata dio sus frutos; pero ahora partiendo desde abajo, es decir, desde las mismas comunidades.

Atendiendo las demandas, el Congreso del Estado aprobó la mencionada Ley 36, y el gobernador convocó a elecciones de capitán general de la “nación ópata” con dos candidatos: el mencionado aliado de la facción opositora al gobierno Juan Güirizo, y el aliado del gobierno estatal Blas Medrano, del linaje de capitanes generales de Bacerac, a quien se le vio como representante del orden y el respeto a las leyes. Aun cuando la información que ha sido localizada de la votación dio una ligera ventaja a Güirizo, el gobierno reconoció a Medrano y lo comisionó para que visitara los pueblos e hiciera listas de las personas que se adscribían al gobierno indígena. Este capitán general, al hacer su recorrido, se quejó de que los jueces de paz no respetaban su autoridad, además de que los indígenas querían que les resolviera sus demandas sobre las tierras. Lo anterior muestra las dificultades del cargo, pues, por un lado, debía instrumentar las políticas gubernamentales y, por el otro, atender las demandas de los indígenas. Blas Medrano no duró mucho tiempo como capitán general, pues murió junto con su esposa y tres hijos en un ataque de los apaches en 1835.¹²

Es de mencionar que Blas Medrano, aunque natural de Bacerac, tenía vínculos estrechos con familias de élite del pueblo de Arivechi cercano a la villa de Sahuaripa, cabecera de partido. Al contraer matrimonio, se emparentó con los Monge, una familia de notables locales, pues precisamente su “hermano político”, Ignacio Monge, mencionado en las fuentes con diversos cargos locales, encabezó la partida contra los apaches que lo mataron. Ignacio Monge era parte de la élite local, como se corrobora porque tenía vínculos de parentesco espiritual con la influyente familia Aguayo de Sahuaripa: era compadre de Pedro Bautista Aguayo, importante personaje de la política local y estatal, diputado en varias ocasiones del Congreso Estatal (Medina, 2017b, p. 99).

A pesar de no haber sido reconocido por el gobierno, Juan Güirizo continuó como el capitán general reconocido por la facción encabezada por Tobar, la cual se volvió a pronunciar el 24 de febrero de 1833, y planteó entre sus demandas que se respetara “el nombramiento que los ópatas han hecho para General de sus pueblos, en el indígena de Chinapa Juan Güirizo” (Medina, 2018, p. 160). Sin embargo, este pronunciamiento volvió a ser derrotado, y Güirizo fue perdiendo su protagonismo, aunque al parecer

¹² Anselmo Guzmán, gobernador ópata del pueblo de Sahuaripa, al gobernador del Estado de Sonora, Sahuaripa 19 de abril de 1835. Archivo Histórico del Gobierno del Estado de Sonora (AHGES), T-130/223 [catalogación antigua ya en desuso, fotocopia del documento en poder del autor].

mantenía cierta autoridad, pues en mayo de 1836 apresó a un indígena del pueblo de Tónichi;¹³ en octubre de 1837, él mismo fue apresado en Arizpe por “revolucionar en los pueblos ópatas”¹⁴ y en noviembre de 1837, fue escoltado para ser juzgado en el puerto de Guaymas, junto con otros indígenas: Barbastro, Velasco, Guaraqui, Palomo y Cupis,¹⁵ posiblemente por los problemas de tierras que se experimentaron en 1836, tanto en la zona del pueblo de Cumpas como de Aconchi (Radding, 1995, pp. 125-126; 199). Es de subrayar que, con estos líderes, el cargo de capitán general de la “nación ópata” se fue alejando de Bacerac, su región de origen. Blas Medrano se había acercado en Arivechi y Sahuaripa, en tanto que Juan Güirizo provenía de Chinapa, un pueblo del río Sonora, pueblos lejanos de Bacerac. Además, sus funciones cada vez más respondían a la lucha política entre las facciones de notables, en detrimento de la defensa de los pueblos ante las incursiones apaches.

Después de la muerte de Blas Medrano, el gobierno estatal ya no promovió la elección de otro capitán general ópata durante los siguientes años. Todavía en febrero de 1842, los indígenas de los pueblos serranos de Bacoachi, Cuquiarachi, Sinoquipe, Banamichi, Huepac, Aconchi y Baviácora, pedían a las autoridades que “se nos elija un general de nuestra nación”, pues se quejaban de que, sin ese puesto, poco podían hacer para defenderse de los apaches.¹⁶ Pero el gobierno estatal había adoptado la política de no permitir que se nombrara otro capitán general, para obligar a los indígenas a integrarse en las instituciones estatales.

En este tiempo de ausencia de capitán general ópata, cobraron relevancia otros cargos militares como el de teniente general y el de capitán de guerra de los pueblos. En el caso del teniente general, se trataba de un cargo que suplía al capitán general; en el caso del capitán, su autoridad se reducía al pueblo de su residencia. También fueron relevantes otros líderes indígenas que, sin ser reconocidos como capitanes o tenientes generales, encabezaron con éxito milicias indígenas en el marco de la creciente agitación política que experimentó Sonora, como parte del enfrentamiento entre federalistas y centralistas.

Desde mayo de 1838, Sonora vivió una enconada guerra civil entre dos facciones, una encabezada por el general José Urrea, de filiación federalista, y otra por Manuel María Gándara, de orientación centralista. Urrea formaba parte de una familia de oficiales presidiales. Desde chico había salido junto con su padre Mariano Urrea a combatir a los insurgentes y se quedaron en la zona central del país, donde participaron en política como lo hicieron muchos militares en esa época. Desde 1836, ante el fracaso mexicano en Texas, Urrea se adhirió al bando federalista y regresó a Sonora, donde aprovechó sus vínculos locales para lanzar un pronunciamiento federalista en 1838 (Medina y Torres, 2016).

Gándara, por su parte, formaba parte de la élite de la zona central de Sonora (villa de Horcasitas, pueblo de Ures y ciudad de Hermosillo), donde se habían conformado grandes haciendas y se concentraba la actividad comercial que tenía su punto de apoyo en el puerto de Guaymas, por donde entraban las mercancías extranjeras y salían las producciones locales: plata en pasta y productos agropecuarios.

Gándara formaba parte de un sector que se sentía desplazado por la élite regional de la ciudad colonial de Arizpe, la cual se encontraba en plena Opatería, en la sierra, lejos de los centros poblacionales, en la frontera con los apaches. La élite arizpeña, ligada al sistema económico que se había creado en torno a los presidios, pugnaba por mantener su estatus en una época en la que los estos habían entrado en decadencia por

¹³ Guadalupe Martínez al subprefecto de Sahuaripa, San Antonio, 24 de mayo de 1836, AGES, Fondo Ejecutivo (FE), tomo 60, expediente 9.

¹⁴ Arizpe, 31 de octubre de 1837, AGES, FE, tomo 55, expediente 7, fojas 35023-35024.

¹⁵ Leonardo Escalante, subprefecto del distrito de Hermosillo, al gobernador del Departamento de Sonora, Hermosillo, 13 de noviembre de 1837. AGES, Fondo Prefecturas (FP), caja 21, tomo 12, expediente 2.

¹⁶ Bernabé Moraga, indígena ópata del pueblo de Bacoachi al gobernador del Departamento de Sonora, Bacoachi, 27 de febrero de 1842. AHGES, legajo 35 [catalogación antigua ya en desuso, fotocopia del documento en poder del autor].

la falta de recursos del gobierno nacional encargado de mantenerlos, y vio en José Urrea la posibilidad de defender sus intereses.

Como es evidente, esta pugna que se ubicaba en la lucha política nacional entre federalistas y centralistas tenía como sustrato local los intereses de élites regionales. La fortaleza de Gándara consistió en haber logrado el apoyo de importantes comerciantes-hacendados de la zona central y haber forjado una alianza duradera con indígenas yaquis, pimas y ópatas (en realidad eudeves), principalmente de la zona donde estaban sus propiedades (Salmerón, 1998, pp. 249, 253-254, 257-258). Esta combinación de dinero y fuerzas militares indígenas, aunada a los descalabros que sufrió Urrea al intentar llevar su lucha federalista fuera de Sonora, condujo a que Gándara y sus partidarios logaran derrotar a los urreístas en noviembre de 1838 (Torres, 2011, p. 100).

De esta época, la documentación registra la presencia del teniente general ópata Juan María Baduqui, quien emitió un discurso a sus soldados en el pueblo de Arivechi en marzo de 1839,¹⁷ llamando a apoyar al gobierno mexicano en contra de los franceses que habían atacado el puerto de Veracruz. Este conflicto se dio en pleno enfrentamiento con los federalistas, por lo que las autoridades constituidas llamaron a la unidad a los pronunciados, para defender el país de la invasión francesa, y, como estrategia, les ofrecieron la amnistía, lo cual fue rechazado por Urrea. En Sonora, sus partidarios, cuando no vieron posibilidades de triunfo, aceptaron la amnistía. El discurso de Baduqui se ubica en este contexto, pues los ópatas de la zona serrana habían apoyado el movimiento federalista de Urrea; sin embargo, en estos momentos había que justificar el abandono de la lucha armada.

El triunfo de Manuel María Gándara y sus aliados se tambaleó cuando hubo un vuelco en la política nacional, al triunfar un pronunciamiento que llevó al general Antonio López de Santa Anna a la Presidencia de la República, quien nombró comandante general y gobernador de Sonora al derrotado José Urrea, el 9 de febrero de 1842 (Salmerón, 1998, p. 264). Ante ello, los gandaristas reiniciaron movimientos para volver a enfrentar a los urreístas. Incluso se les acusó de haber instigado el asesinato del capitán general yaqui Juan María Jusacamea el 29 de marzo de 1842, porque no estaba de acuerdo en desconocer al nuevo gobernador (Salmerón, 1998, p. 266). Ante la ausencia de Jusacamea, surgió el liderazgo del yaqui Mateo Marquín, quien, junto con el ópata Luis Tánori, fueron los principales aliados indígenas de Gándara en la guerra contra Urrea, que se prolongó hasta su salida de Sonora en 1846, con lo cual dejó el campo libre a la facción gandarista, que dominaría sin oposición consistente hasta mediados de la década de 1850.

En ese contexto de guerra civil, los liderazgos militares ópatas adquirieron nuevas características. En particular, destaca el caso de Luis Tánori, capitán de guerra y natural de Pueblo de Álamos, lugar ubicado en el área central de Sonora, donde se hacía sentir con mayor fuerza la influencia de Gándara. Dicho pueblo era frontera cultural entre diversos grupos étnicos, pues confluían yaquis empleados en las haciendas, población “de razón” –término con el que se identificaba a la que no era considerada indígena–, así como los naturales de la zona: pimas y eudeves (para estas fechas, estos últimos se habían autodefinido como ópatas).

Era una zona diferente a la serrana, donde se había enraizado desde tiempos remotos la figura del capitán general, con el objetivo preciso de reclutar milicianos para enfrentar a los apaches. Con Luis Tánori, emergió un nuevo linaje de líderes militares (tabla 4.1) que se extendió hasta la década de 1860, como fueron los casos de Juan y Refugio Tánori (García, 2016, pp. 137, 163-164). Estos líderes, si bien enfrentaron a los apaches que llegaron a incursionar en las áreas céntricas de Sonora, su principal actividad fue apoyar a la facción gandarista.

¹⁷ El teniente general de la nación Ópata Juan María Baduqui en el pueblo de Arivechi. A sus subordinados y conindígenas. 8 de marzo de 1839. AGES, Caja 29, volumen 109, año 1840, referencia: correspondencia mixta.

Tabla 4.1 Capitanes generales y líderes militares ópatas (1820-1854)

Nombre	Lugar y cargo	Años en que aparece
Juan Evangelista Barrios	Capitán general reconocido oficialmente.	1820, 1824, 1830
Juan Ignacio Dórame	Bacerac. Líder militar que compite por el cargo de capitán general con el anterior. Sobrino de otro líder militar, Juan Dórame.	1824
Juan Güirizo	Chinapa. Capitán del pueblo. Líder en demandas por tierras. Capitán general reconocido por una facción de las élites en 1832. Apresado a fines de 1837.	1830, 1832-1833, 1837
Blas Medrano	Natural de Bacerac, vecino de Arivechi y Sahuaripa, emparentado con la élite local. Compite con Juan Güirizo por el cargo. El gobierno lo reconoce. Hijo de otro capitán general: Francisco Medrano.	1832-1835
Juan Baduqui	Arivechi.	1839
Jesús Medrano	Sahuaripa. Posiblemente hermano del mencionado Blas; relacionado con la élite local y el bando urreísta. Reconocido oficialmente como “teniente general de la nación ópata”.	1843-1846
Luis Tánori	Pueblo de Álamos. Líder militar. “Capitán general de ópatas y pimas”, reconocido por el gobierno ganadarista desde 1847. Inaugura un nuevo linaje de líderes militares ópatas emparentados: Juan Tánori, Ramón Tánori y Refugio Tánori.	1839-1854

Fuentes: Medina, 2015a; Medina, 2018; García, 2016; AGES, caja 29, volumen 109, año 1840, referencia: correspondencia mixta; AGES, FE, tomo 55, expediente 8.

La primera actuación pública conocida de Luis Tánori como aliado de Gándara se dio el 1 de diciembre de 1839, cuando firmó, como capitán de guerra de Pueblo de Álamos, una representación al gobierno “por sí y a nombre de la clase indígena del mismo pueblo”, para solicitar se cumpliera el decreto nacional del 13 de mayo de 1839, que prohibía que se dieran empleos a personas que hubieran pertenecido al “partido revolucionario”, pues, al parecer, algunos urreístas habían permanecido en diferentes esferas gubernamentales.¹⁸

Otro momento importante de su actuación pública fue cuando aparece firmando el Plan de Horcasitas del 29 de agosto de 1845 para exigir la salida de Urrea de Sonora. En esta ocasión ya había consolidado su papel y aparece como “general de ópatas y pimas”.¹⁹ Al parecer, este reconocimiento le fue hecho por la facción en la que participaba y sus seguidores, como se desprende de dos comunicados, uno de fecha 11 de septiembre de 1845, en el que el Adan Cavo y Marcelo Tejeda, gobernador y capitán, respectivamente, del pueblo de Soyopa, envían al gobernador y capitán del pueblo de Ónavas, el plan de pronunciamiento de Horcasitas que les hizo llegar “nuestro capn. Gral. Tanori”, para que se pronunciaran por él y “levantar las actas que remitirán oportunamente donde él se halla”, asimismo les piden que pasen el plan a los “pueblos de abajo asta Nuri”.²⁰

¹⁸ Representación de Luis Tánori, Pueblo de Álamos, 10 de diciembre de 1839. Archivo General de la Nación (AGN), Justicia, Tomo 138, Representaciones contra los funcionarios del gobierno de Sonora, 1839.

¹⁹ Plan de Horcasitas vs. Urrea en AGES, FE, tomo 55, expediente 8. En Los pronunciamientos en Sonora 1821-1846. Recuperado de <http://sitios.colson.edu.mx/pronunciamientos/>.

²⁰ AGES, FE, tomo 55, expediente 8, septiembre de 1845.

El otro documento es un comunicado del gobernador Domingo Omar y el capitán Negundo Jiménez del pueblo de Ónavas, de fecha 15 de septiembre de 1845, dirigido al gobernador del Departamento de Sonora, en el que le informan del pronunciamiento que les hicieron llegar los de Soyopa, el cual no aceptaron por “perturbar el reposo y tranquilidad” de sus hogares y porque ellos estaban por el “orden, de obedecer las leyes del gobierno Supremo de la Nación, y las particulares de este Departamento”; también agregaban que desconocían al “ex capitán gral. Tanori, quien no se halla investido de facultades suficientes para hacer pronunciar a los pueblos”.²¹

Lo expresado en los documentos citados muestra que la autoridad de Luis Tánori no era indisputada, sino que se la reconocían los que simpatizaban en la lucha contra Urrea, pero no lo hacían quienes preferían dar su lealtad al gobierno, en este caso al bando urreísta que estaba al frente de las instituciones del Departamento. También es de mencionar que la denominación de “capitán general de ópatas y pimas” fue una novedad que adaptaba el cargo a la zona en la que ejercía su influencia, donde los pueblos eran de ascendencia ópata, eudeve y pima, aunque la utilización del etnónimo eudeve había quedado ya en desuso. También denota que el cargo va perdiendo su asociación con una “nación” indígena, según la terminología del antiguo régimen, para asociarse con un jefe militar que encabeza indígenas de los pueblos de una zona. Es posible que tal nombramiento se correspondiera con las necesidades de una mayor eficiencia en el reclutamiento de milicias y un mayor control de la población indígena.

Sin embargo, es importante anotar que en la zona serrana se mantuvieron líderes militares ópatas que se alinearon con las autoridades constituidas, esto es con José Urrea, gobernador reconocido por el Ejecutivo nacional. Tal fue el caso de Jesús Medrano, quien, seguramente, era pariente de Blas Medrano, el capitán general muerto por los apaches en 1835. Jesús empezó a fungir como teniente general al ser nombrado como tal por el gobernador José Urrea el 23 de enero de 1843, con jurisdicción sobre los pueblos de Moctezuma, Sahuaripa y Tonichi, con un sueldo de 30 pesos mensuales.²² En su caso, a diferencia de Luis Tánori, la documentación que generaba se encabezaba como “tenencia general de la nación ópata”, lo que sugiere una situación distinta en la parte serrana de Sonora, donde todavía tiene peso la asociación del cargo con la “nación ópata”.

Como parte de sus funciones, rindió informes de la situación en pueblos de ascendencia eudeve y pima como Soyopa, Tónichi y Ónavas.²³ Al igual que le sucedió a Blas Medrano, tuvo problemas con los jueces de paz, que no le permitían ejercer su jurisdicción sobre los indígenas, como sucedió en el pueblo de Cumpas, donde Patricio de Hoquita se le había presentado “por de pueblo” y decidió ponerlo de “capitán de los demás poblanos”; pero el juez de paz no había respetado el nombramiento que le hizo y le había exigido que se integrase en una fuerza bajo su mando, por lo que Medrano le solicitó al gobernador que instruyera al juez para que no se metiera con la gente bajo su jurisdicción.²⁴ El gobernador Urrea condescendió, poniendo en evidencia que valoraba su alianza, respondiéndole que, para “evitar las competencias entre autoridades civiles y el teniente general de ópatas”, reafirmaba lo dispuesto en la ley 36 de 1832: que se deje en libertad a los indígenas para regirse por el orden constitucional o continuar “bajo el de campana”.²⁵

La fidelidad de Jesús Medrano hacia Urrea se demostró el 21 de octubre de 1843, cuando fue atacada la villa de Sahuaripa por las fuerzas gandaristas. Este ataque es de particular interés, porque en él participó Luis Tánori como aliado de Gándara, y Jesús Medrano en el bando urreísta. Además, muestra la relación de este

²¹ AGES, FE, tomo 55, expediente 8, septiembre de 1845.

²² Correspondencia con el general de pimas y ópatas, Álamos, 23 de enero de 1843, AGES, FE, tomo 55, expediente 8, foja 35036.

²³ Soyopa, 8 de junio de 1843, AGES, FE, tomo 55, expediente 8, fojas 35040, 35041.

²⁴ Sahuaripa, junio 17 de 1843, AGES, FE, tomo 55, expediente 8, foja 35044.

²⁵ Ures, agosto 18 de 1843, AGES, FE, tomo 55, expediente 8, foja 35051.

último con la élite local, pues las autoridades políticas y sociales del lugar eran los Aguayo y otras familias relacionadas con los parientes de Jesús Medrano, como era el caso de Ignacio Monge. Así lo permite apreciar la siguiente cita de un reporte de la batalla:

Sahuaripa, contaba con 100 hombres y 12 indios para su defensa...se acuartelaron en la casa de Fernando Aguayo, y cuartel principal con 28 hombres, distribuidos con sus respectivos oficiales y mandados por el comandante Gabriel Aguayo; las torres de la iglesia con 10 a las ordenes de Don Jesus Gaitán; la casa de Gil Ortiz con 10 al mando de Francisco Romero, la casa de Manuel Bringas con 11 al mando de José Valencia; la casa de Joaquin Encinas con tres a su mando; la casa de Jesús Aguayo con 12 que mandaría Rafael Tarasona, y Don Loreto Hurtado, Lorenzo Casares; el teniente general de ópatas Jesús Medrano; el teniente de Arivechi, Juan Antonio García; la casa de Ignacio Monge con 6 mas, y la del señor cura (citado en Torres, 2011, p. 129).

Los gandaristas lograron tomar la plaza, llevándose como prisioneros a Jesús Medrano y Jesús Gaitán (Torres, 2011, p. 129). Así que en este evento aparecen dos líderes ópatas enfrentados entre sí, respondiendo a intereses de los indígenas de sus respectivas regiones: el área central y el área serrana, así como a la influencia que en ellas ejercían las redes de Manuel María Gándara y José Urrea.

Una vez que Gándara logró imponerse y tomar el gobierno desde 1847, Luis Tánori fue reconocido oficialmente como “capitán general de ópatas y pimas”, cargo que mantuvo hasta 1854, cuando murió en un enfrentamiento con los apaches (García, 2016, p. 47). En tanto que de Jesús Medrano no se ha localizado información.

5. Conclusiones

Los liderazgos militares ejercidos por los capitanes generales ópatas fueron un dispositivo utilizado por las autoridades españolas para crear una “nación ópata” que les permitiera eficientizar el proceso de reclutamiento de milicias, principalmente para el combate a los apaches. En esa entidad artificial se incluyeron sociedades que no tenían una estructura política tribal, sino local, en la que predominaban los habitantes de las sierras del noreste de la provincia de Sonora, en la frontera apache. Junto con ellos, se incorporaron otros grupos afines y minoritarios, pero diferenciados como los eudeves y los jovas.

Tal proceso puede entenderse como etnogénesis, de surgimiento de nuevas identidades, asociada estrechamente con la política de etnificación promovida desde las instancias del estado monárquico, que, en términos de Boccara (2005), son “dispositivos coloniales (de estado y capitalista) que producen efectos de normalización y espacialización y participan de la creación de lo étnico a través de la reificación de las prácticas y representaciones de las sociedades indígenas” (p. 44). Tal política fue exitosa en la medida que las sociedades indígenas involucradas vieron en ella la posibilidad de mejorar sus defensas ante las incursiones apaches, obtener una mayor autonomía en el manejo de sus milicias y, con ello, un mayor margen de negociación con las autoridades españolas.

Durante el dominio hispano, el liderazgo de los capitanes generales de la “nación ópata”, en una primera instancia, obtuvo su autoridad (capacidad de ser obedecido) de la estructura político-administrativa de la monarquía, una instancia externa a la comunidad indígena, lo cual mostraba su carácter subordinado y dependiente. Esta instancia externa estableció las características del cargo: lo designaba, le pagaba un salario y le permitía el uso de sus símbolos de poder monárquico, ante los cuales debían rendir pleitesía los indígenas; además, le otorgaba ciertos privilegios, como acceso a una mayor

cantidad de tierra, y lo excentaba del trabajo comunitario. Sin convertirse en un cargo hereditario, su ocupante era seleccionado entre los miembros de un linaje que se había mostrado particularmente afín al dominio hispano y que tenía su residencia en el pueblo de Bacerac, ubicado en la frontera apache, pues su principal función era reclutar milicias para enfrentarlos.

Sin embargo, ante la debilidad del dominio hispano en la zona, seguramente la autoridad de los capitanes generales también dependió de la aceptación de los indígenas, del prestigio que reconocían en su linaje, y de la utilidad que vieron en su función. Aspectos relacionados con la importancia de la guerra en su cultura ancestral, en la que eran importantes tanto la valentía como la capacidad oratoria, “han obtenido [los líderes guerreros] una reputación de valientes a través de una prueba real o, más a menudo, por jactancia y fanfarronería” (Pfefferkorn, 2008, p. 196). Durante el periodo colonial, ningún capitán general fue impugnado por los indígenas, seguramente porque, en la zona de Bacerac, su combate a los apaches contó con la aprobación de los habitantes de los pueblos.

Los grandes cambios políticos que impactaron el conjunto de la monarquía hispánica desde 1808 afectaron sensiblemente el liderazgo de los capitanes generales de la “nación ópata”; por principio, su función de apoyo a los españoles para enfrentar a los apaches pasó a un segundo plano, pues, con el estallido insurgente de 1810, las milicias ópatas fueron utilizadas en la guerra civil en lugares alejados de sus poblados. Por otra parte, las comunidades empezaron a sentir que los españoles estaban usurpando sus tierras, y las tropas ópatas se vieron afectadas en el pago de sus sueldos. Todos estos aspectos se tradujeron en inconformidad y cruentas rebeliones entre 1819 y 1820, en las cuales el capitán general se unió a la represión de los rebeldes. Con ello terminó la alianza de la “nación ópata” con la monarquía hispánica.

El liberalismo adoptado desde 1810 por las Cortes de Cádiz, y su adaptación en el México independiente, abrió el poder político al debate público y difundió la tesis de la soberanía nacional, depositada en órganos representativos electos por los ciudadanos españoles o mexicanos. Tales planteamientos tuvieron eco en 1824 entre algunos indígenas que se rebelaron y demandaron el derecho de la “nación ópata” a tener su propia soberanía, y su líder Ignacio Dórame denunció por traición al capitán general oficial por no defender las tierras de su nación, aunque no dejó de buscar ser reconocido como tal por el gobierno. Este movimiento no fue totalmente independiente, pues se alió con un militar miembro de las élites regionales que buscaba ser nombrado por el gobierno nacional como gobernador del recién conformado Estado de Occidente.

Tales acontecimientos marcaron el fin de una época y el inicio de otra, pues la unidad en el gobierno que habían experimentado los indígenas durante la monarquía hispánica se acabó; ahora tuvieron que enfrentar una situación de competencia en la que los puestos gubernamentales eran elegidos tanto por elecciones como por pronunciamientos, y tenían que apostar por alguno de los bandos en pugna para sacar adelante sus propios intereses. Todo ello, en un contexto en el que la ideología liberal campeaba en el Congreso estatal y amenazaba sus privilegios corporativos: tierras comunales, gobierno local propio y cargos militares.

La década de 1820 se caracterizó por movimientos de rebelión y de protesta en la Opatería contra las medidas liberales, a los cuales se sumaron levantamientos entre los yaquis y mayos. Por otra parte, emergió para quedarse la división entre las élites regionales que, primeramente, condujo a la división del Estado de Occidente y el nacimiento del Estado de Sonora en 1831. En esta nueva entidad, las élites buscaron negociar con los indígenas, aprobando leyes particulares para pimas, yaquis y mayos, y ópatas, en las que se permitía la continuidad de los gobiernos indígenas y sus cargos militares. En el caso de los ópatas, la lucha llevó a la elección de representantes de 32 pueblos de la “nación ópata” en 1832, para decidir si estaban por el nuevo o el “antiguo” gobierno y a quién querían como capitán general. Con ello, por primera vez en su historia, la

“nación ópata” aparecía como una entidad política real, aunque no logró permanecer. Asimismo, quedó establecido el mecanismo electivo para designar a los capitanes generales.

Al avanzar la década de 1830, los enfrentamientos entre las élites locales se fueron haciendo más agudos hasta llegar a la violencia armada, lo cual significó que la competencia electoral por el cargo de capitán general dejara de ser un asunto meramente indígena, pues podía ser un aliado fundamental en las luchas entre las elites. De ahí que aparecieran capitanes generales reconocidos por los gobiernos constituidos y otros que, aunque no lo eran, también movilizaban milicias, pues tenían seguidores indígenas y relaciones con las facciones opositoras. Estos últimos gozaron de una mayor independencia y compromiso con las demandas de los pueblos indígenas, los cuales continuaron enfrentando la embestida liberal contra su gobierno y tierras comunales. Con la competencia y las nuevas funciones del cargo de capitán general, terminó el consenso de que había disfrutado durante el periodo hispánico, y se abrió la disputa entre los indígenas, según donde se ubicaran en las luchas de facciones.

Como producto del nuevo contexto político, surgieron nuevos líderes militares, menos asociados con la guerra contra los apaches y más con las luchas faccionales, lo que se expresó en que su zona de influencia dejara de ser la frontera apache, particularmente Bacerac, y se moviera hacia las zonas de influencia de las elites políticas, como la ciudad capital de Arizpe o el pueblo de Ures, en el centro del estado, donde predominaban las personas sin identidad indígena en primer lugar y, en segundo, las de ascendencia pima y eudiva.

Lo anterior se expresó en que, a mediados de la década de 1840, se cambió el nombre del cargo de capitán general de la “nación ópata”, para convertirse en “capitán general de ópatas y pimas”; con lo cual tendía a perder su asociación con una “nación” indígena en particular, como había sido en la etapa hispánica, y extender su autoridad a los indígenas en general. Pareciera que, en estos tiempos, todavía el cargo de capitán general podía servir para crear grupos más homogéneos y mejor controlados, lo que facilitaba el reclutamiento.

Según lo documentado para el linaje de los Medrano en la zona serrana, se observa que sus capitanes generales lograron escalar en la jerarquía social e integrarse en los grupos familiares de las elites políticas locales. Todavía está pendiente investigar sobre sus propiedades y posibles negocios. En el caso del linaje de los Tánori de la zona centro de Sonora, se conoce menos. Al parecer, esta diferenciación en el interior de las comunidades no impidió que los linajes mencionados tuvieran aceptación, incluso se podría considerar que favorecía su prestigio y, con ello, la capacidad de reclutar milicianos.

La legitimidad de los capitanes generales ópatas durante las primeras décadas posteriores a la Independencia mantuvo como un aspecto central el reconocimiento que obtenían de las autoridades constituidas, la pertenencia a un linaje reconocido y la defensa de los pueblos ante las incursiones apaches. Sin embargo, tanto la inestabilidad política como la ofensiva liberal contra las tierras, gobierno y milicias indígenas, influyó para que surgieran capitanes generales reconocidos por facciones que enfrentaban a las autoridades constituidas, los cuales obtenían su legitimidad de la capacidad para enfrentar las políticas liberales y encontrar aliados en las facciones mencionadas; esto último permitió que surgieran nuevos linajes en territorios más comprometidos con la lucha faccional que con la guerra apache.

Referencias

Carrasco, P. (1979). La jerarquía civicorreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial. En J. R. Llobera (comp.), *Antropología política* (pp. 323-339). Barcelona: Anagrama.

- Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila.
- Boccaro, G. (2005). Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de Nathan Wachtel. *Memoria Americana*, 13, 21-52.
- Fowler, W. (coord.). (2010). *Forceful negotiations. The origins of the pronunciamiento in nineteenth-century Mexico*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- García Rivera, E. L. (2016). *Liderazgos, pactos e insurrecciones: líderes indígenas y el poder estatal 1843-1859* (tesis doctoral). Hermosillo: El Colegio de Sonora.
- Guerra, F. X. (2000). El pronunciamiento en México: prácticas e imaginarios. *TRACE*, 37, 16-26.
- Guy, D. J., y Sheridan, T. E. (1998). On Frontiers: The Northern and Southern Edges of the Spanish Empire in the Americas. En D. J. Guy y T. E. Sheridan (eds.), *Contested Ground. Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire* (pp. 3-15). Tucson: The University of Arizona.
- Levin Rojo, D. A., y Radding, C. (2019). Introduction. Borderlands, a Working Definition. En D. A. Levin Rojo y C. Radding (eds.), *The Oxford Handbook of Borderlands of the Iberian World* (pp. 1-27). Nueva York: Oxford University Press.
- McGuire, R., y Villalpando, M. E. (1989). Prehistory and the Making of History in Sonora. En D. H. Thomas (ed.), *Columbian Consequences: Archaeological and Historical Perspectives on the Spanish Borderlands West* (pp. 160-177). Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- Medina, J. M. (2008). *La representación política del Antiguo Régimen y la transición al liberalismo en una zona de frontera. Sonora 1650-1824* (tesis de doctorado). Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Medina, J. M. (2014). Ethnic Militias and Insurgency in the Arizpe Intendancy. *Journal of the Southwest*, 56, 1, 53-81.
- Medina, J. M. (2018). Los pronunciamientos de Juan José Tobar (1832-1833) en Sonora y la participación indígena. ¿Una nueva práctica política? En J. M. Medina (coord.), *El orden social y político en zonas de frontera del septentrión novohispano y mexicano. Siglos XVI-XX* (pp. 125-166). Hermosillo: El Colegio de Sonora, El Colegio de San Luis y la Red Columnaria.
- Medina, J. M. (2015a). Cambio político y las rebeliones de indígenas ópatas y yaquis (1819-1827). En J. M. Medina y E. Padilla Calderón (coords.), *Violencia interétnica en la frontera norte novohispana y mexicana. Siglos XVII-XIX*, (pp. 157-193). Hermosillo: El Colegio de Sonora y El Colegio de Michoacán.
- Medina, J. M. (2015b). Gobierno indígena y liberalismo en Sonora: Del enfrentamiento a la negociación (1814-1850). En A. E. Ohmstede, J. M. Medina y Z. Trejo Contreras (coords.), *Los efectos del liberalismo en México. Siglo XIX* (pp. 177-206). Hermosillo: El Colegio de Sonora y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Medina, J. M. (comp. y estudio introductorio). (2017a). *Colección de decretos del Estado Libre de Occidente*. Hermosillo: El Colegio de Sonora y El Congreso del Estado de Sonora.
- Medina, J. M. (2017b). *Los diputados de Sonora, 1822-1883: de la construcción de instituciones a la violencia política. 30 esbozos biográficos*. Volumen I. Hermosillo: El Colegio de Sonora y H. Congreso del Estado de Sonora.
- Medina, J. M., y Almada, I. (2019). Inter-Ethnic War in Sonora: Indigenous Captains General and Cultural Change, 1740–1832. En D. A. Levin Rojo y C. Radding (eds.), *The Oxford Handbook of Borderlands of the Iberian World* (pp. 184-214). Nueva York: Oxford University Press.

- Medina, J. M., y Torres, I. A. (2016). José Urrea: trayectoria política y bases de poder territorial en Durango y Sonora. 1821-1849. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 53, 1-20.
- Mirafuentes, J. L. (2001). Los maleficios de don Marcos Humuta. Orden y conflicto en una comunidad ópata de Sonora (Bacerac, 1704). *Estudios de Historia Novohispana*, 25, julio-diciembre, 117-154.
- Montané, J. C. (transcripción, introducción y notas). (1999). *Bacerac en 1777. Carta Edeficante de Fray Ángel Antonio Núñez Fundidor*. Hermosillo: Contrapunto 14.
- Navarro, L. (1992). *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*. México: Siglo XXI.
- Nentuig, J. (1977). *El rudo ensayo. Descripción natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*. México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica 58).
- Ortiz de Zapata, J. (1856). Relación de las misiones que la Compañía de Jesús tiene en el reino y provincia de la Nueva Vizcaya en la Nueva España, hecha el año de 1678 con ocasión de visita general de ellas, que por orden del padre provincial Tomas Altamirano, hizo el padre visitador Juan Ortíz de Zapata de la misma Compañía. En *Documentos para la historia de México* (pp. 301-419). Cuarta Serie, tomo III. México: Imprenta de Vicente García Torres.
- Pfefferkorn, I. (2008). *Descripción de la provincia de Sonora*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Radding, C. (2015). *Pueblos de frontera. Coloniaje, grupos étnicos y espacios ecológicos en el noroeste de México, 1700-1850*. México: El Colegio de Sonora, Instituto Sonorense de Cultura, Universidad de Sonora, The University of North Carolina at Chapel Hill.
- Radding, C. (1995). *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o'odham y tegüima de Sonora, 1530-1840*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista.
- Reff, D. (1991). *Disease, Depopulation and Cultural Changes in Northwestern New Spain, 1518-1764*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Riley, C. (2005). *Becoming Aztlan: Mesoamerican influence in the greater Southwest, AD 1200-1500*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Salmerón, R. (1998). *El poder y el Estado en Sonora. 1830-1846* (tesis de doctorado). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Spicer, E. H. (1956). Spanish Indian Acculturation in the Southwest. *American Anthropologist*, 4(56), 663-678.
- Spicer, E. H. (1981). [1962]. *Cycles of Conquest*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Torre Curiel de la, J. R. (2012). *Twilight of the Mission Frontier. Shifting Interethnic Alliances and Social Organization in Sonora, 1768-1855*. Berkeley: Stanford University Press, The Academy of American Franciscan History.
- Torres Chon, I. A. (2011). *Identificación y reconstrucción de la red de apoyo a José Urrea en Sonora durante su conflicto armado con Manuel María Gándara 1837-1845* (tesis de maestría). Hermosillo: El Colegio de Sonora.
- Velázquez, M. C. (1963). Los indios flecheros. *Historia Mexicana*, 13(2), 235-243.
- Yetman, D. A. (2010). *The Ópatas: In search of a Sonoran People*. Tucson: University of Arizona Press.
- Yetman, D. A. (2012). *Indians, Priests, and Settlers*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

REFLEXIONES EN TORNO A LA FIGURA
DEL LÍDER MILITAR Y LA ACCIÓN POLÍTICA
NÁAYARI (O CORA) DESDE LA LARGA DURACIÓN
(1722-1873)

Regina Lira Larios¹

1. Introducción

Al regreso de una “misión científica” a la Sierra de Nayarit al sur de la Sierra Madre Occidental en 1899, el francés Léon Diguët (1992) escribió que:

Antiguamente, los coras eran considerados como valientes guerreros en el combate, diestros tiradores del arco, organizaban incursiones en las tierras de los vecinos, sin embargo, después de las sangrientas derrotas sufridas, su pasión por la guerra y la rapiña se extinguió; hoy, se muestran mas bien temerosos y parecen haber comprendido las lecciones que su mismo carácter belicoso les enseñó (p.119).

En efecto, la reputación de los náayarite² (plural de náayari, también conocidos como coras) como guerreros temerarios, forjada en una sucesión de luchas por la autonomía territorial, política y religiosa, se fundaba en su tenacidad por haber logrado repeler el dominio colonial, y fue el último bastión de resistencia en el noroccidente de México. La campaña militar de 1722 impuso las condiciones para su colonización –en la que los jesuitas jugaron un papel central–; pero su conquista no fue definitiva. Un año después, intentaron un nuevo levantamiento, así como en 1724, 1758, 1767, 1802 y 1854, hasta que, entre 1858 y 1873, recuperaron el dominio pleno de sus territorios como parte de la confederación militar de los Pueblos Unidos del Nayarit. Esta autonomía fue aplastada con la fuerza de una campaña militar de más de 10 000 soldados que penetró la sierra por diversos frentes. Desde entonces, los pueblos náayarite de la sierra fueron sujetos al orden político del régimen del general Porfirio Díaz, quien, a pesar de los principios liberales que enarbolaraba, los mantuvo en una situación de tutelaje y les impidió erigirse en municipio hasta muchas décadas más tarde, en 1939.

¹ Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: liraregina@yahoo.com.mx

² En este texto emplearemos el endoetnónimo de manera más frecuente, pero también el término dado a los náayarite por los no-náayarite en distintos momentos de su historia, sea “nayaritas” durante el periodo colonial o “coras” en el periodo moderno y contemporáneo. La Sierra del Nayar, también conocida como el Gran Nayar por la antropología, es una región históricamente pluriétnica, que a grandes rasgos se divide en dos partes: la occidental, donde se sitúan los pueblos náayarite, y la oriental, donde predominan los pueblos wixaritari o huicholes; además, al norte, los o’dam o tepehuanes; al sureste, los tepecanos (ambos hablantes de variantes dialectales del tepehuán, la variante tepecana se dispersa a inicios del siglo XX), y al oeste, los descendientes de los tecuales, hablantes de una variante del náhuatl, hoy hablantes de castellano. Los náayarite contemporáneos viven actualmente en el estado de Nayarit, principalmente en los municipios de El Nayar, La Yesca, Acaponeta, Ruiz y Rosamorada ([figura 1.1](#)).

Su reputación como valientes guerreros también se debió a la actuación de líderes sobresalientes, aspecto poco atendido en la historiografía. Este artículo es un primer intento por recuperar fragmentos de la documentación generada por dichos levantamientos, con el propósito de reflexionar sobre las figuras de liderazgo que, en diferentes coyunturas de la historia política náayari, hicieron frente a los estados colonial y nacional que buscaron subordinarlos. ¿En qué condiciones emergen? ¿Qué tipo de poder ejercen? ¿Qué lugar ocupan en la estructura de poder nativa? ¿Qué nos aporta la perspectiva de larga duración para pensarlas?

Antes de emprender el camino en busca de posibles respuestas, es importante situar mi interés por este aspecto de la historia de los pueblos náayarite, producto de la reflexión comparada con sus vecinos inmediatos, los pueblos wixaritari (o huicholes) al oriente, sobre quienes he dedicado estudios históricos y antropológicos. Una de las diferencias más sobresalientes es que los náayarite lograron, en diferentes momentos de su historia política, concertar con los distintos pueblos en su derredor, con los que mantuvieron relaciones antagónicas y de colaboración, y de los que se diferenciaban en lengua y formas de organización sociopolíticas, concertación articulada desde el centro ritual pan-nayarita en la Mesa del Tonati, también conocida como la Mesa del Nayarit. Mas esta capacidad de aglutinar a distintos pueblos hacia fines militares comunes se manifiesta de manera coyuntural, en condiciones propicias en las que destaca un vacío de poder y se dispersa una vez pasada la situación de guerra o agresión. Esta situación ha motivado a estudiosos de la región a repensar dicha organización en términos de una organización de tipo segmental, al ofrecer una alternativa para entender su aparente flexibilidad, donde el líder “mantiene la superioridad ritual sobre el territorio completo, pero su poder político está limitado a su territorio central” (Güereca, 2018, p. 311).³ Esta propuesta ofrece indicios para repensar la política náayari a manera de herramienta heurística, que tras doscientos años de coexistencia con el poder colonial, conjuga dinámicas de concentración y dispersión del poder político sostenidas en el tiempo y en territorios discontinuos.

Con base en la revisión historiográfica colonial y del primer siglo del periodo independiente, destacan dos periodos en los que pondremos especial atención: el levantamiento de 1767-1768, que aflora en una doble transición de orden político y eclesiástico con el abandono de las misiones jesuitas y la llegada de los franciscanos, y el movimiento entre 1858 y 1873, en el que se recuperó el dominio territorial en la coyuntura de la guerra civil entre liberales y conservadores, un caso que he investigado y al que he dedicado otros trabajos.

Los cien años que separan estos acontecimientos revelan algunas características que destacaré respecto del desempeño de sus líderes y la constitución de su poder a través de redes militares y rituales, que solo se vuelven inteligibles al ser vistos desde la larga duración. Por lo tanto, este ensayo es un primer intento para poner a prueba una serie de reflexiones sobre la política náayari dada en el flujo de relaciones locales y supralocales, indígenas y no indígenas, humanas y no humanas, históricas y cambiantes, al abrir preguntas sobre *lo político*, desde una perspectiva indígena que nos obliga a abrir el espectro y naturaleza de las relaciones en juego, en la que los muertos, el sol y la guerra convergen de maneras complejas y legitiman el sistema de autoridad náayari.

³ La discusión sobre las organizaciones segmentarias se refiere a una variedad de situaciones políticas, con lo cual se ha problematizado desde la propuesta original introducida por Evans-Pritchard. En Mesoamérica, ha sido aplicada en el occidente con base en la propuesta de “estado segmentario” de Southall (1988), quien advierte sobre aquellas situaciones en las que poder ritual y político no se corresponden; por ejemplo, por Weigand (2015, p. 57), en el caso de la zona transtarasca del posclásico, y por Güereca, que aquí retomo. También para replantear los paradigmas de la centralización del poder en los centros mesoamericanos en favor de una “red de unidades poliárquicas” (Gutiérrez Mendoza, 2012). A manera de herramienta heurística, el concepto se ha retomado para repensar dinámicas políticas en contextos amazónicos (por ejemplo, Sztutman, 2013) y en la Patagonia y Pampas argentinas (por ejemplo, Jong, 2014).

Marqués de Valero, más no pudo sostener los acuerdos cuando los sometió a deliberación ante el consejo de principales a su regreso a la Mesa.

Las crónicas que narran estos hechos dan cuenta del conocimiento sesgado que se tenía sobre la forma de organización política de los pueblos serranos que los españoles entienden en los términos que les son más familiares (en busca de un “rey” o “príncipe”). Mas el cotejo de diversas fuentes, y siguiendo a Raquel Güereca, se distinguen dos figuras de liderazgo: el dado por herencia y el adquirido con base en cualidades personales, conocimiento y prestigio; ambos sujetos a procesos de deliberación en reuniones colectivas, o “tlatoles”, sobre las cuestiones que afectaban el conjunto (2018, pp. 304-321). Por ejemplo, fr. Francisco del Barrio propuso en 1601 que los nayaritas eran los únicos que contaban con “señor o tlatoani”, a diferencia de sus vecinos, que en náayari nombraban *tonati*, cuyo cargo era heredado por vía del linaje y su poder político limitado a la Mesa. En 1697, Francisco Bracamonte se refirió a la figura del “capitán” que encabezaba una “parcialidad”, también referido como “cacique” o “principal” que ejercía un poder inestable, que podía crecer o decrecer, sumando adeptos y perdiéndolos sin poder garantizar su autoridad o prestigio ante otras rancherías. Y según el jesuita Joseph de Ortega (1996), cada jefe o principal ejercía funciones rituales; tenían a su cargo el cuidado de una deidad en sus respectivos adoratorios; ejercían votos consultivos en la toma de decisiones, y eran decisivos en la elección de los cargos (1996, pp. 16-17).

En esta organización de los pueblos serranos en torno a segmentos o “parcialidades”, la Mesa del Tonati destacaba como centro político militar al convocar a las partes a la acción conjunta y organizar el sistema de defensas, y como centro político ritual que los conquistadores entendieron como “el teatro de su idolatría” (*Gaceta de México*, 1722, p. 969); el templo o adoratorio principal estaba dedicado a la deidad solar nombrada también *tonati*, y tenía una jerarquía superior a las demás. En “casas” aledañas, se conservaban las osamentas de otros “príncipes” o ancestros deificados, uno de los cuales llamaban “el Nayari” en la casa de Tzacaimota,⁴ “que era del principal de aquella Provincia”. El franciscano Antonio Arias de Saavedra (1899) describió en 1673 al Nayarit:

[...] que no le reconocen como a Rey, sino como a Oráculo de quien toman paesser en sus Guerras, i en sus futuros Contingentes: Juntándose munchas Rancherías (en la luna de marsso) en la de Tzacaymuta Cassa del Nayaryt, a el qual le hasen muchos Bailes, I fiestas, que ellos llaman, Mictotes. [...] que aunque es muerto todavía les inspira, les dá las aguas, i disse lo que han de seguir; siendo sus Vaticinios Ciertos, de donde Collijo que más le tienen por Dios, ó Ymagen milagrossa que por Rey. I se reconosse de la Etimología de su Nombre; pues preguntando á Algunos que quiere desir Nayaryt, aunque no lo han sabido todos, me han dicho otros que es lo mismo que Piltzintli Xucaty que quiere desir, Hijo de Dios que está en el Cielo, i en el Sol. (p. 17).

A este centro acudían los pueblos vecinos: los wixaritari del oriente, los huaynamotecos y tecuales del sur, entre otros, incluso, habitantes de los asentamientos fundados por los franciscanos en los valles cercanos a las tierras fértiles costeras del Pacífico tempranamente ocupadas por españoles y criollos, y los orientales a la Sierra de los Huicholes colindantes con regiones mineras urbanizadas tempranamente por los conquistadores, como parte de una estrategia de contención y amortiguamiento contra los rebeldes llamada “doble frontera” (Velázquez, 1961). Esta situación de frontera sostenida hasta 1722 benefició a todos los habitantes de esta región de occidente: españoles y criollos ganaron mercedes de tierras y títulos nobiliarios en las

⁴ Según el jesuita Joseph de Ortega, el Nayarit fue bautizado por los cristianos como Francisco Nayarit. Fue “el primer” cacique importante de la región cora que logró sujetar a pueblos desde Mazapil hasta el mar del Sur y fue jefe en torno al año 1500 (Ortega, 1996, p. 9). A este se le atribuye el haber instaurado el “linaje de los tonatis”, del náhuatl *tonatiuh*, por lo que se dice *tonatis* o soles. Sus descendientes hasta 1673 fueron: Pedro Huaynoly, Luis Vrysty, Mychy y Huaynory. (Arias de Saavedra, 1899 [1673], pp. 14-17).

campañas militares contra “los bárbaros” así como en la conquista cora de 1722, y para los indígenas asentados en pueblos de misión, la rebeldía nayarita garantizó el beneficio del sistema de privilegios, entre otros, raciones y bienes, el régimen de excepción del pago de tributo y, en el caso de los asentamientos de la serranía oriental como los pueblos huicholes, la conservación de su gobierno local y gestión de sus territorios, a cambio del servicio militar prestado como flecheros, bajo un sistema de milicias llamado gobierno de frontera (Ortega, 1996 [1754], p. 127). Nayaritas rebeldes y fronterizos comerciaban y prestaban su fuerza laboral de modo estacional en los centros mineros, ganaderos y políticos, entre Zacatecas y Guadalajara, y en los puertos marítimos más tardíos, como San Blas y Mazatlán. De tal modo, la frontera se constituyó como un espacio político que implicó posicionamientos divergentes y cambiantes, según las coyunturas, dictando a su vez las pautas del poblamiento en la región y el desarrollo de la economía regional.

Tras la toma militar de la Mesa del Nayarit en 1722, los nayaritas fueron organizados en ocho pueblos de misión con la llegada de los jesuitas, e integrados al sistema de milicias del gobierno de frontera; pero sin gozar de todas las prerrogativas de los milicianos fronterizos constituidos previamente. Por ejemplo, se les limitó el manejo de armas: se les prohibió tener arcos y carcajes en sus casas; solo se les permitía el uso de machetes para labores del campo y el uso de sus arcos para cazar venado (Bugarín, 1993 [1769], p. 67). En su estudio sobre las milicias fronterizas, Güereca (2013) encontró que, mientras las compañías milicianas de los vecinos orientales contaban con un capitán de guerra por pueblo, las ocho compañías nayaritas fueron organizadas bajo un solo capitán, elegido mediante asamblea llevada a cabo en la Mesa del Tonati, a la que asistían todos los “naturales” de la región. Una vez electo, acudía al gobernador o capitán protector para ser ratificado, y todas las compañías debían presentarse a pasar revista en la Mesa. Esta nueva figura de poder, el capitán de guerra ocupó una posición clave tanto con las autoridades españolas como en el interior de la provincia, debido a su participación en acciones armadas y del valor y habilidad que demostraban en ellas. A diferencia de los gobernadores indígenas elegidos anualmente, el cargo de capitán era hereditario. Al ser vitalicio, la acumulación de poder y de su esfera de influencia estaba en directa competencia con los demás cargos (Güereca, 2013, pp. 150-151, 165-166). De tal modo, la autoridad fundada en la Mesa del Nayarit sentó el precedente para el nuevo gobierno y la instauración de un control militar efectivo, en cuya cabeza figuraba el comandante militar y sus tenientes españoles.

3. El movimiento de 1767: atomización del poder político-solar

Los años 1767-1768 marcaron una doble transición en el Reino de Nuevo Toledo y Provincia de San Joseph del Nayar: el gobierno militar al mando de Miguel Antonio de Oca fue sustituido por el de Vicente Cañaveral, y las misiones jesuitas fueron retomadas por los franciscanos. Fue durante esta ventana y vacío de poder que detonó un nuevo levantamiento, el cual nos ofrece pistas para pensar en los dispositivos políticos nayaritas para hacer frente a los intentos españoles por escindir el poder político ritual y militar, antes concentrado en la Mesa del Nayarit, cuyo elemento aglutinante fue el culto solar al ancestro Tallao. En este punto clave de la organización e instrumento de cohesión de cada pueblo, convergieron las prácticas rituales vinculadas con la guerra y la escenificación del sacrificio de Jesucristo celebrado durante la Semana Santa.

La documentación generada tras este levantamiento, como el expediente sobre el “Proceso criminal formado a Manuel Ignacio Doye por idólatra y tumultuario”, de septiembre-octubre de 1769, analizado por Marie-Areti Hers (1992), es una rica fuente para conocer la dinámica de tensión y convivencia entre las diversas instancias de poder nayaritas, y de estas con las instancias de poder españolas; pero también, sobre los procesos de fragmentación y reconstitución del poder político náayari a partir de testimonios de

actores que, durante su infancia o juventud, vivieron la conquista del Nayar. En ésta figuran dos tipos de liderazgo: el capitán de guerra Antonio “Granito”, cargo instaurado por el orden colonial fronterizo heredado y vitalicio, fundado en sus aptitudes militares y de mediación con las autoridades españolas con base en la Mesa del Nayarit, y el “cabecilla” Manuel Doye, antiguo gobernador del pueblo-misión de Santa Teresa, convertido en rebelde, posición de liderazgo adquirida a través de un sistema de alianzas y fuente de su prestigio.

El trasfondo del conflicto implica una confrontación sistemática con las autoridades indígenas impuestas por los españoles y sin legitimidad, por no elegirse en los términos de sus costumbres. Como Hers lo sostiene, Doye no fue un rebelde de última hora. Según los testimonios, un viejo soldado lo recuerda “siempre en rebelión”, y afirmaba que siempre lo habían perseguido los comandantes “por inquietador y revoltoso”; un enemigo local dice que pedía “tributos” tales como mulas y dinero para sostener los gastos por el pleito con el capitán de aquel tiempo y que tenía varios seguidores leales a los que fue necesario someter a azotes para confesar. Doye fue gobernador del pueblo-misión de Santa Teresa hasta que fue destituido por “su carácter subversivo”, y se le prohibió el acceso a cargos y cabildos. Fue encargado de “dos ídolos”, de “Tallopa” (o Padre Sol) y “Sautalet” (¿Estrella de la tarde?) a los que su gente rendía culto en un sitio nombrado Tecuat Sap (por la laguna de Santa Teresa). En 1758, fue actor principal de una rebelión contra el presidio de la Mesa; organizó grupos en defensa de los prisioneros condenados al exilio; reunía a su gente en cabildos secretos; tenía provisión de flechas, y contaba con seguidores en los pueblos de Santa Teresa, de donde era originario, así como de San Francisco, la Mesa y Jesús María.

Pero, además de los vínculos rituales entretejidos con pueblos de la nación nayarita, el poder de Doye parece haber reposado también en el establecimiento de alianzas con pueblos indígenas vecinos, como con algunos wixaritari de la frontera vecina o de los fronterizos de San Blas y Buenaventura. También con autoridades españolas, por ejemplo, con el cura de Huejuquilla y con el comandante Manuel de Oca, quien había tolerado “prácticas idólatras” y tenía su propia lucha contra los misioneros jesuitas que limitaban su poder. Según el expediente, era cercano al *Tonati*, de quien era “particular, íntimo confidente”. Este proceso revela que, en 1771, fue condenado durante 10 años al destierro en La Habana.

La figura de Manuel Doye contrasta con otro personaje que destaca en la documentación en la misma época: Antonio “Granito”. Este personaje ostentó el cargo de capitán de guerra, de alguacil y de “sacerdote” principal del “dios” *Tallao* (¿Tayó?) o Padre Sol en la Mesa del Nayarit. Antonio Granito aparece como el principal impulsor del movimiento de revitalización –término tomado de Hers– de las prácticas rituales del mitote, “que su ocupación era avisar a los convidados para los mitotes, y a todos cuantos habían de tributar cuentas al ídolo general de su pueblo, llamado el Padre, de disponer los asientos y asear el sitio para las concurrencias” (Hers, 1992, p. 187). Entre las ofrendas entregadas a este “ídolo representado por unos chalchihuites, una piedra color tabaco o un manojo de cinco flechas”, se entregaban flechas adornadas con plumas, trapitos, abalorios, alamacitos de lana pintada, colas de venado, abalorios en sartillas o adornando jícaras (Hers, 1992, p. 183). A Granito también se le atribuyó el enviar aviso a los demás pueblos que se acercaba “el fin del mundo”.

Antes del levantamiento, y según los datos etnográficos recuperados por Hers, basados en entrevistas a los y las locales, se entiende que los contextos rituales del mitote ocurren en dos esferas: la familiar, en torno a “divinidades menores”, como el Hermano Mayor y la Madre Maíz, practicada en cada ranchería en las que participan hombres, mujeres, niños y ancianos, cuya celebración pública fue tolerada por el último comandante De Oca, a pesar de los jesuitas; la “secreta”, en torno al culto solar a *Tallao*, practicada por los encargados de ídolos y ciertos objetos, celebrado en cuevas y cerros. Tras el levantamiento de 1768, esta

práctica adquirió una dimensión pública, aunque solo los encargados conocían los santuarios donde los ídolos eran resguardados. Es entonces que, desde la Mesa del Nayarit, Antonio Granito, en consenso con el consejo del pueblo (¿cabildo?), designó “sacerdotes” del ídolo *Tallao* en los demás pueblos. ¿Se trata de un proceso de atomización del poder solar-guerrero vinculado al linaje de los ancestros deificados, antes concentrado en la Mesa? Simultáneamente, se reorganizó el sistema de cargos impuesto y secularizado por los españoles, fusionando los cargos civiles (gobernador, alcaldes, corregidor, justicias, capitán, teniente, regidor y topil, reunidos en las casas reales) con los rituales (“encargados de ídolos”, “curanderos”, “cantadores de mitotes”) (Bugarín, 1993 [1769], pp. 51-113; Hers, 1992, pp. 191-192-9).

Como señalara Hers, el elemento innovador de este proceso se centra en el culto solar al ancestro *Tallao-Sicat*, punto clave de la organización social e instrumento principal de la cohesión de cada pueblo, a pesar de los esfuerzos de los españoles por reforzar el sistema de presidios con el control efectivo sobre la Mesa del Nayarit, y de los intentos por desarticular el poder religioso con la fundación de Jesús María, doctrina del sistema de misiones. Pero a diferencia de Hers, quien interpreta este periodo como uno de revitalización en el que “sobrevivió, renació y sigue vigente” el culto solar (Hers, 1992, p. 191), para Philip Coyle (1998) no se trata de un regreso al pasado, sino de una motivación milenarista que impulsa un proceso de reformulación simbólica en busca de “un nuevo código para comunicarse con sus propios ancestros y mantener el mundo funcionando” (traducción de la autora, p. 528), ante el fatalismo del fin del mundo. El lugar de “lo católico” en esta discusión salta a la vista. Si para Hers la revitalización implica la subordinación de los elementos cristianos que, desde su perspectiva, habían sido integrados en el curso de los 200 años previos a la presencia jesuita, para Coyle los elementos cristianos no eran percibidos como imposición, sino como una apropiación voluntaria que no marcaba la diferencia entre lo propio y lo ajeno. De hecho, para Laura Magriñá (2003), la presencia jesuita es crucial para entender la continuidad del culto solar prehispánico y el culto solar indígena tanto colonial como actual. Fueron estos los que propiciaron la sustitución de la práctica del mitote guerrero por la escenificación del sacrificio de Jesucristo durante la Semana Santa, integrando en una misma forma –y en una cadena de transformaciones compleja– al Sol y a Jesucristo como seres sacrificiales que propician el regreso de los muertos en la forma de nubes y lluvia.

Pero esta “renovación” fue drásticamente suspendida con la llegada del comandante de presidio Vicente Cañaverall Ponce de León, quien se entregó a una persecución para erradicar la idolatría, campaña que produjo esta documentación. Tras este levantamiento, y en respuesta a una sistemática queja sobre la condición de excepción que gozaban los indios nayaritas y fronterizos, se diseñaron diversos proyectos para someter, colonizar y desarticular el poder indígena en la sierra y, hacia finales del siglo XVIII, se intenta dismantelar el gobierno de frontera e integrarlo al orden político y administrativo de Guadalajara. Sin embargo, entre el misterioso levantamiento mesiánico de 1801-1802 que atrajo más de 23 pueblos, entre la costa y la sierra, convocados por Mariano “Máscara de Oro” (líder cuya identidad nunca fue constatada) (Castro, s.f.), y el movimiento insurgente, el dismantelamiento de la frontera no logró efectuarse por completo. La necesidad de milicias indígenas fue constante. Durante la guerra de independencia, tenemos fragmentos de noticias sobre “cabecillas” que lideraron a los milicianos indígenas en favor y en contra de los realistas. La sierra se convirtió en escenario del saqueo, y la destrucción generó movimientos de poblaciones enteras. Las misiones se quedaron sin recursos y fueron abandonadas paulatinamente, a excepción de Jesús María.⁵

⁵ La única misión que se mantuvo con presencia continua fue Jesús María, a cargo de fray Rudesindo Angles, que la ocupa desde 1793, cuando fue designado presidente de las misiones en el contexto del programa que pretendía extinguir el gobierno de fronteras. Angles ocupó esta posición hasta su muerte (ca. 1826), cuando la retoma fray Vicente Buenaventura Cárdenas. Véase Lira (2020a) para una síntesis de este periodo.

4. La restitución del liderazgo militar en la Mesa del Nayarit cien años después: 1858-1873

El siglo XIX mexicano estuvo marcado por una sucesión de conflictos que, desde las bases sociales indígenas y campesinas, azolaron las diversas regiones del país, algunos convertidos en movimientos a escala nacional. En la segunda mitad del siglo, la Sierra del Nayarit fue una de estas regiones convertidas en escenario de una guerra de varias caras.

Entre 1830 y 1850, las noticias que tenemos sobre los pueblos náayarite son aún escasas, posiblemente por estar en estado de resistencia pasiva y libres de la mirada vigilante de los misioneros que recientemente habían abandonado la región. Esto fue así hasta que empezaron a sentirse los efectos de las leyes de desamortización, impulsadas por el gobierno de Jalisco desde 1830, especialmente en el caso de los terrenos comunales de las cofradías que fueron saliendo progresivamente del control eclesiástico. La transición generacional de viejos hacendados hacia una nueva de jóvenes empresarios que aprovecharon las oportunidades comerciales habilitadas por el puerto de San Blas, expandieron la frontera agrícola comercial hacia los márgenes de la sierra náayari, haciendo aflorar las tensiones sociales del entonces séptimo cantón de Jalisco. La pérdida de los terrenos colectivos, la expansión de las haciendas y la pérdida del estatus de protección de los pueblos fronterizos detonaron movimientos poblacionales que eventualmente impactaron a los pueblos náayarite (o “coras”, como ya eran mejor conocidos en la época), invadidos por “vecinos” en busca de terrenos en las tierras altas, posiblemente expulsados de sus propios terrenos.

La documentación del periodo es fragmentaria.⁶ Contamos con algunas noticias que, desde 1850, anuncian una escalada de tensiones en la región. La sequía de 1850 creó la necesidad de migrar hacia las poblaciones costeras, pues las correrías de los “apaches” alcanzan la sierra de Durango y Zacatecas y, para 1854, el bandidaje se volvió crónico en el contexto de las pugnas entre conservadores y liberales con el pronunciamiento del Plan de Ayutla que abrió paso a una nueva generación de políticos liberales. Aún bajo el gobierno conservador de Jalisco en tiempos de la dictadura del general Santa Anna, el proyecto misional en la Sierra del Nayarit fue reimpulsado y apoyado económicamente. En 1854, el obispo de la mitra de Guadalajara recorrió la región y envió misioneros franciscanos del Colegio de Guadalupe de Zacatecas a reocupar las viejas misiones.

El regreso de los franciscanos no fue recibido pasivamente. En el contexto del vacío de poder generado en Ciudad de México por el pronunciamiento del plan conservador de Tacubaya en 1857, en la Sierra de Nayarit, “una multitud de indígenas sublevados” tomaron preso al comisario de misiones del Nayarit. Las autoridades de Tepic y Guadalajara enviaron comisionados para pactar el restablecimiento del orden. En esta coyuntura, los representantes de los pueblos serranos entraron en contacto con Manuel Lozada: un joven mestizo de la región de los valles, conocido como “el Tigre de Álica”. Para entonces, su reputación como el gavillero mejor posicionado en la región y al mando de un grupo que coordinaba ataques a las haciendas desde años atrás le había permitido entablar alianzas con otros sectores de la sociedad tepiqueña. Pero, para 1858, Lozada no era solo un gavillero, sino el jefe de las fuerzas de los pueblos unidos del Nayarit, una organización entre representantes de varios pueblos campesinos recién consolidada que tomó el nombre del legendario jefe náayari de 1722, a la que también se incorporaron los serranos (Meyer, 1984).

En este encuentro entre Lozada y representantes de diversos pueblos, la postura de los serranos enunciada por el jefe militar huaynamoteco Alejandro Guerrero fue franca: “nosotros ya no admitemos que

⁶ Con “fragmentaria” me refiero al estado general de la documentación sobre la región y el periodo; muchos archivos municipales y parroquiales fueron saqueados o incendiados durante los diversos levantamientos hasta el siglo XX. Resguardada en archivos públicos, la documentación presenta importantes vacíos y saltos temporales, también se concentra en archivos privados.

los vecinos vuelvan a venir a vivir como estaban entre nosotros todos los que habían comprado terrenos si no quieren dejarlos que los levanten con todo y piedras”⁷ Como consecuencia, las familias que no eran coras se refugiaron en la iglesia de Jesús María, y otras emigraron para escapar “del furor de los indios”.⁸

Para la oligarquía de Tepic, esta fue una oportunidad para atraer a los serranos hacia su propia causa e impulsar el proyecto de erección de este cantón en estado independiente, capitalizando tanto su descontento como su reputación como guerreros temerarios bien conocida en la región; por lo tanto, intereses diversos y en choque confluyeron en un programa común: los pueblos serranos buscaron restituir dominio pleno sobre sus territorios ancestrales; los pueblos mestizos de los valles buscaron recuperar los terrenos despojados por las haciendas en expansión, y familias de funcionarios, empresarios y hacendados del bajío tepiqueño aprovecharon para afianzar su poder político y económico en la región bajo la bandera conservadora. Esta diversidad de intereses tuvo como plataforma común la organización militar. Cada sector integró el Primer Cuerpo de Auxiliares del Ejército con más de 100 compañías bajo el mando militar de Manuel Lozada (Lira, 2020b).

En el caso de los contingentes serranos, su organización dependió de líderes destacados, como el caso del náayari Dionisio Gerónimo, originario de la Mesa del Nayarit, comandancia militar integrada a la confederación de los pueblos unidos. Contamos con algunos datos sobre este personaje. El primero de 1854, cuando firma una solicitud al obispo de Guadalajara solicitándole el envío de sacerdotes a la Mesa del Nayarit “para que nos de los auxilios divinos y nos ynstruya en la Fe de Jesuschristo”.⁹ Esta solicitud es difícil de interpretar a falta de un contexto. Por un lado, podemos vincularla con el testimonio del único misionero activo en la región que, en torno a 1850, veía a la sociedad náayari dividida entre “creyentes y mitoteros” (Rojas, 1992, pp. 124-126); por el otro, podemos concebirla como una estrategia política de mediación, en el contexto de la invasión territorial con la llegada de nuevos colonos. Su actuación es más destacada entre 1865, durante la reorganización de los batallones como tropas auxiliares imperiales en alianza con los franceses, durante el segundo imperio de Maximiliano de Habsburgo; y 1873, cuando la prensa lo reconoce como “gefe de todos los indios coras” (Juan Panadero, 9 de marzo 1873, p. 6). Su ascenso en la jerarquía de la confederación militar fue remarcable, de comandante de batallón en 1865 a coronel en 1873, cuando se le encomendó dirigir la brigada que pretendía tomar la ciudad de Zacatecas en la última gran campaña militar de los Pueblos Unidos, que nunca fue llevada a cabo, pues antes fueron derrotados en Guadalajara el mes de enero. Su relevancia fue también notoria en la firma de los planes y actas generados por el movimiento: en 1873 encabeza la lista de firmantes del último Plan Libertador, último proclamado por los Pueblos Unidos.

Sobre las condiciones más detalladas del desempeño de su liderazgo entre los náayarite, sabemos poco. Se propone la siguiente interpretación con base en los antecedentes históricos antes expuestos, la organización política y ritual náayari y su rápido ascenso en la jerarquía militar, de la que se supone la efectiva organización de las brigadas de la sierra.

Según los antropólogos especializados en la región, durante este periodo ocurrió una nueva etapa en la reformulación del sistema ritual náayari que persiste en las tradiciones rituales y mitológicas, cuyas condiciones históricas vale entender mejor (Jáuregui, 1997, 2011). Si en un principio los franciscanos no fueron bien recibidos a su regreso a mediados de la década 1850, al final de la década las circunstancias habían

⁷ Carta de Alejandro Guerrero del 6 de marzo de 1858, en AHEJ, Fondo: Divisiones Políticas, G-5-873 CON/1173.

⁸ Carta de Narciso Gutiérrez, 16 de enero de 1858, y Carta de José de Jesús Borrego, 20 de enero de 1858, AHEJ, G-15-858 CON/257.

⁹ Carta firmada por Juan Ignacio López, Miguel Vicario, Dionicio Gerónimo en Mesa del Nayar, 15 de mayo de 1854, en AHAG, Fondo: Gobierno, Sección: Parroquias, Caja: Tepic 1854-1876.

cambiado radicalmente. La toma del comisario de misiones como prisionero pudo ser una ostentación de poder que exhibió las nuevas condiciones de colaboración, de las que se benefició la orden en el contexto de las leyes de Reforma, en particular con la expedición de la ley de supresión de las órdenes religiosas y la ley de exclaustación en 1859. Mientras que en otras partes del país, las órdenes religiosas se reclutaron en Puebla y Ciudad de México, los franciscanos de la Sierra del Nayar permanecieron bajo la protección militar de las fuerzas de los Pueblos Unidos y el mando conservador hasta finales de la década de 1870 (Moreno Basurto, 2004, p. 330).

Esta nueva relación aseguró la continuidad de las prácticas rituales públicas, la celebración del mitote y del ceremonialismo derivado del catolicismo que vincula grupos parentales con las cabeceras de los pueblos, unidas como una sola tradición. De hecho, la reapropiación de los sitios de culto católico por los náayarite – frente a los franciscanos– sentó las bases de la legitimidad del poder político de las autoridades militares dentro de la confederación de los Pueblos Unidos (Coyle, 2001). La documentación generada por los sacerdotes que impulsaron la secularización de las misiones franciscanas, 10 años después de la guerra, la explica. Sus quejas amargas denuncian la autoridad que los náayarite ejercen sobre los templos católicos, ya que, afirman, ellos tenían las llaves de los templos y se consideraban “sus dueños”; no se confesaban ni pagaban obvenciones; además de sus prácticas rituales: realizaban sus danzas “estrepitosas” en los templos; celebraban la Semana Santa con “acciones obscenas”, máscaras y tiznándose el cuerpo, y los mayordomos y priostes andaban “desnudos”.¹⁰

Bajo esta lógica, el liderazgo de Dionisio Gerónimo, originario de la Mesa del Nayarit, no puede concebirse como independiente de este sistema ritual. Al constituir su poder desde la Mesa, le restituye su jerarquía histórica. Más de 150 años después de que los conquistadores y jesuitas españoles pensaron erradicar el culto a las osamentas de los antiguos gobernantes, el culto solar a los antiguos jefes o *tonati* de la Mesa del Nayarit seguía en usanza. Según un testimonio de la época, se conservaban “los cadáveres de pro-héroes fenecidos de la misma tribu y a los que rinden culto y ciertos homenajes” en cuevas próximas al pueblo de la Mesa. Esta práctica no fue exclusiva de los náayarite, sino que seguía atrayendo peregrinos de otros pueblos, como, por ejemplo, de los wixaritari que llevaban cíclicamente “noticias y presentes hasta una cueva q eciste en la mesa del Nayarit” (citado por Rojas, 1992, p. 164). Sin saber si Gerónimo ejerció algún cargo dentro de la estructura de poder nativa, tuvo a su disposición una red de vínculos interpersonales entretejida por este sistema ritual. Además de demostrar cualidades como buen soldado, su consolidación como líder militar dependió de su capacidad para atraer nuevos contingentes para alimentar las tropas de los Pueblos Unidos, a los que retribuyó en la redistribución regulada del botín de guerra levantado de las fuerzas enemigas, de ganado, mulas y caballos, lo que le confirió prestigio y vínculos de reciprocidad. Con grado de coronel, llegó a mandar sobre un regimiento conformado por cuatro escuadrones, es decir, tuvo bajo su mando ocho compañías (Lira, 2002b, pp. 60-61).

Estos datos, aunque fragmentarios, nos permiten revalorar la figura del liderazgo militar más allá de la coyuntura del movimiento de los Pueblos Unidos del Nayarit, al vincularlo con la tradición de líderes guerreros, y como parte de una estructura organizacional supralocal que le facilitaba la organización militar; pero que en lo local lo sometía a procesos de deliberación con las demás instancias de poder, sean los principales, gobernadores y jueces de cada pueblo, los cargos rituales encargados de los sitios de culto y la ejecución de los mitotes a nivel parental y comunal, y las mayordomías y priostes encargados del culto a los santos católicos en los templos. Esta estructura distributiva del poder, característica de las organizaciones

¹⁰ “Misiones del Nayarit que ahora son vicaría del curato de Tepic, 1879”, Carta de Manuel María Estragues”, AHAG, *Gobierno, Otras diócesis*.

segmentarias, contiene en sí elementos de diferenciación interna que legitima su poder, vigilando que su ejercicio no culmine en la emergencia de un poder separado (Sztutman, 2013, p. 24).

En su acta de sumisión de 1873, Dionisio Gerónimo firmó junto a sus comandantes, el juez comisario y principales, “en nombre de todos los habitantes de la Mesa del Nayarit” (Peña, 1956, p. 311), confirmando que su poder efectivo se limitaba a la Mesa. Con esta aceptó integrarse a las tropas liberales, antes enemigas. Al sostener su posición de líder militar una vez disuelta la confederación de los pueblos unidos, su poder se fundó en una estructura de autoridad externa y estatal, que le implicó el sometimiento de sus antiguos compañeros de lucha.

Este vuelco en el ejercicio de poder indígena me ha planteado la hipótesis de considerar este momento como parteaguas en la historia de los liderazgos políticos náayarite, y su transición hacia la figura del cacique en su sentido moderno; es decir, aquel que incorporado a la verticalización del poder estatal aprovecha sus redes para dominar la vida política local por medios violentos y para beneficio personal. Otra posibilidad es entender la coyuntura como una que hace necesaria su adaptación a las nuevas formas de representatividad, cuya rearticulación con el poder estatal centralizado característico de la era porfiriana que le precede, es la alternativa para renegociar los términos de la organización política indígena. Desgraciadamente, no contamos con más noticias sobre Gerónimo en los años posteriores. Esto implica ampliar el lente y regresar a nuestras preguntas de partida.

5. Del líder hacia un espacio de lo político

Los casos aquí expuestos han mostrado que los liderazgos con orientación militar no son casos fortuitos en la historia náayari, sino que son figuras que destacan por su ausencia en el caso de sus vecinos inmediatos, los wixaritari, sobre los que se dice entablan múltiples alianzas de manera simultánea en situaciones de agresión (Lira, 2020a). La documentación que conocemos hasta ahora, aunque fragmentada, es la que nos permite acercarnos a las características del desempeño del liderazgo y su articulación con otras figuras de poder y la esfera de su influencia, o a recurrir al contexto como vía para desentrañarlas, pues solo se vuelven inteligibles cuando son vistas desde la larga duración. En todos los casos, ha sido notable que las figuras de liderazgo no pueden estudiarse en sí mismas, sino como parte de un enjambre de redes de poder.

La perspectiva histórica sobre este asunto no ha buscado identificar continuidades, pues no se trata de entenderlas como continuación de figuras preexistentes que pueden rastrearse hasta siglos atrás, y refuncionalizadas según los regímenes políticos sucesivos. Por el contrario, se propone pensarlas como figuras que responden a los desafíos de sus respectivos tiempos, que no se suceden las unas a las otras, sino que ejercen un tipo de poder cuya esfera de influencia abarca diferentes escalas, que se extiende y se repliega. Estas dan cuenta de los procesos de constitución del poder político náayari que van más allá de la etnia y de la clase –y contrario a ciertos imaginarios historiográficos que los caracterizan como replegados en sí mismos– al atravesar organizaciones indígenas y no indígenas, en espacios locales y supralocales (Chaumeil, 1990).

Si bien es notable que las alianzas interétnicas e interclasistas adquieren nuevas dimensiones conforme el poder estatal se fortalece, el análisis no debe reducirse a este último. Pensar en la política indígena necesita de cierta actitud reflexiva frente a nuestras categorías de pensamiento, apelando a la antropología política clastriana que nos ha planteado el desafío de sacudirnos de la “forma-Estado de pensamiento”, que ordena las formas de participación política en los términos que nos son más familiares: donde todo tiende hacia el Estado y el capitalismo, hacia una forma jerárquica y centralizada de poder, que justamente los modos de hacer política indígenas ponen en cuestionamiento, pues las relaciones sociales se gestan y

reproducen fuera de los cuadros institucionales (el Estado y la Iglesia) (Goldman, 2011, p. 584).¹¹ En este sentido, no solo se trata de *descentrar* y ejercer una mirada “desde abajo” para integrar la historia social a la historia política, como lo ha sugerido Florencia Mallon (2003), sino de dar cuenta del espacio distributivo de poder y, con ello, abrir el espectro de las relaciones sociales al de la organización a nivel parental, comunal, regional, que involucra relaciones entre humanos y con los ancestros de muy diversa naturaleza en el curso de dinámicas de cooperación, intercambio, agresión, etc. Considerando los límites impuestos por las fuentes históricas sobre las condiciones sociales de los pueblos indígenas, la perspectiva comparativa y de larga duración resulta aún más necesaria.

Retomando algunos de los ejes que permiten articular preguntas comunes sobre la figura del líder en la historia náayari, recapitulemos los siguientes. Como ya he mencionado, el líder coexiste con otras figuras que aseguran cierta forma distributiva de poder que las acerca más al sistema de jefatura que a uno de tipo estatal y coercitivo. En la documentación más temprana, el contraste entre posiciones de poder heredadas *versus* formas de poder engendradas en un sistema de agresiones que atentan contra la autonomía territorial política y religiosa, altera la balanza de poder, dando cuenta de periodos de concentración que alternan con otros de dispersión. Con base en esto, se propone que los liderazgos militares son coyunturales, con una existencia efímera, pues la desunión política es el estado “normal” de una organización política segmental, como han recalcado los estudios africanistas, polinesios y amazónicos. La consolidación política a nivel de la totalidad de unidades residenciales se da solo por circunstancias externas al grupo, es decir, que es proporcional a los requerimientos de una competencia o rivalidad externa. Cuando estas condiciones desaparecen, lo natural es que la confederación se disuelva y regrese a sus segmentos autónomos (Sahlins, 1961). Intentar sostener la posición de liderazgo más allá del pueblo, una vez que la amenaza exterior desaparece o termina por imponer su dominio, corre el riesgo de perder el honor que garantiza su prestigio que, en el caso de Dionisio Gerónimo, involucró su integración a la verticalización del poder estatal.¹²

Sin embargo, al entender los procesos de constitución de poder político en el marco de relaciones dadas en las esferas local y supralocal, indígenas y no indígenas, humanas y no humanas, ha puesto de relieve que el proceso de concentración y dispersión del poder militar ocurre simultáneamente a la aglomeración y atomización del poder ritual, ya sea en la Mesa del Nayarit, las cabeceras de los distintos pueblos o en el ámbito de los grupos parentales. Esto conlleva procesos de reformulación del culto solar que funge como “elemento aglutinador”, a la vez que se atomiza en instancias de poder dispersas en el territorio y se materializa en ídolos asignados a personas cuyo cargo les compromete a su cuidado y manutención.

La propuesta de Philip Coyle de introducir la dimensión milenarista (¿o mesiánica?)¹³ a los procesos políticos de los náayarite explica la voluntad de los actores locales en adoptar elementos del catolicismo, sin que estos sean percibidos como extranjeros o como una imposición, pues la fatalidad del “fin del mundo” implica redefinir el código que mantenga la comunicación con los ancestros. Esta readaptación de los códigos de comunicación entraña la reformulación de conexiones complejas entre las imágenes traídas por los jesuitas (el arcángel Santiago, los centuriones romanos, los judíos, los moros) y los ciclos naturales (las nubes, las

¹¹ La expresión “forma-Estado pensamiento” es tomada por Goldman de Deleuze y Guattari en su ensayo sobre el antropólogo de lo político, Pierre Clastres.

¹² La expresión “verticalización del poder” la tomo de Ingrid de Jong (2014).

¹³ En su revisión de la bibliografía sobre el asunto, Alicia Barabás (1994) define el milenarismo como asociado a la idea cristiana de una tierra prometida, con una expectativa salvacionista. El advenimiento del milenio y la esperanza salvacionista van acompañados de tiempos cataclísmicos y apocalípticos. El mesianismo no siempre se liga con el cristianismo, pues hay consenso sobre la existencia de dinámicas amerindias anteriores al cristianismo, y de este se enfatizan procesos de “apropiación y reinterpretación selectiva” y los mecanismos con los que una sociedad cuenta para transformarse a sí misma, redefiniendo las nuevas identidades en contextos de cambios bruscos y violentos.

lluvias, el sol) que crean las condiciones para el regreso de los muertos, anunciado por situaciones catastróficas extraordinarias tales como las guerras devastadoras que afectan la región y el país. Como lo explica Coyle (1998), estas situaciones amenazantes hacen necesaria la actividad ritual y los sacrificios que activan dichas conexiones. En la actualidad, la imbricación del culto solar al *tonati*, el culto prehispánico a los ancestros momificados y el catolicismo se hace visible en el Cristo ubicado en el altar del templo de Jesús María, con armazón de esqueleto y cabello humanos, como Laura Magriñá (2003, p. 40) lo ha remarcado.

Los elementos señalados no se presentan con la misma regularidad en cada una de las coyunturas, pero el armazón que hemos intentado reconstruir demuestra su persistencia en un plano estructural, en el que también hemos destacado sus condiciones históricas y cambiantes. La reflexión sobre la historia política en el Gran Nayar en la larga duración ha demostrado la necesidad de reconceptualizar lo que entendemos como *lo político* desde la perspectiva de la acción de los pueblos indígenas.

Muchas preguntas quedan pendientes. Si la integración de los liderazgos militares, como el de Dionisio Gerónimo, al poder estatal implicó su secularización respecto a la tradición ritual y una pérdida de fuerza de la Mesa del Nayarit (hoy del Nayar) como centro de unión, ¿sobre qué, entonces, se fundaría su legitimidad? El reciente trabajo de Nathaniel Morris (2020) ha perseguido esta reflexión, sacando a la luz una nueva generación de líderes o “caciquillos” al mando de defensas sociales que asumieron el papel de protectores en un contexto de bandidaje crónico, durante la lucha revolucionaria de 1910, y llegaron a constituir poderes sin precedentes durante los conflictos armados que le siguieron, legitimados por el Estado. En su trabajo, se vislumbran destellos de un repertorio de acción conocido: la emergencia de liderazgos militares como necesidad en un contexto de amenazas, la acumulación de un poder cimentado en redes locales y supralocales, la coordinación de acciones militares a gran escala, el riesgo de escisión frente a los faccionalismos, las tensiones con la estructura de poder nativa. Pero, para entonces, la Mesa del Nayarit como centro de unión había perdido su fuerza en favor de Jesús María, donde se reorganizan los nuevos poderes reconocidos por el Estado posrevolucionario. ¿Con que dispositivos contaría la sociedad náayari de entonces para reconstruirse? Finalmente, la actualidad del sistema de autoridad náayari, su coexistencia con el Estado, las estrategias para la defensa del territorio que se han desplazado del campo de batalla hacia otros espacios de poder, y las nuevas formas de agresión suscitadas por el crimen organizado, dan cuenta de la creciente complejidad de la interpenetración de las sociedades indígenas en contextos sociales, económicos y políticos globales, y del enorme reto que impone a la historia y antropología política en el presente (Surrallès, 2014).¹⁴

Referencias

- Arias y Saavedra, A. (1899). Información rendida en el siglo XVII por el P. Antonio Arias y Saavedra, acerca del estado de la Sierra de Nayarit y sobre culto idolátrico, gobierno y costumbres primitivas. En A. Santoscoy (ed.), *Nayarit. Colección de documentos inéditos, históricos y etnográficos de la sierra de este nombre*. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco.
- Barabás, A. (1994). Movimientos sociorreligiosos e identidad. *Runa*, XXI, 35-52.
- Barrio, F del. (1990). Relación de las cosas sucedidas en las serranías de choras y tepehuanaes e de las costumbres y rritos destas naciones y de la disposición y sitios de sus tierras. En *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara (Colección de documentos para la historia de Nayarit 1).

¹⁴ En esta frase parafraseo a A. Surrallès (2014), quien aplica estas ideas al contexto de las sociedades andinas contemporáneas y desde una perspectiva meramente antropológica.

- Bugarín, J.A. (1991). *Visita de las misiones del Nayarit*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.
- Castro, F. (s.f.). La rebelión del indio Mariano. *Estudios de Historia Novohispana*, 10, 347-363. Recuperado de <http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn10/EHN01014.pdf>.
- Coyle, P. (1998). The Customs of Our Ancestors: Cora Religious Conversion and Millennialism, 2000-1722. *Ethnohistory*, 45(3), 510-542.
- Coyle, P. (2001). *Náyari history, politics, and violence: from flowers to ash*. Tucson: University of Arizona Press.
- Chaumeil, J.P. (1990). Les nouveaux chefs... Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne. *Problèmes d'Amérique Latine* 96(1990), 93-113.
- Diguet, L. (1992). *Por tierras occidentales entre sierras y barrancas*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.
- Gaceta de México*. (1722). Noticias de el Nayarí, Pueblo de la SS. Trinidad, Presidio de S. Francisco Xavier de Balero, y Provincia de el Nuevo Reyno de Toledo, debida su Conquista a la Reyna de los Angeles en su prodigiosa Imagen de el Sagrario, *Gaceta de México*, pp. 968-971.
- Goldman, M. (2011). Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado. *Revista de Antropologia, Sao Paulo*, 54 (2), 577-599.
- Güereca, R. (2013). Las milicias de indios flecheros en la Nueva España, siglos XVI-XVII (tesis de maestría en historia). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Güereca, R. (2018). *Caciques, lenguas y soldados fronterizos: actores indígenas en la conquista del Nayar (1721-1722)* (tesis de doctorado en estudios mesoamericanos). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gutiérrez Mendoza, G. (2012). Hacia un modelo general para entender la estructura político-territorial del estado nativo mesoamericano. En En A. Daneels y G. Gutierrez Mendoza (coords.), *El poder compartido. Ensayos sobre la arqueología de organizaciones políticas segmentarias y oligárquicas* (pp. 26-67). México: El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Jong, I. de. (2014). Prácticas estatales sobre una sociedad segmental: La subordinación de los indios amigos en Azul y Tapalqué. *Revista Trefos*, 12(2), 155-189.
- Hers, M. A. (1992). Renovación religiosa y resistencia indígena en Nayarit. Los coras en 1767. En F. Castro, V. Guedea y J. L. Mirafuentes (eds.), *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos* (pp. 177-202). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Jáuregui, J. (2010). Del reino de Lozada y la segunda conquista de El Nayarit a la Revolución Mexicana. La resistencia cora en el movimiento lozadeño. En *Participación indígena en los procesos de Independencia y Revolución Mexicana* (pp. 149-194). México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
- Jáuregui, J. (1997). Lozada como Sáutari, Nazareno, San Miguel y jinete fálico. En J. Jáuregui y J. Meyer (eds.), *El Tigre de Alica: mitos e historias de Manuel Lozada* (pp.224-225). Tepic: Comunicación Óptima.
- Lira Larios, R. (2003). *La organización colonial en la Sierra del Nayar 1530-1722: un espacio pluridimensional* (tesis de licenciatura en historia). Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México.

- Lira Larios, R. (2020a). De buenos mexicanos, cristianos, soldados y valientes: pueblos coras y huicholes en la configuración de una región, 1840 a 1880. *Historia mexicana*, 69(3), 1091-1142.
- Lira Larios, R. (2020b). 'Aquí todos somos uno': organización militar y liderazgos divergentes en los pueblos unidos de Nayarit. *Signos históricos*, 22(43), 34-71.
- Magriñá, L. (2003). Los coras entre 1521 y 1722. ¿Indios de guerra o indios de paz? En J. Jáuregui y J. Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas* (pp. 37-64). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Mallon, F. (2003). *Campeño y nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Meyer, J. (1984). *Esperando a Lozada*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Moreno Basurto, S. (2004). Una historia desangrada para un convento rosa. Historiografía de la exclaustración del Colegio de Guadalupe. En R. Gutiérrez del Río Hernández y C. Cázares (coords. y eds.), *Los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide, su historia y legado; Memoria del Congreso* (pp. 329-338). Morelia: Gobierno de Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, El Colegio de Michoacán, H. Ayuntamiento de Guadalupe.
- Morris, N. (2020). *Soldiers, Saints and Shamans: Indigenous Communities and the Revolutionary State in Mexico's Gran Nayar, 1910-1940*. Tucson: The University of Arizona.
- Navarrete, F. (2011). Las dinámicas históricas y culturales de ciclos de concentración y dispersión en las sociedades amerindias. En F. Navarrete y B. Alcántara (coords.), *Los pueblos amerindios más allá del Estado* (pp. 169-199). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ortega de, J. (1996). *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús escritos por un padre de la misma sagrada religión de su provincia de México*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.
- Peña Navarro, E. (1956). *Estudio histórico del estado de Nayarit de la Independencia a la erección del Estado*. Tepic: Junta Auxiliar en Nayarit.
- Rojas, B. (1992). *Los huicholes: documentos históricos*. México: Instituto Nacional Indigenista, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sahlins, M. (1961). The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion. *American Anthropologist*, 63(2), 322-345.
- Surrallés, A. (2014). Epílogo: una antropología de lo político en la Amazonía indígena contemporánea. *Antropológica*, XXXII(32), 159-165.
- Sztutman, R. (2013). Metamorfosis do Contra-Estado. Pierre Clastres e as Políticas Amerindias. *Ponto Urbe* 13, 1-19.
- Velázquez, M. C. (1961). *Colotlán. Doble frontera contra los bárbaros*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Weigand, P. (2015). Territory and Resistance in West-Central Mexico. Part 2: The Rebelión de Nueva Galicia and Its Late Postclassic Prelude. En A. Roth-Seneff, R. V. Kemper y J. Adkins (eds.), *From Tribute to Communal Sovereignty. The Tarascan and Caxcan Territories in Transition* (pp. 71-93). Tucson: University of Arizona Press.

LÍDERES INDÍGENAS EN EL PAGO DE LUJÁN:
ESTRATEGIAS COMUNICATIVAS, COMERCIO Y DIPLOMACIA
EN LA FRONTERA SUR BONAERENSE
(FINES DEL SIGLO XVIII Y PRINCIPIOS DEL XIX)¹

Eugenia Alicia Néspolo²

Yésica García³

1. La frontera sur bonaerense. Breve contextualización y el “corpus de análisis

[...] *Sor gov.^{or} y cap.ⁿ gra^l dⁿ Juan Jph Vertiz*
Por la de vm de 18 del cor.^{te} quedo enterado haverse encontrado por sus partidas varias
tolderías de indios 8 leguas al sur de los Valles de las Lagunas de Gomes no se pudo conocer si
eran de se ignora si son nros Aliados, por falta de Interprete, sin embargo de q^e otros
Yndios que en sus inmediaciones se hallaban parece ser de las mismas tolderías y se
hallavan en sus inmediaz.^{es} conrespondieron a la seña de amistad que les tiene VM
dada: en cuya virtud esta bien aya ~~pasado~~ aviso al sarg.^{to} mayor de ese Partido, y á las
Fronteras de Lujan y Areco a fin de que setomen las combenien.^{tes} precauaciones p^a
eludir qualq.^r insulto.
*Dⁿ Man. Ant.^o Hern.^z mayo 21/74 [...]*⁴

La frontera hispano-criolla en el ámbito rioplatense, el Fuerte, la Guardia y la Villa (con cabildo desde 1755) de Luján es el panóptico⁵ de nuestra investigación para analizar las estrategias que desplegaron los “líderes” indígenas y las relaciones interétnicas, en esta frontera que categorizamos como un *espacio políticamente concertado* (Néspolo, Cutrera y Morrone, 2009). Las relaciones interétnicas en dicho espacio las analizamos a partir de un modelo relacional teorizado como el *binomio resistencia-complementariedad* (Néspolo, 2012; Néspolo, 2013a) que examina las acciones que desplegaron hispano criollos e indígenas al mismo tiempo. Este binomio se concibe como partes que funcionan como un “solo conjunto”; pero como una dicotomía,

¹ Una versión inicial y reducida de este capítulo fue publicada en *Anais do 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL)*: https://www.academia.edu/44536409/ST_27_Lideres_indigenas_en_el_pago_de_Lujan_estrategias

² Universidad Nacional de Luján. Correo electrónico: eugenianespolo@yahoo.com.ar

³ Universidad Nacional de Luján. Correo electrónico: yesicagarcia@outlook.com

⁴ Archivo General de la Nación Argentina. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-5-2. 21 de mayo de 1794.

⁵ Léase, en el sentido de campo de visión, al espacio de observación central para analizar las relaciones interétnicas.

entendida como un método de clasificación, en que la división solo tiene dos partes que se reclaman continuamente una a la otra y, a su vez, se delimitan. Esta acción, *resistencia-complementariedad*, constituye un proceso que se retroalimenta en la dinámica misma del contacto e incide en el desarrollo de ambas sociedades. En este sentido, conceptuamos *resistencia* como el conflicto generado por la falta de aceptación de la dominación de una sociedad sobre la otra y por la competencia de los recursos que ambas necesitan, que no solo se manifiesta en un enfrentamiento bélico, sino en el sosiego y la “tranquilidad” de las relaciones fronterizas. Por consecuencia, esta esfera de resistencia contiene una multiplicidad de acciones que permitieron rediseñar estrategias para oponerse y/o dominar a la otra sociedad.

Por *complementariedad* teorizamos las acciones y sus consecuencias que posibilitaron el desarrollo y la supervivencia de ambas sociedades. En este sentido, se analizan las relaciones de intercambio y/o comercio que se generaron en este espacio de frontera, así como los acuerdos o pactos de amistad, las mediaciones políticas que posibilitaron el desarrollo de una cierta gobernabilidad en cada sociedad concurrente en el encuentro. Por lo tanto, concebimos esta frontera sur del Virreinato del Río de la Plata como un espacio *políticamente concertado*.

Desde su creación en 1776, el virreinato del Río de la Plata evidenció una dinámica analítica compleja. En parte por las nuevas instituciones borbónicas que se instalaron, como el régimen de intendencias 1782-84 (Bethell, 1990; Lynch, 1967), sobre una red imbricada de instituciones anteriores que produjo un necesario reacomodamiento y conflictividades propias de estas reformas.⁶ Las fricciones territoriales entre la corona portuguesa y la española también generaron conflictividades que dieron lugar a la creación de nuevos fuertes y comandancias de frontera.

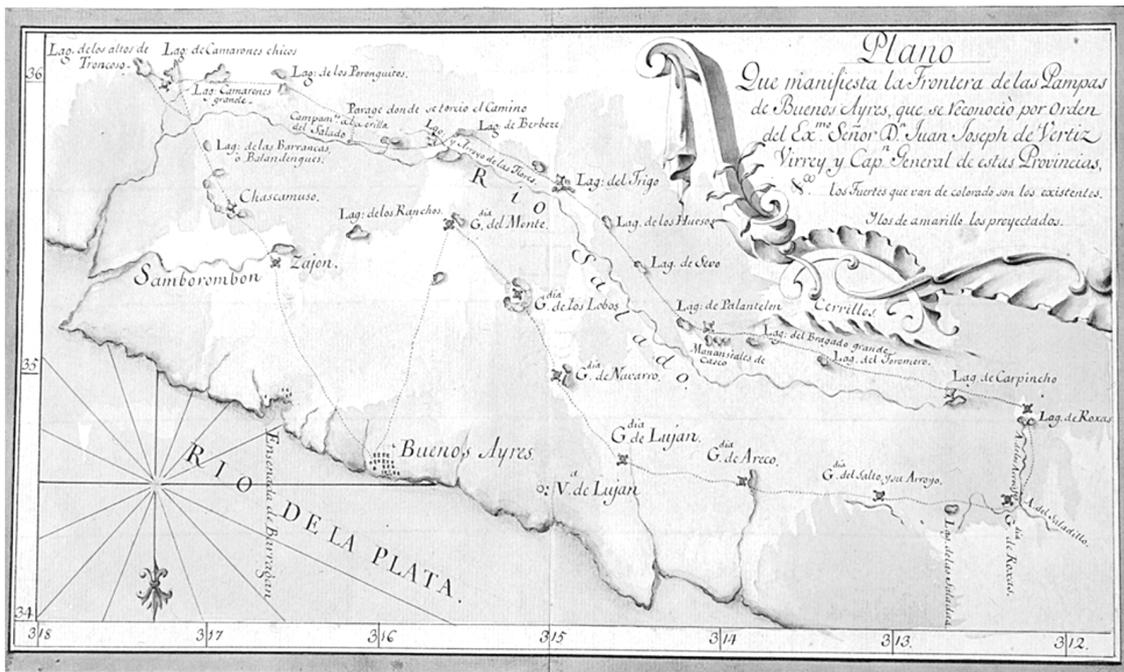
El fuerte de Luján y su comandancia, que conceptualizamos como el panóptico de la frontera sur del virreinato del Río de la Plata, porque reconocemos que en el fuerte de Luján y la villa reside el comandante general de fronteras, con injerencia en muchas oportunidades en la Banda Oriental (actualmente la República del Uruguay), tanto como en el espacio que recorre hasta el actual Chile (figuras [1.1](#) y [1.2](#)). Esta frontera sur del virreinato, compuesta por espacios fronterizos particulares como Río Cuarto o la intendencia de Cuyo (Mendoza), puede ser analizada en situaciones de dominio colonial sobre el accionar de sus actores sociales, sobre relaciones interétnicas e intra-étnicas, mediadores culturales o intermediarios políticos, económicos, simbólicos y más, a partir de un corpus documental inédito del Archivo General de la Nación Argentina (AGNA), legajos de la Sección Gobierno, Comandancia de Fronteras;⁷ el cual da cuenta de la intensidad de los contactos, de una particular dinámica comercial e informativa, y el grado de conexión o desconexión entre ambas sociedades.

En este espacio, nos proponemos analizar la circulación de la información a partir de los partes y correspondencia epistolar entre las autoridades hispano-criollas que dan cuenta del accionar de distintos liderazgos y el desarrollo de una *agencia indígena* propia, conceptuada como la capacidad de acción y gestión, de intervenir en la realidad por parte de los caciques, tanto para la diplomacia, cuanto para la guerra; establecer intercambios, negociaciones, y manejar información (García, 2019); en consecuencia, analizamos estos liderazgos desde un rol pro activo para el sostenimiento de este espacio fronterizo.

⁶ Véase Mariluz Urquijo, (1995), así como el Proyecto de investigación periodo 2018-2020 “Fronteras en el espacio rioplatense: Pampa, Patagonia, el Chaco Salto jujeño, y la Banda Oriental (entre los siglos XVIII Y XIX). Continuación.” Dirección Dra. Eugenia Néspolo, Proyecto radicado en el Programa de Estudios Históricos y Antropológicos Americanos (PROEHAA), Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de Luján (UNLu). Disposición CD-CS 222/18

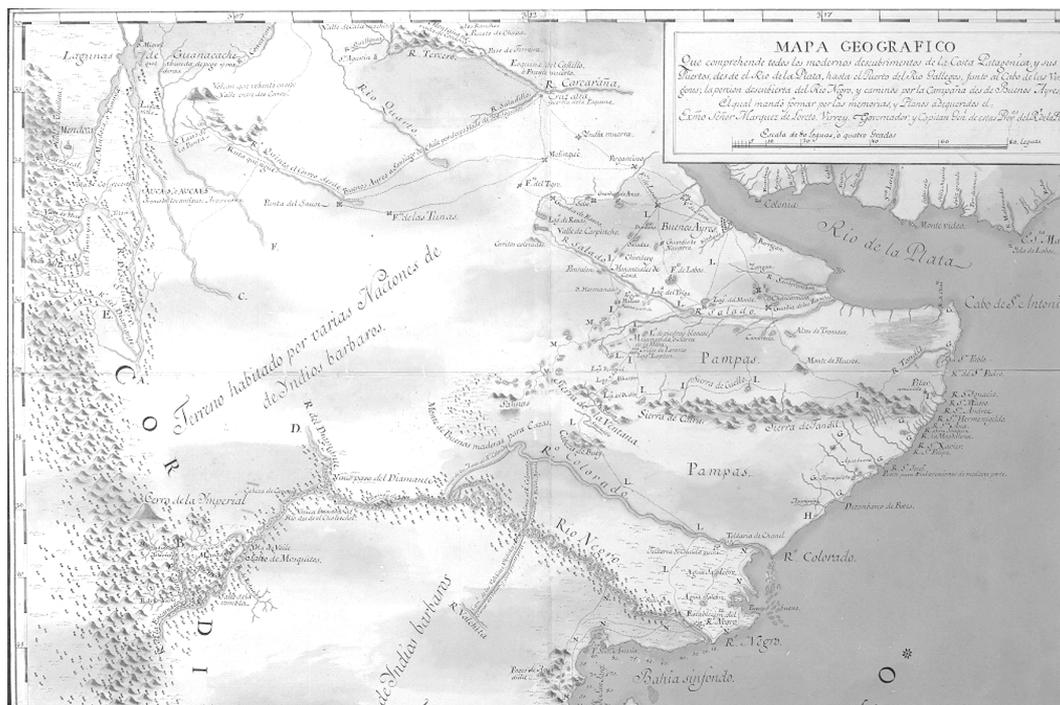
⁷ Archivo General de la Nación Argentina (AGNA). División Colonia. Sala IX. Legajos: 1-7-1; 1-4-4; 1-6-2; 1-6-3; 1-6-4; 1-6-5; 1-6-6; 1-5-2, y otros. Cada uno de estos Legajos contiene un corpus epistolar, cartas, partes, informes de los Fuertes de la frontera, al Comandante General y al Virrey. En promedio, cada uno contiene 700 cartas, por lo menos, partes de la defensa y acontecimientos en la frontera.

Figura 1.1 Frontera de las pampas de Buenos Aires que se reconoció a pedido del virrey Vértiz (1779)



Fuente: Archivo General de Indias. Recuperado de http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet?accion=3&txt_id_desc_ud=16926&fromagenda=N.

Figura 1.2. Buenos Aires (1778). Demarcación de descubrimientos y territorios indígenas



Fuente: Archivo General de Indias. Recuperado de: http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet.

2. Líderes indígenas: estrategias comunicativas, el comercio y la diplomacia. Un péndulo analítico

El análisis de los caciques y cacicatos de La Pampa-Patagonia, han ofrecido un acercamiento al conocimiento de líderes indígenas que frecuentan diferentes puntos de la frontera bonaerense; es decir, liderazgos que dan cuenta de una “sociedad segmental cuyas unidades llamamos parcialidades” (Bechis, 2007, p. 2); caciques que detentan autoridad, no por lazos consanguíneos (herencia de sangre), sino por su capacidad de acción y gestión a partir de sus mediaciones intra e interétnicas (Bechis, 1989; Mandrini, 1992; Nacuzzi, 2005).

Los distintos caciques serán analizados a partir de su liderazgo, y los rótulos étnicos (Nacuzzi, 2005) asignados por las autoridades coloniales en las partes de la Comandancia de Frontera (pampas, ranqueles, aucas, huilliches, pehuenches, tehuelches) solo serán una referencia nominal para individualizarlos. En este trabajo no pretendemos llevar a cabo un análisis de la pertenencia étnica.

2.1 El comercio entre parcialidades indígenas y cristianos

Trabajos y análisis propuestos (Néspolo, 2004, 2009, 2011, 2012, 2013) que visibilizan el complejo relacional interétnico en términos de gobernabilidad política, reproducción económica, espacios de sociabilización e intercambios comerciales entre ambas sociedades, son el soporte heurístico de la documentación analizada. En este artículo haremos referencia a un grupo de caciques particulares, para evidenciar cómo, hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX, la dinámica comercial, la comunicación y la diplomacia entre indígenas y cristianos, no solo se mantuvo entre las parcialidades pampas y ranqueles, como con aquellas provenientes del “Reyno de Chile”,⁸ sino que sus “líderes indígenas” y sus estrategias sostuvieron un espacio de frontera políticamente concertado, a partir de una tensión relacional teorizada por el binomio *resistencia y complementariedad* (Néspolo, 2013, 2012)

A partir del corpus documental analizado, se han podido identificar las trayectorias de algunos caciques que mantuvieron diferente tipo de contacto con las autoridades. En cuanto al intercambio comercial con las parcialidades, son diversos los ejemplos que dan cuenta de la presencia de comitivas en distintos puntos de la frontera bonaerense, solicitando permiso para vender sus efectos, como los casos del cacique Catrue y Genzepi analizados en otros trabajos (Néspolo, Fernández y García, 2019). En el presente, abordaremos el caso del cacique Manquen, también referido en los documentos como Manquene, hermano del “ranchel Catrue”,⁹ quien supo construir relaciones políticas y comerciales hasta su muerte.

La presencia de Manquen/Manquene, para el periodo analizado, se remonta al año 1789, cuando llega al pago de Luján para informarle al comandante de frontera el deceso de su hermano, “añadiéndome a que siempre ha de conservar con los cristianos la paz q.^e ha mantenido su difunto hermano”.¹⁰ Este cacique se presenta con la intención de informar, para luego solicitar la continuidad de la paz manifestada por Catrue. Meses más tarde, las autoridades lo facultan para comercializar en la frontera y, a partir de este momento, se desarrollan fluidos intercambios comerciales con este cacique. Este ejemplo muestra el movimiento pendular que se observa en el despliegue de diversas estrategias desarrolladas por los caciques; en este caso, a partir del circuito de información y diplomacia, se concreta el intercambio comercial. El siguiente testimonio lo pone de manifiesto:

⁸ Según denominación de época. AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-7-1. 8 de agosto de 1802.

⁹ Cacique con el que se habían establecido relaciones diplomáticas y comerciales hacia fines del siglo XVIII. En 1787 fue obsequiado con un bastón con puño de plata, entre otros bienes (AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 37-3-2. 2 de julio de 1787).

¹⁰ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-6-3. 22 de mayo de 1789.

El cacique Manquen que con seis Indios y tres chinas de su Parcialidad llegó á esta frontera el dia 5, del corriente mes, se traslada en esta ocasión a esa Capital a la venta de sus acostumbrados efectos, acompañado del Blandengue Lorenzo Ruiz.

Este cacique le contemplo acrehedor a todo obsequio, asi por los buenos oficios que ha practicado siempre a nuestro favor, como por los vivos deseos q.^e evidencia en perpetuar en la amistad y Paz q.^e actualm.^{te} experimentamos y lo aviso a VE para su Superior conocimiento.¹¹

Por otra parte, confrontando el marco relacional *resistencia y complementariedad*, podemos afirmar que, además, el caso de este cacique refleja la complementariedad económica, dado que fueron varias las ocasiones en las que él y su comitiva (que iban desde cuatro a veinte individuos) llegan con la intención de “vender sus efectos”.¹² La referencia y recurrencia de obsequios en estos partes epistolares comprueban que este cacique ha perpetuado relaciones de amistad con los cristianos, por lo que el comandante Nicolás de la Quintana (firmante de la carta citada) manifiesta que Manquen es “acrehedor de todo obsequio” como forma de agradecer y resguardar la paz con las parcialidades. No es asunto menor señalar que esos regalos implican no solo prestigio entre los suyos, sino objetos intercambiables o para consumo de su parcialidad.¹³ Este caso y otros con similares características son frecuentes en el corpus documental analizado, en el que diversos caciques mantienen estrechas relaciones comerciales, independientemente de si hubieran o no pactado la paz con los hispano-criollos, por lo tanto, podemos pensar que estos acuerdos no impedían el intercambio con aquellas parcialidades que estaban por fuera de lo acordado mediante los tratados, sino que dependía de la capacidad de convencimiento y las gestiones realizadas por éstos.

Hacia fines del siglo XVIII y primera década del XIX, el contacto interétnico a partir del comercio, la diplomacia y cuestiones políticas, tales como los pedidos de auxilio por parte de alguna parcialidad, han quedado registradas en los partes analizados. En función de los objetivos planteados en este artículo y con miras a visibilizar la presencia de líderes indígenas en el pago de Luján, se presenta la [figura 2.1](#).

Analizando la frecuencia (cantidad, número de las comitivas), podemos señalar que la variable que muestra una mayor continuidad es la comercial, cuestión que, en ocasiones, va acompañada de las visitas diplomáticas, como ha quedado exhibido a partir del caso del cacique Manquen. Por otro lado, entre 1793 y 1795, se observa que arriban menos indígenas a la guardia de Luján; se detectaron conflictos entre las distintas parcialidades, ya que muchos dicen que “no pueden dejar sus toldos”,¹⁴ aspecto que sigue siendo un tema en análisis,¹⁵ porque de estos conflictos demandan pedidos de auxilio a las autoridades de frontera.

Para inicios del siglo XIX, encontramos evidencias empíricas “anómalas” (en términos comparativos) que complejizan el entramado relacional en el pago de Luján (“el panóptico” analítico), ante la presencia de grandes comitivas indígenas provenientes del “Reyno de Chile”.¹⁶ Desde 1802, estos caciques se presentan ante las autoridades hispano-criollas del fuerte de Luján para manifestar sus deseos de vender sus efectos, entre

¹¹ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-6-5. 7 de noviembre de 1796.

¹² AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajos 1-6-4 y 1-6-5. 7 de enero de 1790; 13 de octubre de 1790; 17 de enero de 1796 y 7 de diciembre de 1796.

¹³ Es útil centrarse en la corrección que hace Engels de la amplia definición marxiana sobre la producción del valor de uso para otros bienes, “la cual coincide con el énfasis otorgado por Simmel al intercambio como fuente del valor económico”. En este orden, se comparte la posición adoptada por Appadurai, que acepta como mercancía todo aquello que se destina al intercambio. Arjun Appadurai (1991, p. 24).

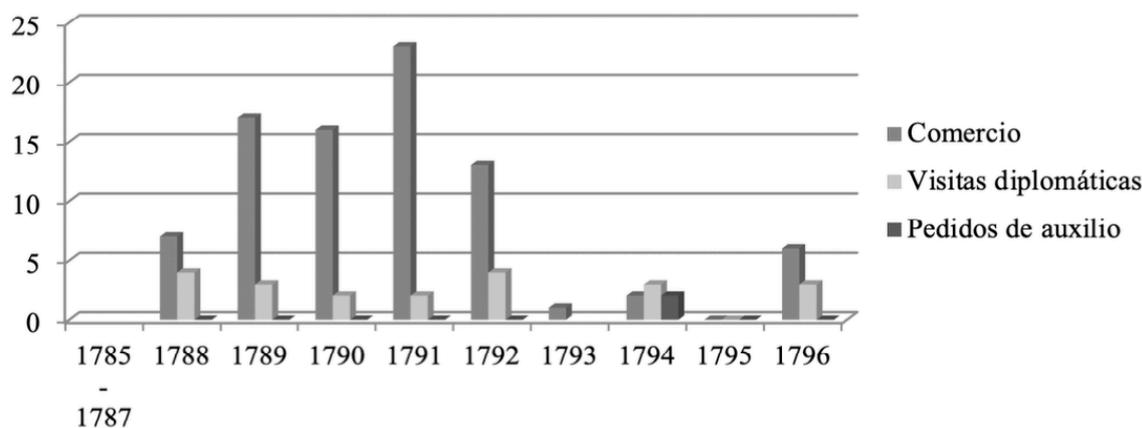
¹⁴ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-6-6

¹⁵ Como la epidemia de viruela que aún no podemos determinar su grado de influencia.

¹⁶ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-7-1. Por ejemplo, entre los meses de mayo y junio de 1808 las comitivas se integraban hasta de 18 indígenas.

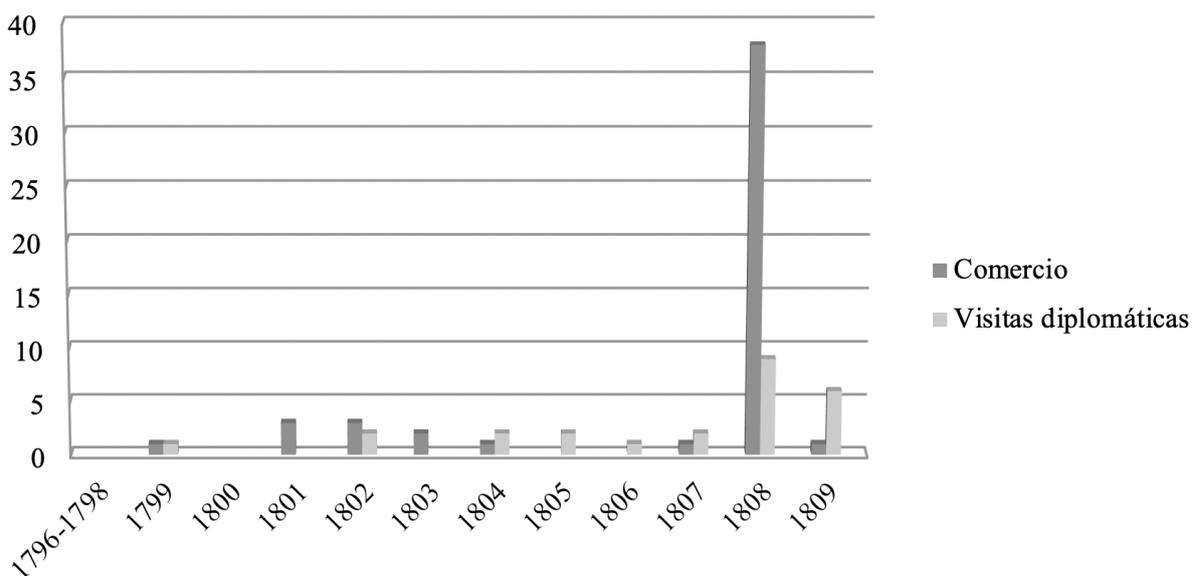
los que destacan la sal y pieles de animales, principalmente de nutria, al igual que otros caciques, capitanejos, que obtuvieron licencia para comercializar, como es el caso de Guaquín, quien, en mayo de 1808, envía 17 indígenas de su parcialidad para comercializar en el fuerte de San José “cargas de Sál Gergas mantas y cueros de Nutria”.¹⁷

Figura 2.1 Entrada de caciques pampas y ranqueles (1785-1796)



Fuente: AGNA. División Colonia. A partir de los legajos, 1-6-3, 1-6-4, 1-6-5, 1-6-6 y 1-7-1, entre otros.

Figura 2.2 Entrada de caciques pampas, ranqueles y provenientes del *Reyno de Chile* (1796-1809)



Fuente: AGNA. División Colonia. A partir de los legajos, 1-6-3, 1-6-4, 1-6-5, 1-6-6 y 1-7-1, entre otros.

¹⁷ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-7-1. 19 de mayo de 1808.

El “comercio”, el intercambio y la diplomacia –en términos discursivos comunicacionales– trascienden los vínculos de estricta vecindad, entre las comitivas indígenas desde el “Reyno de Chile” que piden permiso en la guardia de Luján para ingresar a Buenos Aires. Al respecto, se presenta la figura 2.2, que permite observar los motivos y la frecuencia de las comitivas que pasan por la guardia de Luján para entrar en Buenos Aires.

En el periodo 1801-1809 contabilizamos más de 13 entradas a la frontera de Luján (una o dos en algunos años) de varios caciques del “Reyno de Chile”. De estas comitivas, cuatro son registradas únicamente para la mera venta de efectos y otras dos¹⁸ no especifican qué bienes traían para comercializar, las restantes sí. Al respecto, la documentación detalla la afluencia de cargas de sal, “*gergas*”, mantas y cueros de nutrias. Otro documento¹⁹ explicita que el Indio Barrera conduce a un cacique de su país conocido como “ladino chileno y 6 indios” para vender ponchos y comprar animales. Otras tres visitas fueron para la venta de efectos y la ratificación de la amistad y de la paz.²⁰ Entre ellas²¹ podemos mencionar los Caciques Guichavi/Guichate/Guichare y Muluche Guilipan,²² quienes se acercaron a vender 40 cargas de efectos así como: “[...] congratularse con este Superior Gobierno y rendir vasallage como por sus Despachos consta lo han hecho en el de Chile, y ofrecen aquí sus buenos servicios y amistad, que se explican no puedo menos que recomendarlos á la Superioridad de V.E. [...]”²³

La información reconstruida sobre los caciques provenientes del “Reyno de Chile” nos permite conjeturar que, posiblemente, proceden de la región de Antuco (actual Provincia del Bio Bio) de Chile, cruzando por el paso cordillerano Pichachén (en la actual provincia de Neuquén, Argentina). Esto permitiría proponer que los principales caciques dominaron los pasos cordilleranos y establecieron una red comercial, no solo con el fuerte de Luján, sino con la región de Cuyo (actual Provincia de Mendoza, Argentina), donde los principales bienes que se comerciaban eran el ganado, la sal y los tejidos.²⁴

2.2 La comunicación y la diplomacia

La diplomacia es abordada a partir de las comunicaciones establecidas entre las autoridades de los fuertes y el virrey, en tanto informan las distintas mediaciones políticas que se desarrollan con los caciques. Esto permite reconstruir trayectorias de otro conjunto importante de liderazgos indígenas.

El caso del cacique pampa Lorenzo Calpisqui o Calfilgui, cacique de las sierras de Buenos Aires (Nacuzzi, 2014), permite visualizar una variedad de estrategias y vínculos establecidos con los hispano-criollos, tanto en la frontera de Luján como en otros puntos fronterizos. Este líder actuó como intermediario en diferentes ocasiones para establecer la paz, y como informante sobre los acontecimientos de conflicto en distintos espacios y, eventualmente, para establecer el intercambio alternativo con la frontera de Luján. Bechis (2010), haciendo referencia a su figura, afirma que ante la muerte del Cacique Bravo, Lorenzo Calpisqui surge como líder hacia 1777. Sobre Calpisqui, la información circula a partir del testimonio de un cautivo capturado en el malón en 1780, cuyo relato resulta central para poder establecer mayor aproximación de los toldos del cacique y su ubicación: “Preg. En que todería ha estado. Responde que la del caique Serrano de

¹⁸ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-7-1. 8 y 11 de agosto de 1802 y 21 de agosto 1808

¹⁹ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-7-1.8 de agosto de 1808.

²⁰ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-7-1.7 y 19 de marzo de 1808. 1 y 3 de agosto de 1808.

²¹ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-7-1. 24 de agosto de 1808.

²² El primero de la reducción de Pilchinanco/Penchinanco y el segundo, hijo del Gobernador Pichapi de la Frontera de San Carlos, ambos oriundos del Reino de Chile.

²³ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-7-1. 24 de agosto de 1808.

²⁴ Sobre la historia de Neuquén, véase Varela y Biset (1993).

nación Auca. Preg. Quantas Toderáis endrá Lorenzo y en que puesto esta situado. Responde que consigo tendra quince toldos, y esta cerca de Juan Umano? en el Salado grande, pero que en toda la sierra adentro tiene mucha indiada”.²⁵

En este sentido, según Nacuzzi (2005), para estos años, Lorenzo Calpiski se encontraba en sierra de la Ventana junto a otros caciques, quienes eran amigos de los ranqueles y de los indígenas de Salinas, y enemigos de los “peguenchus” del Colorado. Meses previos a los malones de 1780-1781 a la frontera de Luján, lo encontramos preparando el ataque, de acuerdo con lo relatado por el cautivo Francisco Xavier Diaz: “[...] que poco a poco se havian de vengar de las injurias recibidas por los crhistianos de prenderles sus parientes, y matárselos, yque con el tiempo esperaba arruinar hasta la ciudad de Buenos Aires, pues respecto a que havia pedido las paces, y no tenian noticia de cendelerlas, no le quedava a el ni a sus indios otro arbitrio, que el continuar la guerra sin cesar [...]”²⁶

Este documento, a primera vista, indica la postura del cacique que, por un lado, esperaba venganza, mientras que, por otro, estaba dispuesto a negociar la paz. Sin embargo, esta actitud es parte de las estrategias desplegadas para demostrar su poder en la “gestión de la paz” y continuar con las hostilidades, que era la opción al no recibir respuestas desde Buenos Aires. En definitiva, lo fundamental fue la paz. Para 1784, este cacique ya no negociaba personalmente, sino a través de envío de cautivos:

[...] A estas chinas y cautivo me dice los manda el cacique Lorenzo a pedir las Pazas, y se vienen de la Sierra de la Ventana en donde se halla dicho Cacique con sus indios, y en otra sierra mas adelante esta el Cacique Negro con su gente que tiene muchas Cautivas y Cautivos. Que los indios de la parte de Salinas querina hacer entrada, y que el cacique Lorenzo los ha sostenido hasta saber si les dan las Pazas [...]”²⁷

Después de 1784, Lorenzo no mantiene contacto con los hispano-criollos de la frontera de Luján, ni para comerciar ni para acercarse al pago. Entre los años 1785-1789, no encontramos documentación referente a este cacique, por lo menos en lo referente al pago de Luján, sino hasta el mes de octubre de 1790, cuando se encontraba en la frontera de Chascomús con una partida de indios “que empezaron abolear yá coger cavallos de las manadas mansas que encontraban”.²⁸ En este mismo año, se establecieron nuevas relaciones diplomáticas más definitivas y con mayores imposiciones. Las negociaciones estuvieron marcadas por dos etapas, una primera en mayo de ese año, con un documento que expresa dicha negociación: “He recibido el Pliego del Com.^{te} de la expedición de Salinas q.^e me depacho Vm el 15 del corr.^{te} incluyéndome en el él ajuste de Paz q.^e ha logrado el Caziq.^e Lorenzo y sus parciales le contesto en la adjunta [...]”²⁹

Y la definitiva, en septiembre, versión más amplia, en la que se reconoce a Lorenzo Calpiski como “cacique principal de todas las pampas, y cabeza de esta nueva república” (Bechis, 2010, p. 112), una vez que sus toldos se instalasen al norte de las sierras. Lo significativo de este tratado es el reconocimiento que se le da a Calpiski como cacique principal de los pampas, siendo que, en relación con la documentación para fines del siglo XVIII, fue uno de los caciques que más se enfrentó a las autoridades coloniales, efectuando periódicos malones, no solo en Luján, sino en Magdalena, entre otros. La importancia de su figura reside en su poder como líder para movilizar a los pampas, puesto que las relaciones de intercambio alternativo con él

²⁵ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-6-2. 23 de febrero de 1781.

²⁶ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-6-2. 23 de febrero de 1781.

²⁷ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-6-2. 23 de febrero de 1781.

²⁸ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-6-4. 20 de octubre de 1790.

²⁹ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-6-4. 15 de mayo de 1790.

no eran las que prevalecían –por lo menos, en el pago de Luján–, ya que solo se verifican en una ocasión en octubre de 1790.

Como mencionamos en el párrafo anterior, el caso se refiere a la relación que este cacique estableció con las autoridades de la frontera de Luján; sin embargo, la política que desplegó implicó distintos modos de relacionarse con otros espacios fronterizos. Como puede constatarse, hacia el sur de Buenos Aires, precisamente en el fuerte de Ranchos durante 1792, se presentan numerosas partidas que responden a este cacique con el objetivo de vender sus efectos, así como con la llegada de su mujer para avisarle sobre un posible ataque por parte de “caciques de sierra del bolcan”.³⁰

Si bien la diplomacia en ocasiones derivaba en la celebración de tratados de paz entre las parcialidades y los hispano-criollos, también era frecuente que esas demostraciones de paz y amistad se materializaran mediante la entrega de objetos, tales como el bastón de mando, como sucedió con el cacique Catrué, quien recibió “[...] Para si un Vaston de Piño de Plata. Una Chupa larga azul [...]”³¹ o Canupayu. Catrué es reconocido por las autoridades coloniales para escoltar las expediciones a Salinas e, incluso, interceder para que los indígenas no atacaran a la comitiva. Por este accionar, el comandante Quintana, nuevamente, solicita se le entreguen obsequios³² y el bastón de mando, un sable y un par de espuelas de plata, que, ante su repentina muerte en 1794 a causa de la epidemia de viruela, el comandante expresa: “He quedado encargado del Baston y Sable que se digno VE hacerle entregár en ésa Ciudad, como asi mismo de unas Espuelas de Plata, con la prevencion de que las conserve en mi poder, con él Sable, y Baston hasta q^e. embie a buscarlo él Yndio Leincoanti que le deve subceder en él mando [...]”³³

Considerando este caso y los presentados, advertimos que la entrega de obsequios como instancia diplomática implica el reconocimiento de la autoridad de un cacique en tanto demuestre su lealtad a las autoridades coloniales. Asimismo, este acto se relaciona directamente con las formas de transmisión del mando utilizadas por las parcialidades, porque, como se evidencia, el comandante de frontera indica que los obsequios debían remitirse a Leincoanti, sucesor de Canupayu.

Otra variable clave para nuestro análisis es la transmisión y utilización de la información por parte de los caciques. Como señala Bechis (1989), estos acceden y controlan la transmisión de la información tanto hacia el interior de sus tolderías como hacia las autoridades coloniales. El líder como procesador de información y negociador con los cristianos sostiene su autoridad en función de su destreza para actuar y mantener la confianza entre los suyos (Bechis, 1989). Consideramos, por lo tanto, que el manejo de la información que realizan dichos caciques puede entenderse en ocasiones como una práctica de resistencia, ya que la distorsión de lo que se transmite resultó ser una estrategia utilizada para generar temor entre los blancos y, al mismo tiempo, puede pensarse como una estrategia de complementariedad en aquellos casos en que el cacique acude a informar la llegada o cercanía de alguna parcialidad, la cual puede representar una amenaza real para los hispano-criollos o solo para sus propios toldos, por lo que el aviso y la manera como opera la información significarían para el cacique el auxilio inmediato de las autoridades.³⁴

El siguiente caso, es un buen ejemplo para observar cómo se procesa y transmite la información:

³⁰ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-5-1. 29 de octubre de 1792.

³¹ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 37-3-2. 2 de julio de 1787.

³² AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-6-5. 18 de marzo de 1794.

³³ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-6-5. 4 de abril de 1794.

³⁴ En el punto 3 del Tratado Definitivo de 5 de septiembre de 1790, reproducido por Bechis (2010), queda contemplado que ante la presencia de caciques que no sean aliados y quieran hostilizar se prestará el auxilio necesario.

El 29, del proximo pasado més llevo á esta Frontera de Chasque el Yndio Contó con otro de su clase remitidos por el Cacique Nagualpan diciendome de parte de este, no havia novedad alguna contra los Cristianos, de parte de los Caciques Rancacheles, como estaba entendido lo havia comunicado á VE. el Cacique Lorenzo, mediante el Yndio Manuel. Que acababa de tener Chasque del Cacique Rancachel Caronau participandole esto mismo, y que las etiquetas y controversias que havian tenido con Eppumurr heran ásumtos particulares en Yndios, que de modo ninguno trascendian á perturbar en nada nuestra buena amistad, que siempre sostendria entre los de su Nacion [...].³⁵

En el documento se aprecia cómo el cacique Nagualpan les informa a las autoridades, en julio de 1794, que los rumores de ataque por parte de los ranqueles eran falsos. Del entramado de este conflicto se puede saber (a partir de otros documentos) que el cacique Lorenzo Calpisqui, en el mes de junio del mismo año, solicita que se lo auxilie con 40 soldados para luchar contra Carripilum, Antohan y Curunau, quienes lo habían atacado. Posteriormente, Lorenzo Calpisqui lanza el rumor del posible ataque de los ranqueles, aunque esta noticia resultó ser falsa y desmentida por diferentes caciques, quienes, con el objetivo de mantener las relaciones diplomáticas, se acercaron a dar su testimonio sobre los hechos. Por ejemplo, Quenzepi, sobrino de Eppumurr, con la intención de mantener el buen nombre del linaje, se presenta a la capital a disuadir de las impresiones que había dejado el indio Manuel, enviado de Lorenzo.³⁶

Lo interesante de este y otros casos similares que conocemos a través de la correspondencia de frontera es el circuito comunicacional que se desprende de la existencia de rumores, como el “potencial ataque de los ranqueles”, que en su trayectoria hacia las autoridades hispano-criollas y “hacia tierra adentro”, se transformó en información valiosa para sostener y legitimar distintos liderazgos indígenas.

3. Resistencia y complementariedad: una breve construcción narrativa del cacique Carripilum

El siguiente testimonio al virrey Sobremonte, si bien ejemplifica lo abordado en el apartado anterior, permite analizar el modelo relacional propuesto como *resistencia y complementariedad* y su valor hermenéutico para examinar la construcción y sostenimiento del liderazgo.

En presentación q.e diriji á VM en 14 de Mayo del año pasado de 1803 propuse los medios y arbitrios, e.e concidere conducentes, para q.e los indios infieles, [...] traien el tragin de carretas y Bueyes sabemos pr expresión oia; q.e se acomodan cargar en Cavallos y Mulas, en los cuales conducen siempre a esta Ciudad las muchas pieles, plumajes y manufacturas q.e nos venden ya porq.e no es lo mismo haber hecho la proposicion de un solo indio qe. hacerla atoda su Nación, ó a muchas Naciones, como puede hacerse la de cargar la sal solo los Indios, con privilegio exclusive de abastecedores de este artículo. [...] el partido del abasto de sal se apunta en la utilidad q.e ellos se portarían en tal negocio. Es [ilegible] [¿genialmente proponías?] al interés, y la Braba Nacion de Indios Ranqueles, qe. Señorea los territorios de Salinas y sus adyacentes, es tan aplicada al Comercio qe. su inclinación mercantil es como el carácter, q.e la distingue entre las demás.

La paz, q.e con ellos mantenemos ser. aoa de veinte añosn años ha, no se debe las guardias fronterizas, ni al corto numero de soldados Blandengues q.e las guarnecen, sino al interés, y las utilidades q.e sienten los Indios en su comercio de pieles, plumajes y manufacturas, y esto se persuade, de que haviendose

³⁵ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-6-5. 2 de julio de 1794.

³⁶ Archivo General de la Nación Argentina. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-6-5. 13 de agosto de 1794.

extendido las Estancias y Chacrasa distancia de veinte y treinta leguas, á fuera del cordon de fronteras, los Indios no ofenden ninguna de estas Poblaciones; y por lo contrario, en algunas de ellas han contraído relaciones, astan ayudan, servir de peones en las respectivas faenas.

Por esto dije, q.eno son las Guardias las q.e han contenido y contienen a los Indios, sino el comercio y el interés, no menos q.e el huso, en la [¿amida cimida...?] bebida y vestuario, q.e con nuestro trato, y comunicación; yan adquiriendo; y por lo tanto para habsolutos dueños de ellos debemos proporcionar quanto condusca a adelantar y solidar estas recientes ideas.

Vro actual Vierrey VM.E Rafael de Sobremonte, en la última Expedición, q.e determino por el mes de octubre de este año con el fin de explazar y de marcar los Territorios adecuados para transplantar las Guardias ganando terrero tieso presentes estas [¿manter?] políticas, q.e la [¿experiencia?] tiene acreditadas, y por eso los Indios impidieron el ingreso a sus tierras, y la Expedicion regreso sin adelantarse en pai [paz] sobre estos particularidades.

Si esta misma Expediciones hubiese dirijo a Salinas y despues de parlamentar con los Caciques Ranqueles, les hubiese agasagado y puesto la concideracion de Sal por ellos a sus Indios en viente o treinta caciques Carretas, q.e se debían llevar preparadas para qe. por dia de [ilegible] cargas en [¿convoy?] de veterana tropa general, q.e en aquel tiempo fue también a cargar sal, es moralmente cierto, q.e aquellos naturales no solo hastian de admitir la propocicion sino también [...].³⁷

El testimonio precedente pone en evidencia el complejo universo relacional entre ambas sociedades, en las que la diplomacia y el comercio son acciones pendulares que reflejan una complementariedad económica. En este caso, el abastecimiento de sal es primordial para la sociedad hispano criolla, y nos permite reconstruir la historia del liderazgo de Carrupilum desde fines del siglo XVIII hasta las primeras décadas del siglo XIX. El funcionario Pedro Andrés García (1810) en su expedición a las salinas, afirma que el cacique Carripilum se presenta como “el Señor, el Virrey y el Rey de todos las Pampas” (p. 77).

Es importante advertir que este cacique tenía la intención de acordar la paz entre los años 1792-1794 (García y Fernández, 2015) con la comandancia de Luján. A partir de la mediación del cacique Caniupayun, también nombrado como Caniupaiguén, con quien los hispano-criollos ya habían establecido lazos de amistad y quien “[...] a demostrado en diferentes ocasiones la fidelidad, y buena fe, que nos profesa y con particularidad en la ultima Expedición de Salinas, desamparando sus toldos por acompañar á los nuestros, para contener con su respeto los Yndios de tierra adentro [...]”.³⁸

La intervención de Caniupayun para negociar el acercamiento de Carripilum a pactar la paz, se reconoce como un acto de demostración de amistad y fidelidad; sin embargo, Carripilum no se presentó a la capital para pactar. No obstante, el intermediario (Caniupaiguén) se ve en la obligación de dirigirse al mismo virrey para explicarle lo acontecido, y alejarse de la decisión y posición tomada por Carripilum y enfatizar que su amistad continúa firme: “para qualquiera novedad q^e. huviere en esta mi tierra darle parte a su presencia p^a. eso me tiene aqui presente [...]”.³⁹

En consideración sobre esto, Carripilum no revela deseos de concretar esa paz en Buenos Aires, ni se tienen noticias suyas hasta el conflicto con el cacique Lorenzo Calpisqui en 1796, año que el marqués de Sobremonte, gobernador intendente de Córdoba de Tucumán, firmara un Tratado de Paz con Carripilum y Cheglén (Levaggi, 2000; Ribero, 2014; Tamagnini y Pérez Zavala, 2009). En suma, la presencia de su

³⁷ AGNA. Biblioteca Nacional. Sala VIII 231 [2334-15]. Breve recorte de corpus documental. Las negritas son de las autoras.

³⁸ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-7-1. 6 y 31 de diciembre de 1805.

³⁹ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-6-5. Sin fecha.

liderazgo excede la región bonaerense porque, para fines del siglo XVIII, está pactando paces en la frontera de la actual provincia de Córdoba. Esto permitiría comprender por qué en 1803 se reconoce que “haviendose extendido las Estancias y Chacrasa distancia de veinte y treinta leguas, á fuera del cordon de fronteras, los Indios no ofenden ninguna de estas Poblaciones; y por lo contrario, en algunas de ellas han contraído relaciones, astan ayudan, servir de peones en las respectivas faenas [...]”.⁴⁰

Sobre del liderazgo de Carripilum, se pondera su capacidad para mantener su libertad constante de negociación en diferentes espacios geográficos, y el despliegue de caciques interlocutores en persistente mediación. En consecuencia, proponemos que su particular liderazgo se debió a las características del proceso de construcción de su “agencia indígena”,⁴¹ con capacidad de mantener la supremacía en la agenda política y la gobernabilidad. Si bien la amistad persistió con otros caciques ranqueles, en lo respectivo a Carripilum no es quien solicita permiso para comerciar; pero se mantiene hasta 1820 como el “el Señor, el Virrey y el Rey de todos las Pampas”.

En 1808, las autoridades señalan que era difícil tratar con él, sobre todo cuando solicita que le entreguen 200 yeguas para que coma su gente, y se queja cuando le entregan seis yeguas.⁴² El capitán del fuerte de Luján advierte que “La groseria és consig^{te}. á la barbaridad [...]”⁴³ de este cacique.

El siguiente testimonio, por otro lado permite observar la preocupación de las autoridades de la frontera para que “El Cacique Carripilun ha llegado aquí aier muy satisfecho”, cuando fue hospedado en casas y estancias de los vecinos rurales del pago de Luján, y que a pesar de la prohibición de entregarles alcohol a los indígenas, a él se le otorgó aguardiente junto con otros objetos.

S. capitan G^l. Presid^{te}.

El Cacique Carripilun ha llegado aquí aier muy satisfecho de ese Sup^{or}. Gov^{no}. y de la Persona de V.S. Pero entregandome el oficio de V.S. de fha del día 23, no me quiere créer que en el no venga la orn p^a. entregarle 200 Yeguas. Dize q^e. á V.S. se le respondió por Rico, q^e. aquí las podrían aprontar Barranco, Casas, y Robledo. Y me ha pedido entretanto 6 de ellas p^a. comer su Gente. **He puesto á su Gente en la Estancia de Casas a comer yeguas, y el cacique ha quedado en comer commigo, y ha tentado míl medios de asegurarse de que en dho Oficio de V.S. no viene tal orn, muy receloso de q^e.yo puedo engañarle.** Me ha pedido Aguardiente y se lo he mandado dar. Tam^{en}. he pagado unas tígeras que me ha pedido para cortar el pelo á sus hijos. Una onza de polvillo p^a. remedió, y una libra de polbora para lo mismo. Aora culpa á Rico, y hecha menos una Camisa á cada Yndio, q^e dize mandó V.S. darles.

La groseria és consig^{te}. á la barvaridad: Mas yo debo dár q^{ta}. y esperar las orns de esa Superioridad.

Dios Gue á VS m^S. a^S. Sⁿ. Yph 29 de Marzo de 1808.

S^{or}. Capⁿ. G^l. Presid^{te}.

Joaquin Ant^o. de Mosquera [Firma]⁴⁴

⁴⁰ AGNA. Biblioteca Nacional. Sala VIII 231 [2334-15]. Breve recorte de corpus documental.

⁴¹ Véase y C/f con el análisis de García (2017-19). Proyecto beca y doctorado; Departamento de Ciencias Sociales-Universidad de Luján.

⁴² AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-7-1.29 de marzo de 1808.

⁴³ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-7-1. 29 de marzo de 1808.

⁴⁴ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-7-1. 29 de marzo de 1808. Las negritas son de las autoras.

En cuanto al despliegue de caciques interlocutores o mediadores de Carripilum, el siguiente testimonio del soldado Leiba, del fuerte de Luján, permite comprender (en parte) a qué se debe el agasajo a dicho cacique. En tanto observamos que ocho días antes pasan por la guardia de Luján: “17 Yndios, y 3 Yndias á vender 36 Cargas de Sal” a Buenos Aires.

Sor Capitⁿ. G^l. Presid^{te}.

Pasa á esa Capital el Soldado de esta Compañía de Alternacion Yldefonso Leiba, y el Lenguaraz Pablo Sanchez ácompañando al Yndios Millapué Capitan del Cacique Antenan⁴⁵ que lo embia con 17 Yndios, y 3 Yndias á vender 36 Cargas de Sal, y otros efectos. Y lo abiso á V.S. para su Sup^{or}. conocimiento.

Dios Gue á VS. m^s. a^s. Guard^a. de Lujan 21 de Marzo de 1808.

S^{or}.Capⁿ. G^l. Presid^{te}.

Joaquin Ant^o. de Mosquera [Firma]⁴⁶

Como señalamos anteriormente, su liderazgo particular se debió a las características del proceso de construcción de su “agencia indígena”,⁴⁷ porque en el mes de octubre del mismo año (1808) se lo señala junto con otros caciques como posibles atacantes al fuerte de Rojas, por lo que se pide armamento al fuerte de Luján para enfrentar este potencial ataque.⁴⁸

El fenómeno de la venta y traslado de sal por parte de los caciques es un hecho preponderante en las primeras décadas del siglo XIX, así como las expediciones por parte de hispano-criollos a las Salinas para obtener grandes cargamentos de sal para su comercialización en Buenos Aires. Sobre esta cuestión y en relación a Carripilum, el comandante del fuerte de Rojas, don Gregorio Cardoso, meses después le informa al fuerte de Salto que se tomen las precauciones necesarias sobre la próxima expedición a Salinas, refiriéndose a los indios de Carripilum “que domina los campos aquellos como igualmente la Laguna de Salinas”.⁴⁹

Posteriormente, en 1810, Pedro Andrés García, junto con la comitiva que lo acompañaba en la expedición a Salinas, debió enfrentarse a la actitud desafiante de Carripilum, ya que, según el cacique, era una ofensa el “no darle parte anticipadamente por el Virrey, del envío de esta expedición: que la laguna era suya, la tierra dominada por él, y ninguno sin ser repulsado violentamente, podía ir allí” (García, 1810, p. 77).

Lo relatado ejemplifica la resistencia del cacique a ceder su autoridad ante los hispano-criollos, autoridad que había sido reforzada a partir de la entrega de regalos tales como sombreros, uniformes y el bastón de general e indumentaria militar, por parte del virrey Liniers (García, 1810), quien gobernó el virreinato del Río de la Plata entre 1807 y 1809.

Sobre la entrega de la indumentaria militar, nos permite ponderar la figura de este cacique y su liderazgo en *resistencia y complementariedad*.

⁴⁵ Sobre dicho cacique véase Néspolo (2012). Edición a partir de selección de tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires [2006].

⁴⁶ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-7-1.21 de marzo de 1808.

⁴⁷ Véase y C/f con el análisis de García (2017-2019) Proyecto beca y doctorado; Departamento de Ciencias Sociales-Universidad de Luján.

⁴⁸ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-7-1. 18 de octubre de 1808.

⁴⁹ AGNA. División Colonia. Sala IX. Legajo 1-7-1. 17 de octubre de 1808.

4. Consideraciones finales

El pago de Luján, en particular para el periodo que nos propusimos analizar, ofrece múltiples ejemplos de los vínculos que se establecieron entre la sociedad indígena y la cristiana. Los objetivos que movilizaban a las parcialidades indígenas y sus caciques hasta diferentes puestos fronterizos forjaron los distintos liderazgos y su agencia indígena. Resulta importante mencionar que la presencia o acercamiento acentuado y frecuente de un determinado cacique –ya sea para comercializar, recibir regalos u otros motivos– no implica que en otro espacio de la frontera se esté desarrollando un vínculo diferente.

En este contexto relacional, los caciques ocuparon un papel trascendental para lograr que ese contacto fuera posible, ya que principalmente de su proceder dependía ser considerado como un indígena de paz o no y, en consecuencia, poder transitar hacia el otro lado de la frontera. A partir del análisis de casos puntuales de la frontera de Luján, propusimos poner en juego e interrelación tres variables –comercio, comunicación y diplomacia– que muestran cómo los caciques desplegaron diferentes estrategias de *resistencia y complementariedad*.

En suma, podemos exponer que el registro epistolar se sublima en la diplomacia de la comunicación textual. De ella, no solo potenciamos una situación pendular, que acotamos en términos de comunicación/intercambio, intercambio/comercio-comunicación/diplomacia, sino que fue abordada a partir de trayectorias y narrativas históricas de caciques (líderes indígenas) construidas a partir de comunicaciones epistolares de extensos repositorios del AGNA.

En líneas generales, la presencia de estas parcialidades provenientes del “Reyno de Chile” permiten complejizar el análisis de este espacio que representa la frontera de Luján. Por una parte, reconocer que el arribo de las comitivas con sus caciques, desde inicios del siglo XIX, tuvo como fin comercializar sus productos; por la otra, su presencia da como resultado el inicio de una nueva fase de relaciones interétnicas, en la que las autoridades hispano-criollas, lejos de confiarse, actúan cautelosa y rigurosamente para controlar el contingente de caciques que se acercan a Luján y la ciudad de Buenos Aires, cabecera del Virreinato del Río de la Plata.

Sin intención de dar respuestas definitivas, sino de comenzar a problematizar esta presencia, consideramos que nos queda por profundizar acerca de otras cuestiones. A pesar de que en muchos trabajos académicos se ha abordado la existencia de conflictos interétnicos e intraétnicos, los documentos aquí analizados permiten conocer el grado de conexión o desconexión entre dos fronteras interétnicas coloniales, en la antesala de los procesos revolucionarios. Consecuentemente, resulta desafiante poder determinar el rol de esos objetos, bienes y personas y si actuaron como mediadores culturales o intermediarios políticos o económicos, desafío iniciado en este trabajo a partir del corpus documental seleccionado.

El análisis pretendió indicar tópicos, variables, problemas y/o correlaciones de distintos espacios fronterizos, espacios de locación que permitieron señalar un gran conjunto de lugares en la frontera sur rioplatense, no solo como espacio geográfico, región o territorio,⁵⁰ sino como un ámbito definido por las relaciones interétnicas, lo que nos permite formular o interrogar la frontera sur rioplatense como espacio

⁵⁰ En este sentido, adherimos al concepto de territorio que está inminentemente vinculado con el de poder y dichas relaciones consideradas inmanentes a cualquier relación social. Este “enfoque relacional” que seleccionamos comparte teórica y metodológicamente la noción de multiterritorialidad o la multiescalaridad o territorios en red móviles sobre la organización social del espacio, debido a que ha despertado atención en aquellas escalas desatendidas por la geopolítica clásica, como las escalas puntuales (locales, interurbanas), así como por las escalas flexibles, establecidas por grupos nómades o con movilidad pendulares. Para ampliar este concepto, véase Alejandro Benedetti (2011, pp. 48-52).

geográfico, región, territorio de información, diplomacia e intercambio comercial, a partir de líderes indígenas que se relacionaron con la comandancia y/o fuerte del pago de Luján.

En términos de Foucault (2008), esta mirada permite “determinar qué forma de relación puede ser legítimamente descrita entre esas distintas series, [y] qué sistema vertical son capaces de formar” (pp. 20-21); qué efectos pueden tener los desfasajes, las temporalidades diferentes, las distintas remanencias, en qué conjuntos distintos pueden figurar simultáneamente ciertos elementos que siguen siendo materia de análisis, como aquel concepto citado hace más de veinte años: la frontera Pan Araucana (véase Bechis, 2008; Pinto Rodríguez, 1996).

Referencias

- Appadurai, A. (1991). *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo.
- Bechis, M. (1989). Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿Autoridad o poder? Trabajo presentado en el *I Congreso Internacional de Etnohistoria*, Buenos Aires, Argentina. En M. de Hoyos (coord.), *Etnohistoria publicación especial de la revista NAYA*. Buenos Aires.
- Bechis, M. (2008). *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*. Buenos Aires: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Colección América).
- Bechis, M. (2010). *Piezas de etnohistoria y de antropología histórica*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Benedetti, A. (2011). Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea. En P. Souto (coord.), *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía* (pp. 11-82). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires.
- Brading, D. A. (1990). La España de los borbones y su imperio americano. En L. Bethell (ed.), *Historia de América Latina 2* (pp. 85-126). Barcelona: Crítica.
- Comadran Ruiz, J. (1995). La Real Ordenanza de Intendentes de 1782 y las declaraciones de 1783. En J. M. Mariluz Urquijo (director), *Estudios sobre la Real Ordenanza de Intendentes del Río de la Plata* (pp. 11-41). Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.
- Foucault, M. (2008). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- García, P. A. (1974 [1810]). *Diario de un viaje a Salinas Grandes, en los campos del sud de Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- García, Y. (2019). *Relaciones interétnicas en la transición del periodo colonial al revolucionario. Interacciones y estrategias en la frontera bonaerense* (proyecto de doctorado), Universidad Nacional de Luján.
- Lynch, J. (1967). *Administración colonial española. 1782-1810*. Buenos Aires: Eudeba.
- Mandrini, R. (1992). *Volver al país de los araucanos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Nacuzzi, L. (2005). *Identidades impuestas* (2ª edición). Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Nacuzzi, L. (2014). Los indios amigos y los espacios de la frontera sur de Buenos Aires en el siglo XVIII. *Revista TEFROS*, 12(2), 103-139. Recuperado de file:///C:/Users/Jesi/Downloads/DialnetLosCaciquesAmigosYLosEspaciosDeLaFronteraSurDeBuen-4996924.pdf.
- Néspolo, E. (2004). Los tratados escritos con las sociedades indígenas en los bordes del río Salado durante el siglo XVIII. Un análisis desde el derecho de gentes. *Memoria Americana*, 12, 237-276.

- Néspolo, E. (2012). *Resistencia y complementariedad, gobernar en Buenos Aires: Luján en el siglo XVIII: un espacio políticamente concertado*. Villa Rosa: Escaramujo.
- Néspolo, E. (2013). Gobernar en la frontera bonaerense 1736-1784. Luján un estudio de caso. En J. Peire, M. Di Pasquale y A. Amadori (comps.), *Ideologías, prácticas y discursos: la construcción cultural del mundo social siglos XVII-XIX* (pp. 123-158). Buenos Aires: Prometeo.
- Néspolo, E. (2013). La frontera colonial: ¿un confín inconmensurable o una categoría de análisis? Una mirada epistemológica. En M. Gascón y M. J. Ots (eds.), *Fronteras y periferias en arqueología e historia* (pp. 195-221). Buenos Aires: Dunken.
- Néspolo, E. y Morrone, A. (2011). Administración de justicia y prácticas de castigo a indígenas: la Audiencia de Buenos Aires (1785-1812). En M. Alabart, M. A. Fernández y M. Pérez (comps.), *Buenos Aires, una sociedad que se transforma: entre la colonia y la revolución de mayo* (pp. 325-363). Buenos Aires: Prometeo, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Néspolo, E., Cutrera, L. y Morrone, A. (2009). El líder étnico, liderar y liderazgo. Los Yahatti, Lepin, Juan Manuel Cachul y Juan Catriel: hombres políticos en la frontera bonaerense. *Revista Española de Antropología*, 39(2), 83-100.
- Néspolo, E., Fernández, L. y García, Y. (en prensa) (2019). Relaciones interétnicas en la frontera de Luján (1780-1810) ¿Estrategias de resistencia y complementariedad? En E. Iraola, A. Aguirre e Y. García (comps.) *El espacio de la frontera sur entre los siglos XVIII y XIX. Una agenda para debatir*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Luján.
- Pinto Rodríguez, J. (1996). Integración y desintegración de un espacio fronterizo. La Araucanía y las pampas, 1500-1900. En J. Pinto Rodríguez (ed.), *Araucanía y pampas en el mundo fronterizo en América del Sur* (pp. 10-46). Temuco: Universidad de la Frontera
- Varela, G., y Biset, A. M. (1993). Entre guerras, alianzas, arreos y caravanas: los indios de Neuquén en la etapa colonial. En S. Bandieri, O. Favaro y M. Morinelli (eds.), *Historia de Neuquén* (pp. 65-106). Buenos Aires: Plus Ultra.

LOS ORÍGENES DE JUAN MANGIÑ WENU EN EL PWELMAPU: FORMACIÓN Y APRENDIZAJE POLÍTICO (1793-1798)

Cristián Perucci González¹

1. Introducción: los *Ñizol-Lonko*

El presente trabajo² se enmarca en un estudio sobre la trayectoria política de los grandes jefes mapuche de la primera mitad del siglo XIX, quienes han sido analíticamente denominados *ñizol-lonko*. El tipo de poder que dichos caciques detentaron tenía características bastante particulares, algunas dadas por el contexto y las experiencias comunes por las que pasaron, otras por rasgos propios de sus personalidades. Vistos como una entidad característica de su tiempo, los *ñizol-lonko* expresaban una tendencia de la sociedad mapuche hacia la producción de aquello que los antropólogos llaman *big men*. Sin embargo, nuestra propuesta no pretende descifrarlos en su perfil estructural, sino en tanto que formas políticas que se desarrollaron en el contacto con las fronteras hispano-criollas, y en las conexiones del enorme y heterogéneo territorio pampeano mapuche. Por ello, además del talento guerrero, de la pujanza en la producción económica, en la acumulación de riquezas y en su distribución, además de la fuerza oratoria y ese halo mágico que caracteriza a los *big men* (Godelier, 2015, p. 254), una de las condiciones necesarias en el surgimiento de los *ñizol-lonko* es la formación de alianzas políticas y guerreras con el mundo *winka*.³

Una de las bases teóricas que sustenta nuestra propuesta es el concepto de *middleground* (White, 1991), el cual nos permite redefinir la armazón política y económica del país mapuche de entonces, y su relación con el régimen colonial hispano-criollo. Tras siglos de contacto, en algún momento se instauraron entidades conjuntas en las que se desarrollaron prácticas de interés mutuo para ambos espacios. Construidas sobre un pie de malentendidos (*misunderstanding*), cada quien participaba con sus propios significados y con una imagen conjetural de los significados del otro. Este ensayo pretende reflexionar en torno al nivel de control soberano y de voluntad de acción que distinguió el momento histórico estudiado, entendiendo que el contenido y el sentido de la política mapuche se jugaba tanto dentro como fuera de sus fronteras, lo que nos permite aproximarnos a los procesos y fenómenos históricos que tuvieron lugar a fines del siglo XVIII, sin necesariamente comprenderlos bajo la realidad binaria en que comúnmente se les encasilla.

¹ Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de La Frontera. Grupo Histofrontera. Correo electrónico: cristian.perucci@ufrontera.cl

² Proyecto Fondecyt Postdoctorado 3170124 Pu *Ñizol-Lonko*, origen, auge y ocaso de una institución política. Gulumapu, 1793-1860.

³ *Winka* es el vocablo mapuche empleado en este tiempo para nombrar al hispano. Posteriormente será la palabra para señalar al chileno que no es de origen mapuche.

2. El impacto político de las pampas en el Gulumapu-Araucanía⁴

Recientemente hemos presentado este panorama bajo el concepto de movimiento histórico polirrítmico que caracterizó las postrimerías de la autonomía territorial (Perucci, 2018, p. 85). El significado que le damos a esta idea expresa una confluencia de procesos históricos que se desarrollaron en varias escalas temporales que, al entrelazarse, engendraron un tipo particular de poder en los jefes mapuche asentados en la vertiente occidental de Los Andes.

Uno de los elementos significativos en la producción de los *ñizol-lonko* se encontraba en los nexos políticos, económicos y culturales que empezaron a tejerse entre el Gulumapu-Araucanía y la región pampeano-patagónica desde el siglo XVIII. Podemos decir entonces que la aparición de grandes y prestigiosos caciques fue un fenómeno históricamente conectado y visible en la totalidad del país mapuche, aunque los mecanismos causales que conducen a las grandes jefaturas no operaron igual ni con la misma intensidad, dependiendo del grupo o la localidad observada.

Desde hace varias décadas, la historiografía argentina ha puesto especial atención en estudiar las complejidades de la articulación de espacios indígenas que limitaban con las regiones coloniales del Atlántico (Cuyo, Córdoba, Buenos Aires) y el Pacífico (Bío-Bío, Valdivia, Chiloé), considerando la Cordillera como un lugar de paso, de cruces y conexiones, y dejando atrás el antiguo concepto de barrera geográfica. En ese esfuerzo, Jong y Ratto (2008) puntualizaron rigurosamente las principales características compartidas entre los grupos del Gulumapu y las pampas: división de tareas asociadas con el comercio intercordillerano de ganado y sal, carácter segmental de la estructura política; la consolidación del cacique como interlocutor y negociador ante los agentes estatales; la activa función diplomática, y la invocación del linaje y el parentesco como condición de prestigio (p. 244). Esos aspectos de base, con mayor o menor eficacia, están presentes en la conformación de los cacicazgos decimonónicos.

Simultáneamente, los avances historiográficos establecieron diferencias asociadas con el emplazamiento geográfico, ecológico, histórico y político entre las parcialidades. Dicho de otra forma, en ciertos momentos –a veces fugaces– emergieron afinidades, afiliaciones, formas de pertenencia, de nexo social y fenómenos de cohesión que singularizaron a las agrupaciones indígenas. Las colectividades que aparecen nombradas en la documentación de la época no son pocas; sin embargo, es posible que los valiosos esfuerzos por someter a prueba esta suerte de sustantivación haya sido producto del análisis académico (Bechis, 2008; Vezub, 2011) y no necesariamente de la experiencia histórica. En vista de la especificidad que podían alcanzar algunos grupos, los estudiosos de la evolución política y económica de las pampas rehuyeron del antiguo concepto de “araucanización”; desconfiaban de la fiabilidad de una supuesta “imposición de un modelo político importado desde Chile” (Mandrini, 2000, p. 252) a comienzos del siglo XIX (Vezub, 2011, p. 76). Su propuesta fue entender la conformación de los cacicatos pampeanos como la reunión de diversos modos de vida e identidades adaptadas al entorno y al contexto, como el efecto de influencias cruzadas.

Gracias a este planteamiento, cargado al constructivismo, pudo demostrarse que la cultura mapuche se afectó recíprocamente con las sociedades pampeanas. Además, el panorama historiográfico y antropológico incorporó en su análisis los vínculos establecidos con el espacio colonial rioplatense. Insistimos, estas expresiones políticas singularizadas fueron generalmente efímeras, o bien alternaron el repliegue con la activación temporal de grandes alianzas en procesos de fusión (Jong, 2019). Retomando la

⁴ La extensión del país mapuche recibe hoy el nombre Wallmapu, y se divide en dos grandes territorios: el Pwelmapu, al este de la cordillera, y el Gulumapu al oeste, que corresponde al espacio histórico conocido como Araucanía. Estas denominaciones no pertenecen a la época estudiada en el presente trabajo, pues emergieron como conceptos analíticos y como formas de reivindicación hacia fines del siglo XX. Álvaro Bello (2011, p. 181) registra la palabra Waizufmapu para referirse al territorio del este.

idea de afectación recíproca mapuche-pampeana, Sara Ortelli (1996) sintetizó esta tendencia proponiendo la idea paralela de “pampización de los araucanos” (p. 204). Sin embargo, el estudio de los mapuche pampizados se concentró en aquellos que permanecieron en las pampas, y no en quienes regresaron al Gulumapu para fundar allí sus jefaturas.

Esta última veta investigativa demoró un tiempo en activarse, hasta que el antropólogo Álvaro Bello (2011) presentó sus trabajos en torno a los mapuche de la Araucanía-Gulumapu en las pampas, bajo la óptica del *nampülkafe* (viajero). Bello plantea que, por lo menos desde el siglo XVIII:

La base del poder político mapuche se sustentaba en la posesión de ganado obtenido en el *puelmapu* y en la capacidad de distribuirlo través de la diplomacia económica del parentesco entre la familia más cercana y los aliados no parientes [...] para los lonkos, tal estrategia requería de una serie compleja de acciones, factores y elementos entre los cuales se encontraban la manutención de los equilibrios de poder con *winkas*, mapuches y otros grupos indígenas; la capacidad de establecer convenientes relaciones de parentesco con aquellos grupos que controlaban territorios estratégicos; y la manipulación y utilización del prestigio (Bello, 2011, p. 180).

Más adelante, agrega que “el control de parcialidades de origen mapuche sobre ciertos territorios estratégicos de las pampas y el *waizufmapu* permitió que los *lonkos* de la Araucanía pudiesen contar con aliados más o menos permanentes que les aseguraban un lugar de acogida y la participación en los botines maloqueros y las raciones gubernamentales, a cambio de la lealtad incondicional de sus lanzas”, y remata señalando al Pwelmapu como “un lugar donde se iba a buscar riqueza, poder y prestigio, materias primas para la producción de la organización política tribal mapuche” (Bello, 2011, p. 181).

3. La juventud de Mangiñ en el Pwelmapu

Este patrón de ascenso en la carrera política de *ülmenes*⁵ y *ñizol-lonko* resume los primeros años de Juan Mangiñ Wenu, mucho antes de convertirse en el guía de la resistencia territorial mapuche en el Gulumapu. Los datos esenciales de su biografía, actualmente bien conocidos, los aporta el relato oral de Juan Kallfükura y José Manuel Zúñiga (2002), recopilado por Mañkelef y Guevara, traducido y publicado originalmente en 1912. Allí, en la pequeña reseña biográfica de Mangiñ, se señala que:

Al principio no fue cacique, llegó a serlo por su valor. A los veinte años juntó una partida de bravos arribanos y pasó a la Argentina. Llegó a la nación de los rankülches, donde se le juntó más gente. Dieron todos un buen malón cerca de Mendoza. Mangiñ tuvo fama desde entonces. Los rankülches le dijeron que se quedara.

Se quedó con los rankülche. Al cabo de algunos años volvió a Kollüko. Traía mujeres, animales y herrajes de plata. [...] Al fin llegó a ser el primer capitán arribano. Se hizo cacique de su familia. Los demás jefes de Kollüko lo reconocieron como cacique (Kallfükura y Zúñiga, 2002, pp. 87-88).

Reconozcamos, en primer lugar, que la información es poca y no muy específica. Se trata de un esfuerzo de memoria recopilado varias décadas después de la desaparición del personaje, una especie de historia oral sobre hechos antiguos y, en alguna medida, difusos. Sin embargo, a pesar de esas limitaciones, podemos dar crédito al hecho que Mangiñ no heredó una jefatura, sino que alcanzó el mando –primero fundando una familia, luego encabezando un agregado de familias– por su valor guerrero, por las riquezas conseguidas junto

⁵ La palabra *ülmen* designa en lengua mapuche aquel hombre que posee grandes riquezas y, por lo mismo, funciones de jefe político.

a los *rankülche* (ranqueles) y los contactos allí establecidos. El esquema del viaje al Pwelmapu en busca de la materia prima política (riqueza, poder y prestigio) se aplica conformemente, aunque podemos hacer una primera serie de preguntas generales: a diferencia de los *borogas* de Salinas Grandes, de Kalfükura, de Pinsén, o de Venancio Koñuepang el viejo, ¿por qué razón Mangiñ regresó al Gulumapu y buscó armar allí su complejo político? ¿Qué tuvo de especial su estadía entre los *rankülche* que lo llevaron a ser entronizado *lonko* de Kollüko, y desde ahí *ñizol-lonko wenteche* (arribano)?

La documentación de fines del siglo XVIII generalmente emplea el vocablo ranquel junto a alguna otra identidad, como el nombre de un jefe o capitanejo, o bien subsumiéndolo en el término “pehuenchada”. En el contexto de la llamada guerra *pewenche* (Hux, 2013a, p. 14) o *pewenche-williche* (León, 2005, p. 55), se habla de los grupos *pewenche* de Malalhue, *pewenche* de Barbarco, de grupos *williche*, y escasamente de ranqueles, mamuilches, y no es raro que la parcialidad de un determinado *lonko* sea etiquetada de forma distinta dependiendo de la fuente. En el relato de Kalfükura y Zúñiga, es importante definir qué se entiende por *rankülche*, si se trata de una reconstrucción propia de la distancia espaciotemporal del enunciante, o bien Mangiñ fue acogido en las *tolderías* de aquellos que la historia efectivamente circunscribirá bajo el nombre de *rankülche*. De ser así, se podría comparar el rol histórico de los *rankülche* –agrupación que habría acogido a Mangiñ en el Pwelmapu– y los *wenteche* –agrupación bajo el mando de Mangiñ desde la década de 1820– en su relación con los estados argentino y chileno respectivamente, ambos en proceso de formación y expansión, para luego ver si hay correspondencia en la composición del grupo, en los estilos de mando, percepciones, juicios y relaciones con el *winka*, o en los ideales políticos respecto de la oposición a los patriotas y la resistencia al Estado. La idea es comprender qué características singulares existen en el seno de estos proto-*rankülche*, y si determinaron u orientaron las decisiones, posturas y actitudes de los jefes que allí tuvieron sus primeros aprendizajes en el arte de gobernar.

Aún más impreciso es el vocablo “malón” (*razzia*) proporcionado por la fuente, y también su localización en las cercanías de Mendoza. Puede referirse a cualquier hecho colectivo de violencia o enfrentamiento ocurrido en zonas al norte de Neuquén, en toda la provincia de Cuyo, en San Luis o incluso en Córdoba. También es difícil fechar el supuesto malón contando solo con esta información somera: ¿en qué momento Mangiñ tenía 20 años? ¿Cómo se calcula su edad, si no hay datación de su nacimiento? ¿Su paso al Pwelmapu fue a los 20, o bien esa es una manera de decir que cruzó durante su juventud?

Retomando la pregunta respecto al regreso de Mangiñ desde el Pwelmapu, es probable que, pese a no estar en la línea de aspirantes a una jefatura hereditaria, haya tenido una posición social importante entre las familias de Kollüko y que solo le faltase la “materia prima” para activar su ascenso político. Este foco nos lleva a preguntarnos, ya no por los *rankülches*, sino por los orígenes de los mapuche de Kollüko, y cuáles pudieron ser los vínculos entre ambas agrupaciones.

En la recopilación de Mañkelef y Guevara (2002) existe información adicional respecto al grupo social y familiar del cual Mangiñ es procedente. Se trata de un conjunto de familias asociadas y emparentadas que construyeron una territorialidad extendida en el valle central del Gulumapu-Araucanía, entre los ríos Malleko y Kagtün, desde fines del siglo XVIII (p. 71). Como ya señalamos, esta agrupación comienza a fraguarse como forma política comunitaria durante la juventud de Mangiñ, y a partir de la Guerra a Muerte (1819-1823)⁶ es

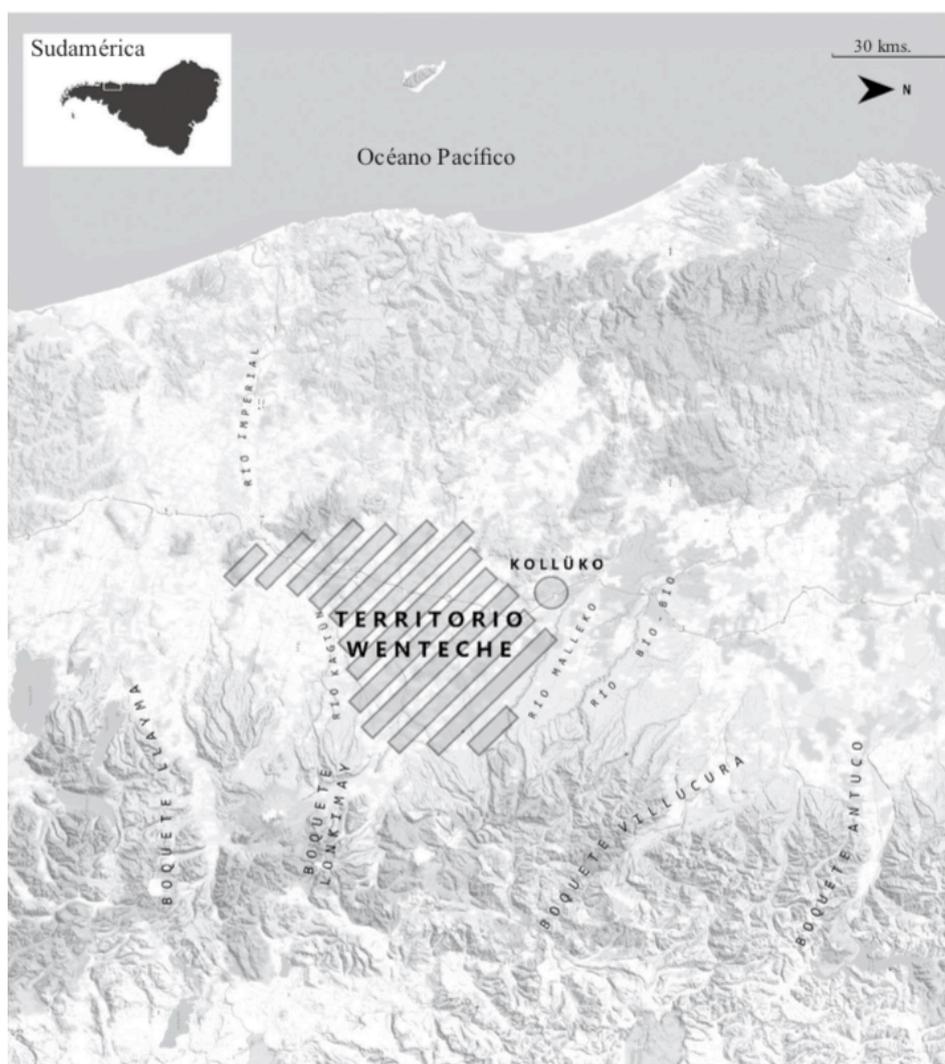
⁶ La Guerra a Muerte fue la continuación de la Guerra de Independencia en Chile, luego de las victorias patriotas en el centro del país y el término del régimen colonial hispano (1818). Se desarrolló fundamentalmente en el espacio fronterizo del Bío-Bío, por lo cual las fuerzas mapuches movilizadas fueron protagonistas. No existe un consenso para designar una fecha de término, pues tras la desaparición de los principales jefes realistas (Benavides en 1822, Picó en 1824), la persecución de los bandoleros monarquistas se extendió hasta la década de 1830 (especialmente los hermanos Pincheira), e incluso hubo campañas de apoyo a las parcialidades mapuche colaboracionistas hasta 1835 que bien pueden ser tenidas como una prolongación del mismo hecho bélico.

reconocida con el sustantivo de *wenteche* ‘arribanos’. Kollüko fue su comunidad principal, una zona estratégicamente ubicada, diferenciada de los llanos del Traiguén, a tiro de cañón entre los boquetes de Antuco, Villucura, Lonkymay y de Llayma, cercana al camino de San Carlos hacia el interior, y con buena conexión a lo largo de toda la cuenca del Kagtün y el Imperial ([figura 3.1](#)).

En otro de sus relatos recogidos por Guevara y Mañkelef, Kallfükura (2002) hace referencia a la “tribu” de kollüko, cuyos descendientes recordaban a Ligpayweke y Kolüchew como sus primeros *lonko* (p. 74). Este último fue padre de Wentekol, compañero y sucesor de Mangiñ como cabeza de los *wenteche* por un corto periodo, y padre de Montrü y Faustino Külaweke –consuegro de Mangiñ–. Se dice que la madre de Mangiñ venía de los Külaweke. Una conjetura que nos surge es que Mangiñ, en atención a su ascendencia materna, formaba parte de una familia noble (*trokinche*).

Aquella condición confirma nuestras primeras suposiciones respecto a la activación de su ascenso político con el viaje al Pwelmapu. Del padre de Mangiñ solo conocemos el nombre, Kallfükew (Calbuqueo) (Kallfükura y Zúñiga, 2002, p. 87).

Figura 3.1 Territorio wenteche



Fuente: elaboración del autor.

Llegado a este punto es necesario incorporar información procedente de otras fuentes para reconstruir la presencia de Mangiñ en el Pwelmapu. Sabemos que Mangiñ estuvo presente en los llanos de Negrete, en el gran parlamento celebrado con el gobernador Ambrosio Higgins en 1793.⁷ Según los cálculos del propio Mangiñ, habría tenido entonces entre 12 y 14 años (Wenu, M. 30/04/1860, carta para Urquiza, p. 312). La imprecisión de las fechas y la edad sigue condicionando el tratamiento de las fuentes. No obstante, estas revelaciones ambiguas nos permiten dar algunos pasos importantes. Por una parte, si pensamos en el incógnito malón *rankülche* que impulsó la carrera de Mangiñ, difícilmente pudo producirse antes de 1793, pues este último aún era un niño en ese tiempo. Por otra, su presencia en el parlamento de Negrete no pudo materializarse solitariamente o por sus propios medios, sino que debió formar parte del séquito de *konas* de algún *lonko* o capitán-*kona* presente en la reunión, muy probablemente algún líder de su grupo familiar materno.

Hasta aquí hemos podido proceder con lógicas esquemáticas, pero la situación cambia cuando consultamos la lista de los asistentes al parlamento. Ningún Ligpayweke aparece mencionado, ni cualquier otro nombre similar que pudiese servirnos como indicio de la agrupación de pertenencia de Mangiñ. Wentekol era igual o incluso más joven que Mangiñ como para figurar en la lista de los asistentes. Kolüchew debió ser también bastante joven, y tampoco es mencionado. Como cacique de Kollüko aparece Güechucuián, un personaje desconocido, a quien no hemos podido asociar con los albores de la agrupación *wenteche*. Pero en una escala más amplia, entre las parcialidades del *butalmapu* de Bureo,⁸ tampoco vemos ningún nombre conocido. En realidad, esto no revela nada más que nuestra ignorancia respecto a la parcialidad con que Mangiñ asistió a Negrete, ignorancia que se extiende a la gestación de los *wenteche*.

No obstante, si cotejamos en la lista el nombre del padre de Mangiñ –Kalfükew–, igualmente llegamos a un punto ciego, ya no por defecto, sino por exceso. En efecto, en la columna intitulada “butalmapu de Angol”, rotulados como “indios de respeto” de la localidad de Deuoco, aparecen don Luis Calbuqueo y don Francisco Calbuqueo (Zavala, 2015, p. 399). Luego, en el grupo denominado “parcialidades de pehuenches del poniente de la Cordillera” aparece un cacique denominado simplemente Calbuqueo (p. 403). La información es tan difusa y parcial que solo nos queda especular que el padre de Mangiñ pudo ser cualquiera de estos o bien ninguno. Es necesario entonces incorporar nuevas fuentes para seguir avanzando en la reconstrucción genealógica y política que pretendemos lograr.

Tenemos certeza que Mangiñ estuvo después de 1793 en el Pwelmapu en las tolderías de alguna agrupación que será identificada como *rankülche*, con la cual se vio implicado en algún episodio de violencia en las cercanías de Mendoza. También tenemos certeza de que estuvo en el parlamento de Negrete, pero desconocemos la colectividad con que participó. ¿Es posible que exista alguna relación entre este gran parlamento y su paso hacia el oriente?

4. De Negrete a las guerras *pewenche*

Entre los puntos acordados en el gran parlamento de Negrete, el séptimo y el octavo son una imperativa petición de Higgins para poner término a las guerras entre *williche* y *pewenche* que, últimamente, advierte el gobernador, habían arrastrado hacia sus fauces a las parcialidades llanistas (*lelvunches*) (Zavala, 2015, p. 388).

⁷ En su *Memoria sobre la Araucanía*, el franciscano Victorino Palavicino (2007) señala que “aún se acuerda Magil de una gran junta celebrada en Negrete a fines del siglo pasado, a la que aludía cuando me decía que por tratado solemne se había fijado el Bío-Bío por límite del territorio indígena” (p. 31). Para conocer más sobre los recuerdos de Mangiñ sobre Negrete véase Perucci (2018, pp. 100-101).

⁸ El Butalmapu de Bureo es una forma de señalar a los agregados políticos que extendían su territorio al sur del río Malleco. Bajo ese rótulo podían entrar distintas parcialidades, dependiendo la época y la proyección, como en este caso las familias *wenteche*.

En el decimoquinto y penúltimo punto, a los *lonko* de los llanos se les pide enérgicamente “evitar la migración de los mocetones al otro lado de la Cordillera”, impidiendo así que “se mezclen con los *williches* de la otra banda de la Cordillera, para hacer incursiones y correrías sobre las pampas de Buenos Aires, en los ganados, casas, haciendas y acrias de los españoles y comerciantes de las provincias de aquel virreinato” (p. 389). Podemos decir entonces que la preocupación de Higgins por las guerras *pewenche* y por los malones interétnicos manifiesta la extensión que alcanza en este periodo el *middleground*.⁹

Sin embargo, los puntos acordados en el gran Parlamento de Negrete no necesariamente reflejan la pequeña política en la que juegan los *lonko* y las autoridades hispanas. Con “pequeña política” queremos aludir a las negociaciones personales, fuera de todo protocolo o marco oficial, normalmente secretas, que suelen responder a intereses individuales y no institucionales. Un episodio de “pequeña política” es el protagonizado por el mismo Higgins quien, pocos días después de Negrete, se reunió en Los Ángeles con “el cacique gobernador de pehuenches don Buenaventura Caullamante, [...] Calbuqueu, Ynaiman, y otros principales de esta misma nación y les expuso que con cuidado había reservado tratar con ellos en este lugar, y fuera del Parlamento sobre un asunto grave de su interés” (Zavala, 2015, p. 394). Notemos que esta reservada reunión congregó a jefes *pewenche* de ambas vertientes cordilleranas, entendiéndolos como una unidad que conectaba territorios lejanos entre sí, y que podía garantizar el cumplimiento de los acuerdos (en la década anterior Caullamant aparece señalado como cacique ranquel). En la oportunidad, Higgins anunció a los *pewenche*

[...] el designio que había formado de hacer los españoles de esta provincia en cada año de los venideros una o dos expediciones a las salinas del otro lado de la Cordillera, en unión de *pehuenches*, juntando antes todos en un punto el mayor número de mulas y bestias de carga, y que precisamente no habían de bajar de cuatro mil a ejemplo de lo que se practicaba en Buenos Aires, Córdoba, Mendoza y demás ciudades de aquel virreinato, de donde salen anualmente en grandes caravanas los españoles e indios amigos a surtirse de un efecto tan necesario (Zavala, 2015, p. 394).

La apuesta de Higgins era entrar a disputar una cuota de participación en la extracción de sal en los yacimientos cercanos al Atlántico.

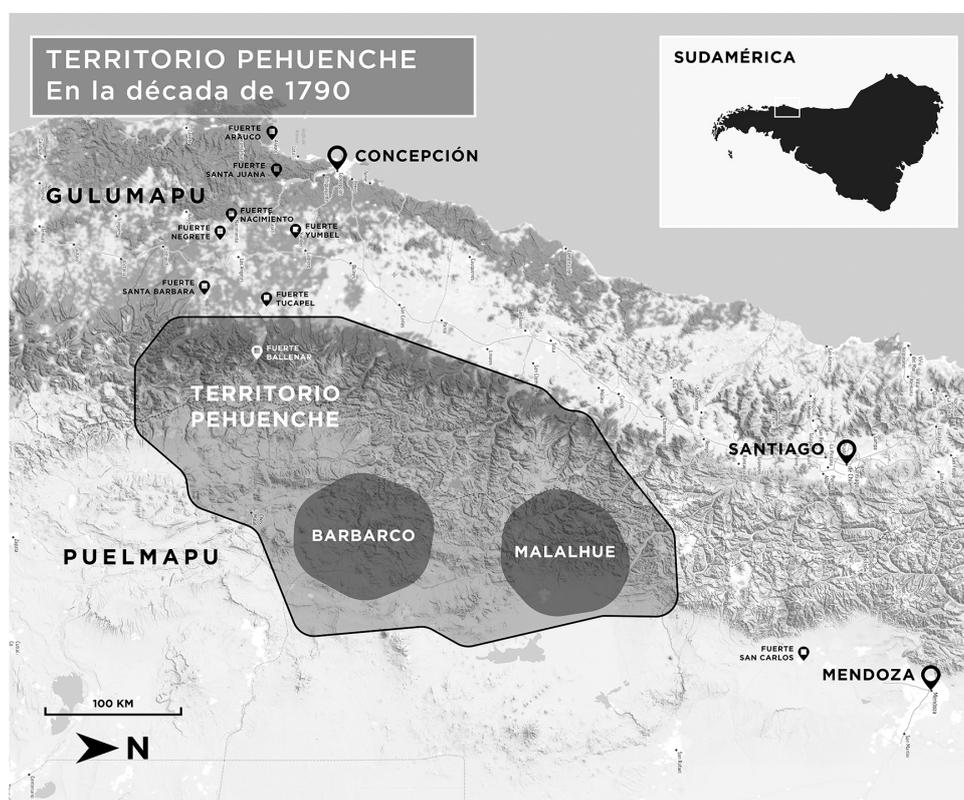
Sabemos que la comunicación y el comercio intercordillerano fue una constante preocupación para Higgins desde su llegada a Chile. No solo impulsó por décadas el proyecto del camino de Mendoza que uniría Santiago con Buenos Aires (Chauca, 2017, pp. 137-138), también fue quien tomó la decisión de construir el fuerte Ballenar en el boquete de Antuco en 1769 para inhibir los ataques del célebre Ayllapangui de Malleko (pp. 151-153); es decir, para 1793, Higgins conocía por experiencia la importancia geopolítica y económica de los boquetes, y la forma en que su control influía en el empoderamiento de los jefes mapuche. Más aún, el irlandés sabía cómo poner en valor las cualidades de comerciantes, viajeros, guerreros y diplomáticos indígenas, convirtiéndose de paso en un silencioso “agente de mapuchización” (Bechis, 2008, p. 145). Esta política es una manifestación de las antiguas pretensiones de Higgins de manipular el gobierno indígena – como su disputa con Amigorena por granjearse la amistad de Ancanamún de Malalhue, a principios de la década de 1780–, enmarcadas en las tensiones entre Chile y Mendoza por la soberanía administrativa de Cuyo (Bechis, 2008, pp. 156-159). Tanto el cometido de Higgins como el de Amigorena impactaban en la construcción de identidades políticas que terminaron por ceñirse en agregados macropolíticos a lo largo del territorio indígena. También los gobernadores influyeron en la formación de alianzas militares con el *winka*

⁹ Como lo señala Leonardo León (1990), “las autoridades de Chile estuvieron en condiciones de juzgar la táctica empleada por los caciques de actuar como negociantes de la paz en una frontera y continuar su rol de depredadores en otras” (p. 41).

durante el periodo más dramático de las guerras cordilleranas de la época. Con sus acciones, estos funcionarios coloniales participaron en el modelaje de las organizaciones indígenas en tanto que “sujetos históricos concretos” (Tamagnini y Pérez, Zavala, 2013, p. 113), prefigurando materialmente la expansión estatal que tendría lugar a lo largo del siglo XIX.

Retomando el rastro de los caciques de 1790, numerosos son los que aparecen nombrados en las fuentes de la época. A mediados de la década, quienes asoman como jefes principales de los bandos en conflicto son Pichintur de Malalhue y Rayguan de Barbarco. Este último estuvo también en Negrete (1793) y, a juzgar por su cercanía con Kallfükew e Ynaiman, bien pudo haber estado en la reunión de “pequeña política” con Higgins. Seguramente Rayguán entendía perfectamente que seguir las instrucciones del gobernador no solo significaba extraer sal, sino también involucrarse en el intercambio de bienes y ganado por la vía del comercio o del malón, en el canje de prisioneros, la defensa de los potreros de los faldeos mendocinos donde pastaba el ganado de los llanos de Chile central, y también en la facilitación de hombres para las guerras *pewenche*.

Figura 4.1 Territorio pehuenche en la década de 1790



Fuente: elaboración del autor.

Las disputas intertribales, aguzadas por la rivalidad entre Mendoza y el complejo colonial del Bío-Bío, facilitaron la organización de un importante malón dado por Pichintur a Rayguan el 10 de enero de 1796. Estos dos caciques eran las principales figuras de las guerras *pewenche* de entonces, y el malón al cual nos estamos remitiendo fue uno de los hitos más importantes de la década (Hux, 2013b, p. 34). En la correspondencia entre el fuerte Ballenar, Los Ángeles y Concepción, se lee que “el cacique Calbuqueo ha regresado de la otra banda de la Cordillera, enviado por los caciques Inaiman y Rayguan con la noticia de haber venido por segunda vez los pehuenches de Malalgüe a maloquearlos, trayendo consigo a un tal Guajardo, y diez hombres armados de

Mendoza los que han destruido toda la Pehuenchada de Rayguan, escapando de estos tres mocetones quienes han dado esta noticia”.¹⁰ Si no erramos la lectura, los aliados de Amigorena (Malalhue) atacaron a los aliados de Higgins (Alto Bío-Bío y Barbarco), quienes en seguida demandaron la colaboración militar de este último para tomar represalias (figura 4.1). Apelando a la originalidad del *middleground*, podemos decir que las guerras *pewenche* y las polémicas de la esfera hispano-colonial son un solo conflicto, aunque los agentes involucrados se mueven por intereses diversos y de diferente naturaleza.

No hay duda de que Amigorena y Higgins, a pesar de sus diferencias y contiendas, tenían la necesidad de proteger sus territorios. En ello la alianza militar con los *pewenche* era un factor determinante. En oficio del 21 de mayo de 1792, Higgins le escribió a Amigorena que “de no conseguirse la pacificación intentada favoreciese a los pehuenches como que son nuestros más firmes aliados, a quienes conviene conservar para nuestra seguridad por la parte de la Cordillera que habitan, la que ocupada por otros indios menos adictos, les serviría de paso franco para insultar nuestras posesiones”.¹¹ Aun así, el actuar de ambos revela tensiones y desacuerdos. Hux (2004) señala que “Amigorena fue un gran defensor de la separación de Cuyo de la Intendencia General de Chile” y agrega que “además, deseaba anexarse el Neuquén, de este lado de la Cordillera. La Guerra Pehuenche que él fomentó se enmarcaba en tal política” (Hux, 2004, p. 74). Higgins, por su parte, buscaba controlar la injerencia hispana entre los *pewenche*. En un auto de 1792(?), aducía la “intención de introducir vino” para prohibirles a los hispanos participar de las excursiones de extracción y comercio de sal.¹² Sin embargo, tales disputas igualmente fueron influidas por el ritmo del flujo comercial y por las particularidades de la diplomacia indígena en este agitado periodo. Los esfuerzos de ambos militares borbones no bastaban para movilizar a la *pewenchada* a su antojo.

La fuerza centrípeta que ejerce el eje Mendoza-Neuquén en las poblaciones del Gulumapu-Araucanía, de la pampa y la Patagonia, tal como lo ha señalado Julio Vezub (2019), es un elemento histórico que necesariamente nos conduce a repensar el espacio cordillerano como un área en sí misma. Atrás queda la perspectiva analítica de la cordillera de Los Andes como lugar de paso y conexión, y aún más atrás su concepción, en tanto que barrera política y cultural. Por ello, como muchos otros *kona* de su tiempo, Mangiñ fue “arrastrado” a las guerras entre *williche* y *pewenche*. Al implicarse en esa trama, corrió el riesgo de morir o salir debilitado en su ambición de liderazgo. No obstante, el fruto del peligro al que se sometía le abría la posibilidad de encarnar los lazos políticos y económicos hacia el interior del territorio indígena e incidir decisivamente en su vinculación con las fronteras coloniales en la pampa y en el Gulumapu-Araucanía; de ahí que, en buena medida, el poder de Mangiñ se basó en la “materia prima”, especialmente en las alianzas; asimismo, en el conocimiento que pudo acumular en torno a la penetración territorial del elemento hispano, tal como lo ha descrito Tamagnini y Pérez Zavala (2014, p. 100), y en las posibilidades que el intercambio mapuche-*winka* podía ofrecerle para sus objetivos.

El carácter fragmentario de las fuentes torna difícil reconocer la manera en que Mangiñ irrumpió en el mundo cordillerano. Por eso nos conduciremos por medio de dos hipótesis para explorar esta implicancia transterritorial, suponiendo que Mangiñ pudo seguir a Kallfükew, su presunto padre, o si actuó junto con otros llanistas de Kollüko, como lo señala el relato de Kallfükura y Zúñiga.

La primera hipótesis nos conduce a enfocarnos en la espiral de violencia que enfrentó a Rayguán y Pichintur (1796-1797) que desarticuló la vieja alianza entre Malalhue y Mendoza. No hay razones estructurales ni funcionales para confirmar que Magniñ pudo seguir a su eventual padre en esta guerra, pero sí

¹⁰ Archivo Histórico de la Provincia de Mendoza (AHPM), carpeta 30, documento 18.

¹¹ AHPM, carpeta 41, documento 118.

¹² AHPM, carpeta 41, documento 117.

hay algunas consideraciones que deseamos analizar. Al parecer, las luchas entre *pewenche* de Malalhue y de Barbarco eran directas, y ambos propiciaron la integración de los *rankülche*, quienes fueron involucrándose paulatinamente. En otras palabras, los *rankülche* se aliaron tanto con Malalhue como con Barbarco, pese a que estos últimos nunca se aliaron en su contra.

El dilema geopolítico entonces se concentró en la hegemonía de la zona cordillerana, y por canalizar el intercambio con los *winka* de Cuyo y de Chile. La fase bélica que describimos se desplegó en un juego de alianzas cambiantes, fraccionadas y de escala variable. Así como instamos a diferenciar la jefatura de una toldería específica de la jefatura de una estructura superior de parcialidades, parece ser que Barbarco, Malalhue y Mamilmapu fueron compuestos mayores o localidades heterogéneas. De igual manera, podemos pensar en el Alto Bío-Bío como un agregado.

Es muy probable que, puesto que estas agrupaciones se insertan en circuitos diplomáticos, guerreros y de intercambio que son comunes, en dicha coyuntura se fraguaron significados políticos inteligibles para todos. Eso no significa que no haya existido contradicción, innovación, arcaísmos o transgresiones, propios del *middleground*. Sin embargo, esta trama político-guerrera fue un espacio de aprendizaje político para todo aquel que se haya visto involucrado desde el bando que fuese.

Esto conecta con la segunda hipótesis, que apunta a la participación de Mangiñ en un malón de causas dudosas, donde las parcialidades que luego formarían el grupo de familias *wenteche* (llanistas en las fuentes) aparecen directamente implicadas. El comandante de Los Ángeles señaló haber recibido mensajes del capitanejo Carilon, comunicándole del “malón que ha experimentado la reducción de Malla por las gentes de Cura, y llanistas, [...] dicho capitanejo dice que Guychabi, Llebiñir de Dumu, Colicheu de Chacayco, Milegüen de Colico, Capichan hijo de Chiguayllan de Rinayco, Catrilab de Quechereguas, Guililemu y el cacique Negualgueque de la misma, han sido los principales en el malón”.¹³ Seguramente, este episodio se asocia con el “paso hacia Argentina” con esa “partida de bravos arribanos” juntados por Mangiñ.¹⁴ Agreguemos que Carripilún de Mamilmapu fue el principal *lonko rankülche* en el parlamento de Chillán de mayo de 1798, donde se acordó la paz por el citado malón.

5. Conclusiones: el sello del Pwelmapu

Además de las alianzas tejidas y el partido tomado por algún determinado bando, insistimos, hay una serie de elementos políticos presentes en la pampa y el Pwelmapu que posteriormente aparecerán en el Gulumapu dentro de la órbita de influencia de Mangiñ. No queremos decir que haya necesariamente una relación de aprendizaje y acción; más bien, hay un conocimiento en primera persona de la creciente relevancia geopolítica que va adoptando la Cordillera, e igualmente un conocimiento de prácticas, ideas y conductas políticas que, adaptadas al contexto *wenteche*, permitieron consolidar su poder en los Andes occidentales.

En primer término, desde muy joven Mangiñ pudo hacerse una idea sobre lo que era el comercio y las rastrilladas hacia Chile, y el rol fundamental en la guerra para acceder al control de estos flujos. Años después del malón *rankülche*, cuando Juan Kallfükura navegaba en la política pampeana post rosista, el ex cautivo Santiago Avendaño recordaba en sus *Memorias* que:

¹³ AHPM, carpeta 30, documento 37.

¹⁴ Hay otra copia de este documento en AHPM, carpeta 41, documento 149. Esta misma fuente es trabajada de forma radicalmente distinta por Leonardo León (2005, p. 327), pues su objetivo es comprender la enredada trama de violencia que caracteriza esta coyuntura.

[...] al cacique Maguiñ, jefe de los araucanos, [Kallfükura] lo invitó a que mandase comisionados de su confianza íntima, para arreglar el asunto de las tierras (la paz) que respondiese a las necesidades de ambos países. Con esto se refería Calfucurá a una alianza defensiva y ofensiva, y el ser sostenido por el poder colosal de aquellos caciques temibles. En cambio, les ofrecía darles entrada libre al comercio araucano y muluche, derrocando las reglas que habían observado los borogas y como lo tenían establecido los demás caciques [...] (Hux, 1999, p. 41).

Mangiñ pudo entender que en el Pwelmapu se requería una guerra permanente para lograr mantenerse como *lonko*, y que existía mucho riesgo de caer por alguna disidencia interna. Cuando irrumpe como gran aliado monarquista en el Gulumapu-Araucanía, la Guerra a Muerte le proporcionó un medio inusualmente violento en la frontera del Bío-Bío, sobre el cual su estilo guerrero de juventud pudo tener continuidad. Cuando en el futuro el contexto cambió, el gran guerrero Mangiñ pasó a ser un gran diplomático, respaldado por la fama y el prestigio forjado en su juventud. Desde entonces tuvo especial preocupación por evitar la fragmentación de las familias *wenteche*, en parte por este conocimiento original adquirido en el Pwelmapu, en parte por su talento político para comprender y aprovechar los contextos y las correlaciones de fuerzas de su tiempo. Su éxito fue tal que, incluso después de su muerte, primó la unidad entre los *wenteche*.

Si consideramos el modo en que Mangiñ ejerció su poder, hay otros elementos distintivos de su estilo que bien pudieron madurar y adaptarse tras su paso por las tolдерías cordilleranas. Pensemos, por ejemplo, en la importancia social y política que irán adquiriendo las mujeres en los grupos de la pampa y la Patagonia septentrional desde mediados del siglo XVIII (Roulet, 2008), fenómeno que no tuvo cabida al otro lado de la Cordillera –por lo menos, no conocemos investigaciones que den cuenta de ello–. No obstante, hubo ciertos tabúes de género rotos por Mangiñ que, de alguna manera, podrían vincularse con dicho fenómeno, como el que señalan Kallfükura y Zúñiga (2002): “Entre los mapuche estaba prohibido que el yerno hablara a la suegra. Cuando la veía, la evitaba como a una vaca brava. Lo mismo sucedía entre el suegro y la nuera. No se podían hablar. Sin embargo, Mangiñ hablaba con las mujeres de sus hijos. A otros le habrían criticado. A él no le decían nada” (p. 91).

Este fragmento puede servir para conocer la autoridad de Mangiñ, particularmente en la valoración del acto de oír. De acuerdo con el modelo presentado por Florencia Roulet (2008), las capacidades negociadoras eran especialmente valoradas en tiempos de paz, ámbito en el cual no existían diferencias entre mujeres y hombres.¹⁵ Por ello, Mangiñ no debió privarse de la palabra femenina, al menos en el periodo donde no hubo campañas chilenas en el Gulumapu-Araucanía (1835-1849). La exitosa adaptación *wenteche* a los imperativos históricos de la década de 1850 serían una muestra de sus aciertos políticos en el periodo previo (Perucci, 2018).

Desde una perspectiva más general, conocer el objetivo y la manera del *winka* de penetrar la soberanía indígena (Tamagnini y Pérez Zavala, 2013) es un tercer elemento que cruza el espectro pampeano hacia la historia *wenteche*. La fortificación del río Diamante a partir de la década de 1770, desde Mendoza materializó el avance territorial, social y político de la sociedad hispano-criolla. Este hecho constituyó una condición de posibilidad de las guerras *pewenche* de fines de siglo. Así, el contexto socio-político del espacio *rankülche* y *pewenche* a fines del siglo XVIII ya anunciaba las desventajas de las guerras intestinas para frenar la presión *winka*; pero, al mismo tiempo, anunciaba las ventajas que ofrecía la división interna de estos últimos para

¹⁵ Roulet (2008) distingue la tendencia al empoderamiento femenino en las parcialidades *pewenche* de Ancanamun (1779-1787), oponiéndola al “poder masculino fuerte y en ocasiones despótico” de los *rankülche*.

obstruir su avance. A la divergencia territorial que pudieron expresar Higgins y Amigorena, las guerras de independencia agregaron evidencias de una fragmentación social e ideológica en el espacio *winka*.

Es cierto que el sustento proporcionado por Mangiñ a las fuerzas monarquistas se explicó, en buena medida, por el apego a los acuerdos con la corona hispana refrendados en Negrete (1793); sin embargo, no podemos decir que su apoyo posterior a los revolucionarios de 1859 en Chile sea una simple continuidad de tales compromisos.¹⁶ Tampoco podemos achacar las causas de la protección de Mangiñ únicamente al provecho material, al prestigio o al reforzamiento simbólico que podía acarrear el acercamiento con los opositores al régimen de Manuel Montt en Chile. Creemos que la resistencia mapuche contra la presión chilena se construyó igualmente en el fomento a la disidencia *winka*. Tanto en este punto como en los otros que ya mencionamos, es posible verificar procesos de formación y aprendizaje que, para varios *lonko* decimonónicos, comenzaron en el Pwelmapu.

Referencias

- Bechis, M. (2008). La participación de la Capitanía General de Chile y del Virreinato de Río de la Plata en la génesis de la nación pehuenche. En M. Bechis, *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano* (pp. 141-164). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Colección América).
- Bello, A. (2011). *Nampülkafe, el viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Chauca, J. (2017). *José de Gálvez, mentor del irlandés Ambrosio Higgins en España y América*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Jong, I. de. (2019). Alianzas políticas y estrategias de resistencia en el fin de las fronteras: la trayectoria de los salineros (1870-1890). Trabajo presentado en el *Simposio Gulumapu-Araucanía, pampas y Patagonia, nodos de resistencia política, siglos XIX y XX, III Congreso Internacional de Pueblos Indígenas de América Latina*, Brasilia, Brasil.
- Jong, I. de. y Ratto, S. (2008). Redes políticas en el área arauco-pampeana: la confederación indígena de Calfucura (1830-1870). *Intersecciones en Antropología*, 9, 241-260.
- Godelier, M. (2015). *La Production des Grands Hommes*. París: Champs, Essais.
- Guevara, M. y Mañkelef, M. (eds.) (2002). *Kiñe mufü trokiñche ñi piel: historias de familias, siglo XIX*. Santiago y Temuco: Colibrís, Liwen.
- Hux, M. (1999). *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño*. Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- Hux, M. (2004). Milla Quin. En *Caciques pehuenches* (pp. 71-80). Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- Hux, M. (2013a). Llanquetruz (I). En *Caciques pampa-ranqueles* (pp. 13-27). Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- Hux, M. (2013b). Rayguan. En *Caciques pampa-ranqueles* (pp. 31-38). Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- Kallfükura, J. (2002). Pu Külaweke-Los Külaweke. En T. Guevara y M. Mañkelef (eds.), *Kiñe mufü trokiñche ñi piel: historias de familias, siglo XIX* (pp. 73-79). Santiago y Temuco: Colibrís, Liwen.

¹⁶ Estos hechos históricos pueden compararse con el refugio que las tolderías *rankülche* brindaron a grupos e individuos unitarios durante la conflictiva década de 1840 (Tamagnini, 2015, pp. 29-37).

- Kallfükura, J. y Zúñiga, J. M. (2002). Pu Mangiñ-Los mangiñ. En T. Guevara y M. Mañkelef (eds.), *Kiñe mufü trokiñche ñi piel: historias de familias, siglo XIX* (pp. 87-92). Santiago y Temuco: Colibrís, Liwen.
- León, L. (1990). *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las pampas 1700-1800*. Padre las Casas y Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.
- León, L. (2005). *Los señores de la cordillera y las pampas: los pehuenches de Malalhue 1770-1800*. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones “Diego Barros Arana”.
- Mandrini, R. (2000). El viaje de la fragata San Antonio en 1745-1746. Reflexiones sobre los procesos políticos, operados entre los indígenas pampeano-patagónicos. *Revista Española de Antropología Americana*, 30, 235-263.
- Ortelli, S. (1996). La araucanización de las pampas ¿Realidad histórica o construcción de los etnólogos? *Anuario del Instituto de Estudios Histórico Sociales*, 11, 203-225.
- Palavicino, V. (2007). Memoria sobre la Araucanía por un misionero del Colegio de Chillán, 1858. En R. Foerster y D. Milos (eds.), *Escritos de Fray Victorino Palavicino, 1847-1859, Misiones franciscanas en la Araucanía II* (pp. 7-118). Santiago: Publicaciones del Archivo Franciscano 92.
- Perucci, C. (2018). Entre el deseo y el dolor: franciscanos, capuchinos y el poder de los Ñidol-Lonko en vísperas de la guerra de pacificación. *Tiempo Histórico*, 9(16), 83-108.
- Roulet, F. (2008). Embajadoras y hechiceras: las dos caras del poder femenino en las sociedades indígenas de la frontera sur. *Todo es Historia*, 489, 6-24.
- Tamagnini, M. (2015). *Los ranqueles y la palabra, cartas de frontera en tiempos del federalismo cordobés, 1840-1852*. Buenos Aires: Aspha.
- Tamagnini, M. y Pérez Zavala, G. (2013). La frontera sur cordobesa. Mecanismos de disciplinamiento a cristianos e indígenas (1780-1880). En M. A. Nicoletti y P. Núñez (eds.), *Araucanía-Norpatagonia: la territorialidad en debate. Perspectivas ambientales, culturales, sociales, políticas y económicas* (pp. 99-116). Río Negro: Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, Universidad Nacional de Río Negro.
- Vezub, J. (2011). *Valentín Saygüequé y la “Gobernación Indígena de las Manzanas”. Poder y etnicidad en la Patagonia septentrional (1860-1881)*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Vezub, J. (Junio, 2019). Mapuches, soldados y fronteras: en clave personal e historia reciente. Conferencia presentada en el Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.
- Wenu, Mangiñ. (2008). Territorio indígena 30/04/1860, carta para el general Justo José de Urquiza. En J. Pavez (ed.), *Cartas mapuche, Siglo XIX* (pp. 312-314). Santiago: Colibrís, Ocho Libros.
- White, R. (1991). *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region 1650-1815*. Nueva York: Cambridge University (Studies in North American Indian History series).
- Zabala, J. M. (ed.). (2015). *Los parlamentos hispano-mapuches, 1593-1803, textos fundamentales*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.

VOCABULARIO POLÍTICO IBEROAMERICANO EN CARTAS DEL CACICAZGO DE SALINAS GRANDES (PAMPAS ARGENTINAS, 1852-1883)

Gabriel Passetti¹

Malu de Aguiar Gouvêa Aragão²

1. Introducción

Este ensayo tiene como objetivo debatir los usos del vocabulario político iberoamericano en cartas de indígenas del cacicazgo de Salinas Grandes, en la actual Argentina, dirigidas a criollos, en el periodo que empieza con la caída de Rosas y termina en la llamada “Conquista del Desierto” (1852-1883).

En aquellas décadas, Argentina atravesaba por un periodo de consolidación del Estado, y grupos criollos se disputaban su control político con las armas. Diversos grupos indígenas al sur del área vivían y convivían con ellos, negociando, comerciando y participando en la política.

El análisis sobre el más fuerte de los cacicazgos de las pampas intentó verificar de qué manera se insertaron aquellos indígenas en la política criolla, y cómo fueron recibidos y utilizados los dispositivos lingüísticos y de poder del Estado en los movimientos por autonomía y defensa de sus soberanías.

En áreas de mestizaje e intensa circulación de personas y productos, también el lenguaje político y los conceptos estaban en las tolderías indígenas, así como en las ciudades y los fuertes. Desde el análisis de las recurrencias y su uso por los caciques a través de las décadas, relacionándolos con los hechos de la política indígena, intentamos verificar de qué manera las estrategias lingüísticas ayudan a entender el rol político de los caciques y sus estrategias de resistencia y acción.

2. Salinas Grandes y la política indígena

Ubicada en las pampas, las Salinas Grandes fueron, a lo largo de los siglos, un nodo central de conexión entre distintos grupos étnicos del Río de la Plata, de la Araucanía y la Patagonia ([figura 2.1](#)). Por las tierras a su alrededor, pasaban importantes rastrilladas, como eran llamados los caminos indígenas que conectaban a toda esta amplia región (Mandrini y Ortelli, 1992). Salinas Grandes era un importante centro económico, social y político indígena y el grupo que lo controlaba conseguía destacarse y establecer importantes relaciones con otros grupos e incluso con los criollos.

¹ Profesor en la Universidade Federal Fluminense. Correo electrónico: gabrielpassetti@id.uff.br. Becario *Produtividade em Pesquisa PQ-2*, del CNPq y JCNE de la FAPERJ (Fundação Carlos Chagas de Apoio à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro), Brasil.

² Graduada en Relaciones Internacionales, Universidade Federal Fluminense. Correo electrónico: maluagouvea@gmail.com. Becaria Iniciação Científica, de FAPERJ (Fundação Carlos Chagas de Apoio à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro), Brasil.

En el año 1833, en el marco de las expediciones militares del gobernador de Buenos Aires, Juan Manuel de Rosas, a la pampa y a las Salinas —llamadas por la historiografía tradicional de “Campanas del Desierto”— hubo también el cambio del poder indígena en la región. Proveniente de la Araucanía, un grupo de indígenas, comandado por un joven cacique de nombre Juan Calfucurá, llegó y pasó a controlarlas (Passetti, 2008).

Pronto se reorganizaron las fuerzas indígenas en las pampas, y el grupo de Salinas Grandes se destacó cada vez más en un momento en que, de acuerdo con Martha Bechis (2005):

la participación de las fuerzas aborígenes tomó variadas formas respecto de la cantidad de aborígenes comprometidos, la dirección o mando de las fuerzas, las motivaciones de la sociedad indígena, el momento en que se manifestaba la adhesión a uno u otro bando civil, el mantenimiento de su adhesión (p. 294).

Figura 2.1 Las pampas y Salinas Grandes



Fuente: elaboración de los autores.

Al controlar este importante centro económico y estratégico de las pampas y movilizar rápidamente a miles de indígenas como fuerza militar, Calfucurá se insertó de forma única en la política pampeana. De esta forma, entendemos que el cacique era pieza fundamental de la política indígena, esto es, en las relaciones de los nativos con los criollos y también en las disputas y negociaciones entre los diferentes grupos de la región.

No es tarea fácil encuadrar la política de Calfucurá a lo largo de las más de cuatro décadas en que él y sus descendientes estuvieron al frente de Salinas Grandes. Otros grupos se insertaron en formas más claras como “indios amigos”, “indios aliados” o “indios enemigos” (Villar y Jiménez, 2011), categorías relacionadas con las capacidades autonómicas de las comunidades, sus vinculaciones con el Estado y compromiso militar en actividades conjuntas con los criollos. Ya el cacicazgo de Salinas Grandes mantuvo mucho espacio para la autonomía, negociando con diferentes grupos criollos en disputa por el poder, y también sostuvo poco compromiso formal con la defensa del Estado. A lo largo de las décadas de 1830 a 1870, los usos e intensidades del recurso al vocabulario político iberoamericano por los caciques indican sus esfuerzos para participar de la política y garantizar su autonomía y poder.

Las relaciones políticas y económicas entre indígenas y criollos estuvieron, en la segunda mitad del siglo XIX, centralizadas en las figuras de los caciques. A través de siglos de aproximaciones, negociaciones y conflictos en las pampas, Patagonia y Araucanía, las estructuras sociales y políticas indígenas respondieron y se adaptaron a las presiones, modelos y demandas provenientes de la sociedad criolla. El resultado fue la constitución de cacicazgos marcados por jefaturas duraderas y con alta legitimidad, pero bajo control efectivo sobre las masas indígenas. También hubo creciente territorialización del poder y relaciones diplomáticas intensas con los gobiernos y los grupos en disputa por el Estado.

Juan Calfucurá murió en 1873. Las relaciones entre los salineros y el gobernador de Buenos Aires, Juan Manuel de Rosas, fueron intensas y marcadas hasta su caída (1852) por el llamado “negocio pacífico de indios” (Ratto, 2005): otorgar raciones a cambio de la paz. En el periodo de los embates entre la provincia de Buenos Aires y la Confederación Argentina, comandada por Justo José de Urquiza (1852-1861), Juan Calfucurá mantuvo su autonomía; pero también estableció relaciones próximas con los enemigos de Buenos Aires.

Ya en el periodo de la unificación nacional, los salineros intentaron ponerse como figuras centrales de la política de resistencia indígena a los avances del Estado. Los marcos de este tiempo fueron las invasiones unificadas a Bahía Blanca (1870) y San Carlos (1872). En esta última, fueron combatidos y derrotados por el ejército Argentino. El año siguiente (1873), Juan Calfucurá murió. De ahí en adelante, el cacicato pasó a ser controlado por un triunvirato, con sus hijos Manuel Namuncurá y Bernardo Namuncurá, y su sobrino Alvarito Reumay, quienes intentaron defender su autonomía frente a declarados planes de ocupación militar y sumisión física, económica y política ejecutados en la llamada “Conquista del Desierto” (1878-1879) (Passetti, 2012).

Ese poder indígena se basaba en “una sociedad de guerreros o si se quiere ‘militarizada’ [...], un estado individual y social en que la preparación, la disponibilidad y las técnicas materiales y no materiales para la acción bélica dominan gran parte del entramado social” (Bechis, 2005, p. 314). Una de las principales fuerzas de los indígenas era la militar, con la cual conseguían invadir regiones ganaderas; impedir avances territoriales criollos, y participar de las disputas entre los grupos en lucha por el Estado. A esas invasiones, los criollos las llamaban de malones y los indígenas de *weichán*.

La historiografía tradicional (Walther, 1964) repitió la oposición “civilización” y “barbarie”, en el entendimiento de que las relaciones entre indígenas y criollos se caracterizaban por otra dicotomía, “guerra” y “paz”, esta última caracterizada como la sumisión de los nativos. En décadas recientes, una serie de investigaciones, como las de Martha Bechis (2005) y Raúl Mandrini y Sara Ortelli (2006) señalaron con claridad que esa oposición fue una construcción. Analizando al caso araucano, Foerster y Vergara (1996) indicaron, por ejemplo, cómo los malones y los parlamentos fueron estrategias de participación indígena en la política.

En un análisis semejante, Ingrid de Jong (2018) defiende que en el periodo analizado (décadas de 1850 a 1870)

[...] los actores indígenas conformaban grupos poco propensos a la “normalización estatal”: articulaban el control de vastos territorios bajo lógicas sociales sustentadas en la autonomía política y la reciprocidad, principios de organización que se habían extendido a su articulación con la sociedad criolla. La relación con el Estado había persistido bajo un plano de relativa simetría gracias a la capacidad diplomática y militar con que los cacicatos condicionaban este vínculo (p. 245).

Cuando verificamos los intensos cambios y tránsitos de ideas, personas y productos entre indígenas y criollos en las pampas, y cuando analizamos las diferentes intensidades de autonomía y sumisión de los diversos cacicazgos frente a los gobiernos, entendemos que aquella región reunió las características denominadas por la crítica literaria canadiense Mary Louise Pratt (2010) como “zona de contacto”. Este concepto se diferencia del tradicional de frontera como línea de oposición y diferenciación entre grupos distintos. Lo que observamos, y las cartas indígenas materializan, son los tránsitos, flujos e influencias entre sociedades que se integraban y conflictuaban.

Esa nueva historiografía ha sostenido con fuerza la participación indígena en la política criolla y ya ha demostrado también la existencia de intensa diplomacia de los cacicazgos junto a los gobiernos y liderazgos criollos. Esas negociaciones ocurrían preferencialmente en las pampas, por medio del intercambio de cartas enviadas de las *tolderías* a las ciudades, fuertes y viceversa. Esas son las fuentes del análisis que aquí proponemos.

3. La política en las cartas, las cartas y la política indígena

A lo largo del siglo XIX hubo intenso intercambio de cartas entre las *tolderías* y las ciudades y fuertes, en lo que se caracterizó como una de las marcas de la política indígena decimonónica en las pampas, Araucanía y Patagonia (Pavez Ojeda, 2008). Hubo diferentes escritores; en algunos casos fueron caciques alfabetizados en escuelas de indios, en otros un secretario indígena o incluso un secretario criollo, mestizo, refugiado o cautivo (Tamagnini, 2015).

La circulación de saberes, ideas y conceptos entre indígenas y criollos ocurría en muchas vías: la oral, por medio de las conversaciones cotidianas, del comercio y de las negociaciones con representantes del Estado y las facciones políticas; la escrita, a través del intercambio sistemático de correspondencia con civiles y autoridades religiosas y militares, y por medio de la prensa. Con el uso de lenguajes, se establecía la comunicación; pero todavía no estaba muy claro de qué manera los indígenas comprendieron y utilizaron el vocabulario político que les llegaba.

Enviadas a interlocutores civiles, militares o eclesiásticos, las cartas fueron instrumento de negociación de la política durante el periodo; eran transportadas por figuras principales de los cacicazgos y cargaban contenidos diversos relacionados con los temas de la vida cotidiana, el comercio, negociaciones de paz y organizaciones de ataques comunes contra adversarios. La lectura de este amplio cuerpo documental por una serie de historiadores y antropólogos ha demostrado cómo “el traslado de las contradicciones entre los *cristianos* al campo indígena a partir de la cooptación de las *tribus*, reforzó la capacidad de negociación de éstas, gracias a la amenaza de acordar con el bando adversario” (Pérez Zavala, 2007, p. 67).

El flujo de cartas entre indígenas y criollos a lo largo del siglo XIX hizo visible a la diplomacia indígena; también introdujo cambios en las estructuras de pensamiento y en el vocabulario político de los caciques. Julio Vezub, al analizar el caso del cacique Llanquitrú nos informa que José Antonio Loncochino, “mapuche alfabetizado en una misión de Valdivia, fue quien introdujo la retórica católica y republicana, junto con la regularización del estilo y las prácticas burocráticas en las *tolderías*” (Vezub, 2011, p. 647).

Nuestro objetivo es profundizar en este tipo de análisis, verificar cómo los indígenas pasaron a incorporarse al vocabulario político iberoamericano, adoptando también los padrones de escritura y argumentación que recibían de sus interlocutores criollos. En el análisis de las cartas, buscamos verificar la aparición y los usos de conceptos centrales del vocabulario político iberoamericano por los indígenas, entendiendo que ello significó la circulación de los mismos por las *tolderías*. A partir del listado del vocabulario político iberoamericano analizado por el grupo Iberconceptos (Fernández Sebastián, 2007),

buscamos por sus recurrencias y usos por los caciques de Salinas Grandes después de la caída de Juan Manuel de Rosas (1852). Buscamos identificar la expansión del uso de este vocabulario en los tiempos de la consolidación del Estado nacional para analizar de qué forma los indígenas pasaron a recurrir a ello para defender sus intereses y soberanías.

La lectura de las cartas partió de una concepción de análisis crítico de las fuentes, ya que están escritas en idioma no nativo, y solo algunas de ellas fueron seleccionadas y guardadas en los archivos por los gobiernos y por los curas. Sin embargo, el foco de la investigación estuvo justamente en este punto: entender cuándo y de qué forma los indígenas pasaron a recurrir a los conceptos del vocabulario político iberoamericano en sus luchas por sobrevivencia y soberanía; o sea, utilizar estos conceptos tan importantes para los criollos se entendió como una estrategia eficaz para la defensa ante las expansiones territoriales, “campañas” y ataques de diferentes tipos.

Los caciques y los lenguaraces se esforzaban por utilizar los conceptos políticos de los criollos de una forma eficiente. Al hacerlo, procuraron demostrar y manejar un “nivel de especialización en los recursos simbólicos necesarios para producir un discurso especializado”³ (Myers, 2016, p. 25), tornándose “élites letradas indígenas”. Ser parte de una “élite letrada”, por lo tanto, no se define “*a priori* por pertenecer a una clase o estamento” (Myers, 2016, p. 25).

Los esfuerzos de los indígenas —caciques, secretarios y lenguaraces— para entender lo que los criollos debatían y para utilizar los conceptos que llegaban hasta las tolderías indican que ellos entendían la fuerza y el impacto de este tipo de palabra para los criollos. John Pocock (2003) analiza que “la creación y la difusión de lenguajes, por lo tanto, es en gran medida una cuestión de autoridad de las élites intelectuales, la historia de cómo los estudiosos profesionales se involucraron en la administración de los asuntos de otros y los obligaron a discurrir en los lenguajes que ellos habían desarrollado”⁴ (p. 68).

Así, los indígenas buscaron negociar como los criollos, no solo en los términos indígenas, como históricamente se ha hecho, sino utilizando en su favor el vocabulario político de los otros, para alcanzar un “uso antinómico del lenguaje: el uso, por los gobernados, del lenguaje de los gobernantes, de manera a vaciarlo de sus significados y revertir sus efectos. Apropiación y expropiación son aspectos importantes que tenemos que estudiar” (Pocock, 2003, p. 68).

No existen registros de indígenas que escribieran libros de teoría o debate político; pero esto no significa que no estaban atentos al debate y a los vocabularios utilizados, incluso cuando estos cambiaron para profundizar las diferencias entre ellos y la “Argentina blanca”. En las cartas, observamos “diferencias notables en la grafía y redacción [...], mientras algunas permiten observar una buena competencia en el manejo de la lengua escrita, otras presentan problemas de sintaxis, inversión de letras y numerosos errores ortográficos que dificultan la lectura” (Tamagnini, 2015, p. 18).

Las respuestas a las cartas refuerzan la idea de que los criollos entendían que los caciques se desempeñaban como actores políticos y reconocían los usos de los conceptos políticos típicos de las sociedades iberoamericanas. Ellas también explicitan la importancia atribuida a este tipo de documento, entendido por la tradición iberoamericana como portador de la verdad, mientras que para los indígenas era solo un instrumento más de la negociación. A estos se les volvió cada vez más importante recurrir a un discurso institucionalizado para garantizar su lugar en la política y su fuerza delante de interlocutores cada vez menos interesados en la manutención de las autonomías y soberanías nativas.

³ Traducción de los autores.

⁴ Traducción de los autores.

En las décadas estudiadas, el contexto regional de los indígenas cambió intensamente, lo que se manifestó en la intensidad y usos del vocabulario político iberoamericano por el cacicazgo de Salinas Grandes.

Conceptos-clave para los políticos criollos les llegaban a los indígenas por todos los medios de contacto que describimos anteriormente, y por ellos eran procesados. “Nación”, “Gobierno”, “República”, “Argentina”, “Chile”, “América” estaban en las cartas, en los libros, en la prensa, y los indígenas se apropiaron de ellos; en sus cartas, fueron penetrando conceptos abstractos de carácter político. A medida que las presiones criollas crecieron, los intercambios aumentaron y la necesidad de argumentar por la defensa de sus intereses fue cada vez más urgente.

4. Usos y cambios del vocabulario político iberoamericano en las cartas salineras

Juan Calfucurá y sus herederos Manuel Namuncurá, Bernardo Namuncurá y Alvarito Reumay les escribieron a civiles, religiosos y militares con el objetivo de mantener en Salinas Grandes alguna estabilidad y lograr beneficios políticos y materiales.

La carta enviada a Justo José de Urquiza justo antes de la Batalla de Pavón (1861) es simbólica sobre cómo los caciques participaban de la política, conocían a los diferentes grupos criollos en disputa por el Estado, y utilizaban su vocabulario político para reforzar su espacio:

Mi querido hermano quando ha llegado mi hijo Namuncura he savido de que usted tiene muchos enemigos en Buenos Ayres no lo dudo porque usted es federal lo mismo que yo lo soy y siempre lo he sido por eso no dudare de que yo tambien he de tener muchos enemigos. Pero aunque yo ago ahora paz con ellos no crea que yo me he de dar a ellos.

No nunca porque yo soy muy patriota y he siempre travajado por el partido federal que es la opinion que yo siempre he abrazado y que en ella me he criado por eso no crea mi querido hermano que yo lo he de falcear nunca a mi hermano porque siempre he sido federal y siempre lo cere como eran los Casiques Melipan y Venancio pues puede creer mi hermano que si yo me doi ahora con los Porteños no es de todo mi corazón sino para obedecer a mi hermano como siempre lo he echo porque ya tengo la sangre Colorada sangre de federal y no como los Porteños que hasta las puertas y ventanas las tienen verdes y azules (Pavez, 2008, p. 338).

El uso de los términos “patriota”, “federal” y “Colorado” se incluye en la negociación de espacio político tan común a Salinas Grandes. “Patriota”, en aquel momento, no significaba sino el apoyo indígena contra los realistas en las guerras de independencia de Chile; de igual manera, el concepto de “Patria”, referido a alguien que defendía con todas sus fuerzas a su grupo político allá nombrado de “el partido federal”.

La ocurrencia de este vocabulario en la carta de 1861 es importante, ya que marca cómo, para aquellos grupos fuertes militarmente, pero periféricos en la política, toda la disputa entre la Confederación y Buenos Aires en la década de 1850 significó la permanencia de la oposición entre federalistas y unitarios. Eso también indica la diseminación amplia de una lectura étnica de las disputas políticas, como ya señaló Ariel de la Fuente (2007).

Al escribir sobre los porteños y la división política de Argentina, Calfucurá estaba articulando los conceptos políticos y posicionándose a partir de ellos para reforzar su alianza con Urquiza, tan fuerte en los años de 1850 (Passetti, 2008).

En una carta de 1878, Manuel Namuncurá también demostró conocer la política criolla, articulando “Revolución” al comentar la política institucional después de la crisis de 1874:

[...] enseguida vino la Revolución y el triunfo del Sr. Presidente D. Nicolás Avelaneda el Sr. Ministro de la Guerra D. Adolfo Alsina mientras estuvo y duro la Revolución estuvo en guerra y despues estube en tratados con el Sr. Gobernador Nacional y Sr. Ministro de la Guerra mandando a mis comisiones y el nominal de los Caciques y las pases por la definicion de los tratados (Pavez, 2008, p. 681).

Ese uso de “Revolución” es el de un nombre propio, reconocido como factor político en aquel momento. Su utilización indica que los caciques acompañaban la política criolla; pero no significa la incorporación del debate teórico criollo sobre revoluciones en la política. Al recibir este nombre en las comunicaciones que el cacicato tenía con las autoridades civiles y militares, era natural que él hubiera demostrado una percepción de aquel movimiento entre los criollos como tal. De manera similar, el concepto de “revolución” había sido usado, también, por el mismo actor en 1875: “El General Rivaz me ha detenido tantos años las rracionez que se me pasan por orden del Superior Gobierno; y amas de esto he sido invitado para acompañarlo en la Revolución que han hecho, y reunido a mis tribus he conquistado a muchos Indios y marché a recorrer el campo” (Pavez, 2008, p. 589).

Es posible observar que el uso de “revolución” no fue algo esporádico, sino una manera de reconocer que se sabía cómo era visto el intento de golpe militarista de 1874. Una vez más, el interlocutor de Salinas Grandes busca establecerse como un actor importante, haciendo un esfuerzo deliberado por conocer, compartir y participar efectivamente de la política criolla, la cual ya tenía cada vez menos espacio para los indígenas en esa década. Por lo tanto, los conceptos eran un instrumento frecuentemente utilizado y puede decirse que, además, fundamental. Así que las citas no se relacionan con el debate teórico iberoamericano de esta época, sino con las relaciones que intentaban construir con los criollos.

El concepto más utilizado en las cartas de Salinas Grandes es “gobierno”. Ya en los años cincuenta, Calfucurá se refiere al poder central utilizándolo de la misma manera como lo hizo en una carta a Francisco Iturra, en 1856: “yo trato de buena fe y estoy haciendo las pazes con el gobierno de BsAs” (Pavez, 2008, p. 291).

Poco a poco, se introdujo “Señor Gobierno”, lo que demuestra que las relaciones eran conducidas con centralidad en el individuo, debido a “la debilidad o ausencia de definiciones jurídicas de los roles y relaciones sociales” (Mandrini, 2014, p. 339) en el mundo indígena hasta ese momento. En 1869, su hijo Bernardo Namuncurá escribió de esta misma manera al coronel Álvaro Barros:

Tengo el honor de escribir a usted por motivo que se presenta el capitán Graviel a ésta mandado por mi señor general D. Juan Calfucurá y me encarga le hable por escrito a usted para que usted se entere de todo y después lo haga saber al señor gobierno, pues de la invasión que sale me dice Graviel que ya usted está enterado (Pavez, 2008, p. 454).

Este tipo de uso de “gobierno”, como la entidad con quién se negocia, muchas veces también no era personalizado, ya que los caciques sabían que sus negociaciones se daban, en realidad, con las autoridades de la frontera, mientras “los hombres de gobierno” en Buenos Aires, por ejemplo, cambiaban. En esa carta, lo importante era la negociación con el poderoso coronel Álvaro Barros, mientras que la entidad imaginaria “gobierno” no estaba identificada y aparentemente ratificaría lo negociado.

Después de la importante derrota militar en San Carlos (marzo de 1872) y de la muerte del cacique (abril de 1873), su hijo Manuel Namuncurá le escribió al arzobispo de Buenos Aires, Federico Aneiros, y ya

presenta cambio en la forma de tratamiento. Después de usar la forma conocida “Señor Gobierno”, él empieza una estructura que va a repetirse muchas veces después: “Yo me entenderé con el segundo Dios, que es el Sr. Obispo i el superior Gobierno i cumplir con el Sr. Obispo por el pedido que recomienda a mi finado Padre pues nombrado Jefe por la superioridad se ha de efectuar el pedido del Ilusmo. para que puedan venir a ésta sus embiados” (Pavez, 2008, p. 542).

Manuel Namuncurá le escribió al obispo en contexto de crisis interna en el cacicato por la muerte de Juan Calfucurá y por sucesivas derrotas militares. El cambio inmediato del concepto de “Señor Gobierno” por “Superior Gobierno” es referencia importante para que entendamos cómo influyeron las dinámicas de la política en la selección de los caciques sobre lo que se comunica y lo que se utiliza al escribirles a los criollos.

En aquel tiempo, en las cartas enviadas por los criollos a las tolderías, circulaba también la expresión “Superior Gobierno”, lo que demuestra el esfuerzo del cacique en seguir lo escrito por los criollos. Escribir “Superior Gobierno” en la primera carta después de la muerte de Calfucurá no indicaba que Manuel Namuncurá pensaba sujetarse a un gobierno superior al cacicato. Eso también refuerza la idea de que los caciques tenían mucho control sobre el contenido de las cartas, ya que el cambio se dio con el cambio de cacique, no con los cambios de secretario o lenguaraz.

Poco tiempo después, las cartas del cacicato pasaron a incorporar otro cambio que venía de sus interlocutores criollos.

En carta de 1874, Manuel Namuncurá informó: “esto mismo me impone a tratar con el Superior Gobierno Nacional para que mis Caciques y Capitanes de mi orden conozcan que es mejor vivir en paz que no invadir robar u estar en guerra” (Pavez, 2008, p. 564). Una vez más, ese nuevo uso no parece indicar la incorporación de un debate sobre “Gobierno Nacional” entendido como centralizado en Buenos Aires, sino el uso mismo que las autoridades con quien se negociaba hacían y la extensión y popularización del término en los tiempos después de la Guerra de la Triple Alianza (o Guerra del Paraguay).

El uso de “gobierno” como la entidad con la cual se negocia es semejante al de los caciques ranqueles de la misma época (Passetti, 2018). Sin embargo, el cacicato de Salinas Grandes presenta también otro uso muy distinto del concepto: como un verbo, con el sentido de “gobernar”. Eso explicita cómo él se comprendía a sí mismo como interlocutor político igual que los criollos.

En 1856, Juan Calfucurá dice a través de su escribiente Elías Valdés Sánchez en una carta a José Benedito Valdés: “Si los Ranquiles ban al malon hio no tengo la culpa hio no los gobierno á Catriel a Manquebuez á Colinguer á Coliqueo á esos los gobierno hio esos no han de ir porque tratamos de acer la paz de Buen Corazon” (Pavez, 2008, p. 290).

“No los gobierno” fue utilizado muy claramente por Calfucurá en ese momento, como forma de eximir de responsabilidades a posibles malones realizados por los famosos indígenas del sur de Córdoba, con quienes incluso mantenía intensa comunicación. Este uso, como verbo, indica la comprensión más profunda del término o, al menos, el uso de “gobierno” como el “controlador”.

Unos años más tarde, en las vísperas de la Batalla de Pavón, el mismo cacique escribió al coronel Pedro Navarro con un uso ahora más claro de “gobernar”: “yo vine con toda mi gente de allá ahora hace mucho tiempo, y entonces me hicieron quedar aquí todos los caciques, diciéndome que querían que yo los gobernase, y entonces yo les dije que me quedaría, pero que me habían de obedecer todos, en todo lo que yo les mandase y me dijeron que sí” (Pavez, 2008, p. 350). Calfucurá utilizó el término “gobernar” asociando su propia acción en Salinas Grandes, relacionándolo con los hechos de mando y obediencia. Esta es una lectura que indica los marcadores étnicos del uso del concepto y es importante para el análisis de la diferenciación entre poder y territorio para aquellos indígenas, así como la apropiación del recurso lingüístico político criollo para

garantizar su poder, en términos del otro, ese mismo otro que pretendía eliminar ese poder. En carta de misma fecha, Calfucurá le escribió al general Emilio Conesa al respecto de los ranqueles: “Querido hermano: Le voy á hablar un poco con respecto á Culuque, que se ha ido á dar la mano al Gobierno y entregarle el corazón [...] yo no gobierno á esas tribus, sino que es él que las gobierna. Dígale á su Gobernador que yo gobierno esta tribu de los pampas, como él gobierna la provincia de Buenos Aires, y Urquiza la provincia de Entre Ríos” (Pavez, 2008, p. 355). La carta es interesante, porque en ella Calfucurá asocia su lectura de “gobernar” relativa al mando y obediencia con lo que los gobernadores hacían en las provincias; pero, dentro de lo que los indígenas comprendían como mando y obediencia, que era distinto al debate criollo sobre el papel del Estado, cuerpos permanentes de fuerza pública o presupuesto estatal. A él le interesaba que los gobernadores mandaran en las provincias y fueran obedecidos, y él lo era en Salinas Grandes.

Dos años más tarde, en carta al presidente Bartolomé Mitre, el uso dado a “gobernar” está una vez más profundizado, incorporando también las atribuciones de gobierno como las de control sobre la población, en diálogo con el uso referente a “obedecer” y “mandar”:

Como también le digo que por la causa de muchos ladrones que hay, estoy siempre recibiendo reprensiones, no teniendo culpa ninguna; no me importa que a estos ladrones ustedes los agarren; y si llegan a acordar de mí, pueden hacer lo que mejor gana le dé a usted. Hay tantos indios que yo no los gobierno; éstos son muy ladrones, y no puedo contenerlos de ningún modo. Qué hacer entonces (Pavez, 2008, p. 378).

Estos ejemplos explicitan cómo el cacique asociaba el hecho de “gobernar” al control de la población y no al control del territorio, ya que la tierra se entendía de manera muy diferente entre indígenas y criollos. “Gobernar” significaba, para Juan Calfucurá, mandar y que alguien obedeciera. Ese sentido de “gobernar” no era exclusivo de las poblaciones indígenas. En la ya referida carta al obispo de Buenos Aires, de 1873, Manuel Namuncurá también escribió: “lo llamaré cuando yo esté de descansado de la gran pena por el fesimiento de mi Padre, pero para aserlo no permitiré que me Governe ningún General” (Pavez, 2008, p. 542). Esta fuerte expresión de Namuncurá indica su clara comprensión de lo que se pasaba en aquel momento –los esfuerzos del Estado para ocupar la estratégica isla Choele Choel– y así la posibilidad de que un general le gobernase.

A finales de 1877, Bernardo Namuncurá escribió junto al cacique independiente Vincente Pincén al ministro de Guerra y Marina, Adolfo Alsina: “y al mismo tiempo se nos cumpla el percibir el valor del Campo Correspondiente a la frontera de Chipilafquen en union con las tres personas Casiques Superiores del Gobierno de estas dos Tribus” (Pavez, 2008, p. 675). Así como en ese momento usaba “Superior Gobierno Nacional” para referirse al Estado argentino, Bernardo Namuncurá se refiere a su posición y la de sus hermanos en Salinas Grandes como la de “Casiques Superiores del Gobierno” de la tribu, intentando indicar que a ellos estaba encargado el control y obediencia de los indígenas, en título semejante al atribuido a la relación de Buenos Aires con los criollos. Este uso parece ser consensual entre los tres caciques que dividían el cacicato de Salinas Grandes en ese momento, lo que también indica el uso compartido de un mismo secretario o lenguaraz por los tres. El año siguiente, Manuel Namuncurá escribió al Fray Marcos Donati: “estando en este trabajo falleció mi finado Padre, por donde me ha dejado al cargo del gobierno de las Tribus de su mando” (Pavez, 2008, p. 679).

Para completar la tríada, Alvarito Reumay escribió al arzobispo de Buenos Aires, Federico Aneiros, también indicando que “gobernaban” a los indígenas:

pa. comunicarle y manifestarle que tanto yo como nuestro secretario estamos sujetos a las hordenes de mi hermano el Casique Gral. Dn. Manuel Namuncurá y hallando por conveniente el mandar a nuestras comiciones representando a nuestras personas de todos los casiques de la tribu y de las tres personas que representamos el cargo del Gobierno de la tribu hante todas las principales hautoridades Nacionales Civiles Militares y Eclesiásticas para definir los tratados de paz y vibir como hermanos (Pavez, 2008, p. 650).

El uso intenso para diferentes interlocutores de la expresión “gobierno de la tribu” indica la sofisticación del discurso de los caciques, cuando estaban confrontados con evidente y sistemático movimiento del Estado contra sus autonomías y territorios. Al firmarse como “gobernadores” y “controladores” de los indígenas, los caciques intentaban, en un momento de intensa presión y crisis, construir o garantizar discursivamente la permanencia del cacicato y una eventual incorporación controlada al aparato del Estado. Los caciques pasaron a usar cada vez más el término gobernar, y a nombrarlos como ejecutores de la acción, como iguales que las autoridades criollas, como “aquellos que gobiernan” a los indígenas, que desean tener sus soberanías reconocidas.

Es impresionante la identificación de su propia estructura política y sus cargos en el cacicato con lo que se conceptuaba como “gobierno” o “cargos del Gobierno” en las comunicaciones de la élite blanca. Quizá sea esa la demostración más representativa de que la aproximación a ese discurso institucionalizado era una manera de mantenerse como interlocutores válidos, ya que tenían la capacidad de organizarse así como los criollos. De esa manera, buscaban lograr tener mayor control sobre la extensión de su independencia, tanto material como temporal, en una coyuntura de creciente hostilidad, realizando el llamado uso antinómico del lenguaje, que pasó de ser una herramienta de dominación a una de resistencia.

Mientras había un uso sistemático y cada vez más sofisticado de “gobierno”, otros conceptos muy caros a los criollos también circulaban por las tolderías y las cartas indígenas. “Argentina”, “Chile”, “argentino”, “chileno” y “República” son algunos de ellos y su análisis es importante para develar lo que entendían como territorio.

En la carta ya citada de Calfucurá al coronel Pedro Navarro, de 1861, él escribió: “también le diré á mi hijo que yo no soy de estas tierras; que yo soy chileno, y que aquí me llamaron, yo vine con toda mi gente de allá ahora hace mucho tiempo, y entonces me hicieron quedar aquí todos los caciques” (Pavez, 2008, p. 350). En dicha carta, él asocia “ser chileno” con “ser de estas tierras”. La asociación gentilicia estaba, para Calfucurá, vinculada con el territorio, no a la sumisión del Estado. Él entendía que los criollos llamaban a quien venía del lado occidental de la cordillera como “chileno” –ya que ese era el concepto utilizado desde los tiempos de los españoles–, anterior a la “República de Chile”.

De forma muy semejante, Bernardo Namuncurá en la carta de 1873 al Arzobispo de Buenos Aires, Federico Aneiros, informaba: “Mi muy respetable Sr. Obispo Diocesano de la tierra, por ésta logro la oportunidad en escribirle al Sr. Ilusmo, i aserle saber que yo soy el escribano de este desierto que ase más de dies años que estoy en esta parte de la Arjentina, yo soy chileno, mi Padre es Cacique y yo soy indio i lo mismo mi Padre i mi Madre es indio” (Pavez, 2008, p. 537). Bernardo Namuncurá se refiere a él y a su padre una vez más como “chilenos”. Eso no aparenta ser un problema, ya que las tierras que él controlaba no eran, en su análisis, “argentinas”, en el sentido del control de la “República Argentina”, sino “argentinas” porque se ubicaban al oriente de los Andes. Su lectura de tierras “argentinas” no es la misma que la de los criollos. Para él, eran tierras indígenas. Asimismo, él no se presenta como “chileno” por estar sometido a la “República de Chile”, sino como de las tierras que siempre fueron denominadas como “Chile” por los españoles, aquellas

que se hallaban en el occidente de los Andes. Para los mapuche, toda aquella área era única, era el *Wallmapu*, incluyendo lo que hoy está en las jurisdicciones de los Estados argentino y chileno.

Hasta en la esfera estatal había disputas cuanto si las pampas y la Patagonia serían controladas por uno u otro Estado (Lacoste, 2003). Para los caciques, estaba claro que no estaban en la jurisdicción de ninguno de ellos. Los gentilicios “argentino” y “chileno” se referían a quienes nacían en territorios de un lado u otro de la cordillera, no quienes estaban sometidos a uno u otro Estado. El vínculo con Chile, por eso, no es un vínculo con el gobierno de Chile –no atraviesa ninguna autoridad–, sino el espacio. Este análisis de la asociación del gentilicio con las tierras se refuerza también en otras cartas de Calfucurá. Al escribir para Bartolomé Mitre, en 1864, él se refiere a caciques que fueron a visitarlo: “Amigo: Digo á usted también que vino el cacique Reuque con toda su gente, y vino el cacique Pailacán y el cacique Quelahueque, chilenos; Chezuelcho, Piguncho, Boroganos; de toda la nación vinieron; pero no han venido á hacer mal á nadie: han venido á visitarme” (Pavez, 2008, p. 427). Percibimos aquí una asociación entre los caciques araucanos con el concepto “chileno”, mientras otros, como los boroganos, son identificados por su pueblo.

Del mismo modo que su hijo reconoció años después de esta carta que ya estaba en “Argentina” hacía mucho tiempo, aunque no estuviera bajo el control del Estado argentino, esos “caciques de Chile” (Pavez, 2008, p. 428) tampoco se encontraban bajo el gobierno chileno; pero tenían esa identidad en razón de la tierra. Por lo tanto, las ideas de “Argentina” y “Chile”, en ese momento, no estaban sujetas o vinculadas a la idea de autoridad estatal para ellos. Eso demuestra de qué manera los conceptos en constante construcción y disputa eran recibidos y asimilados por las élites letradas de las tolderías de acuerdo con la realidad observada en ese contexto de estructuración del Estado en el sur de América.

Una comprensión muy similar de este vocabulario también la encontramos nosotros al analizar las cartas de los caciques ranqueles, vecinos de los de Salinas Grandes, en ese mismo periodo (Passetti, 2018). En cartas enviadas a autoridades civiles, militares y eclesiásticas, ellos asociaron “gobierno” con el grupo con el que negociaban; pero no lo usaron como verbo, algo que hasta ahora solo se encuentra entre los salineros. Pero, como estos, también usaron “república” para referirse a un territorio, una región de vida y convivencia, no a un Estado soberano o un régimen de gobierno.

Estas aproximaciones se explican por las múltiples proximidades culturales, sociales y étnicas entre ambos grupos, habitantes de áreas vecinas, contemporáneos y resistentes a las mismas fuerzas políticas y militares. Es interesante ver cómo recurrieron al mismo vocabulario político de manera similar y cómo buscaron hacer también un uso antinómico de los términos, al recurrir a esa herramienta del poder criollo para resistir sus avances.

Entre los salineros, apareció un uso más amplio del vocabulario. Cuando dijo que “de toda la nación vinieron”, Calfucurá había dado sentido y articulado un concepto que todavía se encontraba en disputa. Aunque el sentido político de “nación” ya fuera más fuerte entre las élites blancas, todavía se hacía la antigua lectura étnica en el ámbito de las discusiones acerca de la definición del término. La “nación” era la tierra al occidente de los Andes.

Años más tarde, Manuel Namuncurá escribió al coronel Nicolás Leballe: “reconociendo que nosotros somos los dueños de los Campos que terminan en posición los Caciques de las tribus de mi Nación; por lo tanto dispongo el mandar á mis Comisiones a Buenos Aires para que se presenten hante el Superior Gobierno Nacional” (Pavez, 2008, p. 664).

Lo más interesante de todo eso es que los interlocutores criollos aparentemente entendían y no consideraban contradictorio esos usos de “república”, “gobierno” y “nación”, lo que indica la propia disputa y

cambios en el vocabulario político entre los militares de los fuertes y los políticos de las ciudades. Mientras que el “señor Gobierno” o “Superior Gobierno” era a quien se hablaba, la “república” estaba siempre vinculada con la tierra.

En 1878, Manuel Namuncurá usa los dos conceptos juntos al hablar respecto de su padre y es posible percibir esa dicotomía: “mi finado Padre ha sido merecido tener influencia con el Gobierno de Chile y ha peleado en favor de la Patria y ha peleado a los Caciques que estaban en la parte de la Republica Argentina que no querian tomar la horden del Gobierno argentino, en tanto extremo, hasta que los ha concludido” (Pavez, 2008, p. 681). Para Namuncurá, quien da órdenes y pelea es “el gobierno”, mientras que “la república Argentina” es un lugar al que fueron los caciques. El espacio desde donde se conduce la relación con la institución que les da las órdenes –que es el “gobierno”– es la “república”.

En 1883, Manuel Namuncurá y Alvarito Reumay escribieron desde el exilio en Chile al general Conrado Villegas después de la derrota, las masacres y la fuga por la “Conquista del Desierto”, una carta en que, delante de la derrota y la miseria, pasan a referirse a la “República Argentina” no más como un territorio, sino como una entidad política, como lo hacían los criollos:

Señor, en nuestra desgracia hemos venido a Chile i nos hemos entregado a su gobierno porque nos ha faltado el pan, para nuestros hijos i abrigo para nosotros i nuestras familias. Le suplicamos, Señor jeneral, que no se nos impida nuestro comercio en esa república; porque queremos tener buenas relaciones, para las cuales nuestro padre sera un lazo que las una mas i mas. Nosotros i nuestras familias haremos que la buena amistad que reina entre nosotros i la República Argentina sea eterna, de la cual somos sus servidores i de Usted sus afectisimos amigos i hermanos (Pavez, 2008, pp. 790-791).

La carta simboliza la derrota de los intentos autonomistas por parte del antiguo cacicato de Salinas Grandes y de cualquier interpretación referente a un poder indígena o a un territorio indígena. Al reconocer su derrota, los caciques incorporaron el uso criollo de “República Argentina” como un cuerpo político dotado de soberanía territorial y que les había vencido militarmente.

Después de la “Conquista del Desierto” y echarlos finalmente de Salinas Grandes, los herederos de Calfucurá se enfrentaron con una realidad de vínculo irremediable entre la tierra y el poder. La dicotomía, de esa manera, entre el “gobierno” y la “república” llegaba a su fin.

5. Consideraciones finales

En las décadas de 1850 a 1870, el cacicato de Salinas Grandes fue el más importante interlocutor nativo del Estado Argentino. La negociación política, los combates y las resistencias fueron intensos durante esos años, y la estrategia central del cacicazgo fue mantener una intensa comunicación escrita con los criollos, ya fueran autoridades civiles, militares o eclesiásticas. El análisis de esta correspondencia entendió a los caciques y a sus secretarios y lenguaraces como una “élite intelectual indígena” que se esforzó para entender y utilizar, de acuerdo con sus propios intereses y objetivos, la jerga política iberoamericana para invertir el sentido de dominación por el de resistencia.

Negociar y escribir fueron actos de defensa de sus autonomías y soberanías, actos de resistencia a los declarados planes de ocupación de tierras y supresión física y política. A lo largo de las décadas, el uso del vocabulario político iberoamericano por el cacicato de Salinas Grandes se volvió cada vez más complejo, acompañando los cambios de la política y de la guerra criolla. Para los caciques, hubo una distinción muy clara entre quienes ejercían el poder y el territorio, en una lectura distinta de la de los criollos. A lo largo de las

décadas, aquellos con quienes se negociaba y guerreaba pasaron de “el Gobierno” para “Señor Gobierno”, después “Superior Gobierno” y “Superior Gobierno Nacional”, sin que eso significara encontrarse en una posición de inferioridad. El término “Superior” pasó a ser incorporado simultáneamente a su uso por las propias autoridades criollas en el momento de la unificación nacional después de 1862.

Mientras hubo este uso de “gobierno” como sustantivo, también se utilizó la construcción verbal, para indicar qué tipo de poder le atribuían los caciques a quien gobernaba. Para ellos, quien gobierna en Salinas Grandes –sea el Estado Argentino, una provincia, o ellos mismos– se refería a quien controlaba y mandaba en la población. Al insertarse en el rol de los gobernantes en las mismas bases de los gobernadores provinciales criollos, los caciques de Salinas Grandes intentaron traducir para los criollos su poder, así como defender sus autonomías y soberanías delante de proyectos excluyentes. Para ellos, por lo tanto, era imposible “que me gobierne un general”.

Para las autoridades criollas, un punto central y de intensa disputa a lo largo de las décadas analizadas fue la reivindicación de los Estados sobre territorios indígenas que pasarían a las jurisdicciones “argentina” o “chilena”. Para los caciques, en cambio, la asociación entre el poder político-militar y el territorio no tenía sentido. Para ellos, “patria”, “nación” y “república” no eran unidades políticas vinculadas con la sumisión a un Estado con el monopolio de la violencia. Para los caciques, en diferentes cartas, estos eran sinónimo de un territorio –un territorio indígena–. Así, escribían que algún pariente o aliado venía de “mi Patria” o “de mi República”, que “era chileno” o “venía de Chile”, para referirse al origen geográfico que se encontraba al occidente de los Andes, no al Estado chileno criollo que los combatía. De igual forma, escribían sobre vivir “en la Argentina” o que uno de ellos “es argentino”, indicando un lugar geográfico al oriente de los Andes.

Los conceptos políticos iberoamericano llegaban a las tolderías y allí eran incorporados y adaptados a las necesidades y a la lectura indígena de la situación. Para ellos, las pampas, Araucanía y Patagonia eran el Wallmapu, y no debería estar sujeta al poder y a los Estados de los criollos, o los “cristianos”, como los llamaban. Los usos que los caciques hacían de estos conceptos eran usos políticos y de acuerdo con sus intereses del momento. Así, después de la derrota militar de San Carlos (1872) y de la muerte de Juan Calfucurá (1873), la coyuntura cambió intensamente, así como la intensidad y los usos del vocabulario político iberoamericano en las cartas.

Poco antes de morir, el poderoso cacique le escribió una carta muy contundente al ministro de Guerra y Marina, Martín de Gainza, en la cual utilizó en su argumentación un concepto abstracto tan típico de los europeos: “se resuelvan nosotros que somos dueños de esta America no es justo que nos dejen sin campo” (Pavez, 2008, p. 527).

“América”, tal vez una de las más complejas creaciones abstractas de los criollos, inventada para homogeneizar tierras y pueblos con objetivo de dominación, fue utilizada por el cacique en su argumentación contra la pérdida territorial y los proyectos excluyentes. Él conocía la fuerza y significado del concepto, y lo utilizó explícitamente con esos fines. Este es un ejemplo del uso político y antinómico del lenguaje por poblaciones en proceso de subalternización y ataque en América durante los procesos de ocupación territorial y sumisión militar de los nativos al poder de los Estados.

Referencias

Bechis, M. (2005). Fuerzas indígenas en la política criolla del siglo XIX. En N. Goldman y R. Salvatore (comps.), *Caudillismos rioplatenses: nuevas miradas a un viejo problema* (pp. 293-317). Buenos Aires: Eudeba.

- Fernández Sebastián, J. (2007). Iberconceptos: hacia una historia transnacional de los conceptos políticos en el mundo iberoamericano. *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, 37, 165-176.
- Foerster, G. y Vergara, J. I. (1996). ¿Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas? *Revista de Historia Indígena*, 1, 9-33.
- Fuente, A. de la. (2007). *Los hijos de Facundo: caudillos y montoneras en la provincia de La Rioja durante el proceso de formación del Estado nacional argentino (1853-1870)*. Buenos Aires: Prometeo.
- Jong, I. de. (2018). Guerra, genocidio y resistencia: apuntes para discutir el fin de las fronteras en Pampa y Norpatagonia, siglo XIX. *Habitus*, 16(2), 229-253.
- Lacoste, P. (2003). *La imagen del otro en las relaciones de la Argentina y Chile (1534-2000)*. Santiago: Universidad de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- Mandrini, R. (2014). Prejuicios, mitos y estereotipos. El complejo camino de construir una historia de los aborígenes de las llanuras y planicies meridionales de la actual Argentina. *Revista Eletrônica da Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas*, 17, 325-354.
- Mandrini, R., y Ortelli, S. (1992). *Volver al país de los araucanos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Mandrini, R., y Ortelli, S. (2006). Las fronteras del sur. En R. Mandrini (ed), *Vivir entre dos mundos: las fronteras del sur de la Argentina, siglos XVIII y XIX* (pp. 21-42). Buenos Aires: Taurus.
- Myers, J. (2016). Músicas distantes. Algunas notas sobre a história intelectual hoje: horizontes velhos e novos, perspectivas que se abrem. En Sá, Ma. E. Noronha de (org). *História intelectual latino-americana. Itinerários, debates e perspectivas* (pp. 23-56). Río de Janeiro: Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro
- Passetti, G. (2008). A confederação de salinas grandes e a participação política indígena na argentina (1852-1872). *História Revista*, 13(2), 331-352.
- Passetti, G. (2012). *Indígenas e criollos: política, guerra e traição nas lutas no sul da Argentina (1825-1885)*. São Paulo: Alameda.
- Passetti, G. (2018). “El gobierno” y “la república”: vocabulario político iberoamericano en cartas de caciques ranqueles de la segunda mitad del siglo XIX. *Revista Tefros*, 16(2), 143-168.
- Pavez, J. (comp). (2008). *Cartas mapuche: Siglo XIX*. Santiago de Chile: Colibris y Ocho Libros.
- Pérez, G. (2007). La política interétnica de los ranqueles durante la segunda mitad del siglo XIX. *Quinto Sol*, 11, 61-89.
- Pocock, J. G. A. (2003). *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Editora de Universidades de São Paulo.
- Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ratto, S. (2005). ¿Finanzas públicas o negocios privados? El sistema de racionamiento del negocio pacífico de indios en la época de Rosas. En N. Goldman y R. Salvatore (comps). *Caudillismos rioplatenses: nuevas miradas a un viejo problema* (pp. 241-265). Buenos Aires: Eudeba.
- Tamagnini, M. (2015). *Los ranqueles y la palabra. Cartas de frontera en tiempos del federalismo cordobés (1840-1852)*. Buenos Aires: Aspha.
- Vezub, J. E. (2011). Llanquitrú y la “máquina de guerra” mapuche-tehuelche: continuidades y rupturas en la geopolítica indígena patagónica (1850-1880). *Antíteses*, 4(8), 645-674.

Villar, D., y Jiménez, J. F. (2011). *Amigos, hermanos y parientes. Líderes y liderados en la Pampa Centro Oriental (1820-1840)*. Bahía Blanca: Centro de Documentación Patagónica, Universidad Nacional del Sur.

Walther, J. C. (1964). *La conquista del Desierto*. Buenos Aires: Círculo Militar.

EL INDIO PRINCIPAL FRUTOS NOSA Y LA LEGALIDAD REPUBLICANA EN LOS LLANOS DE MOJOS (1820-1870)

Anna Guiteras Mombiola¹

1. Introducción

A fines de la década de 1890, un documento escrito en idioma mojeño trinitario se dirigía al “Señor Divino Fruto[s] Nosa”.² Los autores de este texto –o por lo menos, los mandantes de su redacción– eran un padre y un hijo de etnia mojeña. En una especie de oración, se declaraban sus “hijos” y “parientes”, le imploraban que intercediera en su favor en relación con una casa que ocupaban y de la que, aparentemente, corrían el peligro de ser desalojados, y apelaban al “amor” y a la “lástima” que aquél sentía hacia ellos, en tanto que “jefe” y “padre” de ese pueblo suyo “de la Santísima Trinidad”.³

La solicitud de amparo de estos indígenas a una de sus autoridades no resulta, en sí, demasiado extraña, si no fuera porque, por entonces, la persona a la que se dirigían había fallecido hacía más de tres décadas. Sin ahondar aquí en la íntima relación que existe en la cultura mojeña entre el liderazgo nativo, la divinidad católica y el culto a los muertos,⁴ este documento da cuenta del prestigio social, el liderazgo carismático, ostentado por este personaje, cuyas acciones realizadas en vida, durante los dos primeros tercios del siglo XIX, fueron suficientemente relevantes para pervivir en la memoria de la sociedad mojeña muchos años después de su deceso.

A partir del análisis de una variada documentación (padrones de población, escrituras de tierras, catastros rústicos, registros cívicos, documentos notariales, etc.) el objetivo de este trabajo es el estudio de las acciones llevadas a cabo por este líder indígena mediante su uso de la condición de ciudadano, para tomar parte de los entramados de poder surgidos con la imposición del orden liberal en los Llanos de Mojos y, a su vez, mantener la centralidad de la élite nativa trinitaria en los espacios institucionales y los ámbitos socioeconómicos durante el inicial proceso de construcción nacional.

¹ Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: anna.guiteras@ucm.es

² El texto aparece en el anverso de una hoja suelta, en cuyo reverso se encuentra la transcripción de una partitura para órgano. El documento pertenece a una colección de manuscritos de carácter litúrgico, musical y catequístico recogidos en los Llanos de Mojos a inicios del siglo XX entre personas particulares aparentemente relacionadas con la Iglesia. Más información sobre esta colección y la administración del documento por parte de los mojeños en Saito (2005).

³ Compañía de Jesús-La Paz (CJ), *Lenguas Vernáculas, Misiones de Mojos*, 1898, 0234. Agradezco a Françoise Rose su generosidad al brindarme su ayuda y conocimiento en la traducción del mojeño-trinitario al castellano.

⁴ La invocación de los espíritus de los parientes fallecidos para saludarlos o con propósitos más específicos fue una práctica usual entre los mojeños trinitarios, según Saito (2004), hasta al menos la década de 1980. No es claro el inicio de esta práctica; pero parece que su primer registro escrito se remota a 1887 cuando, en el contexto de un movimiento migratorio mesiánico hacia los bosques, un anciano contactaba con Dios, Cristo y dirigentes mojeños ya finados, como el mencionado Frutos Nosa. Así lo afirmaba un testigo ocular en *Los Debates* (Sucre, núm. 117, 10 de noviembre de 1887) Gobierno. Sucesos del Beni. Sobre este movimiento véase Cortés (1989); Gantier (1988); Lehm (1999, pp. 55-68) y Valen (2013, pp. 108-141).

En las páginas que siguen se abordará, primero, la legislación que incorporó la región al orden liberal; seguidamente, las prácticas emprendidas por Frutos Nosa para articular su liderazgo con la nueva administración republicana; y finalmente, el impacto que estas prácticas tuvieron para la organización interna de la sociedad mojeña trinitaria.⁵

2. Mojos entre la herencia misional y el orden liberal

Los Llanos de Mojos se encuentran en la Amazonía boliviana, en el actual departamento del Beni. A inicios del siglo XIX, estas extensas llanuras, sujetas a inundación, e intercaladas por bosques de sabana, eran pobladas casi exclusivamente por grupos indígenas, muchos de los cuales habían pasado por el filtro socializador de la Compañía de Jesús en el siglo anterior. Los mojeños son uno de los varios grupos etnolingüísticos surgidos tras el proceso de etnogénesis⁶ que tuvo lugar en cada una de las misiones en las que fueron reducidas a la civilidad cristiana distintas parcialidades étnicas a lo largo del siglo XVIII. Durante este periodo, en el caso de las misiones de Loreto, San Ignacio, San Javier y Trinidad, sus pobladores pasaron a identificarse como mojeños loretanos, mojeños ignacianos, mojeños javerianos y, en lo que aquí interesa, mojeños trinitarios (Lehm, 2002, pp. 10, 158, 247; Saito, 2017, pp. 511, 519-521).

Bajo el régimen misional, sus sistemas de organización nativos se reelaboraron al mezclarse con usos y costumbres de origen europeo, constituyéndose lo que David Block (1997) ha denominado una “cultura reduccional”, la cual se caracterizó por la adopción del ordenamiento urbano, la ganadería, el culto y la praxis católica, y la escritura, así como por la conservación de las lenguas nativas y el reconocimiento de parte de las estructuras de liderazgo político. Los neófitos fueron instruidos, además, en artes y oficios de cuño europeo y en nuevas prácticas productivas (Block, 1997, pp. 96-101, 134-154; Cortés, 2005, pp. 61-71; Saito, 2009). Sin embargo, su ejercicio vino determinado por el papel que jugaron en el interior de la sociedad que, bajo el sistema jesuita, fue reorganizada en dos categorías funcionales: *pueblo* y *familia*. La primera la integraban las personas que realizaban tareas de subsistencia y transporte, que se distribuían en las llamadas “parcialidades étnicas”.⁷ La segunda se organizaba en parcialidades de oficio, que comprendían los nativos hábiles en trabajos artesanales –carpintería, herrería, tejeduría, etc.–; los que ayudaban en actividades litúrgicas –músicos, sacristanes–, y la élite política, cuyos miembros eran conocidos como *indios principales*.⁸ Estos últimos integraban el cabildo indígena, institución política introducida por los jesuitas en 1701, a través de la cual, bajo la guía de los jesuitas, conducían el gobierno comunal administrando la justicia; conservando el orden público; distribuyendo tareas, y promoviendo la fe cristiana (Block, 1997, pp. 135-151). De este modo, el cabildo formalizó cargos y funciones y favoreció la apropiación de prácticas políticas y formas de gobierno por

⁵ Este ensayo contó con el apoyo de la Secretaria d'Universitats i Recerca del Departament d'Economia i Coneixement de la Generalitat de Catalunya en el marco del programa Beatriu de Pinós (2017 BP 00048), y se inscribe en los proyectos de investigación I+D+i PID2019-103879GB-I00 y PID2020-113099GB-I00, ambos financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

⁶ Sobre la etnogénesis misional en otros espacios jesuíticos de Sudamérica ver Wilde (2009; 2019).

⁷ Según Cortés (2005, pp. 10, 25, 64), los jesuitas encontraron una multitud de pequeñas “parcialidades”, cada una con un nombre diferente tomado de sus divinidades protectoras. Muchos de estos nombres coinciden con los que se dividiría a estos grupos desde la época colonial hasta mediados del siglo XIX. En Trinidad, estas parcialidades eran: apereono, moyoniono, cojocureono, chuchineono, siyabocono, achubocono y japimuono; la parcialidad tapacunano dejó de ser registrada en 1805. Ver CJ, LV-MM, 1799, 0048; 1805 0193; Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), Tribunal Nacional de Cuentas-Revisitas (TNC-Rv), Mojos 9, 1949.

⁸ Se sabe muy poco de la organización social nativa hacia el interior de las misiones. En sus recientes trabajos, Saito (2007, pp. 457-462; 2017) afirma que, en origen, la población fue dispuesta por parcialidades étnicas, cuyos miembros compartían un mismo linaje, y que se identificaban por su propio nombre, tomado de sus divinidades protectoras (Cortés, 2005, pp. 10, 64). Este orden habría empezado a variar debido a la presencia en las misiones de los “infeles” capturados y absorbidos en calidad de “domésticos” e instruidos en artes y oficios para ayudar a los religiosos, capacidades que favorecieron su conversión en una clase social hereditaria que, a la larga, cristalizó en una diferenciación entre la *familia* y el *pueblo*.

parte de los líderes indígenas que adquirirían un papel crucial en la mediación entre los religiosos y el resto de la población (Cortés, 2005, pp. 90-91).

Esta organización sociopolítica y económica persistió tras la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, y se reafirmó con las reformas implementadas por las autoridades españolas durante el periodo tardocolonial. Los nuevos gobernadores, por un lado, facilitaron la inserción de los nativos –previo permiso de los curas seculares– en las actividades económicas de los primeros comerciantes desplazados a la región y, por el otro, consolidaron la dimensión jerárquica de la sociedad nativa, en la que la *familia* ganó preeminencia frente a los integrantes del *pueblo*.⁹ Esto favoreció que, tras el proceso independentista, se juzgara que estos grupos estaban preparados para unirse a la sociedad republicana, lo que obligó a adecuar el modelo misional al orden liberal.

Tras la inmediata independencia, los Llanos de Mojos heredaron el rango provincial ostentado durante el periodo colonial y fueron incorporados al nuevo departamento de Santa Cruz, cuya jurisdicción se extendía por todas las tierras bajas bolivianas (Roca, 2001, pp. 368-374). La nueva administración cruceña –civil y religiosa– intentó conjugar los ideales liberales de igualdad, individualidad, libertad, inviolabilidad y propiedad con el interés económico del área. Así, se fomentó la intensificación del trabajo agrícola y artesanal; se emplazó a los indígenas a participar del desarrollo comercial –siempre de forma tutelada–, y se instauraron instituciones y formas representativas de gobierno en los ámbitos cantonal y provincial que abrieron tímidamente el acceso a la esfera pública en la región (Diez, 2017, pp. 207-210; Guiteras 2012, pp. 24-28).

La dificultad por gobernar un espacio tan grande pronto motivó la equiparación de sus pobladores al resto de habitantes del país y el replanteamiento del organigrama político-administrativo de la provincia. Tras varias tentativas fallidas, distintas normativas sancionadas en 1842 dieron lugar a la creación del departamento del Beni (figura 2.1), y, sobre la base de las antiguas misiones de Mojos y sus áreas selváticas adyacentes, se organizaron la explotación y la comercialización de los recursos naturales amazónicos alrededor del acceso (Groff Greever, 1987, pp. 8-112). Su capitalidad recayó de facto en Trinidad, antigua misión jesuita y hogar de la etnia mojeña.

Entre estas normas destaca el decreto del 6 de agosto de 1842 que, de conformidad con los planteamientos modernizadores de la época, señalaba: “Los habitantes de Mojos y los demás pueblos comprendidos dentro de los antiguos límites de la provincia se elevan a la clase de ciudadanos bolivianos y como tales capaces de los derechos de igualdad, libertad y propiedad que las leyes garantizan a los bolivianos”.¹⁰ Y declaraba “propietarios de pleno dominio” a todos aquellos a los que se hiciera “distribución de los terrenos de sembradío o de pastoreo, igualmente que de las habitaciones y sitios de los pueblos”. Toda la población masculina quedó sujeta al pago de una contribución anual de dos pesos en el caso de hacer uso particular de la tierra, y de un peso, si su uso era en común con otros (Limpas, 2005, pp. 3-4). Con el objetivo de evitar que la medida quedara sin efecto, una instrucción reglamentó inmediatamente esta distribución, estipulándose que cada familia vería amparada legalmente la posesión de una casa, un terreno de cultivo y uno de pastoreo; por su parte, las parcialidades –denominados gremios en el texto– fueron desposeídas del dominio comunal de los terrenos que poseían en los alrededores de los pueblos de misión desde el periodo jesuita, y estos fueron repartidos individualmente a quienes lo solicitaron.¹¹

⁹ Sobre el gobierno español en la provincia de Mojos a fines de la colonia y la temprana república, véase Block (1997, pp. 181-210); Parejas (1976); Chávez (1986[1944], pp. 342-499); Moreno (1888, pp. 139-238, 443-528); Ribera (1989[1786-1794], pp. 39-59, 207-221).

¹⁰ Decreto de 6 de agosto de 1842, Archivo Histórico de La Paz (ALP), Sociedad Geográfica de La Paz (SGL), 1842, 3/30. Reproducido en Limpas, 2005[1942], pp. 3-4.

¹¹ Instrucción de 21 de septiembre de 1842, ALP, SGL, 1842, 3/31. Reproducido en Guiteras (2012, pp. 306-308). De hecho, el Estado se erigió en único y legítimo propietario del territorio y los recursos pecuarios de los Llanos de Mojos, aunque no se dieron disposiciones legales específicas para ello (Block, 1997, p. 220; Roca, 2001, p. 440).

Figura 2.1 Departamento del Beni (1842)



Fuente: elaboración de la autora.

Cabe recordar que la nueva constitucionalidad liberal establecía que bolivianos eran todos aquellos nacidos en el territorio nacional, entre los cuales se encontraban los ciudadanos. Estos últimos, en la práctica – que no en el papel –, se dividían entre aquellos que ostentaban derechos civiles y los que, además, eran titulares de derechos políticos y podían ejercer el voto, así como ser electores y elegibles (Barragán, 1999, pp. 23-28). El sufragio censitario o capacitado, vigente en Bolivia hasta 1952, limitaba el ejercicio de esta ciudadanía política a varones, mayores de edad o casados, que supieran leer y escribir, pagaran impuestos y tuvieran una renta mínima proveniente del producto de sus propiedades o del fruto de trabajo no realizado en calidad de doméstico. Estos criterios serían continuamente retomados, con pocas diferencias, en todos los textos constitucionales promulgados a lo largo del periodo de nuestro estudio (Barragán, 2005, pp. 286-292; Irurozqui, 2008). Por entonces, durante los dos primeros tercios del siglo XIX, la ciudadanía se comprendía como una práctica y un estatus. La vecindad, como principio constituyente de la misma, favorecía su definición local; de ahí que se percibiera como una facultad que debía ser aprendida y un privilegio que podía ser ganado con base en acciones realizadas en favor del bien común y reconocidas por el resto de los miembros de la sociedad. A su vez, se trataba de un estatus social concedido a aquellos que tenían una vida respetable, y era codiciado por muchos al otorgar existencia, crédito, respetabilidad y dignidad social (Irurozqui, 2004, pp. 60-68; Herzog, 2007). De este modo, en un contexto en el que predominaba lo que Irurozqui (2004, 2008) ha llamado una noción “cívica” de la ciudadanía, el disfrute de los derechos estaba condicionado por los deberes a ejercerse.

En efecto, la condición ciudadana otorgada a los indígenas de Mojos respondió a la naturaleza censitaria de la ciudadanía y el carácter local de su reconocimiento. El general analfabetismo de la sociedad boliviana de entonces favoreció que se estimara capacitados para trabajar, tributar, entender la ley y actuar con independencia de juicio a todos aquellos que habían sido sometidos al sistema reduccional jesuita. Paralelamente, la adquisición del dominio sobre unos terrenos que harían producir por sí mismos –con su consiguiente generación de trabajo– y por el pago de una contribución anual con el producto de aquellos, ambos elementos que daban cuenta de su acción en favor del bien común –la nación, la patria– acreditaban su calidad de propietarios y, por lo tanto, certificaban su condición de ciudadanos. Y a ello se agrega que el derecho concomitante de libertad abría las puertas a una participación nativa en la economía departamental.

El espíritu liberal de esta nueva época originó un nuevo marco de relaciones entre indígenas, funcionarios públicos y colonos criollos, en el que los *indios principales* jugaron un papel de intermediación fundamental y tomaron parte activa en la definición de la nueva sociedad local republicana. Una de las personas que supo articular mejor esa herencia misional con el nuevo orden liberal fue Frutos Nosa, el líder más destacado de la sociedad mojeña trinitaria de mediados del siglo XIX. Un personaje cuya existencia, a pesar de aparecer reiteradamente en la documentación de la época, ha permanecido hasta la fecha en cierta penumbra.¹²

3. Liderazgo indígena y ejercicio ciudadano

Las normas sancionadas en 1842 generaron un nuevo estatus jurídico para los nativos, que dejaron de ser sujetos tutelados para devenir sujetos de pleno derecho. Sin embargo, el alcance de este ejercicio ciudadano varió según la posición ocupada por los individuos en el seno de la comunidad y el control desigual de bienes; una posición que vino determinada por la pertenencia a una u otra de las dos categorías funcionales que organizaban a la sociedad nativa. La preeminencia demográfica nativa,¹³ el cumplimiento de los requisitos legales para la participación ciudadana y las competencias reconocidas a los miembros de la *familia* favorecieron que los *indios principales* mantuvieran esta dimensión social jerárquica heredada del periodo colonial y, al mismo tiempo, participaran en la definición de la nueva sociedad local y departamental, integrada por indígenas y criollos.

Inaugurada la época republicana, el cabildo persistió como la institución política nativa por excelencia, encargada de velar por el orden político, social, económico, moral y espiritual de la comunidad. Introducido en 1701, siguiendo el modelo castellano y la experiencia de las misiones paraguayas (Block, 1997, pp. 134-135),¹⁴ su estructura inicial varió significativamente a lo largo del tiempo. En la década de 1830, las autoridades indígenas instituidas, los llamados jueces del cabildo o, simplemente, cabildantes, ascendían a ocho: el cacique, quien ostentaba la dirigencia de la comunidad, y, supeditados a él, un alférez y dos tenientes,

¹² En las pocas ocasiones en las que Frutos Nosa aparece en los estudios que abordan la época republicana en Mojos, se le menciona superficialmente y de forma anecdótica. Son una excepción los trabajos de Valen (2013, pp. 31-52) y Guiteras (2017), en los que se da cuenta de datos relevantes sobre su figura que, aquí, serán retomados y ampliados.

¹³ En la década de 1840, la población criolla que vivía en el Beni apenas alcanzaba el medio millar, mientras que el total de indígenas se situaba alrededor de los 27 000 individuos. En Trinidad, sede del gobierno departamental, en 1848 se consignaron 218 criollos –entre empleados públicos y colonos– y 4 173 nativos. Relación nominal de los propietarios forasteros y naturales, Trinidad, 22 de febrero de 1844 y Estadísticas formadas de orden de la prefectura; Trinidad, 31 de diciembre de 1844, ALP, SGL, 1844, 3/38 y 3/40; Padrón del repartimiento de Trinidad, 22 de octubre de 1848, ABNB, TNC-Rv, Mojos 9, 1949, ff. 1-35.

¹⁴ El modelo de cabildo introducido por el padre Altamirano (1979, p. 94) estuvo integrado por dos alcaldes, cuatro regidores, un ejecutor, un procurador y un portero. Pronto se incorporaron al mismo los antiguos líderes indígenas, los llamados caciques (Block, 1997, p. 135), y, para asegurar un control más efectivo sobre la población, se crearon nuevos cargos, como los capitanes o los fiscales (Beingolea, 2005, p. 191).

dos alcaldes de la *familia* y dos alcaldes del *pueblo*; estos últimos, agentes subalternos que se encargaban de la gestión interna (laboral, moral, ritual) de cada parcialidad (Orbigny, 1945, pp. 1440-1441).

Este organigrama fue ligeramente modificado a fines de la década de 1850, debido al interés gubernamental por revitalizar el gobierno indígena e integrarlo al nuevo sistema institucional departamental. A partir de entonces, el cabildo pasó a depender de la autoridad municipal local, y la toma de posesión anual de los cargos –durante la cual recibían sus bastones de mando– devino un acto oficial auspiciado por las autoridades superiores de cada pueblo (Limpías, 2005, pp. 132-136, 148). Así, la ceremonia suponía una sanción comunal de las jerarquías de autoridad nativas y, a su vez, evidenciaba su integración al sistema de gobierno departamental.

Los cabildantes perdieron autonomía y fueron desplazados de sus tradicionales funciones de mediación. Este lugar fue ocupado por la figura del corregidor, agente inmediato del gobierno en el ámbito local o cantonal,¹⁵ entre cuyos cometidos estaba la comunicación de órdenes a los miembros del cabildo.¹⁶ El liderazgo del cabildo siguió recayendo en el cacique, quien, a partir de ahora, sería nombrado “a propuesta en terna de los corregidores”, y ocuparía el puesto mientras se desempeñara correctamente en sus funciones. A sus usuales tareas de supervisión de las actividades agropecuarias y los trabajos públicos, la distribución de tierras y productos, y el cuidado por el orden social, heredadas del periodo jesuita, se agregó la obligatoriedad de escoger a las personas que prestarían su fuerza laboral cuando fuera requerida por la población criolla, ya fuera para realizar servicios gratuitos al Estado (reparación de edificios, apertura de caminos, transporte de correos), ya para trabajar remuneradamente para particulares. Inmediatamente supeditados al cacique quedaban los intendentes, encargados de la inspección de los trabajos y de funciones policíacas, y los capitanes, responsables del buen orden en sus respectivas parcialidades; ambos debían vigilar que los cabildantes de rango inferior cumplieran sus tareas (Limpías, 2005, pp. 134-136). Simultáneamente, el cacique debía velar por la conservación de la moral cristiana y la organización de la vida ritual y festiva de la sociedad nativa a través del llamado cabildo menor (Lehm, 1998), que era integrado por individuos más vinculados a las actividades de la Iglesia, como eran los sacristanes, músicos, cantores y abadesas.

De todos los cabildantes mojeños trinitarios, Frutos Nosa es la figura más destacada. Sabemos que nació en Trinidad, alrededor de 1796, en el seno de una familia de la parcialidad Músicos y que, por ende, formaba parte de la *familia* de la élite nativa.¹⁷ Casado en dos ocasiones,¹⁸ fue padre de nueve varones y cuatro mujeres, siendo así el cabeza de familia de una extensa red familiar.¹⁹ En su calidad de *indio principal*, Frutos Nosa integró el cabildo trinitario buena parte de su edad adulta. Al rozar los cuarenta, a partir de mediados de la década de 1830, fue registrado por primera vez ejerciendo de cacique, máximo cargo de la institución

¹⁵ Según Gabriel René Moreno (1888, p. 446) el cabildo mojeño se componía de “corregidor, regidores y alcaldes”, y remite a una nota sobre el funcionamiento del cabildo chiquitano. Su lectura me indujo a afirmar en el pasado que, con esta reorganización del cabildo, el corregidor fue desagregado del sistema de gobierno nativo para convertirlo en un cargo público.

¹⁶ Instrucción de 21 de septiembre de 1842, y Reglamento subalterno de corregidores del distrito del Beni de 6 de septiembre de 1859, ALP, SGL, 1842, 3/31 y 3/59; Disposiciones de buen gobierno a los corregidores de escala en Limpías (2005 [1942], pp. 132-133).

¹⁷ Así lo permite asegurar la distribución por parcialidades consignada en los padrones de población tardo-coloniales y los padrones de contribución levantados entre las décadas de 1840 y 1870. Véase CJ, Prefectura del Beni-Misiones de Mojos (PB-MM), 1799, 0048, f. 15; ABNB, TNC-Rv, Mojos 9, 1849, f. 1 anv.; Mojos 10, 1853-1854, f. 201 anv.; Beni 2, 1858-1859, f. 31 anv.; Beni 2, 1861-1862, f. 235 rev.; Cercado 5, 1867, f. 12 rev.

¹⁸ Las fuentes consultadas no informan de la parcialidad de origen de sus esposas, aunque sí permiten afirmar que compartían el mismo apellido. El cruce de sus nombres con un censo de población de 1802 induce a inferir la pertenencia de ambas a dos parcialidades distintas. Esto podría indicar cierto equilibrio entre el *pueblo* y la *familia* en lo que a matrimonios respecta para inicios de 1800. Véase Padrón de los muchachos y muchachas, CJ, PB-MM, 1799, 0048, ff. 11, 16.

¹⁹ Testamento de Frutos Nosa, Trinidad, 8 de abril de 1864, Archivo de la Notaría pública nº 2 de Trinidad (ANT), 1842-1900, sin signatura.

gubernativa nativa, un puesto de liderazgo y responsabilidad para el que sería elegido anualmente por sus congéneres en múltiples ocasiones a lo largo de su vida, lo que evidencia el respeto y el crédito social del que gozaba. Así, lo encontramos al frente del gobierno comunal en los años 1836-1837, 1839, 1840, 1847-1848, 1862, 1864 y 1867-1868,²⁰ posición que alternó con el cargo de corregidor (1843-1845, 1849, 1850-1857, 1866),²¹ siendo el único indígena considerado para desenvolverse en este puesto durante las primeras décadas de vida departamental.

De hecho, desde la década de 1830 varias autoridades civiles y eclesiásticas señalaron la conveniencia de designar a los “administradores de los pueblos”, es decir, los corregidores, entre los “naturales [indígenas] siempre que reun[er]an las cualidades del cacique de Trinidad”,²² a quien se recomendaba confiar esta tarea, pues en su opinión, se trataba de “un sujeto de aptitudes y patriotismo y honradez a toda prueba”.²³ De hecho, llegarían a afirmar que “a excepción del cacique de esta capital, ciudadano Frutos Nosa, que posee las cualidades necesarias, en los otros cantones no existen individuos [indígenas o criollos] capaces de desempeñar ninguno de los cargos” de carácter público que requería el gobierno de la provincia.²⁴ La posesión de tales aptitudes y cualidades, una excepción a la regla común de aquel entonces, según sus coetáneos, favoreció que este líder mojeño trinitario tomara parte activa del devenir político de la región a lo largo de las décadas siguientes.

En los años en que Mojos era todavía una provincia dependiente del departamento cruceño, Frutos Nosa actuó varias veces como escrutador en las elecciones en la arena cantonal, celebradas para elegir a las personas que representarían la provincia ante el congreso nacional. Y aunque llegó a ser designado elector cantonal en 1839, no obtuvo votos suficientes para ser escogido representante provincial.²⁵ Posteriormente, creado ya el departamento del Beni, Nosa también aparece en las pocas listas de sufragantes de las que tenemos conocimiento. No era el único: de las 61 personas que podían votar en 1857, 16 eran de origen mojeño trinitario si nos atenemos a sus apellidos, mientras que, en 1860, se contabilizaban 19 indígenas frente 51 criollos.²⁶

El estatus de ciudadano también permitió que, de acuerdo con la nueva normativa constitucional, Frutos Nosa se postulara para ocupar un puesto en la administración política regional. Esta se realizaba a través de un concejo municipal departamental, con sede en Trinidad, y era integrado por nueve miembros, quienes ejercían sus funciones durante dos años, renovándose la mitad por bienios, que eran elegidos por voto

²⁰ Cfr. Instrucciones para el gobierno de la provincia de Mojos, Chuquisaca, 31 de octubre de 1836, CJ, PB-MM, 1836, 0169 y Visita a la provincia de Mojos, Trinidad, 10 de julio de 1837, ALP, SGL, 1837, 3/13; Circular de 14 de agosto de 1839, Museo de Historia de Santa Cruz (MHSC), Archivo Histórico Departamental Hermanos Vázquez Machicado (AHD-HVM), Notariales, Itonama y Baures, exp. 48; Informe del gobernador de Mojos, Trinidad, 18 de enero de 1840, MHSC, Provincias Municipios Cantones-serie Mojos (PMC-MJ), 1/28-12; Padrones de contribución, ABNB, TNC-Rv, Beni 2, 1861-1862, f. 235 rev. y Cercado 5, 1867, f. 12 rev.; Informe de epidemia, Trinidad, 31 de agosto de 1864, ABNB, Ministerio del Interior (MI), Prefectura del Beni (PB), 1865, 183/42; Expediente de tierras, ABNB, Instituto de Colonización (IC), 763.33. Y Limpias Saucedo, 2005[1942], p. 33.

²¹ Cfr. Nombramiento de cargos, Trinidad, 10 de octubre y 2 de noviembre de 1843, ABNB, MI-PB, 1843, 96/48; Trinidad, 30 de septiembre de 1845, ABNB, MI-PB, 1845, 107/33; Trinidad, 3 de febrero de 1850, ABNB, MI-PB, 1850, 134/36; Trinidad, 5 de julio de 1855, ABNB, MI-PB, 1855, 155/38; Trinidad, 4 de junio de 1857, ABNB, MI-PB, 1857, 159/37; Trinidad, 6 de septiembre de 1866, ABNB, MI-PB, 1866 185/42; Padrones de contribución, ABNB, TNC-Rv, Mojos 10, 1853-1854, f. 200 rev. y Cercado 4, 1857, f. 32 rev.; Cuadro de ganado repartido, Trinidad, 13 de noviembre de 1849, BV, sin signatura.

²² Instrucciones para el gobierno de la provincia de Mojos, Chuquisaca, 31 de octubre de 1836, CJ, PB-MM, 1836, 0169.

²³ Nombramiento de cargos, Trinidad, 10 de octubre de 1843, ABNB, MI-PB, 1843, 96/48.

²⁴ Informe del gobernador de Mojos, Trinidad, 18 de enero de 1840, MHSC, PMC-MJ, 1/28-12, ff. 4-5.

²⁵ Elecciones de la provincia de Mojos, 5 de marzo de 1826-2 de marzo de 1828, MHSC, Poder Legislativo-Elecciones (PL-E), 0/04-06 y Acta electoral, 8 de mayo de 1839, MHSC, PL-E, 1/25-37.

²⁶ Lista de individuos calificados que tienen derecho al sufragio, Trinidad, 29 de marzo de 1857 e Inscritos con derechos políticos de sufragio, Trinidad, 20 marzo de 1860, ACCB, sin signatura.

directo y popular entre todos aquellos individuos con derecho al sufragio (Dalence, 1851, pp. 18-19; Limpías, 2005, p. 54). En estos comicios municipales, el cacique de Trinidad recibió una cantidad significativa de votos, la mayoría de las veces, superior a muchos de los criollos con los que competía.²⁷ Lo cierto es que fue el único indígena que llegó a ejercer de munícipe departamental, eso sí, ocupando un cargo menor, como era el de vocal, en la década de 1850,²⁸ manteniendo a la población indígena en una posición subordinada, a pesar de su grado de capacitación para decidir sobre asuntos de gobierno en el ámbito local. No hay que olvidar, como recuerda Barragán (1999, p. 27) que, aunque la legislación liberal no establecía diferencias de naturaleza étnica entre los bolivianos, las prácticas sociales sí siguieron siendo diferenciadoras.

Un hecho que se evidenciaría, también, con la distribución y el acceso a la tierra fue que, desde la época colonial, la élite nativa era gratificada con una parte mayor de los productos que las autoridades –jesuitas primero, españolas después– repartían de forma periódica entre la comunidad. Se trataba de alimentos –carne, sal–, distintos tipos de plantas para el cultivo, herramientas y bienes suntuarios y de importación –géneros textiles, objetos de cristal y de devoción– que funcionaban como pago a su trabajo, de acuerdo con el tipo de actividad (artesanal, litúrgica o productiva) y el rango social (Diez, 2017, pp. 109-113, 125-127). Esto favoreció que los *indios principales* acumularan una cantidad de recursos nada desdeñable. De ahí que, aunque las normas sancionadas en 1842 favorecieron un acceso uniforme a la extensión de tierra cultivada en Mojos, un registro de posesión de ganado y plantas levantado un par de años después evidencia la persistencia de las relaciones asimétricas heredadas del periodo colonial, que favoreció más a las familias pertenecientes a las parcialidades de oficio, que a las vinculadas con las parcialidades étnicas.²⁹

Ya en la temprana república, se había aprobado la distribución de tierras y cabezas de ganado entre los naturales de Mojos que se hubieran “distinguido” en servicios públicos y hubiesen “manifestado interés” por su posesión.³⁰ Una práctica que persistiría en los repartos establecidos según las instrucciones y normativas de 1842. Con tal de fomentar la posesión individual entre los mojeños, a fines de la década de 1840, el gobierno regional distribuiría reses bovinas y plantas de cacao, caña de azúcar y algodón entre la población. Estas últimas se asignaron a las “familias más pobres”, es decir, a los integrantes del *pueblo*, mientras que el ganado y los cultivos económicamente más significativos, como era el caso del cacao y la caña de azúcar, fueron distribuidos entre los nativos “más laboriosos y más civilizados” (Limpías, 2005, pp. 43-48), con lo que resultaron agraciadas mayoritariamente personas integrantes de la *familia*, en particular de la parcialidad de oficio Músicos.³¹ Estos repartos encumbraron a los *indios principales* a una posición económica superior a la que ostentaban en el periodo anterior, lo que les permitió obtener la propiedad legal de la tierra antes que el resto de la población (Guiteras, 2017, pp. 104-105). En efecto, los títulos expedidos por el decreto del 6 de agosto de 1842 amparaban la ocupación de la tierra, pero solo acreditaban su calidad de usufructuarios y, en ningún caso, les otorgaban la propiedad definitiva. De ahí que los primeros nativos interesados en adquirir una escritura pública sobre las tierras que trabajaban fueron aquellos que tenían medios para sufragar su compra (Guiteras, 2012, pp. 166-178).

²⁷ Escrutinio general de los votos emitidos para munícipes, Beni, 16-28 de marzo de 1860, ACCB, sin signatura.

²⁸ Resoluciones del Concejo Municipal, Trinidad, 5 de enero-6 de marzo de 1850, ABNB, MI-PB, 1850, 134/36 y Acta de la Junta inspectora de obras públicas, Trinidad, 7 y 19 de enero de 1856, ACCB, sin signatura.

²⁹ Relación nominal de los propietarios forasteros y naturales, Trinidad, 22 de febrero de 1844, ALP, SGL, 1844, 3/38.

³⁰ Proyecto de Reglas para Mojos, 1831 e Instrucciones que se observaran para el Gobierno de la Provincia de Mojos, 1836, en Macera (1988, pp. 29-48, 111-120).

³¹ Razón de distribución de plantas de cacao, Trinidad, 16 de agosto de 1848 y Cuadro de ganado repartido, Trinidad, 13 de noviembre de 1849, Biblioteca privada de la familia Vázquez (BV), sin signatura.

A inicios de la década de 1840, el individuo más pudiente de Mojos era Frutos Nosa; una preeminencia que vio reforzada con las distribuciones de cultivos y ganado efectuadas en esos años.³² Su fortuna era superior a la de buena parte de la población de la ciudad, tanto indígena como criolla. Esta posición socioeconómica quedó reflejada, primero, en la posesión de trajes y muebles de valor, objetos de plata y oro –cucharas, vasos, empuñaduras de bastón– o una imagen de la virgen con sus vestidos y adornos.³³ Y, segundo, en los avales extendidos a actores criollos que, en su gran mayoría, habían sido designados por el gobierno departamental para ocupar un empleo público, pero que carecían de patrimonio propio.³⁴ Unos avales que incluían numerosas plantas de cacao³⁵ y cabezas de ganado vacuno y caballar, cuyo valor se consideraba suficiente para asegurar los intereses del Estado aparejados a cada cargo.³⁶

El disfrute de esta riqueza permitió que Frutos Nosa accediera rápidamente al estatus de propietario. En pocos años llegó a adquirir los títulos legales de propiedad de una casa en las afueras de Trinidad, varios lotes y habitaciones en el centro de la ciudad, tres establecimientos agrícolas, con trapiche y molienda (San Lorenzo, Mercedes y Sachojere), un yucal, cuatro platanales y cerca de una veintena de cacaotales (en los lugares de Chuchini, Tincu, Sécure y Tiyereche), y dos estancias (Recreo, San Juan).³⁷ De hecho, él fue uno de los primeros indígenas en legalizar la propiedad de la tierra que ocupaba en los primeros años de existencia del departamento, y lo hizo reconociéndose como miembro de la “porción de bolivianos [...] quienes para elevarse a la clase de ciudadanos necesitan ser propietarios”, y subrayando tanto su condición de “ciudadano” como el hecho de haber “desempeñado los diferentes cargos que me han conferido en la municipalidad y que hace muchos años que ejerzo el de casique a satisfacción, según creo, de las autoridades”.³⁸

Así, puede afirmarse que, si bien la nueva legislación posibilitó que la población indígena en general viera asegurada la posesión de la tierra –individual, aunque también colectiva– y, con ello, su desempeño como sujetos productivos, luego ciudadanos, esta ayudó, en cierto modo, a reforzar el predominio de ciertos integrantes de la élite nativa.

³² A fines de la década de 1840, Frutos Nosa tenía en su poder 400 plantas de cacao, un almud de algodón, un almud de caña de azúcar, 645 reses vacunas, 130 caballos, 56 ovejas, 15 cabras y 35 cabras (Relación nominal de los propietarios forasteros y naturales, Trinidad, 22 de febrero de 1844, ALP, SGL, 1844, 3/38, f. 1 y Cuadro de ganado repartido, Trinidad, 13 de noviembre de 1849, BV, sin signatura).

³³ Testamento de Frutos Nosa, Trinidad, 8 de abril de 1864, ANT, 1842-1900, sin signatura. La posesión de objetos de metal precioso era habitual entre la élite nativa según se desprende de otros testamentos como el de Nicolasa Nosa (Trinidad 30 de julio de 1888, ANT, 1888, sin signatura).

³⁴ La riqueza de varios de los *indios principales* de las antiguas misiones de Mojos favoreció que, durante varias décadas, fueran los únicos con capacidad económica suficiente para hacer este tipo de adelantos, tal y como queda consignado en distintos legajos notariales, ANT, 1852-1855, 1857-1863, sin signatura.

³⁵ No está de más recordar que, por ese entonces, ante la falta de circulante en la región, las pepitas de cacao fungían como moneda. De ahí la importancia de este tipo de cultivo y que el mayor número de plantas estuviera en manos de los miembros de la *familia*.

³⁶ Cfr. Aval de Frutos Nosa a Manuel Antonio Herrera, Trinidad, 29 de febrero de 1848, ANT, 1847-1848; Aval de Frutos Nosa a José Francisco Aguilera, Trinidad, 6 de noviembre de 1857, Aval de Frutos Nosa a Faustino Justiniano, Trinidad, 16 de octubre de 1858; Aval de Frutos Nosa al Reverendo Padre Izquierdo, Trinidad, 15 de diciembre de 1863, ANT, 1857-1863; y Testamento de Frutos Nosa, Trinidad, 8 de abril de 1864, ANT, 1842-1900, sin signatura.

³⁷ Cfr. Expediente de tierras, Trinidad, 30 de julio de 1848, ABNB, IC, 763.33; Expediente de tierras, Trinidad, 25 de marzo de 1865, ACCB, Registro de Escrituras (RE), 1865, f.55-60, sin signatura; Testamento de Frutos Nosa, Trinidad, 8 de abril de 1864, ANT, 1842-1900, sin signatura.

³⁸ Expediente de tierras, Trinidad, 30 de julio de 1848, ABNB, IC, 763.33.

4. Equilibrio en discordia: la dimensión jerárquica de la sociedad mojeña

El disfrute de la condición de ciudadano le permitió a Frutos Nosa asentar su liderazgo; mantener el control y la gestión de lo local, y acceder a nuevas cuotas de poder político en la arena departamental. Así, su correlato económico con la preeminencia social y política favoreció que este líder indígena jugara un papel de especial relevancia en el ámbito local trinitario, en tanto que líder del cabildo y empleado del gobierno. Aunque la figura del corregidor apartó a los cabildantes de las estructuras de decisión y de sus funciones de intermediación, el desempeño de Frutos Nosa en ambos cargos, durante más de tres décadas de manera casi ininterrumpida, lo convirtió en el representante legítimo de la sociedad mojeño-trinitaria en la esfera pública, y su autoridad fue reconocida tanto por los indígenas como por las autoridades y agentes económicos de la capital.

Desde su posición como cacique, corregidor y munícipe, Frutos Nosa amparó los intereses de la sociedad mojeña trinitaria ante una población criolla en aumento. En este sentido, sabemos que, primero, buscó preservar los bailes, procesiones, vigiliyas y actos litúrgicos vinculadas con la Iglesia y celebrados a lo largo del año,³⁹ que caracterizaban la vida ritual y festiva de la sociedad indígena, en un contexto de creciente desprecio hacia sus tradiciones culturales y espirituales por parte de población no indígena (Gantier, 1988, p. 47; Valen, 2013, pp. 22-23). Segundo, trabajó junto a otros cabildantes para que el cabildo persistiera como la única institución legítima que representara a los nativos, siendo exhortado por el gobierno y la municipalidad en todos aquellos aspectos que afectaban a los mojeños trinitarios, en especial en aquellos asuntos tocantes a la ocupación y posesión de la tierra, tanto en el área rural como en el centro urbano.⁴⁰ Y, tercero, tomó parte en movimientos de apoyo o repulsa a la gestión de las autoridades públicas, tanto departamentales como estatales. Así, lo encontramos integrando grupos de vecinos y notables locales surgidos para enfrentar abusos y malas artes perpetrados por las autoridades públicas; firmando actas en representación del pueblo trinitario, “arenga[ndo] al pueblo” “en lengua moja”, e “invocando la autoridad del nuevo gobierno [boliviano] y haciéndolo acatar por el cabildo municipal”.⁴¹ No sabemos qué motivos llevaron a Nosa a involucrarse en las luchas faccionalistas que caracterizaron este periodo de la historia boliviana. Es muy probable, como señala Valen (2013, pp. 31-32, 44), que se tratara de una estrategia oportunista, tomando partido por aquellas opciones más poderosas, aquellas más afines a sus intereses particulares, o aquellas que daban respuesta a las necesidades del pueblo mojeño trinitario según la coyuntura del momento.

La ascendencia de Frutos Nosa muestra cómo la inclusión de la sociedad mojeña a la institucionalidad y orden liberales favoreció que los *indios principales* consolidaran su dirigencia y, a su vez, se insertaran en el nuevo sistema de dominación política y socioeconómica regional. Simultáneamente, sin embargo, la acomodación a las leyes, los mecanismos jurídicos y los discursos relativos a la capacidad y la aptitud alteró el equilibrio de poder que había existido hasta entonces entre los miembros de la *familia*, dando mayor preeminencia a ciertas parcialidades, en particular, a la de Músicos (Guiteras, 2017). De ello dio cuenta el teniente de la Marina estadounidense, Lardner Gibbon, quien, tras su encuentro con otro miembro de la élite nativa trinitaria, a su paso por la capital beniana, a mediados del siglo XIX, anotaría:

³⁹ Circular de 14 de agosto de 1839 y Circular de 24 de enero de 1840, MHSC, AHD-HVM, Notariales, Itonama y Baures, exp. 48, ff. 185 rev.-186 rev.

⁴⁰ Cfr. Correspondencia con el gobierno central, Trinidad, 3 de octubre de 1861, ABNB, MI-PB, 1861, 174/51; Trinidad, 31 de diciembre de 1865, ABNB, MI, Concejo de la Municipalidad del Beni, 1865, 182/19; Escrituras de tierras, Trinidad, 3 de enero de 1867, 29 de enero de 1867, 6 de diciembre de 1868, ACCB, RE, 1867-1868, sin signatura.

⁴¹ Acta del pueblo de Trinidad, Trinidad, 20 de noviembre de 1848, ACCB, sin signatura; Actas transcritas en Salvatierra, 1872, pp. 3-6, y Limpias, 2005, pp. 41-42, 155).

[Mariano] Cayuba era el hombre sabio de la tribu de los mojos. Era respetado por su inteligencia, mientras que Fratos [sic] [Nosa] mantenía un rango mayor debido a su riqueza. Cayuba pensaba que esto era injusto; mientras él realizaba su trabajo bien y su casa era la más llamativa del pueblo, el hombre más importante cerca de él le recordaba constantemente que él debía ser nombrado corregidor (Gibbon, 1854, p. 246).

El lamento de Cayuba⁴² expresaba los cambios que se estaban operando en el seno de la sociedad mojeña trinitaria, debido a los valores de la sociedad republicana, más acordes con los principios de individualidad, riqueza y propiedad, que al orden moral y religioso heredado de su pasado colonial y misional (Diez, 2017, p. 163); a su vez, daba cuenta de la aparición de rivalidades, desconocidas por la anterior élite nativa, pues el cargo de corregidor iba aparejado tanto a la gratificación económica derivada de un porcentaje de los ingresos recolectados entre todos aquellos que pagaban la contribución anual (Block, 1997, pp. 234-235), como a un alto grado de influencia en el ámbito local.

No en vano, conforme avanzaba el siglo XIX, Frutos Nosa procuró conservar su preeminencia sociopolítica y mantener su papel mediador entre la sociedad mojeña y los grupos dominantes, mediante la equiparación de su nivel de vida con el que gozaban estos últimos. La aparición de una epizootia, en la década de 1840, y una gran inundación acaecida en 1853, que asoló casi por completo los Llanos de Mojos (Limpas, 2005[1942], pp. 46, 97-98), comportaron la pérdida de prácticamente toda la cabaña ganadera poseída por este líder mojeño trinitario.⁴³ La necesidad por recuperarse de este revés económico –y, a su vez, garantizar futuros nombramientos como corregidor e, incluso, munícipe, para los que requería ser propietario– llevó a Frutos Nosa a adquirir más reses vacunas. Esta compra la realizó con el crédito que obtuvo de varios agentes criollos que bien le prestaron el dinero o bien extendieron avales en su favor; un adeudo que en ambos casos pretendía sufragar con el fruto de su producción de cacao, pues aparentemente, ninguno de estos cultivos se había visto afectado por la crecida de las aguas.⁴⁴ No obstante, las malas cosechas que se sucedieron a lo largo de los años siguientes le impidieron al cacique de Trinidad devolver el crédito recibido dentro del plazo pactado. La presión de estos agentes por recuperar su inversión obligó a Nosa a vender buena parte de sus posesiones –lotes urbanos, predios rústicos, cacaotales– a distintos criollos, algunos de los cuales eran sus avaladores.⁴⁵ Con el paso de los años, sin embargo, la exigua cantidad recibida –ya en moneda, ya en especie– por estas compras, muy por debajo del valor legal de dichas propiedades, más los intereses anuales acumulados

⁴² Mariano Cayuba, por entonces un anciano de más de 70 años, aparece entre los miembros de la parcialidad Sacristanes desde 1799 para, a partir de 1849, ser registrado como perteneciente a la parcialidad Carpinteros. Desde el periodo misional, la conducción moral y espiritual de la vida social nativa era desempeñada por los sacristanes, ejerciendo un papel relevante en el seno del cabildo menor; sin embargo, la riqueza de Cayuba, aunque significativa, no parece que fuera suficiente para ocupar el cargo de corregidor que reclamaba. Así, en 1844, sabemos que poseía 160 plantas de cacao, 10 plantas de café, medio almud de algodón, 34 cabezas de ganado vacuno y 20 de caballar, cifras significativas que, no obstante, distaban mucho de las detentadas por su rival. Razón de distribución de plantas de cacao, Trinidad, 16 de agosto de 1848 y Cuadro de ganado repartido, Trinidad, 13 de noviembre de 1849, Biblioteca privada de la familia Vázquez (BV), sin signatura; Relación nominal de los propietarios forasteros y naturales, Trinidad, 22 de febrero de 1844, ALP, SGL, 1844, 3/38, f. 10.

⁴³ Testamento de Frutos Nosa, Trinidad, 8 de abril de 1864, ANT, 1842-1900, sin signatura.

⁴⁴ Aval de Manuel José Cortés a Frutos Nosa, Trinidad, 5 de diciembre de 1859, ANT, 1857-1863; Segundo aval de José Manuel Suárez a Frutos Nosa, Trinidad, 30 de mayo de 1865, ANT, 1865; Testamento de Frutos Nosa, Trinidad, 8 de abril de 1864, ANT, 1842-1900, sin signatura.

⁴⁵ Cfr. Escrituras de compraventa, Trinidad, 14 enero 1859, diciembre 1860, 4 de julio de 1863 y 2 de octubre de 1863, ANT, 1857-1863; Escrituras de compraventa, Trinidad, 17 de mayo de 1865, ANT, 1865; Escrituras de compraventa, Trinidad, 28 de septiembre de 1867, ANT, 1867; Escrituras de compraventa, Trinidad, 23 de mayo de 1870, 6 de octubre de 1870, ANT, 1870, sin signatura.

sobre la deuda adquirida dificultaron, cada vez más, la cancelación de la misma.⁴⁶ La deuda, tras el fallecimiento del líder (*ca.* 1872-1873),⁴⁷ recayó sobre los hombros de sus familiares.⁴⁸

La muerte de Frutos Nosa coincidió con el aumento y diversificación de cargos administrativos y un mayor impulso a las actividades de carácter comercial y productivo en la región. Ambos hechos comportaron el desplazamiento a Trinidad de numerosos agentes económicos, quienes sentaron ahí su residencia⁴⁹ y, en muchos casos, la sede de sus negocios, los cuales requerían de locales, tierras, productos y fuerza laboral. La presión que aquellos ejercieron sobre las casas y chacos poseídos por los nativos, cuando no su ocupación directa, movió a muchos de ellos a malvender sus derechos de posesión, con lo que se vieron abocados a la pobreza (Lehm, 1987, pp. 208-221, Guiteras, 2012, pp. 173-190), fenómeno del que no estuvieron exentos los *indios principales* que, como los Nosa, se vieron forzados a desprenderse de sus posesiones. La pérdida de su estatus propietario comportó su relegamiento de las esferas de decisión en el ámbito local y el deterioro de su prestigio social: gradualmente fueron equiparados a los integrantes del *pueblo*, mientras que su influencia era limitada a la esfera del cabildo, por lo que se limitó su actuación a la administración espiritual y moral de la comunidad.⁵⁰

Simultáneamente, el control criollo sobre las estructuras institucionales desplazó el reconocimiento local y el corporativismo en el concurso del devenir departamental en favor de la solvencia económica y las competencias individuales.⁵¹ La voluntad por consolidar el orden liberal hizo que, por esa época, las parcialidades dejaran de reflejar una dimensión jerárquica social y pasaran a cumplir una simple función ordenadora de la población. Ya en la década de 1860, los registros empezaron a dividir a los habitantes por manzanas, cuyos nombres tenían un índole liberal-patriótico,⁵² y cuyos integrantes procedían de distintas parcialidades (Valen, 2013, pp. 49-52); esto dio lugar a que se mezclaran los habitantes y se difuminara la división entre los miembros de la *familia* y el *pueblo*.

Este sistema terminaría diluyéndose a mediados de la década de 1890, al establecerse distritos, distinguirse las manzanas, ya no por nombres sino por números, y dar nombres a las calles,⁵³ con lo que se desmoronó definitivamente la dimensión jerárquica de la sociedad nativa.

⁴⁶ Un ingeniero alemán que recorrió el departamento del Beni en la década de 1860 afirmaría que “el buen y viejo cacique de Trinidad fue privado de toda su fortuna –su hogar, y ganado– por bribones sin escrúpulos” (Keller, 1875, p. 186).

⁴⁷ La última referencia a Frutos Nosa que aparece en las fuentes consultadas fecha de 1872; en el padrón de contribuyentes levantado al año siguiente, ya no consta su nombre. Véase Salvatierra (1872) y Padrón de contribución, Trinidad, 25 de mayo de 1873, ABNB, TNC-Rv, Cercado, Magdalena y Sécure 6, 1874.

⁴⁸ El pago de la deuda restante recayó en la esposa sobreviviente, Manuela Yubecure, y dos de sus hijos, Juan José y José Gregorio (Escrituras de compraventa, Trinidad, 3 de enero de 1873, 3 de julio de 1874, 24 de julio de 1874, 30 de diciembre de 1874, 31 de diciembre de 1874, 5 de enero de 1875, 11 de mayo de 1875, ACCB, RC, 1872-1876, sin signatura; y Escritura de tierras, Trinidad, 24 de agosto de 1904, ABNB, IC, 763.33).

⁴⁹ El número de criollos –entre empleados públicos, forasteros con tierras y forasteros sin ellas– que vivían en Trinidad pasó de los 218 registrados en 1848 a unos 560 en 1873. Su aumento, sin embargo, quedó evidenciado a fines del siglo XIX: en 1896, la población residente en el centro urbano se dividía en 563 personas identificadas como “blancas” y 191 como “mestizas”, mientras que en 1900 se registraban 842 blancos y 1 436 mestizos en todo el cantón Trinidad. Véase Padrones de contribución, Trinidad, 22 de octubre de 1848 y 25 de mayo de 1873, ABNB, TNC-Rv, Mojos 9, 1949 y Cercado, Magdalena y Sécure 6, 1874; Censo general de Trinidad, Trinidad, 8 de noviembre de 1896, BV, sin signatura; y Bolivia..., 2012[1904], p. 173.

⁵⁰ Toda referencia al cabildo o a los *indios principales* desapareció de las fuentes fechadas en las décadas siguientes. Se desconoce quiénes fueron sus integrantes, a excepción de algunos sacristanes, ligados al cabildo menor.

⁵¹ Sobre este cambio de percepción, véase Irurozqui (2004, pp. 62-68, 73-75; 2008, pp. 88-92) y Rivera (2010, pp. 173-178).

⁵² Los nombres de las manzanas de Trinidad, pero que se repetían en otros pueblos, eran Junín, Ayacucho, Libertad, Independencia, Ingavi, Olañeta, Franklin, Igualdad, Gutenberg, Unión, Jenner.

⁵³ Censo general de Trinidad, Trinidad, 8 de noviembre de 1896, BV, sin signatura.

5. Consideraciones finales

Las medidas sancionadas en 1842 tuvieron un notable impacto sobre el orden heredado del periodo jesuita, al abrir espacios de acción individual que alteraron la correlación de fuerzas en el interior de la sociedad nativa y generar un nuevo marco de relaciones con los sectores criollos. De este modo, como varios autores han señalado, su aplicación tuvo efectos de larga duración en los ámbitos sociopolítico –trastocando las estructuras y órganos de decisión nativos–, socioeconómico –asegurando su acceso a la posesión de la tierra para, posteriormente, propiciar su expropiación–, y laboral –amparando la connivencia de intereses públicos y privados en su contratación, ahora sin intermediarios, que derivarían en su abuso y explotación–.⁵⁴ Estos hechos, no obstante, no impidieron que la instauración de la legalidad republicana en los Llanos de Mojos también favoreciera la conciliación de las garantías constitucionales otorgadas a la población nativa con la construcción departamental.

La confianza, el prestigio y la reputación, reconocidos en los líderes indígenas mediante la integración del cabildo –su institución gubernativa– en el nuevo organigrama institucional, por un lado, formalizó el ejercicio de su autoridad en el seno de la sociedad nativa –aquí, mojeña trinitaria– con la creación de cargos, roles y funciones en beneficio de la conformación regional y su encaje estatal; y, por el otro, permitió el avance del liberalismo con las pervivencias corporativas. En efecto, la persistencia de una estructura social asimétrica que articulaba las relaciones entre la gente común –el *pueblo*– y los *indios principales* –la *familia*– permitió que miembros de la élite nativa hicieran uso de su condición de ciudadanos, su posesión patrimonial diferenciada y su ascendiente social para intervenir en las nuevas instancias de poder político y socioeconómico y, así, dar voz a la comunidad a la que representaban.

La posesión de recursos naturales, la generación de riqueza, la capacidad letrada, la influencia moral y la disposición para el mando fueron algunas de las cualidades que la sociedad indígena, así como la criolla, reconocieron en la figura de Frutos Nosa. Sus aptitudes y conocimientos certificaron su participación en el ámbito político comunal –cacique–, local o cantonal –corregidor–, y regional –municipio departamental–, en un contexto en el que primaba una noción “cívica” de la ciudadanía, ligada a una vida respetable y al servicio del bien común (Irurozqui, 2004). Durante poco más de 40 años, entre 1830 y 1870, Frutos Nosa tomó parte activa de prácticamente todas las instancias de poder de la región. Su opinión fue respetada por los distintos sectores de esa nueva sociedad en construcción. Solo así se entiende que fuera reiteradamente escogido para ocupar los cargos de mayor influencia en el ámbito local, espacios desde los que intentó salvaguardar los intereses de la comunidad a la que representaba. La participación de este líder indígena en los distintos niveles de la gestión pública permitió su aprendizaje de los mecanismos de la administración, la interiorización de los referentes del ideario liberal y la aproximación a los alcances y límites del ejercicio ciudadano. Este proceso fue compatible con la dimensión jerárquica que organizaba la sociedad nativa, si bien es cierto que tal ejercicio supuso el fortalecimiento de dicha gradación social.

En todo caso, tras su muerte, nadie más conseguiría desempeñar un papel parecido. Los *indios principales* que lo sucedieron fueron incapaces de ver reconocido el crédito social y el margen de acción gozado por Frutos Nosa. La imposibilidad por adquirir su poder económico y demostrar sus competencias individuales, en un contexto en el que empezaba a predominar lo que Irurozqui (2004) ha llamado “ciudadanía civil”, limitarían su participación en el desarrollo departamental. Desde las últimas décadas del siglo XIX, la población indígena pasó a intervenir en el devenir de la ciudad en calidad de artesanos, sirvientes domésticos, labradores, mozos y jornaleros (Guiteras, 2019; Lehm, Lijerón y Vare, 1990, pp. 12-18). A partir

⁵⁴ Véase, por ejemplo, Block (1997, pp. 216-242); Cortés (1989); Guiteras (2012, pp. 163-190, 207-248); Lehm (1987); Lehm, Lijerón y Vare (1990, pp. 5-18); Valen (2013).

de entonces, su invisibilidad en el relato histórico hace más bien profética la lamentación de la viuda de Frutos Nosa, quien expresó que, con su muerte, se había “perd[ido] el virtuoso padre, no diré de una familia desgraciada, sino de un pueblo entero”.⁵⁵

Referencias

- Altamirano, D. F. (1979). *Historia de la misión de los Mojos* [c.a. 1715]. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura (Biblioteca José Agustín Palacios).
- Beingolea, J. de. (2005). Noticia de la misión de Mojos [1763]. En J. M. Barnadas y M. Plaza (eds.), *Mojos, seis relaciones jesuíticas. Geografía, etnografía, evangelización, 1670-1763* (pp. 167-196). Cochabamba: Historia Boliviana.
- Barragán, R. (1999). *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*. La Paz: Fundación Diálogo-Embajada del Reino de Dinamarca en Bolivia.
- Barragán, R. (2005). Ciudadanía y elecciones, convenciones y debates. En R. Barragán y J. L. Roca, *Una historia de pactos y disputas. Regiones y poder constituyente en Bolivia* (pp. 275-448). La Paz: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (Cuaderno de Futuro 21).
- Block, D. (1997). *La cultural reduccional de los llanos de Mojos*. Sucre: Historia Boliviana.
- Bolivia... (2012) *en 1900. Edición facsimilar y estudios del Censo General de la Población de la República de Bolivia, según el empadronamiento de 1º de septiembre de 1900* [1904]. Sucre: Fundación Cultural del Banco Central, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Fondo de Población de las Naciones Unidas.
- Cortés, J. (1989). Notas al diario del P. Gumercindo Gómez de Arteche. *JHS Misión de los PP Astráin, Mansanedo y Arteche c.a. 1888* (pp. 34-44). Trinidad: Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni.
- Cortés, J. (2005). *Caciques y hechiceros. Huellas en la historia de Mojos*. La Paz: Plural, Universidad de la Cordillera.
- Chávez, J. (1986). *Historia de Mojos* [1944]. La Paz: Don Bosco.
- Dalence, J. M. (1851). *Bosquejo estadístico de Bolivia*. Chuquisaca: Imprenta de Sucre.
- Diez, M. J. (2017). *Las misiones de Mojos: el barroco en la frontera. Apuntes de historia, geografía y economía*. Cochabamba: Instituto de Misionología. Itinerarios (Scripta Autochtona 18).
- Gantier, B. (1988). Guayocho, un mesías mojeño. *Cuarto Intermedio*, 7, 44-58.
- Gibbon, L. (1954). *Exploration of the Valley of the Amazon*. Washington: Alfred O. P. Nicholson.
- Groff Greever, J. (1987). *José Ballivián y el oriente boliviano*. La Paz: Siglo Ltda.
- Guiteras Mombiola, A. (2012). *De los llanos de Mojos a las cachuelas del Beni, 1842-1938*. Cochabamba: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Instituto de Misionología, Itinerarios (Scripta Autochtona 10).
- Guiteras Mombiola, A. (2017). Orden liberal, ciudadanía y élite nativa: cambios y continuidades sociales en la Amazonía boliviana, 1842-circa 1930. *Revista Latino-Americana de História-UNISINOS*, 6-17, 96-114.

⁵⁵ Escrituras de compraventa, Trinidad, 3 de enero de 1873, ACCB, RC, 1872-1876, sin signatura.

- Guiteras Mombiola, A. (2019). The 1896 census of Trinidad (Bolivian Amazon). The impact of the Republican life among Mojo native society. *Revista de Indias*, 275, 265-297.
- Herzog, T. (2007). Communities Becoming a Nation: Spain and Spanish America in the Wake of Modernity (and Thereafter). *Citizenship Studies*, 11, 151-172.
- Irurozqui, M. (2004). *La ciudadanía en debate en América Latina. Discusiones historiográficas y una propuesta teórica sobre el valor público de la infracción electoral*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (Documento de Trabajo, 139, Serie Historia, 26).
- Irurozqui, M. (2008). El espejismo de la exclusión. Reflexiones conceptuales acerca de la ciudadanía y el sufragio censitario a partir del caso boliviano. *Ayer*, 70, 57-92.
- Keller, F. (1875). *The Amazon and Madeira Rivers. Sketches and descriptions from the note-book of an explorer*. Philadelphia: J. Lippincott and Co.
- Lehm, Z. (1987). Diagnóstico de la situación actual de los indígenas de Trinidad y áreas cercanas. *Simposio sobre las misiones jesuitas en Bolivia*. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, 205-213.
- Lehm, Z. (1998). Etnicidad y género en la Amazonía boliviana: intercambios matrimoniales y relaciones interétnicas en los llanos de Mojos. Cabildo, hechiceros, sobadores y profetas: una aproximación al tema del poder entre los mojeños. *XII Reunión Anual de Etnología*. La Paz: Museo de Etnografía y Folklore, 145-160.
- Lehm, Z. (1999). *La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad*. Santa Cruz de la Sierra: Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni, Apoyo Para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano/Oxfam América.
- Lehm, Z. (coord.). (2002). *Matrimonios interétnicos. Reproducción de los grupos étnicos y relaciones de género en los Llanos de Mojos*. La Paz: Fundación para la Investigación Estratégica en Bolivia.
- Lehm, Z., Lijerón, L. y Vare, L. (1990). *Diagnóstico socioeconómico de los indígenas mojeños en la ciudad de Trinidad*. Trinidad: Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni.
- Limpas, M. (2005). *Los gobernadores de Mojos [1942]*. Trinidad: Prefectura del Beni.
- Macera, P. (1988). *Mojos y chiquitos, 1825-1856. Selección documental*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina.
- Moreno, G. R. (1888). *Catálogo del Archivo de Moxos y Chiquitos*. Santiago de Chile: Imprenta Gutenberg.
- Orbingy, Alcide d'. (1945). *Viaje a la América Meridional*, tomo IV [1835-1847]. Buenos Aires: Futuro.
- Parejas, A. (1976). *Historia de mojos y chiquitos a fines del siglo XVIII*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.
- Ribera, L. de. (1989). *Moxos. Descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú [1786-1794]*. Madrid: El Viso, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Rivera, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota.
- Roca, J. L. (2001). *Economía y sociedad en el oriente boliviano (siglos XVI-XX)*. Santa Cruz de la Sierra: Cotas Ltd.
- Saito, A. (2004). The Cult of the Dead and the Subversion of State Justice in Moxos, Lowland Bolivia. *Journal of Latin American Lore*, 22(2), 167-196.

- Saito, A. (2005). Las misiones y la administración del documento: el caso de Mojos, siglos XVIII-XX. En C. López y A. Saito (eds.), *Usos del documento y cambios sociales en la historia de Bolivia* (pp. 27-72). Osaka: National Museum of Ethnology.
- Saito, A. (2007). Creation of Indian Republics in Spanish South America. *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, 31(4), 443-477.
- Saito, A. (2009). "Fighting Against a Hydra": Jesuit Language Policy in Moxos. En S. Kawamura y C. Veliath (eds.), *Beyond Borders: A Global Perspective of Jesuit Mission History* (pp. 350-363). Sophia: Sophia University Press.
- Saito, A. (2017). Consolidación y reproducción de las parcialidades tras la implantación de las reducciones en el Moxos jesuítico. En A. Saito y C. Rosas Lauro (eds.) *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú* (pp. 509-552). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Valen, G. van. (2013). *Indigenous Agency in the Amazon. The Mojos in Liberal and Rubber-Boom Bolivia, 1842-1932*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Wilde, G. (2019): Frontier Missions in South America: Impositions, Adaptations and Appropriations. En C. Radding y D. Levin Rojo (eds.) *The Oxford Handbook of Borderlands of the Iberian World* (pp. 545-567). Nueva York: Oxford University.
- Wilde, G. (2009): *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: Sb.

POR EL FIN DE LAS OPRIMISSONS:
LIDERAZGOS INDÍGENAS Y NEGOCIACIONES
POLÍTICAS EN RÍO DE JANEIRO (1808-1821)¹

Ana Paula da Silva²
José R. Bessa Freire³

Las estrategias de lucha y el surgimiento de liderazgos indígenas en el escenario colonial y posindependentista han llamado la atención de investigadores en diferentes países del continente americano. Los debates y casos analizados por los académicos permiten reflexionar sobre las actuaciones y los mecanismos utilizados por tales liderazgos, tanto en el pasado como en la actualidad, para atender sus intereses y demandas. Como resultado de la investigación realizada especialmente en los archivos de Río de Janeiro, este ensayo analiza la mediación política de los jefes indígenas en la Corte con la intención de negociar, resistir y defender su autonomía y territorios. Movilizados, protagonizaron jornadas que los llevaron a la ciudad de Río de Janeiro en el siglo XIX, y crearon un canal de interlocución y de exigencias con el gobierno central para que asumiera la responsabilidad de protegerlos.

1. Introducción

Los pueblos indígenas lograron notable centralidad en el panorama histórico, político y cultural del mundo contemporáneo; dejaron de ser comprendidos como sociedades del pasado, salvajes, atrasadas, marginadas o, en el mejor de los casos, como personas de interés secundario desde un punto de vista sociocultural y lingüístico. Actualmente, en la historiografía brasileña, los indígenas son percibidos cada vez más como sujetos históricos, protagonistas que actuaron de modo significativo en los procesos de formación de las sociedades colonial y posindependiente. Contribuyeron a este cambio de perspectiva, entre otros factores, la movilización y las demandas de los movimientos indígenas, así como el surgimiento de la llamada Historia Indígena; procesos en los que se han propuesto temáticas novedosas, nuevos abordajes teóricos, conceptuales y metodológicos, que han permitido avanzar y actualizar la narrativa histórica.

En estos estudios, la temática de las estrategias políticas y las acciones de los líderes indígenas han ocupado un lugar esencial. Así, se ha establecido que el éxito de la colonización portuguesa en América estuvo íntimamente relacionado con las alianzas establecidas con los caciques indígenas (*morubixaba* y *tuxaua*), construidas a lo largo de todo el periodo colonial, las cuales facilitaron la conquista de territorios y la

¹ La traducción de este capítulo del portugués al español estuvo a cargo de Mauricio López Noreña.

² Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Correo electrónico: anapproindio@gmail.com

³ Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Correo electrónico: josebessafreire@gmail.com

implementación de la política de reducción de los indígenas a pueblos de misión (Almeida, 2014). Por ejemplo, Araribóia fue un jefe indígena que se alió con los portugueses en la guerra contra los franceses en el siglo XVI, lo que ayudó a expulsar tanto a los franceses como a los indígenas tamoio de la Bahía de Guanabara. A este jefe se le otorgaron, como botín de guerra, las tierras en las que se establecería el pueblo de São Lourenço (hoy ciudad Niterói) en 1568, con el objetivo de mantener el apoyo indígena contra futuras invasiones (véase la ubicación de grupos indígenas en la [figura 1.1](#)).

La política de conformar poblados indígenas contribuyó en gran medida con el éxito de la empresa colonial, la cual fue consolidada en el siglo XIX con la emancipación política. Para ello se hicieron alianzas con los indígenas interfiriendo en su autonomía, y les dieron tierras a los colonos. Por otra parte, los pueblos de misión también fueron espacios donde se manifestaron diversos tipos de resistencia, los cuales incluyeron acciones como “evasiones, conflictos interétnicos, rebeliones, desinterés de los indígenas reducidos respecto a los ritos católicos y el suministro de mano de obra para los colonos y residentes, mantenimiento del patrón de dispersión espacial para eludir la reducción en el pueblo de misión” (Malheiros, 2008, p. 178). En estos procesos de disputas y respuestas indígenas a la política portuguesa de reducción, el desempeño y la mediación de los liderazgos indígenas fueron indispensables.

Figura 1.1 Localización de los pueblos indígenas



Fuente: adaptado por los autores a partir de documentación del territorio actual de Brasil.

Otro aspecto importante fue que las mujeres destacaron como mediadoras políticas y culturales; por ejemplo, Theodora Maria da Conceição, quien vivía en el pueblo de Mecejana (Ceará), junto con Luis José de Paiva, Manoel da Penha de Assumpção y Anna Bernardina de Paiva, envió una carta al Ministerio de Negocios del Imperio en 1855, en la cual se quejaban de las acciones de la Tesorería de la Hacienda del Ceará (Valle, 2009). Igualmente, Damiana da Cunha, líderesa kayapó, promovió *descimentos*⁴ y reducía a *pueblo* a indígenas considerados hostiles (Mattos, 2006, p. 143). Cunha tenía una actitud muy diferente a la de los agentes brasileños que promovían *descimentos*; ya que no utilizaba fuerzas armadas para buscar a los indios que habían huido de los pueblos de misión o que vivían en los llamados *sertões* (Saint-Hilaire, 1937), sino que se valía de su inteligencia y habilidades de mediadora para convencerlos de “bajar” a vivir en los pueblos de misión. De esta manera se ganó el respeto y notoriedad tanto entre los indígenas kayapó como de las autoridades, y se convirtió en una figura imprescindible en la mediación de conflictos entre indígenas y no indígenas. Por esta razón, fue utilizada por políticos de la época, como Miguel Lino de Moraes (presidente de la provincia de Goiás), para ayudar en el proceso de “pacificación” de los kayapó (Mattos, 2006). Sus acciones están cargadas de sentido, y podemos entender a Damiana da Cunha como diplomática y protagonista de su historia indígena.

La diplomacia fue una estrategia de lucha de los indígenas para enfrentar las relaciones de poder a las que fueron y son sometidos, así como para obtener autoridad, prestigio y beneficios, y defender su autonomía y territorios. La actuación diplomática de los líderes muestra el accionar de los pueblos indígenas en los procesos de conquista y poscolonialidad, como destaca Torres Cisneros (2013, p. 200).

Detrás de esta estrategia hay una clara conciencia y un vivo recuerdo de negociaciones de larga duración (plasmada en tratados, acuerdos, concesiones, títulos virreinales, etcétera) con los representantes de los poderes coloniales o con los gobiernos poscoloniales que los sustituyeron.

De esta forma, algunos líderes indígenas utilizaron diversos mecanismos para insertarse en las redes de posiciones y privilegios de la Corona portuguesa y, más tarde, del Imperio brasileño, conquistando espacios de importancia en instituciones políticas y militares que les dieron cierta proyección y notoriedad.

En el siglo XIX, después de la llegada de la familia real portuguesa a Brasil (1808), la proximidad de la Corte facilitó las movilizaciones y negociaciones directas con la sede del poder. La ciudad de Río de Janeiro,⁵ capital del virreinato, se convirtió en una frontera en la cual los indígenas hacían uso de la diplomacia para dialogar con las autoridades. La ciudad, en este contexto, puede entenderse como un importante espacio político-diplomático de la época (Silva, 2016). Echando un vistazo a las embajadas indígenas, este capítulo analiza la articulación de los liderazgos en el Río de Janeiro decimonónico, sus intereses y alcances de las negociaciones directas con el gobierno central.

⁴ Según José Bessa Freire y Márcia Malheiros (2009), inicialmente los llamados *descimentos* eran expediciones no militares llevadas a cabo por misioneros con el objetivo de convencer a los indígenas de que “bajaran”, es decir, que salieran de sus comunidades para vivir en pueblos de misión, ubicados en las proximidades de los núcleos de poblamiento. Lentamente, esta práctica de reclutamiento de mano de obra indígena pasó a ser efectuada por particulares, que utilizaron la fuerza para desplazar a los indígenas de sus territorios.

⁵ La sede de la administración central de la colonia de Brasil fue transferida en 1763 de Salvador (Bahía) a Río de Janeiro. En el siglo XIX la ciudad era el centro político del Reino Unido de Portugal, Brasil y Algarves. Creado por D. João en 1815, se transformó en la capital del Imperio brasileño después de la emancipación política de Brasil. Con la promulgación del *Ato Adicional* de 1834, la ciudad de Río de Janeiro se convirtió en una unidad administrativa llamada *Município Neutro* o *Município da Corte*, distinto de la provincia de Río de Janeiro, cuya capital era Niterói. Después de la Proclamación de la República en 1889, Río de Janeiro sería la capital del país hasta 1960, cuando fue transferida a Brasilia.

2. Negociaciones diplomáticas en la Corte

Los líderes de diferentes grupos indígenas se trasladaban desde sus regiones de origen, usualmente en comitivas y con sus familias, hasta el palacio de gobierno de Río de Janeiro para solicitar una audiencia con los jefes de Estado. Para José Arruti (2019, p. 20), esas travesías a las capitales regionales o al centro del poder político imperial “podrían alcanzar dimensiones homéricas”, especialmente en el caso de los indígenas que vivían en el noreste brasileño, semejando “los periplos que los héroes míticos debían recorrer, formando importantes corpus narrativos que fueron incorporados a sus tradiciones orales sobre la lucha por la tierra y por el reconocimiento como indígenas” (Arruti, 2019, p. 21). Este fue el caso, por ejemplo, de los indígenas de la Serra de Ibiapaba.

Las travesías podían durar desde algunos días hasta meses. En la mayoría de los casos, los indígenas caminaban grandes distancias, atravesando ríos con cascadas y enfrentando toda suerte de infortunios. Incluso, algunos se trasladaron a la Corte en navíos. Para viajar más seguros solicitaban pasaportes y recursos de los directores de indígenas y de los gobiernos locales; pero también costeaban el viaje con su propio peculio. Hablando poco o nada en portugués, trayendo intérpretes, los líderes indígenas se programaban para participar en la ceremonia *do beija-mão* [besa-mano]⁶ y aprovechar ese momento de reverencia a las autoridades reales, para hablar de sus problemas y entregar sus reivindicaciones por escrito, casi siempre registradas en requerimientos redactados por terceros o por ellos mismos.

Una vez en Río de Janeiro, los indígenas requerían alojamiento y viáticos para permanecer en la ciudad. Se alojaban en batallones del ejército, cuarteles y cuartos de la policía de la Corte, en las posadas de Obras Públicas y el Arsenal de la Armada. Jean Baptiste Debret, durante el periodo que permaneció en Río de Janeiro, registró la constante llegada de familias indígenas y, según José Bessa Freire (2015, p. 42), dos días después de su estadía en Brasil, “Debret vio a los indios *Botocudo*, traídos del río Belmonte para ser presentados a D. João VI, quien años antes les había declarado la guerra”. La familia de botocudos de Belmonte (nombre del río Jequitinhonha en su ruta a Bahía) llegó a la Corte, en 1816, por intermediación del coronel Cardoso da Rosa.⁷ En Río de Janeiro, el jefe indígena destacó por su “notable traje”, compuesto por una capa y tiara de *tamandúa*⁸ (Debret, 1834, p. 26).

Por todo el siglo XIX, encontramos registros de líderes indígenas en la Corte, particularmente en documentación administrativa, periódicos (incluida la prensa regia) y peticiones. Los costos de mantener emisarios indígenas en la ciudad eran altos. Frecuentemente, en los despachos de respuesta a los requerimientos indígenas, el gobierno se apresuraba a enviarlos de regreso a sus destinos de origen, a fin de que los indígenas permanecieran en Río de Janeiro el menor tiempo posible (Silva, 2016). Esta actitud de los gobernantes puede ser una evidencia de la incomodidad que provocaba la presencia de líderes indígenas en la sede del poder político.

Durante el gobierno de D. Pedro II, por ejemplo, se expidió una circular en 1870 a los presidentes de las provincias en la que se planteaba la prohibición de las comitivas indígenas “sobre el único fundamento de representar al gobierno imperial por el bien de sus derechos e intereses, el que más fácilmente pueden hacer frente al gobierno provincial” (Dantas, Sampaio y Carvalho, 1992, pp. 450-451). Por otro lado, el gobierno

⁶ Esta ceremonia era una antigua costumbre de vasallaje de las monarquías europeas, revivida por los Braganza después de la ascensión al trono de D. João en 1792. En estas audiencias públicas, el monarca recibía a sus vasallos en el Palacio, quienes, a su vez, le presentaban las debidas reverencias, entregaban documentos como requerimientos y suplicaban mercedes, no siempre concedidas (Arquivo Nacional, s / f).

⁷ Cardoso da Rosa era alférez, comandante del Cuartel de Linhares y de la 1ra. División Militar del Espíritu Santo (Paraíso, 2004).

⁸ Oso hormiguero.

central dejaba entrever poco interés en conocer y solucionar las demandas de los indígenas, relegando a la administración regional, es decir, a los gobernadores de las provincias, el papel de escuchar y resolver sus problemas, como lo hizo D. João en 1814 en el caso de los indígenas de Serra de Ibiapaba. A pesar de tal disposición, ellos continuaron desplazándose a la capital del Imperio.

Las razones que motivaron las largas caminatas y viajes a la capital política eran variadas: obtener prestigio y mercedes, fortalecer alianzas locales y regionales, denunciar invasiones de tierras, violaciones y represalias sufridas, con estas últimas como las principales razones de la presencia de embajadas indígenas en la Corte. João Marcelino, principal de Akroá, por ejemplo, caminó más de dos mil kilómetros en 1811, desde el pueblo de misión de São Gonçalo del Amarante, en la capitanía de Piauí, actual municipio de Regeneração, a la capitanía de Minas Gerais, para solicitar una audiencia con el conde de Palma (Apolinário, 2006; Silva, 2016). En la sede del gobernador, el jefe indígena habló sobre los ataques a las tierras del pueblo de misión, los intentos de esclavización y las injusticias cometidas por el sacerdote que los dirigía. Al escuchar sus quejas, Francisco de Assis Mascarenhas lo envió a la ciudad de Río de Janeiro y, allí, frente al príncipe regente, João Marcelino expuso nuevamente los motivos de su viaje ahora a Río de Janeiro.

Con los documentos que poseemos hasta el momento, es difícil dimensionar el desarrollo de las negociaciones de João Marcelino en la Corte. Las fuentes muestran que D. João escuchó sus quejas, “lo atendió benignamente, llenándolo de honores y regalos” (Apolinário, 2006, p. 88); sin embargo, los conflictos con la población regional continuaron y, como respuesta a las invasiones de sus territorios, los indígenas se resistieron promoviendo ataques a las haciendas y el robo de ganado. De ahí que en la documentación de la época aparezcan solicitudes de las autoridades locales para que se tomaran providencias y se autorizaran expediciones para perseguirlos “por las capitanías como se hace con los malhechores y contrabandistas” (Pereira, 1813). Tratados como salteadores y reprimidos por la fuerza, poco a poco, los pueblos indígenas perdieron sus tierras, fueron silenciados y decretados oficialmente como extintos en la región.

3. La historia desde una perspectiva indígena

Así como João Marcelino, varios jefes indígenas cansados de las constantes invasiones y conflictos vividos en sus tierras, utilizaron como estrategia política la diplomacia y el diálogo directo con las autoridades centrales. En relación con la defensa de sus derechos, a partir de las historias y los requerimientos indígenas, es posible destacar algunos aspectos importantes sobre las estrategias de movilización y lucha de los embajadores indígenas. Las peticiones muestran que los líderes tenían conocimiento de sus derechos y la legislación vigente en esa época, como demostraron los indígenas de Vila Viçosa Real de la Serra de Ibiapaba y São Pedro de Ibiapina, en la región de Serra de Ibiapaba (capitanía del Ceará). Ellos estaban en Río de Janeiro en 1814 y escribieron un largo e incisivo requerimiento, en el cual narraron 55 años⁹ de la historia del pueblo misional, un contrapunto a la narrativa histórica convencional (Silva, 2016) y pidieron el fin del Directorio Pombalino (Xavier, 2010).

Tal petición tenía como antecedente que la Carta Real de 1798 había extinguido el Directorio de Indios; pero que en varias capitanías, las normas previstas en el mismo continuaron vigentes, guiando las acciones contra los indígenas por gobernadores, autoridades regionales y locales. Incluso en la capitanía de Ceará, en Vila Viçosa Real, por ejemplo, los conflictos entre indígenas, autoridades diversas y la población

⁹ En el requerimiento, los indios mencionan 50 años de historia; sin embargo, Vila Viçosa Real fue construida en 1759 (Xavier, 2010, p. 81), por lo tanto, son 55 años de historia, dato que no descalifica los argumentos de los indios ni reduce la importancia de sus quejas.

local se intensificaron desde 1759 y se extendieron hasta el siglo XIX, pues “teniendo el Directorio como directriz, los gobernadores de Ceará y autoridades locales en varias ocasiones tomaron medidas coercitivas para con los indígenas, especialmente cuando actuaban contra la explotación abusiva de su mano de obra y la invasión de sus tierras” (Xavier, 2010, p. 17).

Utilizando una variedad local de la lengua portuguesa, el manuscrito del jefe João Marcelino es una narrativa histórica de los indios de la región. En él recuerdan la imprescindible participación de “sus antepasados” en la lucha contra los “bárbaros gentiles de este Brasil, como consta de la honrada patente que fue dada a sus antepasados reduciéndolos al gremio de la Santa Madre Iglesia”;¹⁰ dejando en claro la importancia de los jefes indígenas en los frentes de expansión colonial de la Corona portuguesa en América que incluían, entre otras acciones, apresar, imponer “guerras justas” y reducir a los indígenas hostiles a los portugueses. Sin estas alianzas, los portugueses difícilmente mantendrían sus posesiones en las tierras actuales de Brasil.

De este modo, los indígenas de la Serra de Ibiapaba hicieron un poco de historia sobre la administración de los directores de la villa, sus imposiciones y el mal trato que les daban, destacando el proceso de usurpación de sus tierras, el asesinato de líderes, la sobreexplotación de la fuerza laboral, las pésimas condiciones de trabajo, la falta de pago de sus jornales y las tentativas variadas de esclavización (Xavier, 2010). Así, se detallaba que el primer director, Diego Rodrigues Correia, era el responsable del proceso de despojo de las tierras indígenas. Del segundo director, Antonio de la Rocha Francisco, se afirmaba que había gobernado con mano de hierro: los hacía trabajar por la fuerza; castigaba a las mujeres “rigurosamente, como si fueran sus esclavas con *palmatorias*¹¹ en las manos”, y enviaba a los hombres al “tronco de los esclavos” (RI, 1814).

El tercer director, Ignacio de Amorim Barros, igualmente obligaba a las mujeres solteras a hilar grandes cantidades de algodón cada día, castigando “con *palmatorias*” a quienes no consiguieran cumplir la tarea. Los hombres, entre otros trabajos, tenían que cargar al director a la sede del gobierno y, en caso de negarse, eran castigados y enviados al exilio. Citan el ejemplo del indio João da Costa de Vasconcellos, maestro de campo y nieto del líder D. Joze de Vasconcellos “Gobernador que fue de los indios”, muerto en el exilio por hablar de las injusticias practicadas por el director (Requerimiento dos Índios de Vila Viçosa Real à Coroa [RI], 1814). Las atrocidades no cesaron durante la administración de Amaro Rodrigues de Souza (cuarto director), quien, entre otras acciones, distribuyó a los hijos de los indios entre los moradores no indígenas con “interés en los donativos de cuatro *patacas*¹² de pasaporte” (RI, 1814).

Mencionaron en su escrito que la selección del cura párroco Bonifácio Manoel Antônio Lelou como director avivó las esperanzas de los indios de Vila Viçosa Real, y “el primer día de la entrega de la Dirección fue una gran alegría” (RI, 1814). Ellos esperaban una administración diferente; pero eso no aconteció y, finalmente, “dieron gracias a Dios cuando él falleció; porque el terror era mucho” (RI, 1814). De igual modo, Antônio do Espírito Santo Magalhães, sexto dirigente de la villa, entre otras vejaciones, distribuyó a los indios para que dieran servicio a los moradores y, bajo su gobierno, “encontraron amarguras, opresiones” (RI, 1814). Se quejaban amargamente de que los sentimientos experimentados por los indígenas “desde el primer Director”, eran lo contrario de una vida tranquila: “en un lugar de buen vivir” (RI, 1814), como eran sus deseos. Por último, Manoel da Silva Sampaio, dirigente de la aldea de São Pedro de Ibiapina, es descrito como

¹⁰ Requerimientos de los Indios de la Serra de Ibiapaba [RI], 1814.

¹¹ Golpes en la palma de la mano.

¹² De acuerdo con Maicon Xavier (2010), los directores crearon reglas paralelas no oficiales, que incluyeron cobros indebidos, los cuales en ocasiones eran acatados por los indígenas; pero en otras no, por ser excesivos, así como las atribuciones que se tomaban los directores. En cuanto a las *patacas* de pasaporte, el historiador explica que era “el monto que pagaría un residente por la liberación (el pasaporte) del niño o niña indígena” (2010, p. 67).

un director que también los distribuía al servicio de los moradores, a cambio de unos pocos reales al día por los servicios prestados, pues el pago era irrisorio. Los indígenas concluyeron que el director era su “mayor enemigo” y pidieron el fin de las “oprimissons” (opresiones), como escribieron en el manuscrito de 1814.

Curiosamente, el requerimiento de los indios de Vila Viçosa Real se dirigió a D. Maria I: “La Soberana y Augusta Reina Nuestra Señora que Dios Guarde a los Indios Nacionales de la Serra Grande denominada Ibiapaba Villa Viçosa Real de la America de las leyes que han hecho los Directores contra las órdenes de su Majestad Fidelísima” (RI, 1814). Tal petición es interesante porque el Directorio Pombalino ya estaba extinto y D. Maria I se encontraba enferma e incapaz mentalmente, por lo que ya no decidía nada. En aquella época D. João había asumido la Regencia y, aun así, los indios Ibiapaba enviaron el documento a la reina y no al príncipe regente, a pesar de saber que él gobernaba Brasil. Demandaron “Retirar los *Directorios* que se hallaban en las villas de los indios” y vivir “en las Leyes de Su Majestad y del Príncipe Regente Nuestro Señor lo que esperamos en la Protección y Amparo de Vuestra Majestad” (RI, 1814).

Maicon Xavier considera que los indígenas dirigieron sus denuncias a D. María I de manera simbólica o quizás por estrategia, con el objetivo de “recordar que en el pasado la soberana había ordenado la abolición de la política pombalina, algo no efectuado plenamente” (2010, p. 81). De ese modo, el historiador afirma que la demanda indígena era radical, pues consistía en abolir el Directorio Pombalino, lo cual se hace evidente en la siguiente cita: “Vuestra Majestad Fidelísima mande retirar el Directorio por un Decreto para que los señores blancos y otras calidades de personas que residen en las tierras de los indios cada uno procure sus Patrias” (RI, 1814). La insistencia indígena en derogar las leyes pombalinas confirma el conocimiento que ellos tenían de la legislación vigente en esa época, y sus denuncias también comprobaban el incumplimiento de las leyes contrarias a las prácticas abusivas y extremadamente violentas impuestas a los indios.

En la Serra Ibiapaba, los indígenas no estaban alejados de lo que acontecía a su alrededor, en la capitania de Ceará y en el reino. Ellos tenían plena conciencia de la explotación y discriminación que les eran impuestas, de su vida oprimida marcada por los mandatos y el autoritarismo de diferentes autoridades, especialmente de los directores, y de los moradores no indígenas. Por esta razón, repudiaron ser llamados caboclos¹³ y querían ser tratados con respeto, llamados por sus propios nombres, conforme documenta Antônio Marques da Assunção:

Quieren ser tratados con todo respeto por su propio nombre, o puesto, y cuando mucho [...] Indio, o India. Se enfurecen fuertemente, y toman por injuria cuando los llaman Cobôco-lo. Insisten en ello, porque dicen que los Cabôcullos son los blancos, que ellos son indios. Cuando entré en conocimiento de esta secta, me dijeron que con la palabra de Cabocu-lo, los blancos califican con desprecio, y que solo los tratan con ese nombre en el momento del odio, y de hacer poco (citado en Xavier, 2010, p. 242) [cursivas de los autores].

Contra la política de poner en entredicho sus derechos y de suprimir sus identidades, se organizó un grupo de indígenas de Vila Viçosa Real y de São Pedro de Ibiapina, encabezado por el maestro de primeras letras João de Souza Benício, con cuya asesoría redactaron un requerimiento firmado por varios de sus líderes; además, solicitaron pasaportes y autorización para la travesía al capitán general de Minas, Manuel de Portugal, pues le decían diplomáticamente que era preciso el “beneplácito de vuestra excelencia [para] armarlos con su respetada ordenanza para el seguimiento de su travesía” (Portugal, 1814). Con la autorización obtenida el 20

¹³ La palabra “caboclo”, del tupi *caa-boc*, ‘lo que viene del bosque’, hasta el siglo XIX, era un término peyorativo que designaba al indígena que vivía en la ciudad. En el siglo XX, el término pasó a ser usado en el sentido de ‘mestizo’. Desde un punto de vista lingüístico, el caboclo era la persona indígena que vivía en la ciudad y era monolingüe en portugués (Bessa Freire, 2003).

de agosto de 1814, el requerimiento y algunos otros documentos, los indígenas de la sierra de Ibiapaba viajaron hacia Río de Janeiro, probablemente caminando y con sus propios recursos.

El 11 de septiembre de 1814, ya en la Corte, entregaron una solicitud “en la Real Mano de Vuestra Majestad”, así como los documentos con los que acreditaban “la verdad de lo que decían y las grandes vejaciones y violencias que estaban viviendo”. Por este manuscrito sin información de autoría, fecha o lugar, conforme lo explica João Paulo Costa (2016), sabemos que los indígenas permanecieron un tiempo en Río de Janeiro y finalmente D. João, a través del marqués de Aguiar, entonces ministro del reino, remitió el caso de los indios de la sierra de Ibiapaba a la administración regional (Silva, 2019). En correspondencia fechada el 20 de octubre de 1814 y enviada al gobernador de Ceará, constan los documentos entregados por los indígenas en la Corte y el pedido para que el gobernador provincial informase sobre los anhelos de los solicitantes y tomase las providencias que juzgase convenientes sobre sus denuncias (Silva, 2019).

De manera que esta decisión pone en evidencia la falta de interés del gobierno central en la resolución de las quejas contra las injusticias y discriminaciones vividas por los indígenas. D. João autorizó a los gobernantes locales, autoridades y moradores para que actuaran según sus intereses. Después de la independencia brasileña y los cambios políticos derivados de este proceso, los indígenas vieron disminuidas las posibilidades de que sus reivindicaciones fueran atendidas, como lo destaca Maicon Xavier (2010). Para este historiador, la dinámica de las relaciones sociales establecidas con la población no indígena del entorno influyó para que los indígenas de la sierra de Ibiapaba sufrieran cambios significativos; a pesar de ello “permanecieron insistentemente luchando por sus derechos, ya fuera a través del diálogo o, en algunos momentos, por medio de conflictos abiertos” (2010, p. 109).

4. D. João VI, los coroados y las disputas territoriales en Valença

Las políticas indigenistas del periodo Joanino fueron contradictorias, como lo hemos planteado en otro trabajo (Silva y Freire, 2017). Cuando D. João llegó a Brasil, su primera acción en relación con la cuestión indígena fue firmar la Carta Real del 13 de mayo de 1808, en la que daba instrucciones de iniciar una “guerra ofensiva” contra los llamados botocudos de Minas Gerais,¹⁴ y convertirlos en prisioneros de guerra. Una vez en prisión, los indios debían ser entregados al comandante durante diez años o más, “pudiendo ser empleados en su servicio particular durante ese tiempo, y mantenerlos con la debida seguridad incluso en prisión, si no daban pruebas del abandono de su atrocidad y antropofagia” (Brasil, 1808).

El príncipe regente autorizó el uso de la fuerza para contener a los indígenas que resistieron la presencia de colonos en sus territorios. Esta fue una política de exterminio que resultó en la destrucción de aldeas enteras; el reclutamiento militar forzado; la migración para otros lugares y comunidades,¹⁵ y el encarcelamiento y transformación de los indios en esclavos de las haciendas, casas de particulares y la Corte (Silva, 2016). El objetivo era claro: imponer “la pacificación, la civilización y reducción en pueblo de misión”, incluidas “otras razas de Indios” (Brasil, 1808). Por eso la medida afectaría, como lo señaló Vânia Moreira (2019), también a los botocudos de Espírito Santo, a los kaingang, xavante, karajá, apinayé y canoeiro (Sampaio, 2009), englobando a las dos colonias portuguesas existentes en el continente americano.

Por otro lado, D. João incentivaba que los indígenas fueran a la Corte con el objetivo de “civilizarlos” y explotar su fuerza de trabajo; pero al mismo tiempo autorizaba la participación de embajadas indígenas en la

¹⁴ La Carta Real del 13 de mayo de 1808 fue revocada en 1831.

¹⁵ Según Freire y Malheiros (2009), en razón de la guerra contra los botocudos de Minas Gerais, varias familias indígenas de este pueblo emigraron a Itaocara, aldea de Pedra, en São José de Leonissa, capitanía de Río de Janeiro.

ceremonia de besa-manos, otorgaba mercedes, títulos nobiliarios, armamentos y les reconocía sus derechos patrimoniales, particularmente sobre las tierras. Fue el caso, por ejemplo, de los coroados de Valença (Río de Janeiro) que por algunos años lucharon contra Eleuterio Delfim da Silva, un hombre influyente en la Corte y dueño de varias posesiones territoriales en la región, que logró anular en 1819 la concesión de tierra (*sesmaria*)¹⁶ que le había sido otorgada, con lo cual aseguraron los límites de la aldea de Valença (Lemos, 2004; Silva y Freire, 2017). Esto solo fue posible por medio de la articulación de los coroados con religiosos, moradores y políticos.

Una vez que los coroados decidieron actuar, escribieron requerimientos con la ayuda de terceros; en 1816 viajaron a Río de Janeiro en una comitiva liderada por Buré y obtuvieron una respuesta favorable del gobierno central: la *sesmaria* en litigio les fue restituida (Lemos, 2004; Silva y Freire, 2017). Las decisiones del monarca, en los casos de los indígenas de la sierra de Ibiapaba y los de Valença, demuestran la complejidad y dificultad de las relaciones entre los indios y la Corona portuguesa, futuro Estado brasileño.

Para Carlos Moreira Neto (1971, p. 342), después de la abolición del Directorio Pombalino, las medidas gubernamentales tuvieron un fuerte contenido antiindígena: “La tónica de la política indígena de D. João fue la represión, aplicada como una regla a todos los sectores de la vida indígena”. Vânia Moreira (2019, p. 321), a su vez, resalta que la política del periodo Joanine “representa un retroceso frente al indigenismo ilustrado característico del periodo Pombalino”. Para la historiadora, el Directorio de Indios buscaba equiparar a indígenas y portugueses, en lo referente a derechos y distinción social, garantizando la libertad de los indígenas, sus bienes y comercio, además de prohibir que fueran esclavizados.

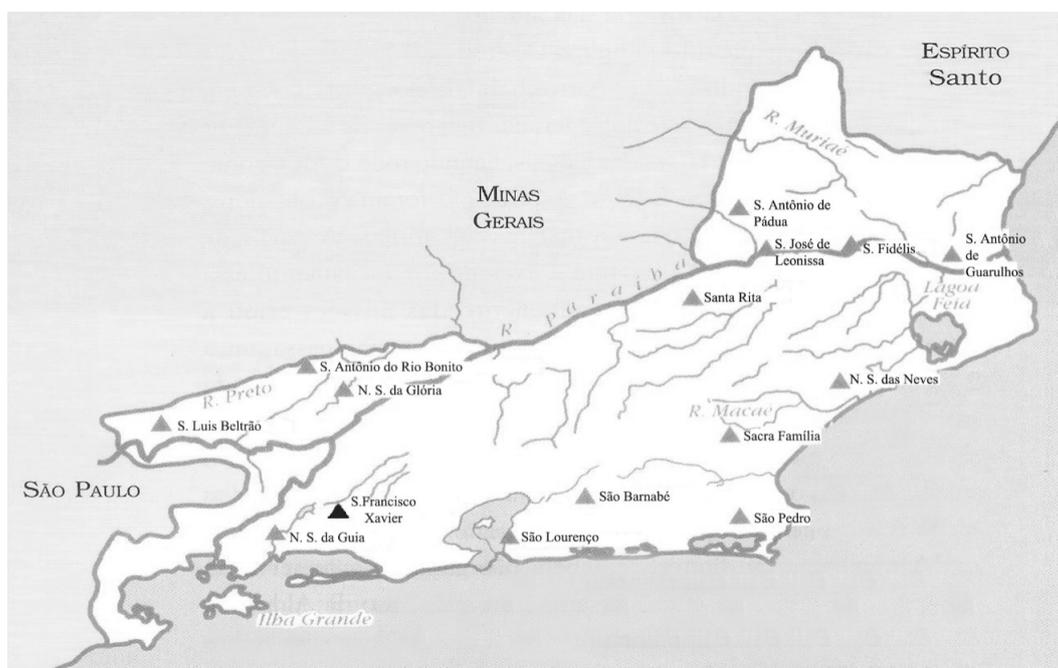
En opinión de Maria R. Celestino de Almeida, la política indigenista de D. João era ambivalente y no es posible generalizarla, debido a que las diferencias “entre los niveles de inserción de los indios en el mundo colonial y sus reacciones a los colonizadores, constituyeron siempre un serio impedimento para el establecimiento y aplicación de leyes generales para el conjunto de los pueblos indígenas en la América portuguesa” (Almeida, 2008, p. 95). Como resultado de esta política, por ejemplo, en la capitanía de Río de Janeiro, los indígenas reducidos sufrirían con la presencia de los cada vez más numerosos colonos, forasteros y diversos invasores, lo que originó una serie de conflictos y disputas sobre las tierras indígenas (Almeida, 2008).

En la [figura 2.1](#) se muestran las principales aldeas coloniales en Río de Janeiro, establecidas desde el comienzo de la colonización portuguesa hasta el siglo XIX, un periodo de profundas transformaciones, especialmente para la población indígena. Además de los indígenas de los pueblos de misión, también habitaban la región los denominados “indios bravos”,¹⁷ “salvajes” o “gentiles”, que no se sometieron al control del gobierno portugués y vivían en sus territorios, de acuerdo con sus formas de ser y vivir, hablando sus lenguas y manteniendo sus prácticas socioculturales.

¹⁶ Las *sesmarias* fueron donaciones de tierras hechas por la Corona portuguesa a sus agentes y colonos en el proceso de “ocupación” de la América portuguesa (Silva, s/d).

¹⁷ Cuando nos referimos a los llamados “indios bravos” o “indios bravos” en el Río de Janeiro decimonónico, en cierta medida nos referimos a los denominados puri, coroados y coropó, pueblos hablantes de lenguas pertenecientes al tronco lingüístico Macro-Jê, que mantenían pocas relaciones con personas no indígenas y habitaban parajes de la cuenca del río Paraíba do Sul y sus afluentes, además del norte de Río de Janeiro, regiones conocidas como “*Sertões dos Índios Brabos*” (Malheiros, 2008). Sin embargo, habría que tener presente que la categoría de indios bravos era relativa, pues si en Río de Janeiro los puri y coroados eran vistos como hostiles y “brabos”, en Minas Gerais eran considerados “dóciles” y “mansos” (sobre todo los coroados) en relación con los llamados botocudo (Mattos, 2004).

Figura 2.1 Aldeas indígenas de Río de Janeiro (siglo XIX)



Fuente: adaptado por los autores.

No está de más recordar que, en el siglo XIX, los misioneros y particulares establecieron los “aldeamientos tardíos” para reducir a la población indígena que vivía en los “sertão de los indios bravos”.¹⁸ En este contexto surgieron los últimos pueblos de misión en la región de Vale do Paraíba: São Luiz Beltrão (municipio de Resende), Nossa Senhora da Glória (pueblo de Valença), Santo Antônio do Rio Bonito (Conservatoria, distrito de Valença), así como en la región del actual norte fluminense: Itaocara o pueblo de Pedra, en São José de Leonissa y el pueblo de Santo Antônio de Pádua (hoy municipio homónimo); por lo tanto, los proyectos de colonización y desarrollo hacia el interior de Río de Janeiro incluyeron nuevos poblamientos y la posibilidad de explotar la mano de obra indígena no reducida (Machado, 2010).

Los enfrentamientos entre los coroados y la población no indígena de la región surgieron en este contexto de desarrollo de la capitaneía con el proceso de ocupar el interior de la misma, mediante la construcción de caminos y la ampliación de las rutas de acceso al reino y las capitaneías, así como del avance de las fronteras agrícolas. Por otro lado, en aquel momento, la ciudad de Río de Janeiro pasaba por un fuerte periodo de sequía, que dio como resultado una grave crisis de producción y abastecimiento de alimentos (Lemos, 2004). Para Marcelo Lemos, D. João, con el objetivo de contener los efectos de la crisis, estimuló la migración a la rica región del Vale do Paraíba. Para ello, facilitó la presencia de personas no indígenas en ese territorio; les otorgó mercedes; exceptuó a los moradores de eventuales cobranzas por navegar los ríos Preto y

¹⁸ El llamado “sertão” o “certão” es una categoría con diferentes significados. El término se ha utilizado desde el siglo XVI, en relatos de cronistas, viajeros, misioneros, además de la documentación administrativa sobre el Brasil del periodo colonial y poscolonial (Malheiros, 2008). En el siglo XIX, la categoría significaba, entre otras acepciones, tierras desconocidas, ‘deshabitadas’, del interior, lejos de las poblaciones y del control del Estado. Sertão, por lo tanto, era similar al concepto argentino de “desierto” (Roca, 2014, p. 219). En general, era una categoría ideológica creada para justificar la colonización y la civilización de los indígenas considerados “bravos” que vivían en esos espacios de frontera (liminales), aún no sometidos. Se creía que los sertões estaban infestados por “bandas de indios”, que vivían “errantes” según documentos de la época. Para Andrea Roca (2014), se trataba de “una categoría ideológica del espacio invocada para indicar el lugar (siempre distante) de la alteridad, y sobre el cual la civilización, encarnada en el Estado, debía intervenir” (p. 219).

Paraíba; repartió las plántulas de café (traídas de Mozambique, en África) entre los propietarios de haciendas y comerciantes; también concedió *sesmarias* a amigos y personas influyentes en la Corte.

En esta coyuntura, las epidemias¹⁹ también fueron determinantes para el exterminio y la diáspora de la población indígena del Valle del Paraíba y Norte Fluminense. En los años 1812 y 1813, por ejemplo, los brotes de diferentes enfermedades –entre ellas, el sarampión y la viruela– afectaron a un significativo número de indígenas en la región de Valença, Conservatória (Lemos, 2004; Silva, 2016). De acuerdo con los especialistas, los “*sertões* de los indios bravos” fueron paulatinamente invadidos por arrendatarios, colonos, hacendados y moradores. Los indígenas lucharon utilizando diversas estrategias para garantizar sus derechos y territorios, como hicieron los coroados encabezados por Buré.

Las negociaciones en la Corte posibilitaron que los indígenas mantuvieran los derechos sobre las tierras de la aldea de Valença por un corto periodo, pues ya en 1820 volvieron a ser asediados por hacendados, y sus derechos serían cuestionados (Lemos, 2004; Silva y Freire, 2017). Después de ganar el litigio contra Eleuterio Delfim da Silva, los coroados pasaron a depender de la autoridad del director de indios Miguel Rodrigues da Costa. De acuerdo con Souza Silva (1854), este director mapeó la existencia de aldeas en las localidades cercanas y creó nuevos poblados, como el pueblo de Conservatório del Rio Bonito (Bocaman) en la zona donde vivían los coroados, quienes no tardaron en percibir las verdaderas intenciones de Miguel Rodrigues da Costa y se organizaron para denunciar la venta de terrenos dentro de sus tierras, la falta de interés del director en ayudarlos, y el acoso de propietarios y hacendados. En 1820 enviaron nuevamente una embajada a la Corte de Río de Janeiro por influjo del juez José Loureiro da Silva Borges; en esta ocasión, entra en escena José Bexiga, jefe de la aldea de Bocaman, nombrada así en homenaje del respetable líder indígena del mismo nombre (Lemos, 2004).

José Bexiga, hijo de Bocaman, acompañado de algunos indígenas y del “negro Paulo”, quizás un intérprete, hicieron una caminata de 30 a 40 leguas (aproximadamente 193 kilómetros) para llegar a Río de Janeiro y exigir el cumplimiento de la decisión de D. João de 1819, de que se les restituyeran sus tierras. Tal jornada a Río se infiere del despacho de Tomás Antônio de la Vila Portugal, influyente ministro de D. João VI, en respuesta a una representación de José Loureiro da Silva Borges:

Teniendo presentado en la Augusta presencia de Su Majestad, la representación que Vuestra Merced hace en su carta del 17 del corriente sobre los desórdenes, que tiene causado Miguel Rodrigues da Costa, Director de los Indios de la Villa Nova de Nossa Senhora de la Glória de Valença en combinación con Francisco Eliseo Ribeiro. Fue el mismo señor servido, que se procediese a la necesaria información con todo conocimiento de causa Mandar dar las convenientes providencias a este respecto; ordenando que regresen *ya los indios que vinieron con el negro Paulo* (Portugal, 1820) [cursivas de los autores].

Tomás Antônio da Vila Portugal agregó que el juez debería conducir los conflictos en aquella región con imparcialidad, evitando intrigas con la familia de Delfim²⁰ y que no era necesario destituir a Miguel Rodrigues da Costa del puesto de director de indios (Portugal, 1820). Con respecto a los coroados, el ministro

¹⁹ Las causas de las muertes fueron variadas, pero el sarampión y la viruela están en el tope de la lista, seguidas de enfermedades infecciosas-parasitarias (diarrea, disentería, obstrucción), enfermedades respiratorias (tuberculosis pulmonar, perineumonía, catarro, neumonía, flujo, etc.), enfermedades cardiovasculares (“murió repentinamente”, enfermedad torácica), causas externas (golpes, quemaduras) y otras enfermedades (heridas, enfermedad histérica, fiebre biliosa, tumor supurativo, etc.); así como otras defunciones de las que no se anota la causa de muerte (Silva, 2016).

²⁰ El juez José Loureiro da Silva Borges recomendó en su representación a Francisco Joaquim Areas para que asumiera el cargo de director de indios en lugar de Miguel Rodrigues da Costa. El ministro Tomás Antônio da Vila Portugal, en respuesta, le recomendó al juez que evitara intrigas con la familia de Delfim, a la cual pertenecía Francisco Joaquim Areas. Para Lemos (2004), si Francisco Joaquim Areas pertenecía a la familia Eleuterio Delfim da Silva, la anterior significaba que el juez era un aliado de la familia y, por lo tanto, enemigo de los indios.

le recomendó al juez convencerlos de la inexistencia de un proyecto para *desaldear* (retirarlos de la aldea) y que a “ninguno de ellos se les tomaran las tierras, como él [José Bexiga] está persuadido, sino más bien imponerlos a las que están concedidas y civilizarlos” (Portugal, 1820).

Las negociaciones de los coroados en la ciudad de Río de Janeiro no resolvieron sus problemas, pero dieron mayor visibilidad a los conflictos y violaciones practicadas contra los indígenas del “Certão de Valença”, las cuales se intensificaron después de la llegada de la familia real a Brasil y los apoyos de D. João VI a los nuevos frentes de colonización y ocupación de esos lugares. El escenario siguió siendo desfavorable para los indígenas, pues todavía las noticias de conflictos entre indígenas, directores de indios y eminentes hacendados en el Valle de Paraíba causaron efervescencia en la Corte, y las disputas fueron incluso discutidas en la Asamblea Constituyente (Lemos, 2004; Silva y Freire, 2017).

En 1823, Brasil vivía la efervescencia de la emancipación política proclamada en 1822, y el rey D. Pedro I había convocado a una Asamblea Constituyente para redactar la primera Constitución de Brasil, la cual fue promulgada en 1824. En el seno de la Asamblea Constituyente fueron creadas varias comisiones, entre ellas la de Colonización, Civilización y Catequesis de los Indios, la cual evidencia la importancia del tema indígena para el recién formado Imperio brasileño, pues el nuevo Estado, por lo menos en teoría, debería definir el estatuto de ciudadanía de los indígenas en la sociedad: ¿ciudadanos? ¿brasileños?²¹

Fue así que, en el “Diario de la Asamblea General, Constituyente y Legislativa del Imperio del Brasil (RJ)” de 1823, aparecieron dos opiniones de los diputados sobre la temática indígena, aprobadas el 20 de septiembre. La primera era una respuesta a la Representación del juez José da Silva Loureiro, en la que se manifestaba contra la gestión de Miguel Rodrigues da Costa, director de indios en Valença, quien estaba asociándose con los hacendados de la región (como Francisco Elizeu Ribeiro) para alquilar y vender terrenos dentro de los linderos de las tierras indígenas. José da Silva denunció la venta de “media legua” y dijo que los indios no vivían en las tierras “[de] modo que los mismos indios *no las han aprovechado y viven errantes en la floresta del mismo Certao*” (Carvalho e Mello, Mendonça, Gomide, Costa e Pinheiro, 1823, p. 94 [cursivas de los autores]). Esta idea de que los indígenas no moraban en sus tierras y vivían dispersos en la región fue una construcción discursiva que justificaba privarlos de su patrimonio y derechos, así como para borrarlos de la región, la historia y la memoria fluminense.

Por lo planteado en el parecer de la Comisión de Colonización (1823), sabemos que otros moradores también habían enviado una representación cuestionando los argumentos del juez y calificando de injustas las acusaciones contra el director Miguel Rodrigues da Costa. El dictamen aprobado por la Comisión requirió que se le enviaran todos los documentos existentes sobre “este particular objeto, y que pueda esclarecer la materia” y ordenó al oidor de la comarca (juez miembro de la Real Audiencia) “Conservador de los Indios”, que investigara los hechos y las acusaciones de ambas partes, y enviara enseguida las informaciones y los documentos recopilados a la Comisión (Carvalho y Mello, Mendonça, Gomide, Costa, Pinheiro, 1823, p. 94).

El segundo informe fue dado en respuesta a la representación de fray Manoel Pinto de Azevedo, capellán y cura del pueblo de São Luiz Beltrão, quien también se quejaba de los abusos y omisiones del director Joaquim de Araújo de S. Paio. El sacerdote argumentaba que el director dejaba a los indios ociosos, sin comida, ropa y herramientas para el trabajo en la labor, “y por eso dispersos, y casi a punto de regresar a la vida salvaje” (Carvalho, Mendonça, Gomide, Costa, y Pinheiro, 1823, p. 94). El fraile se ofrecía para reemplazar al director de los indios, con el auxilio de Joaquim Gonsalves de Oliveira. Juntos harían “la

²¹ Sobre las discusiones de temática indígena en el Constituyente de 1823, véase Carneiro, 1992; Sposito, 2012; Miki, 2018; Moreira, 2019.

civilización y colonización de los indios”, conforme a lo contemplado en el segundo informe de la Comisión de la Asamblea Constituyente en 1823. Por último, Manoel P. de Azevedo pedía una limosna de 40 hoces, 40 azadas, 12 hachas, 4 barras y 4 cavadores, herramientas que se utilizarían en la siembra.

Nótese que el sacerdote también utiliza el argumento del abandono del pueblo y la dispersión de los indios, como una forma de justificar su intento de destituir al director y asumir el cargo en la misión. Sin embargo, la Comisión pidió al oidor de la comarca que investigara y enviara los documentos necesarios para que los diputados evaluaran las denuncias contra Joaquim de Araújo de S. Paio. Los dictámenes de la Comisión fueron enviadas el 25 de septiembre de 1823, por João Severiano Maciel da Costa (presidente de la Asamblea Constituyente) al ministro José Joaquim Carneiro de Campos para que Pedro I decidiera sobre la materia. La Asamblea Constituyente terminó sus labores y fue disuelta el 12 de noviembre de 1823 por D. Pedro I, cuyo principal trabajo fue la aprobación de la primera Constitución de Brasil que sería sancionada en 1824. Sin embargo, los principales debates e ideas sobre los indígenas que se dieron en la Asamblea Constituyente no fueron incorporados en la Constitución, a pesar de que “[...] había tenido la percepción de que las poblaciones indígenas tenían un carácter especial dentro del nuevo pacto político que se establecía, no pudiendo ser vistas ni como ciudadanos ni como brasileños” (Sposito, 2012, p. 17).

Analizando los debates políticos e intelectuales acerca de la política indigenista de la época, el estudio de Fernanda Sposito tiene el mérito de llamar la atención sobre la relevancia del tema de la ciudadanía indígena en el siglo XIX, un momento particular de consolidación del Estado y de la propia definición del brasileño (Sposito, 2012, p. 24). Para Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 10), se tenía la “expectativa de un gran plan para la civilización de los indios”, una de las razones por las cuales la cuestión indígena (o cuestiones indígenas) estaba en la agenda oficial de políticos e intelectuales de la época, como José Bonifácio de Andrada e Silva. En el contexto de la emancipación política brasileña, las ideas y argumentos propuestos por Andrada e Silva fueron referencias para la construcción de las políticas indigenistas brasileñas tanto en el Imperio como en la República (Carneiro da Cunha, 1992). En 1821, José Bonifácio de Andrada presentó a las Cortes Generales de Lisboa su programa de asimilación de la población indígena intitulado *Apuntes para la civilización de los indios bravos del Imperio de Brasil*, dividido en dos partes. En su propuesta defendió la idea de que los “indios bravos” deberían ser asimilados por medios “blandos”, lo que implicaba no hacer uso de la fuerza, como señaló Vânia Moreira (2010).

Andrada e Silva había defendido la sujeción y previa reducción de los indígenas a la vida en pueblos de misión. En 1823 volvió a presentar, con pequeños cambios, sus *Apuntes para la civilización* [...] a la Asamblea Nacional Constituyente del Imperio. En su perspectiva era necesaria una legislación indigenista más amplia y su proyecto fue aprobado; sin embargo, sus directrices no fueron contempladas en la primera Constitución brasileña. De acuerdo con los especialistas, no definía el estatus político y jurídico de los indígenas; tampoco incluía un capítulo específico sobre la “civilización de los indios bravos”, propuesta y defendida por algunos constituyentes, entre los que se encontraba José Bonifácio de Andrada e Silva (Moreira, 2010, p. 272). A pesar de no estar contemplada en la Constitución, la política indigenista desarrollada bajo el gobierno de D. Pedro I incluyó a los indígenas en la agenda política.

En la opinión de Moreira (2009), a pesar de que la primera Constitución no trataba expresamente de los indígenas, no se puede sostener la idea de que durante el Primer Reinado fueran excluidos de la nueva política de Estado, sancionada después de la emancipación brasileña. La historiadora señala que el gobierno de D. Pedro I promovió una política indigenista peculiar distinguiendo claramente a “los indios bravos” de

los “indios civilizados”,²² de acuerdo con “el grado de integración en la sociedad imperial prevaleciente entre ellos” Moreira (2010, p. 132). Por un lado, para los “bravos” no sometidos, se recomendaba reducirlos a pueblos de misión (*aldeamento*), como en el notorio caso de los botocudos do Espírito Santo, para los cuales se emitió el *Reglamento para la civilización de los indios Botocudos en las orillas del río Doce* del 28 de enero de 1824. Por otro lado, había una clara intención de considerar a los “indios civilizados” como ciudadanos. Fue lo que ocurrió con los indios que vivían en São Francisco Xavier de Itaguaí (RJ), según la Ordenanza del 9 de septiembre de 1824:

[...] hubo por bien S. M. el Emperador, mi amo, resolver que los indios que se encuentran en la hacienda imperial Sancta Cruz al pie de la villa de Itaguahy, sean de ahora en adelante tenidos como arrendatarios (...) notifique a todos los moradores en general para que fueran desde ya todos reconocidos como arrendatarios y, como tales deudores de lo que será arbitrado, conforme a la porción de terreno que cada uno posee [...] (Souza Silva, 1854, pp. 412-413).

Si bien existía la tendencia de considerar “ciudadanos” a los indígenas considerados “civilizados”, “el contenido concreto de la ciudadanía ofrecido a los indígenas durante el gobierno de D. Pedro I estaba lejos de ser el mismo que usufructuaba la ‘buena sociedad’ y, más que eso, de aquella soñada y reclamada por los propios indios” (Moreira, 2010, p. 132).

Considerados ciudadanos o no, en términos generales, los indígenas en Río de Janeiro vieron sus patrimonios usurpados y sus derechos cuestionados, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, como se desprende de las denuncias de arrendamientos indebidos, expropiación de tierras, conflictos y violencia contra los indios. Para Carneiro da Cunha (1992), a pesar de la primacía y la inalienabilidad de los derechos indígenas sobre las tierras en que vivían, fueron reconocidos en diversas disposiciones legales, y a lo largo del siglo XIX, en la Ley de Tierras de 1850, se aplicaron diferentes subterfugios contra este principio, lo que propició la concesión de *sesmarias* en tierras indígenas, autorización de arrendamientos y extinción de los pueblos misionales.

En el caso de los indígenas del “*certão* de Valença”, han pesado contra ellos las acusaciones, más allá de la autenticidad del discurso, de abandonar sus misiones para vivir “errantes” en los montes y regiones cercanas a sus tierras. Facilitado por este discurso, los indígenas fueron considerados “mixtos” o “confundidos con la masa general de la población”, conforme a los registros de la época. Para la historiadora Ana Silva (2016), las autoridades, moradores, hacendados, religiosos, intelectuales y la prensa del siglo XIX crearon, reforzaron y difundieron el argumento de la extinción indígena con éxito en la sociedad, con el cual lograron borrarlos y silenciarlos oficialmente de la provincia. Fue así que los presidentes de la provincia de Río de Janeiro, desde 1860, en sus informes presentados anualmente a la Asamblea Legislativa Provincial señalaban que ya no existían indígenas en la provincia.

La introducción de la plantación de café también contribuyó a modificar gradualmente los paisajes en el Valle de Paraíba. Poco a poco, los “*sertões* de los indios bravos” se transformaron en haciendas, plantaciones, caminos y ciudades. El “progreso” y la necesidad de expandir las fronteras agrícolas provocaron el exterminio

²² Según Vânia Moreira (2012, p. 273), se insistía en la existencia de dos tipos diferentes de indígenas en el Imperio brasileño: los llamados “bravos” o “bravíos” y los identificados como “domésticos”, y estas dos realidades deberían tener enfoques políticos diferentes. Los “bravos” requerían pasar por dos etapas previas para “disfrutar de los derechos políticos de los ciudadanos”: primero catequizarlos y segundo “civilizarlos”, con lo que se esperaba poder integrarlos en la sociedad. En el caso de los indios “domésticos”, Vânia Moreira señala que no hubo muchas discusiones sobre ellos en la Asamblea Constituyente de 1823; a pesar de ello en las declaraciones existentes, los concibieron como hombres libres “nacidos en territorio brasileño, por eso mismo, plenamente capaces de disfrutar del título de ciudadanos brasileños”.

de los indígenas que aún se regían de manera autónoma en sus territorios tradicionales. En cuanto a los pueblos del valle de Paraíba vieron sus vidas truncadas en conflictos y en brotes epidémicos, muchos emigraron a regiones vecinas o fueron a ciudades como Río de Janeiro; un número significativo comenzó a vivir en silencio en la región ocultando sus identidades, pues considerados peyorativamente como “caboclos”, buscaron perpetuar oralmente sus “propios modos” en la intimidad. Fue el caso, por ejemplo, del bisabuelo de Manuel da Silva Filho, morador en la Chacrinha, localidad próxima a Valença. Según Lemos (2004), Manuel relató que su bisabuelo era un indio de la región atraído al espacio urbano a cambio de *cachaca* y que, para la década de 1950, él y sus familiares eran identificados como *caboclos*.

La Villa de Valença fue erigida en 1823 y los concejales electos solicitaron las tierras indígenas como patrimonio de la villa, lo que efectivamente ocurrió en 1836. De esta manera los indígenas fueron borrados de la documentación oficial; pero siguieron existiendo físicamente en Río de Janeiro. Los sobrevivientes, obligados a silenciar sus lenguas y prácticas culturales, continuaron resistiendo (y existiendo) en la memoria, en narraciones orales que circulaban en el entorno doméstico de sus familias.

5. Consideraciones finales

El siglo XIX es un periodo clave para comprender el proceso de despojo en los territorios indígenas y todo lo que seguiría después. Muchos litigios de tierras que involucran a estos pueblos se prolongaron en el tiempo y llegaron a nuestros días con graves consecuencias para los indígenas. Aunque tenían sus derechos territoriales garantizados en la legislación de la época, percibimos el continuo avance de diferentes agentes, incluso con la aprobación del Estado, sobre sus tierras y territorios patrimoniales, tanto en los pueblos de misión como en los llamados “*sertões* de los indios brabos”.

De diversas formas, los pueblos indígenas –especialmente los más afectados por las políticas indigenistas– lucharon por mantener su patrimonio, su vida e integridad, pues al ser despojados de su tierra muchos se dispersaron a las haciendas, caminaron hacia las ciudades, principalmente a Río de Janeiro. En el contexto urbano, rápidamente fueron explotados, transformados en *caboclos* y –según la opinión de las autoridades, intelectuales, miembros de la élite y otros sectores de la sociedad– privados de su identidad. Allí, en el espacio urbano, no eran indígenas, y difícilmente eran vistos como brasileños.

La actuación diplomática de los líderes indígenas, cara a cara con las autoridades centrales, les permitió durante un breve tiempo el reconocimiento de sus tierras que estaban en proceso de litigio, según la historia de Marcelino Gueguê; así como la demarcación de *sesmarias*, la anulación de tierras otorgadas a colonos y arrendatarios dentro de territorios indígenas. La mediación de los líderes indígenas sensibilizó a los políticos de la Corte y permitió que la problemática de las invasiones de tierras de los *coroados* de Valença fuera discutida por la Comisión de Colonización, Civilización y Catequesis de los Indios, de la Asamblea Constituyente de 1823. Por otro lado, hubo negociaciones en Río de Janeiro que no fueron favorables a los indígenas, como en el caso de los de la sierra de Ibiapaba, a quienes se remitió a la negociación en el ámbito regional.

Así, desde principios del siglo XIX, encontramos documentos de comitivas indígenas en los que solicitan pasaportes, así como registros de largos viajes que duraban semanas y meses para llegar a Río de Janeiro. Buscaban a las autoridades centrales para negociar sus derechos y mejores condiciones de vida, denunciar maltratos, violencia de agentes gubernamentales y de colonos truculentos y mal intencionados, cuya presencia había sido estimulada y legitimada por las políticas indigenistas de la Corona portuguesa y del reciente Imperio brasileño.

Por último, pero no menos importante, destacamos que las acciones de los indígenas influyeron en la creación de las políticas indigenistas de la época. Ante un escenario de profundas transformaciones, fuertemente afectado por las intervenciones de control y “asimilación”, los líderes indígenas utilizaron diversas estrategias en defensa de la autonomía y la soberanía sobre sus tierras. Analizar los conflictos y negociaciones indígenas desde sus perspectivas y acciones, en la corte brasileña, significa repensar la colonialidad y las políticas gubernamentales elaboradas especialmente para estas poblaciones. Por otro lado, cabe recordar que la práctica de apelar al poder central sigue siendo fuerte, y continúa como una importante estrategia de movilización, reivindicación de derechos y resonancia de las voces indígenas de América del Sur, de Abya Yala (América).

Referencias

- Almeida, M. R. C. de. (2008). Os índios no tempo da Corte: reflexões sobre política indigenista e cultura política no Rio de Janeiro oitocentista. *Revista USP*, São Paulo, 79, 94-105.
- Almeida, M. R. C. de. (2014). O enobrecimento dos líderes indígenas na capitania do Rio de Janeiro: reflexões sobre significados e usos políticos diversos. *Ultramares*, 5, 55-77.
- Apolinário, J. R. (2006). Os Akroá e outros povos indígenas nas fronteiras do sertão: políticas indígena e indigenista no norte da capitania de Goiás, atual Estado do Tocantins, século XVIII. Goiânia: Kelps.
- Arquivo Nacional (AN). (2013). A casa Real: nascimento do Príncipe da Beira: Beija-mão. En: *O arquivo Nacional e a História Luso-Brasileira*. Recuperado de <http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br>.
- Arruti, J. (2019). Presença indígena no Rio de Janeiro. Uma introdução. *Revista Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, 16, 16-30. Recuperado de <http://wpro.rio.rj.gov.br/revistaagcrj/category/numero-16/>.
- Assunção, A. M. da. (1860). Costumes, e algumas seitas mais notáveis que ainda existem entre os nossos indígenas do Termo de Villa Viçosa. Biblioteca Nacional, Coleção Frei Alemão, manuscrito I-28-1034.
- Brasil. Carta régia de 13 de maio de 1808. (1808). Recuperado de https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/anterioresa1824/cartaregia-40169-13-maio-1808-572129-publicacaooriginal-95256-pe.html.
- Bessa Freire, J. R. (2003). *Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na amazônia* (tesis de doctorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. Recuperado de <http://www.taquiprati.com.br/arquivos/enviados/ckeditor/files/Tese-Rio-Babel-versa%CC%83o-final.pdf>.
- Carvalho e Mello, L., Mendonça, J., Gomide, A., Costa, M. y Pinheiro, J. (1823). Diário da Assembleia Geral, Constituinte, e Legislativa do Imperio do Brasil (RJ). Hemeroteca da Biblioteca Nacional. Recuperado de <http://bndigital.bn.br/acervo-digital/diario-assemblea-geral-constituente-legislativa-imperio-brasil/161195>.
- Carneiro da Cunha, M. (1992). *Legislação Indigenista no século XIX*. São Paulo: Edusp, Comissão Pró-Índio de São Paulo.
- Costa, J. P. P. (2016). *Na lei e na guerra: políticas indígenas e indigenistas no Ceará (1798-1845)* (tesis de doctorado). São Paulo: Universidade Estadual de Campinas.
- Dantas, B. G., Sampaio, J. A. L. y Carvalho, M. R. G. de. (1992). Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro. En *História dos índios no Brasil* (pp. 431-456). São Paulo: Companhia das Letras.

- Debret, J. B. (1834). *Voyage pittoresque et historique au Brésil* (vol. 1). Paris: Institut de France.
- Freire, José R. B. (2015). O Rio de Janeiro continua índio. En *Rio de Janeiro. Histórias concisas de uma cidade de 450 anos* (pp. 36-48). Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Educação.
- Freire, J. R. B. y Malheiros, M. (2009). *Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Lemos, M. (2004). *O índio virou pó de café? A resistência dos índios coroados de Valença frete à expansão cafeeira no vale do Paraíba (1788-1836)* (tesis de maestría). Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Machado, M. M. (2010). *Entre fronteiras: terras indígenas nos sertões fluminenses (1790-1824)* (tesis de doctorado). Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense.
- Malheiros, M. (2008). *Homens da Fronteira. Índios e capuchinhos na ocupação dos sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes, séculos XVIII e XIX* (tesis doctoral). Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense.
- Mattos, I. M. de. (2004). *Civilização e revolta: os botocudos e a catequese na província de Minas*. São Paulo: Universidade do Sagrado Coração.
- Mattos, I. M. de. (2006). O litígio dos kayapó no sertão da Farinha Podre (1847-1880). *Dimensões*, vol. 18, Universidade Federal do Espírito Santo.
- Moreira, V. (2019). *Reinventando a autonomia. Liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822*. São Paulo: Humanitas.
- Moreira, V. (2012). Os índios na história política do Império: avanços, resistências e tropeços. *Revista História Hoje*, 1(2), 269-274.
- Moreira, V. (2010). De índio a guarda nacional: cidadania e direitos indígenas no Império (Vila de Itaguaí, 1822-1836). *Revista Topoi*, 127-142.
- Moreira, V. (2009). *Os índios e Império: história, direitos sociais e agenciamento indígena*. Trabajo presentado em lo XXV Simpósio Nacional de História. Recuperado de www.ifch.unicamp.br/ihb/ST36-Prog.htm.
- Moreira Neto, C. de A. (1971). *A política indigenista brasileira durante o século XIX* (tesis de doctorado). São Paulo: Universidade Estadual Paulista.
- Paraíso, M. H. B. (2004). Trabalho escravo de crianças indígenas: uma realidade no século XIX. *Brasília*, 1-26. Recuperado de <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto51/FO-CX-51-3312-2003.PDF>
- Pereira, B. (1813). Registro de Offícios e o pedido ao ouvidor da comarca de Piauí, 22 de fevereiro de 1813. Fundo Polícia da Côrte, código 325, vol. I.
- Portugal, M. de. (1814). Anexo ao ofício do marquês de Aguiar a Manuel a Ignácio de Sampaio. Rio de Janeiro, 20 de outubro de 1814. Arquivo Nacional (AN), PEC, GC, livro 93.
- Portugal, M. de. (1820). Aviso de Tomás Antônio Vilanova Portugal. Arquivo Nacional (AN), código 807, vol. II, fl. 70.
- Requerimento dos Índios de Vila Viçosa Real à Coroa (RI). (1814). Fundo Governo da Capitania do Ceará, série correspondências da Secretaria dos Negócios dos Estrangeiros e da Guerra ao Governo da Capitania do Ceará, cx 29, nº63 (1812-1815), fls. s/n.
- Requerimento sem remetente, local ou data. Biblioteca Nacional (BN), C-199, 14.
- Roca, A. (2014). *Os sertões e o deserto. Imagens a 'nacionalização' dos índios no Brasil e na Argentina, na obra de J. M. Rugendas (1802-1858)*. Rio de Janeiro: Garamond.

- Saint-Hilaire, A. de. (1937). *Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela província de Goiás*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Sampaio, P. (2009). Política indigenista no Brasil imperial. En: K Grinberg y R. Salles (orgs.), *O Brasil imperial (1808-1889). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, v. 1* (pp. 175-206). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Silva, A. P. da. (2016). *O Rio de Janeiro continua índio: território do protagonismo e da diplomacia indígena no século XIX* (tesis de doctorado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.
- Silva, A. P. da. (2019). Rio de Janeiro: território da diplomacia indígena (século XIX). *Revista do Arquivo da Cidade do Rio de Janeiro*, 16, 51-67. Recuperado de <http://wpro.rio.rj.gov.br/revistaagcrj/category/numero-16/>.
- Silva, A. P. da., y Freire, J. R. B. (2017). Índios na corte: protagonismo e diplomacia indígena no século XIX. *Habitus Goiânia*, 1, pp. 55-72. Recuperado de <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/5900/3244>.
- Silva, R. R. da. Sesmarias. (s/f). En: *BiblioAtlas. Biblioteca de Referências do Atlas Digital da América Lusa*. Recuperado de <http://lhs.unb.br/atlas/Sesmarias>.
- Sposito, F. (2012). *Nem cidadãos, nem brasileiros: indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845)*. São Paulo: Alameda.
- Souza Silva, J. N. de. (1854). Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto histórico e geográfico do Brasil*, XVII, 14.
- Torres Cisneros, G. A. (2013). Diplomacia indígena: transitando del problema a la solución. *Revista Mexicana de Política Exterior*, 98. Recuperado de <http://revistadigital.sre.gob.mx/index.php/numero-98>.
- Valle, C. G. O. do. (2009). Aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX: revendo argumentos históricos sobre desaparecimento étnico. En: *Na mata do sabiá contribuições sobre a presença indígena no Ceará* (2ª ed., pp.107-154). Fortaleza: Secult, Museu do Ceará, Instituto da Memória do Povo Cearense.
- Xavier, M. O. (2010). *“Cabôcollus são os brancos”: dinâmicas das relações sócio-culturais dos índios do Termo da Vila Viçosa Real, século XIX* (tesis de maestría). Ceará: Universidade Federal do Ceará.

MEDIADORES Y LIDERAZGOS INDÍGENAS EN LA MISIÓN DE ITAMBACURI, BRASIL (1873)¹

Izabel Missagia de Mattos²

El proceso de fundación de la misión de los capuchinos entre los *borum* (botocudos) en la provincia de Minas Gerais en 1873 fue llevado a cabo por líderes indígenas y mediadores mestizos. En sus memorias sobre este proceso, Domingos Ramos Pacó, nieto del influyente jefe indígena Pohóc, hijo del intérprete y mediador Félix Ramos, profesor bilingüe y tesorero del establecimiento, describió como testigo presencial las diversas transformaciones socioambientales que se dieron en ese contexto de transición del régimen y cambio de siglo, destacando el papel de los líderes indígenas y criticando su ocultamiento en las narrativas oficiales.³

1. Introducción

En su tiempo, muchos alumnos menores obtuvieron conocimientos útiles al respecto de la instrucción primaria; entre los cuales, algunos hay que ocupan cargos, pero son tímidos para decir que fueron instruidos y educados por un profesor indio o indígena; mas no debería sorprendernos esa frase; porque muchos que aquí existen todavía en Itambacury, casi todos son mixtos [...]

Al preguntar sobre indios y parentescos de donde provienen, responden diversamente, excluyéndose fuera de sus aldeas para meterse en las senzalas⁴ de los indios que vinieron de la costa y el centro de África, sin embargo, la fisonomía y los gestos garantizaban siempre que descendían de la aldea de indios, progenitores de las naciones que ocuparon el Brasil, cuando desembarcó en América el almirante Pedro Álvares Cabral en 1500⁵

Para dar visibilidad a otra narrativa sobre Brasil, historiadores y antropólogos han buscado en las últimas décadas construir otra memoria sobre los pueblos indígenas, con el fin de cuestionar ciertos estereotipos en los

¹ Este capítulo fue traducido del portugués al español por Mauricio López Noreña. Una primera versión de este texto fue publicada en portugués en el sitio de internet del proyecto: *Os Brasís e suas Memórias*, coordinado por João Pacheco de Oliveira, en el sitio <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/>

² Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Correo electrónico: izabelmissagia@ufrj.br

³ Agradezco a la familia de Domingos Ramos Pacó que me recibió en 2014 y 2015.

⁴ Nota del traductor: Lugares de habitación para los esclavos negros en Brasil.

⁵ *Arquivo do Convento dos Capuchinhos de Itambacuri* (ACCI). Domingos Ramos Pacó. 1914. “Uma Pequena Narração ou Origem; de Como foi Descoberto o Itambacuri (1873)”.

que se les ha encasillado. El método de las historias de vida ha contribuido a este proceso con la producción de fuentes de investigación que permiten explorar este pasado.

Es necesario aclarar que al escribir una historia de vida, también se narran otras vidas, otros contextos y espacios con los que aquella se conecta. A través de una biografía, también es posible narrar la historia de un pueblo. Con los fragmentos obtenidos por el método biográfico se revelan diversos hechos capaces de generar nuevas perspectivas sobre la propia historia nacional, a medida que, combatiendo los prejuicios y la intolerancia, las tradiciones y estrategias de los pueblos indígenas ganan visibilidad en el proceso de construcción del país.

Por medio de entrevistas sobre la vida del profesor Pacó, indígena de la misión de Itambacuri en Minas Gerais, Brasil, se busca comprender no solo su experiencia individual, sino ciertos fenómenos sociales en los que se entrelazaba su vida. Destacamos aquí el papel de mediador entre los mundos indígenas y el aparato estatal que se implementó en la región con la llegada de los misioneros capuchinos italianos, contratados por el gobierno brasileño para implementar la “civilización” de los indígenas.

Un raro manuscrito en forma de memoria sobre los orígenes de un pueblo de misión escrito por el profesor bilingüe Domingos Ramos Pacó (1867-1935), en 1914, constituye la fuente principal de las reflexiones sobre el papel de los liderazgos y mediadores indígenas en Brasil a mediados de siglo XIX, presentadas en este ensayo.

Para enfatizar el protagonismo indígena en todo el proceso de creación, instalación, funcionamiento y momentos críticos vividos por los habitantes del Poblamiento Central Nuestra Señora de los Ángeles de Itambacuri, así como para denunciar la eliminación de la memoria de los pueblos indígenas en las narrativas oficiales, el profesor Pacó escribió diversas palabras –como topónimos y expresiones típicas– en su lengua materna, cuya escritura enseñó a lo largo de 19 años de servicios prestados al gobierno imperial en el pueblo dirigido por los frailes capuchinos italianos Serafim de Gorizia y Angelo de Sassoferato.

Es importante tener en cuenta que la región por donde transitó Domingos Pacó a lo largo de su vida puede ser considerada una zona fronteriza (*borderland*) por su composición en capas de redes sociales y étnicas (Levin y Radding, 2019).

El estudio de la trayectoria de Pacó permite conocer los procesos de expropiación de los territorios indígenas y de la explotación de su mano de obra; así como los mecanismos de exclusión de individuos y sociedades enteras de la posibilidad de acceder a la ciudadanía, teniendo en cuenta el contexto de formación de la nacionalidad y el fin del régimen esclavista.

El proceso precario de formación de la ciudadanía para los afrodescendientes en el periodo denominado por los estudiosos como “post-abolición” (Mattos y Ríos, 2004) coincide con la situación de los indígenas pospueblo misional, según lo examinado por el profesor Pacó. Es de llamar la atención la parte del epígrafe sobre la imbricación entre los indígenas de Itambacuri y los “indios que vinieron de la costa y el centro de África”, tema que se analizará más adelante.

Domingos Pacó tenía siete años de edad cuando se creó el pueblo de misión en 1873. Elegido para cumplir las funciones de sacristán, tesorero y maestro bilingüe del pueblo, sería contratado por el gobierno provincial a la edad de 14 años, y fue despedido después de 19 años de servicio. Inconforme con los tristes resultados para la vida de los indígenas en la misión, por él testimoniados, el profesor Pacó escribió en términos amargos sus memorias, casi un manifiesto, acusando a los misioneros y demás autoridades de borrar deliberadamente de la historia del pueblo, la prominente participación de los intérpretes mediadores (“lenguas”).

Hablando de sí mismo siempre en tercera persona, el profesor indígena reveló su dolor: “En fin, cuando él menos esperaba el enemigo, le disparó por la espalda con el arma de la envidia, haciendo como que lo

premieran con el despido, quitándole el poder del timón de la silla del cargo de profesor que durante tantos años le fue confiado”. Domingos Pacó cuestionaba la veracidad del discurso republicano que impuso, como por decreto, una súbita transformación de los indígenas en nacionales, negándoles sus especificidades históricas y culturales, como lo atestigua la parte aludida en el epígrafe.

La participación de agentes indigenistas “prácticos” en la apertura de territorios a la “civilización” en esos *sertões*, fue reconocida como indispensable, tanto por los directores civiles de los indios como por los mismos misioneros. Generalmente eran mestizos incorporados a la red de parentesco indígena. Con frecuencia, los “intérpretes” fueron identificados como líderes políticos en los procesos de negociación necesarios para la sobrevivencia de los pueblos; actuaron para compatibilizar los diferentes mundos, posibilitando la traducción del pensamiento indígena sobre la historia.

Las interpretaciones que se han planteado sobre las relaciones interétnicas en el contexto señalado permiten comprender la trayectoria del profesor Pacó al mismo tiempo que van más allá, pues en su trayectoria actuaron fuerzas estructuradoras –como fueron, por ejemplo, la idea de “raza” y la cuestión de la tierra– que caracterizaron el periodo postabolición y de proclamación de la República.

Los misioneros capuchinos atribuyeron el despido de Pacó a su “manifiesta negligencia en el desempeño de los deberes” y a sus “continuas imprudencias”,⁶ las cuales consideraban “por lo demás frecuente a los de su raza” (Palazzolo, 1973, p. 220), por lo que el despido revela el giro en el modelo adoptado para la educación indígena en la era republicana (1889), cuando el pueblo misional se convirtió en *Colônia Indígena*.

En este nuevo tipo de asentamiento, la identidad indígena de los habitantes debía ser negada desde los primeros años escolares para dar paso a la identidad mestiza “nacional”. En caso de desacuerdo con el nuevo orden de parte de los indígenas, se utilizaría la categoría de “raza incorregible” para justificar su exclusión de la ciudadanía.

Este proceso de racialización de los indígenas –concomitante con la narrativa de su desaparición y la negación de sus orígenes, debido a la “civilización” misionera– posibilitó que prefirieran identificarse con los “indios que vinieron de la costa y el centro de África», y no más con los antiguos habitantes de aquella zona, como se menciona en el epígrafe.

En 1904, con cerca de 37 años de edad, Domingos Pacó volvería a enseñar las primeras letras, deambulando por las haciendas de la región. En una de esas andanzas contraería una *febre palustre*⁷ que le causó la muerte en 1935, a los 67 años.

2. Breve biografía del profesor Pacó y la misión

La vida del profesor Domingos Pacó atravesó dos siglos y presencié momentos críticos de nuestra historia, como la transición del Imperio a la República y la abolición de la esclavitud. El estudio de su trayectoria revela algunos de los dilemas de la transición entre los mundos indígena y “civilizado”. Pacó fue hijo del pionero migrante de la provincia de Bahía, Félix Ramos da Cruz, y de la “*bugra*” Umbelina, hija del memorable “capitán” Pohóc, inmortalizado en su manuscrito por sus grandes obras.⁸ Félix y sus hermanos Joaquim y Francisco se habían refugiado con los indígenas de los bosques ubicados en los altos de los ríos Jequitinhonha,

⁶ En el año 2000, fray Agostinho de las Neves, un capuchino de la ciudad de Itambacuri, me informó que Pacó había sido despedido por los Padres directores a causa de su alcoholismo.

⁷ “Febre palustre” o “paludismo” son términos utilizados en esta época para designar la malaria.

⁸ Sus descendientes conocen la importancia del manuscrito, al que se refieren como el “libro”, escrito por el ilustre abuelo, responsable de la alfabetización de innumerables personas en la región.

Mucuri y Doce, por temor a ser reclutados como soldados en la guerra del Paraguay, según recuerda su nieto José Nunes.⁹

En otro importante manuscrito sobre Itambacuri, fechado en 1915 y escrito por el vicedirector de la misión fray Ângelo de Sassoferato,¹⁰ el padre de Domingos Pacó sería caracterizado como un “lengua” “fiel”, casado con una india “valiente”,¹¹ “eximio tirador y manejador del arco y de la flecha y perfecto conocedor de todos los lugares frecuentados por los salvajes”.

Pacó sería el primogénito de una familia de 20 hermanos, concebidos en dos matrimonios de Félix Ramos da Cruz. El segundo matrimonio también fue con una mujer indígena, de acuerdo con la información proporcionada por su sobrino Horácio, un comerciante en la ciudad de Campanário, hijo de la hermana más joven de Domingos Pacó.¹² El señor Horácio guarda consigo un documento con la firma del tío “famoso”, a quien hizo un homenaje cuando era concejal en el municipio de Campanário y le dio su nombre a una de las calles de esa ciudad, donde falleció en junio de 1935. El manuscrito registra que Félix, después de la llegada de los capuchinos a Itambacuri en 1873, traería “a su padre Rofino Ramos da Cruz y sus hermanos que eran 10”, creando así una amplia red de relaciones familiares dentro de aquel asentamiento indígena y su territorio.

El “lengua” Félix Ramos fue uno de los principales mediadores en las negociaciones entre misioneros e indígenas para la identificación de tierras para el establecimiento del Poblamiento Central Nuestra Señora de los Ángeles de Itambacuri, creado por la ordenanza del gobierno provincial del 25 de enero de 1872, la cual ordenó el establecimiento de “cinco grandes pueblos centrales, para concentrar a los indios que vagaban por los valles del Río Doce, Mucuri Jequitinhonha, Río Pardo y Río Grande”. A cada pueblo correspondería, según la ordenanza, un territorio de 30 kilómetros cuadrados; aunque, en el caso de Itambacuri, nunca llegó a ser demarcado (figura 2.1).

Uno de los principales desafíos para el éxito de la empresa fue convencer a los indígenas que vivían en los bosques para que se reunieran en torno a la obra de los capuchinos, ya que aquellos también podían utilizar la estrategia de “aliarse” con otros actores, especialmente con los hacendados interesados en el uso de su mano de obra para abrir los gigantescos bosques, y otros trabajos agrícolas, contrarios a la catequesis misionera por razones obvias.

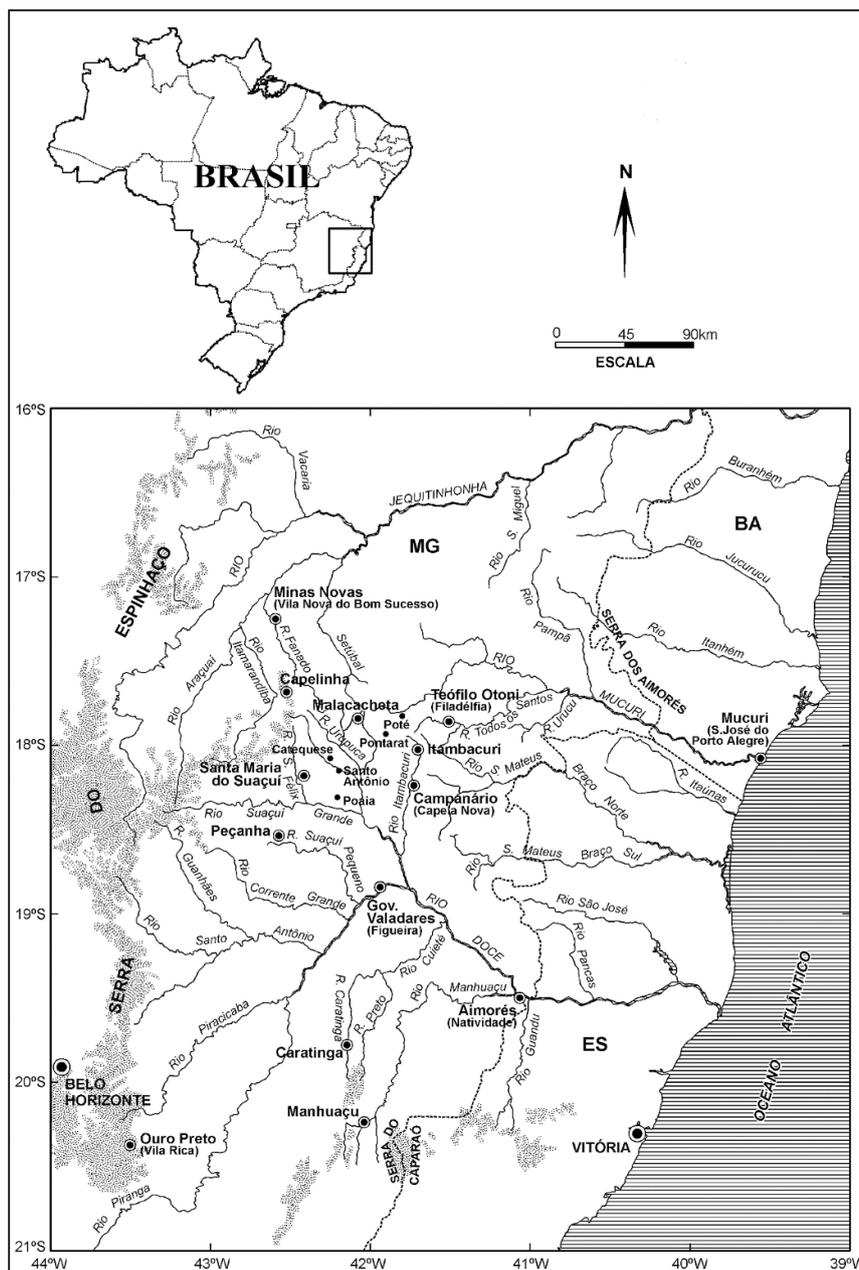
⁹ El testimonio de José Nunes fue recogido el 17 de junio de 2014 en su residencia en el municipio de Pescador, Minas Gerais, cuando tenía 82 años.

¹⁰ Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro (ACRJ), *Correspondência e ofícios da Catequese do Itambacuri*, gaveta C, carpeta IV, 69 folios. Fray Ângelo de Sassoferato, “Synopse da Missao catechética dos selvicolas do Mucury, norte do Estado de Minas Geraes”. 1915. Esta misión fue fundada en 1873 por los reverendos misioneros capuchinos Seraphim de Gorizia y Ângelo de Sassoferato en el centro del bosque, a 36 kilómetros al sur de la ciudad de Theophilo Ottoni (antigua Philadelphia).

¹¹ La imagen “valiente” de Umbelina Pacó, hija del jefe Pohóc, ciertamente no es fortuita, pues forma parte de la extrañeza que les causaba a los misioneros y a otros agentes interculturales de la época la preeminencia política y la proactividad de las mujeres borum (Missagia, 2013).

¹² Antigua localidad fundada por los capuchinos italianos con el nombre de *Igreja Nova*, perteneciente a los dominios del “gigantesco” poblamiento de Itambacuri, originalmente establecido para la “reducción” de los “feroces” pojichás. Vicente Cruz, quien autenticó el manuscrito de Pacó en 1942, declaró que su autor había fallecido allí en junio de 1935. Según el recuerdo de su nieto, Pacó murió de *febre palustre* en su casa, en el actual municipio de Pescador, después de pasar un largo tiempo en las haciendas de la región, donde solía enseñar las primeras letras.

Figura 2.1 Mapa del área etnográfica
*Atlântico Meridional Leste*¹³



Fuente: Missagia (2004).

El lugar donde se estableció con su gente el capitán Pohóc, suegro de Félix Ramos, ya era conocido por el político y empresario Teófilo Otoni, quien se convirtió en un experto en la geografía y localización de los indígenas de esa zona de frontera, gracias a las actividades de su Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri, la cual le fue concesionada por el gobierno imperial en 1847 y extinta en 1861. Otoni llegó a hablar sobre la situación del río Tambacuri, un afluente del Doce en las cabeceras de la orilla norte, donde se

¹³ El concepto de área etnográfica fue propuesto por el etnólogo Júlio César Melatti, a partir de los estudios de “áreas culturales en Brasil”, de Eduardo Galvão. El mapa donde aparece el área etnográfica “Leste” puede consultarse en Melatti, J. C., *Áreas Etnográficas da América Indígena*. Recuperado de <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/b2leste.pdf>.

situaban aldeas de botocudos “amansados” por la familia del portugués Antônio Gomes Leal, quien fuera responsable del importante cuartel y pueblo de Alto dos Bois, establecido a finales del siglo XVIII en las montañas que dividen las aguas de los ríos Doce, Jequitinhonha y Mucuri.¹⁴

En toda la documentación investigada, Alto dos Bois aparece como una referencia obligada para el estudio de los pueblos indígenas de Minas Gerais, pues por su posición estratégica posibilitaba rutas de tránsito entre las selvas que caracterizaron ese ambiente, que fueron importantes para la población regional. El paso de los indígenas por Alto dos Bois revela facetas de la historia de la ocupación regional y la diversidad de los pueblos que allí existieron en periodos anteriores (Missagia, 2012; 2018).

Ubicado en los municipios actuales de Capelinha, Minas Novas y Angelândia, Alto dos Bois abarcaba vastos altiplanos o mesetas inmediatamente anteriores a los valles de los ríos que desembocan en las tres grandes cuencas de los ríos Doce, Mucuri y Jequitinhonha.¹⁵ La vegetación comprendía desde los restos de *mata* atlántica, manchas de *caatinga*, pasando por *cerradão*, *cerradinho* y *capoeira*. Tales denominaciones surgieron de la práctica de los conductores del ganado que por ahí pasaban, quienes encontraban un ambiente favorable para el descanso y el pastoreo en aquellas mesetas, punto de parada antes de reiniciar el penoso viaje a través de los valles impenetrables de selva; desde esa altitud, el ganado seguiría hasta las haciendas abiertas en los valles de los ríos, después del arduo trabajo de desmonte.

Asentado por sobre esas sierras, desde principios del siglo XVIII, aunque considerando la precariedad de los caminos, Alto dos Bois se articulaba con la capital de Minas Gerais, y desde ahí con Río de Janeiro y São Paulo; además de comunicarse, a través de Jequitinhonha, con Recôncavo y la ciudad de Salvador, ambos lugares de la provincia de Bahía (Ferreira, 1999).

En el siguiente informe, Otoni describe los errores cometidos por los ingenieros de la Companhia de Navegação e Comércio do Mucuri, en su tentativa de abrir un camino pasando por el lugar donde sería instalado, posteriormente, el Poblamiento Central de Itambacuri:

En 1854, los Drs. Remígio Electo de Souza y João Batista Dias ya tenían abierto un sendero de 10 a 12 leguas rumbo este-noreste de la cascada del río Suassuí Grande. Calculaban estar cerca de las cabeceras de Tambacuri, si no ya los nacimientos de Todos os Santos y São Mateus, pero al año siguiente descubrieron que habían cometido un error en sus cálculos. En vez de haberse dirigido de Itambacuri a las aguas de S. Mateus, habían pasado para las de Laranjeiras, un afluente del Río Doce. En las cabeceras del Tambacuri, un hombre llamado Joaquim Fernandes ya tenía sus plantaciones.¹⁶

Esta parte del relato alude a la existencia de un colono entre los indígenas de Tambacuri, lo cual coincide con lo informado por fray Serafim de Gorizia en ocasión de la fundación del Poblamiento Central de Itambacuri.¹⁷

¹⁴ El portugués Antonio Gomes Leal se estableció desde las últimas décadas del siglo XVII en el Cuartel Alto dos Bois con su extensa familia. Por tratarse de una región de pastos naturales y propicia para el ganado, por allí pasaban rebaños de bueyes cuya crianza fue responsable de la deforestación y la situación actual de devastación ecológica.

¹⁵ Hoy, las mesetas están ocupadas por latifundios cafeteros para la exportación.

¹⁶ Otoni, “Relatorio apresentado aos acionistas da Companhia do Mucuri”, citado en Timmers (1969, pp. 56-57).

¹⁷ La familia Fernandes, de “caboclos pioneros”, establecería lazos de parentesco con los Gomes Leal, de la región de Alto dos Bois. La relación de estas familias con los indígenas configura aspectos particulares de su historia en sus estrategias políticas de alianzas con los colonos. Tal vez la familia Pêgo haya sido la que ganó notoriedad entre los funcionarios responsables de la política de “suavidad” del reglamento de misiones, ya que algunos de sus integrantes fueron perseguidos y encarcelados como “seductores” de los indios (Missagia, 2006).

La presencia de la influyente figura de Joaquim Fernandes entre los indios de Tambacuri, informada por Teófilo Otoni en 1856 y por los misioneros en 1873, desaparece de la correspondencia de los misioneros. Con todo, según lo encontrado por el historiador E. Ribeiro (1996, p. 189), los dos Joaquim Fernandes, padre e hijo, serían los responsables de la matanza del subgrupo botocado Potón, asentado en la colonia militar de Urucu, ocurrida en 1870, después de la cual habrían regresado los Fernandes para la explotación de los maxakalí, y expropiaron su territorio.

El “lengua” Félix Ramos, al contrario de los Fernandes, se convirtió en uno de los protagonistas de la fundación y apertura del poblado indígena de Itambacuri a los llamados “*nacionais pobres*”, después de unirse en matrimonio con Umbelina Pahóc, hija del líder indígena de una “confederación” naknenuk,¹⁸ ahí ubicada. Este matrimonio sería el primero que se celebraría en la misión de Itambacuri, después del cual le sucedieron otros tantos de “mestizos”, acorde con la idea de relacionar la celebración de matrimonios mixtos con la tarea “civilizadora” de los misioneros, lo cual contribuyó a la desterritorialización de los indígenas.

Un oficio redactado en 1870 por José Silvério da Costa, director de indios en la ciudad de Minas Novas, visibiliza los conflictos por la tierra que existían entonces; así como a los actores presentes en ese concierto interétnico, entre los que destacan los “lenguas” Joaquim Fernandes y Félix Ramos, involucrados en disputas a muerte por la asociación con los indígenas e intereses en sus territorios. El contexto claramente era el de la reglamentación de la propiedad de la tierra, en consonancia con la Ley de Tierras, promulgada en 1850:

Camilo Gomes Leal y su hermano Domingos Gomes Leal,¹⁹ unidos a un hombre de costumbres perversas y experto en la lengua de los indios, llamado Joaquim Fernandes, con completa violación de la ley de tierras, entraron al bosque y tomaron posiciones en las inmediaciones del gran asentamiento de Pontarat, esclavizando completamente a los indios, siendo utilizados no solo para el trabajo rústico, sino también como instrumento de sus crímenes. Con ellos mataron tiempo atrás a Antônio Ramos y flecharon a Félix Ramos, expulsaron a varias familias y las robaron [...] En este estado, se levantaron contra la ley y se ocultaron en el bosque, junto con los indios, haciendo imposible cualquier diligencia para aprehenderlos. [...] Sacar a esas personas de la propiedad de los indios importa tanto como prevenir los crímenes, ya cometidos por ellos, porque se evite la reproducción de mayores tal vez, por eso me apresuro a llevar a su conocimiento estos hechos, sobre los cuales providenciará como entienda vuestra sabiduría.²⁰

De manera curiosamente “mestiza”, utilizando un instrumento indígena, Joaquim Fernandes iba a flechar a Félix Ramos, después de haber matado a su hermano Antônio.

Otro manuscrito interesante, autoría del recaudador de impuestos Arnaldo Freire, fue localizado por el franciscano holandés fray Olavo Timmers, en una minuciosa investigación en los archivos regionales, realizada en 1962. Timmers transcribió los manuscritos de Freire y de Domingos Pacó, con motivo del

¹⁸ Designación genérica ampliamente utilizada, en el periodo de la Compañía del Mucuri, por Teófilo Otoni, para designar a grupos de botocudos considerados “mansos” y políticamente asimilados, dispuestos a “comerciar” con los colonos; lo anterior, en contraste con sus enemigos giporok y pojichá, también compuestos por una red de subgrupos botocudos (Missagia, 2005).

¹⁹ Descendientes del portugués Antônio Gomes Leal, director de indios del cuartel Alto dos Bois.

²⁰ Códices da Seção Provincial (1821-1890). Documentação encadernada: SP 1379 - originais de ofícios e mais papéis dirigidos ao Governo sobre a indústria, catequese, terras e terrenos diamantinos. Oficio enviado al director general de los indios de la provincia por el director parcial teniente coronel José Silvério da Costa, 1870.

centenario del nacimiento de Teófilo Otoni.²¹ El texto de Freire fue elaborado “según recuerdos de Adolfo Gomes Colen y otros descendientes de Gomes Leal”; en él se informa que “bajo el poder del capitán Poté (Mumbuca) estaban al sur y oeste de Mucurizinho (uno de los dos brazos de las cabeceras del Mucuri) los Karakatanes; al norte y al este los Paranás y Mocotis; en el centro, los Paranás y Tamboris”. Según el recaudador, estos eran los “indios del capitán Poté”, los “amansados” por Antônio Gomes Leal, el hijo, antes de la llegada de Otoni. Serían también los primeros indígenas reducidos al pueblo de Itambacuri en 1873 por fray Serafim de Gorizia. Sobre estos eventos también discurre Domingos Pacó en su manuscrito lo siguiente:

En 1870, el Sr. José Silvério da Costa, director civil de los indios estacionados en la ciudad de Minas Novas y el Sr. Cassimiro Gomes Leal en los bosques de Trindade, deseaban conocer a los indios con el fin de agradarlos y por intermedio del lengua Sr. Felix Ramos da Cruz, los dichos Srs. obtuvieron la deseada pretención de verlos en número de más o menos 90 a 100 indios, quienes continuaron bajo el mando del Capitán Pohóc, en un viaje que hicieron durante muchos días. Después de este primer viaje el dicho lengua, Felix Ramos, en 1871, fue nuevamente llamado por los Srs. Directores Civiles Antônio da Costa Ramos y el Cap. Leonardo Esteves Otoni en Philadelphia (hoy la ciudad de Teófilo Otoni) para llevar a los indios a su presencia, para reformas de conocimiento, agrados y otros, etc. (Pacó, 1996).

Siguiendo con el relato de Pacó, resulta que, bajo el mando de su abuelo Pohóc, se conformaba un vasto territorio por medio de una red de alianzas entre diferentes grupos indígenas. Según Pacó “el Capitán Pohóc era el jefe de la numerosa tribu Crakacatâm, Mocurim y Nhánhân”, cuyos miembros eran hablantes de la lengua borum y ahí refluían con el avance de la colonización del río Mucuri. Pacó llamó a ese lugar la “cuna gigante”: Amnhimmrá, donde se crearía el “bello y amado Itambacuri”. Este proceso se describe detalladamente en la memoria del Poblamiento, intitulada por Pacó “Uma pequena narração ou origem; de como foi descoberto o Itambacuri (1873)”. El manuscrito fue ofrecido por Pacó en 1929 al “Ilustrísimo y Excelentísimo señor Reinaldo de la Silva Pôrto Primo”, quien el año anterior había publicado su obra sobre la historia de Teófilo Otoni (Pôrto, 1928), con un manifiesto interés de que se publicara “para divertimento y curiosidad de algunos [...] y que yo también sería uno de ellos para apreciarla”. Desafortunadamente para Pacó, por su condición marginal de la que tenía plena consciencia y la consideraba injusta, no llegó a ver cumplido el intento de su publicación.

El testimonio del nieto de Domingos Ramos Pacó –quien todavía se acuerda del entierro de su abuelo cuando él contaba apenas cuatro años de edad– se basó principalmente en los relatos de su abuela indígena Zulmira Jupetipe, así como de su madre y su tía, ambas hijas de Domingos Pacó (figuras 2.2 y 2.3).

Parte de los descendientes cercanos de Pacó forman actualmente una comunidad indígena en el lugar llamado Córrego do Pezinho, municipio de Campanário, antiguo territorio de la misión de Itambacuri. Esta comunidad obtuvo el reconocimiento oficial del gobierno como pueblo indígena mocurim. En este caso, los indígenas permanecieron en las tierras del antiguo asentamiento, aunque el destino de la mayoría de las otras pequeñas propiedades en las cuales se subdividió la misión de Itambacuri fue la absorción por las grandes haciendas ganaderas que se asentaron durante el siglo XX, lo que conllevó la migración de indígenas a las zonas periféricas y favelas de la ciudad de Itambacuri. Las tierras donde hoy viven los krenak también

²¹ Arquivo Publico Mineiro (APM) de Belo Horizonte. “O Mucuri e o Nordeste Mineiro no passado e seu desenvolvimento segundo documentos e notícias recolhidas por Frei Olavo Timmers OFM em lembrança do 100o aniversário de Teófilo Benedito Ottoni. 1869 – 17 de Outubro de 1969”. Teófilo Otoni [nombre de la ciudad por él fundada, antes llamada Philadelphia]. Mecanografiado con enmiendas manuscritas. 535 folios.

pertenecían al pueblo de misión, que abarcaba la parte norte del río Doce en la provincia de Minas, incluido un territorio que comenzó a disputarse durante décadas entre los estados de Minas y Espírito Santo, en una guerra por el territorio que causó muchas muertes.

Figura 2.2 Noemia Pacó, hija de Domingos Pacó y Zulmira Jupetipe, madre de José Nunes



Fuente: acervo de la familia. Ciudad de Pescador, 2015.

Figura 2.3 María Pacó hija de Domingos Pacó y Zulmira Jupetipe, tía de José Nunes



Fuente: acervo de la familia. Ciudad de Pescador, 2015.

José Nunes todavía recuerda a su abuelo, a pesar de su tierna edad. Según él, Domingos Pacó solía estar ausente durante periodos de hasta seis meses, porque se iba a pie a enseñar las primeras letras a las haciendas de la región. Finalmente se enfermó en la ciudad São João, y regresó a casa con *febre palustre*, causante de su muerte.

José Nunes relató cómo el bisabuelo Félix y dos de sus hermanos llegaron a la región donde habitaba un numeroso grupo indígena, después de haber escondido sus pertenencias como ropas y armas en un “hueco de madera” en la selva, y fueron encarcelados desnudos por los guerreros liderados por Pohóc. El aprendizaje de la lengua tuvo lugar lentamente de acuerdo con la necesidad de comunicación de ambas partes. Los hermanos Ramos da Cruz se ganaron la confianza de los indígenas después de compartir la ubicación de sus armas, las cuales pronto se usaron para cazar, y se convirtieron en un motivo de alegría y fiesta. De ahí que no tardara la celebración de la amistad entre Pohóc y Félix, pues este último se unió en matrimonio con Umbelina, hija del líder indígena. Lo mismo sucedería con sus hermanos, quienes también se establecieron ahí. Según el relato de Pacó, la llegada de su padre habría ocurrido en el año 1866, fecha posterior a la información proporcionada por Teófilo Otoni de la existencia de otro “*caboclo pioneiro*”: Joaquim Fernandes, entre los indígenas, quien atacó a los hermanos Ramos, hiriendo a Félix y matando a Antônio. El *caboclo* Joaquim Fernandes fue acusado de esclavizar a los indios y violar la Ley de Tierras, vigente desde 1850. Félix Ramos parece haberse librado de acusaciones como esta, al colaborar con el establecimiento del Poblamiento Central, el pueblo de misión, en esa región indígena donde, posteriormente, trasladaría a su familia.

3. El Pueblo de misión bajo una interpretación crítica

El pueblo de Itambacuri (1872-1911), dirigido por los capuchinos Serafim de Gorizia (1829-1918) y Ángel de Sassoferato (1846-1926), en 1893 se consideró el mejor establecimiento imperial entre los regidos por el Decreto núm. 426 de 1845. En ese momento disfrutaba de una situación de prosperidad y buena reputación con los gobiernos central y provincial del imperio brasileño. El director general de los indios de la provincia de Minas, Antônio Alves Pereira de la Silva describió sus instalaciones en un informe. Estas comprendían tres capillas, dos escuelas primarias, una “prisión correccional”, una casa de hospedaje, así como molinos, alambiques y *monjolos*. La “quinta” con árboles frutales, cacao y cafetos en fase de producción, flanqueada por la casa de los misioneros, y pastos para alimentar el ganado y otros animales también eran incluidos en la lista de edificios que habían sido “construidos por los padres directores del poblado y por los trabajadores del lugar: indios y nacionales pobres”. El documento establece que:

El pueblo misional Itambacuri, tal vez el más importante en este país, ha prosperado de manera tal que hoy tiene una gran población que impulsa una labor inmensa, tal vez la primera en aquella zona que es por excelencia agrícola. En su seno hay 42 ingenios movidos por bueyes, además del ingenio de hierro, arriba mencionado. Estos ingenios fabrican una gran cantidad de piloncillo, azúcar y aguardiente que abastece la ciudad de Teófilo Otoni, que a su vez exporta una gran parte de estos productos a través del ferrocarril “Bahía e Minas”. La cultura de los cereales es muy importante, porque... Itambacuri es el inagotable granero de la ciudad de Teófilo Otoni.²²

Semanas después de la fundación de la misión, fray Serafim de Gorizia (1829-1918) le escribió al director general de los indios que cerca de 70 jóvenes ya asistían a la escuela del poblado de Nuestra Señora de

²² APM. SG 25, carpetas 84v-85. Informe del director general de los indios, Antônio Alves Pereira de la Silva, al secretario de Agricultura, Comercio y Obras Públicas del Estado de Minas Gerais. 4 de noviembre de 1893.

los Ángeles del Itambacuri. Esta escuela luego recibiría estudiantes no indígenas, de acuerdo con la estrategia del director de Itambacuri, para promover la sociabilidad de los indígenas en el ámbito de las relaciones con la población regional.

Según la sinopsis de la misión elaborada por el vicedirector de Itambacuri, la enseñanza en las escuelas consistía en “instrucción primaria, catecismo, trabajos manuales y agricultura”. Poco después de su fundación, las escuelas estaban repletas de “niños y niñas de las dos razas”, según la sinopsis.²³

Durante los primeros cinco años, sería el sargento Torquato de Souza Bicalho, un ex combatiente de la guerra del Paraguay, el profesor contratado para la misión. En 1881, empezó a funcionar una escuela solo para niñas y mujeres jóvenes, dirigida por Romualda Órfão de Meira, quien tal vez era indígena o mestiza, contratada especialmente por la Dirección General de Indios de la Provincia por su experiencia en la enseñanza de los indígenas de la Provincia de Mato Grosso. Domingos Pacó, a su vez, hijo de Umbelina Pohóc y del intérprete Félix Ramos da Cruz, se convirtió en profesor bilingüe en 1882, y dio clases hasta 1901, cuando los misioneros lo despidieron, y reemplazaron por un profesor blanco, el músico Emanuel Pereira, casado con una india, por lo que recibiría el apodo de *Tangrins* por los indios.²⁴

En los primeros años del establecimiento, el modelo de enseñanza adoptado contaba con amplia participación de los indígenas, quienes, una vez alfabetizados, se convirtieron en profesores y monitores del aula, como fue el caso de la profesora Delfina Bacán Aranã, sucesora de Romualda, después de morir de tuberculosis. Delfina, a su vez, también había designado a sus discípulos indígenas como asistentes de enseñanza.

La profesora Romualda Órfão de Meira, mencionada como indígena en algunas referencias, enseñó durante 18 años a los jóvenes indígenas y nacionales del poblado, después de lo cual murió en la misión, tuberculosa, habiendo sido sustituida por la “hija de las selvas” Delfina Bacán de Aranã.

Este modelo sufriría un golpe mortal al comienzo de la República con la introducción del aprendizaje agrícola y la construcción del asilo para indígenas “huérfanos”, administrado por misioneras italianas que fueron enviadas a Itambacuri con incentivos otorgados por la política educativa del nuevo gobierno. El informe de inspección docente de enero de 1907 proporciona detalles de la operación de la escuela en Itambacuri. En esa época, había separación entre los sexos, establecida en 1881. Los niños estaban a cargo del profesor Manoel Pereira Tangrins, un brasileño que reemplazó al profesor bilingüe.

Los recursos administrados por los directores misioneros provenían, inicialmente, de los gobiernos imperial y provincial. Sin embargo, los recursos de la provincia pronto cesarían, frente a los reclamos y representaciones políticas que denunciaban a los misioneros de los pueblos, exigiendo la emancipación. Los recursos del gobierno imperial se mantendrían hasta la proclamación de la República, cuando Itambacuri se convirtió en una colonia indígena, bajo la administración del secretario de Agricultura, Comercio y Obras Públicas del Gobierno del Estado de Minas Gerais.

El centro del establecimiento se encontraba a 38 km al sur de la ciudad de Teófilo Otoni, y se extendía sobre los valles de los arroyos Itambacuri y Norethe, en las vertientes del río Tambaquari, y no muy lejos de las vertientes del río São Mateus. La belleza y la “abundancia” del lugar serían evocadas constantemente en toda la documentación, tanto por los misioneros como por sus administradores civiles. La descripción de los terrenos del pueblo por parte de su fundador y director, fray Serafim de Gorizia, de

²³ ACRJ. *Correspondência e ofícios da Catequese do Itambacuri*, gaveta C, carpeta IV, 69 folios. Fray Ângelo de Sassoferrato, “Synopsis da Missao catechética dos selvicolas do Mucury, norte do Estado de Minas Geraes”. 1915: 17-18.

²⁴ *Tangrins*: nombre que en botocudo significa músico. Su esposa indígena es mencionada por los padres del fraile capuchino Serafim Pereira, un importante archivista de la Orden Capuchina en Roma y autor de una obra sobre la historia de la catequesis y de los misioneros capuchinos.

carácter apologético, deja entrever su proyecto visionario, al mismo tiempo “redentor” y “civilizador”, subsumido en la instalación de la misión:

En el centro de un inmenso bosque virgen en los arroyos Itambacuri y Norete, y las vertientes del río Tambaquari que caen en hermosas cascadas, una de las cuales es de una altura extraordinaria y tiene muy cerca, en el lado norte, las cabeceras del río S. Mateus y al sur los bosques de Aranan y Catulé, pasando por el medio de las tierras que bordean el río Doce, la corriente del dicho Tambaquari: al este se extiende el inmenso bosque bañado por el río S. Mateus, con todos sus afluentes, finalmente al oeste, Malacacheta y Urupuca (Trindade y Alto dos Bois).²⁵

En el año 1882, época floreciente del asentamiento, las poblaciones de indios y nacionales se extendieron por los “arroyos del río de Nuestra Señora de los Ángeles”, es decir, los afluentes de Tambaquari y las cabeceras de S. Mateus. El asentamiento era, entonces, un “punto central para el desarrollo de una población nueva y dispersa, y de labores dispersas sobre una superficie, tal vez mayor de 20 kilómetros en cuadro”. Lo que antes era “bosque virgen”, “refugio para indios y fieras”, se convirtió en “vasto, sano y ubérrimo territorio, muy adecuado para toda cultura e industria agrícola”.²⁶

En los albores de la república, Itambacuri se asemejaba a un gran “granero”, que recibía inmigrantes por la sequía del noreste que asoló durante años seguidos, llegando también a Mucuri. Debido a la abundancia de aguas que bañaban el pueblo, Itambacuri no sufrió con la sequía. Sin embargo, las enfermedades traídas por pueblos de diferentes orígenes comenzaron a asolar a la población indígena, configurando una perspectiva trágica para su futuro, especialmente si se considera que los nacionales e inmigrantes, que pronto se establecerían ahí, estaban conquistando las mejores tierras, a veces “comprándolas” a los indios a cambio de baratijas y aguardiente.

Después de la rebelión de 1893, que involucró a los 2000 “indios civilizados” de Itambacuri, el establecimiento sufriría una reestructuración completa. Una gran parte de los indios perseguidos por refuerzos armados moriría en fuga; muchos otros entraron al bosque nuevamente y nunca regresaron.

La memoria social retuvo el trauma de esta persecución y de las masacres contra los indígenas, realizadas en forma de emboscadas por parte de los hacendados, quienes los atrajeron con promesas de distribución de alimentos y luego los fusilaban. Hay varios documentos que narran de esta manera eventos en los siglos XIX y XX, y no sorprende que esta descripción ocurra de la misma manera en los relatos de memoria en la región del antiguo poblamiento.

Entre los krenak contemporáneos, también asentados en el vasto territorio de Itambacuri, la masacre de Kuparak, por ejemplo, es recordada con riqueza de detalles y emoción, con el mismo modus operandi relatado por el señor José Nunes, nieto de Domingos Pacó, según el cual los indígenas, una vez atraídos por la promesa de distribución de carne, guarapo y papa, son acorralados en las haciendas y luego ejecutados. En la masacre de Kuparak, que tuvo lugar en enero de 1923, nueve borom de Aldeia Bonita (*quijeme breck*) fueron ejecutados en el lugar llamado Kuparak (jaguar), además de siete heridos y muchos desaparecidos después del episodio, sobre los que informó el propio administrador del puesto indígena Guido Marlière. Esta masacre fue el resultado de conflictos registrados entre los indios y los trabajadores de la empresa a cargo de la fundación

²⁵ Arquivo Geral da Ordem Capuchinha (AGOC), de Roma. Istituto Storico dei Frati Cappuccini, carpeta H 85. Fray Serafim de Gorizia. Respuesta anual a los requisitos de la Dirección General de Indios. 1882.

²⁶ ACRJ, gaveta 20, carpeta II, documento 26. Fray Serafim de Gorizia Informe del director de la aldea central de Itambacuri al director general de los indios. 5 de julio de 1882.

del núcleo Bueno Brandão, para los colonos agrícolas extranjeros, conflictos que iniciaron con la creación del Servicio para la Protección de los Indios y Localización de los Trabajadores Nacionales.

La imagen de los pueblos indígenas, dentro de las relaciones interculturales del poblado, se devaluó después de la revuelta de 1893, hasta el punto de que ni siquiera la lengua podía ser pronunciada por aquellos que permanecieron fieles y convertidos. Hasta la fecha, los lugareños se avergüenzan de su ascendencia indígena, alegando que los indios trataron de matar a los venerados sacerdotes. El propio fray Serafim le informó al obispo, con motivo de su visita en 1902, que “tenía alguna cosa apuntada para un Diccionario y una Gramática sobre la lengua indígena”; pero “después los flechazos rompieron todo”.²⁷

Algunas providencias serían adoptadas por los misioneros durante la revuelta de 1893, algunos de ellos siguiendo el consejo de los políticos responsables de aprobar las dotaciones públicas para la colonia indígena, como la distribución de niñas indígenas de la escuela entre los residentes de la ciudad de Teófilo Otoni, ya que temían que los indios rebeldes, refugiados en el bosque después de haber flechado a los misioneros, regresaran para “raptarlas” de la catequesis (Gorizia, citado en Palazzolo, 1973, p. 191).

Puede ser que el despido del profesor indígena haya sido impuesto bajo un nuevo conjunto de reglas relacionadas con la administración escolar de los indígenas, adoptado en los primeros días de la República, si consideramos el informe de la inspección del ingeniero Pedro José Versiani, después del episodio de revuelta, dirigida al inspector de tierras y colonización del Estado de Minas Gerais. Favorable para la continuación de la catequesis, la opinión del ingeniero contenía recomendaciones expresas para el funcionamiento de la escuela, como la organización de una banda de música, para lo cual, el gobierno debía enviar “un maestro calificado y los instrumentos precisos”.²⁸

Es importante destacar que el ingeniero referido, responsable de la construcción de caminos en la región, no podía ser ajeno a la evaluación del problema indígena, ya que los ingenieros emprendieron diversas obras en esa zona pionera y, con frecuencia, se beneficiaban de la legalización de propiedades a lo largo de los caminos.

Durante pocos años la presencia indígena en la Escuela Santa Clara fue registrada diferenciadamente en la colonia de Itambacuri. Después dejaría de ser reconocida oficialmente, y los indígenas serían registrados de manera homogeneizada e individualizada como “nacionales”, de acuerdo con el tipo de sentimiento patriótico que se suponía que la escuela debía inculcar en los alumnos. Paralelamente a su incorporación como “nacionales”, en la documentación se abandonarían sus apellidos originales.

En su recuerdo de la fundación de Itambacuri, el profesor indígena despedido logró criticar veladamente el modelo catequético adoptado en la misión y el destino de su gente, al mostrar cómo, con el correr del tiempo, los intérpretes “lenguas” dejaron de ser los actores principales, alejados de sus funciones dentro de la colonia e ignorados como agentes interculturales.

La parte del manuscrito reproducido abajo, censurado en la copia existente en el Archivo de los Capuchinos en Itambacuri, aparece en la versión transcrita por Olavo Timmers:

Los actuales profesores allí existentes no se empeñan y ninguno sabe el idioma indígena, a fin de instruirlos, ya sean indígenas o nacionales, y poco esfuerzo se hace al respecto de estos pobres, que viven en la mayor oscuridad, viviendo como pueden en la pedantería de la verdadera ignorancia, y

²⁷ Arquivo do Convento dos Capuchinhos do Itambacuri (ACCI). Registro das visitas pastorais de Dom Joaquim Silvério de Souza entre 1902 e 1907. Cópia facsimilar del original existente en el Arquivo Metropolitano de Diamantina.

²⁸ ACRJ, gaveta 20, carpeta I, gaveta 21. Informe del doctor Pedro José Versiani al Inspector de Tierras y Colonización del Estado de Minas Gerais, 10 de octubre de 1893.

aprovechando sus simplicidades para no tener a quien manifestar, siempre dicen y afirman que no hay más indios en Itambacuri, y que todo es fábula, aunque fuese fábula, preguntamos a quienes los vieron y conocieron el principio de eso, ciertamente todavía habrá algunos de ellos. (Pacó, 1996, p. 204).

La censura de esta parte del manuscrito tiene mucho significado, porque expresa una crítica que para los misioneros era “petulante” al provenir de un individuo de “raza” inferior, por lo que decidieron no tomarla en consideración.

4. La desaparición de los indígenas de la misión

Es interesante notar cómo el relato de Domingos Pacó contrasta con el de los misioneros en relación con la descripción de la selva, ya que él no la consideraba enemiga, insalubre ni “hedionda”, sino un lugar de “recreación” para los indígenas. Insistía que todos los arroyos, ríos y montañas de la zona tenían su nombre en lengua indígena antes de la llegada de los misioneros, el cual cambiaron después de su arribo, y que toda la zona había sido poblada por naciones valientes y sus guerreros. Pacó transmite en su relato una sensación de soledad y aislamiento, ya que su memoria sobre los diversos grupos indígenas que participaron activamente en los primeros tiempos de la misión sería considerada “inútil”, tanto por los misioneros como por las autoridades gubernamentales.

Su historia centrada en la participación indígena no le permitió sentirse integrado a la sociedad brasileña, que estaba empeñada en la tarea de transformar y destruir la memoria de las selvas del Mucuri; tampoco podía ser considerado “indio”, debido al autoproclamado éxito de la “civilización” promovida en el asentamiento, transformado en una colonia mixta después de la creación del Servicio para la Protección de los Indios y Localización de los Trabajadores Nacionales en 1910, cuando las autoridades del gobierno republicano ya no identificarían la presencia de indígenas en el lugar.

En el relato de Pacó, destaca su dominio discursivo de los símbolos de la conversión indígena. Uno de los aspectos más fascinantes de su manuscrito es el hecho de disimular, bajo un lenguaje hiperbólico y apologético de la acción de los capuchinos y de la conversión, una perspectiva nativa y práctica de los fracasos de la catequesis indígena. Finalmente, la memoria de la fundación que dejó Pacó puede leerse como una denuncia del trabajo de los capuchinos por su pedagogía excluyente y por el ocultamiento deliberado de la participación indígena tanto en la educación escolar como ante los órganos gubernamentales.

La exclusión del indígena “puro” –sin control, incorregible– fue parte de la lógica colonizadora y civilizatoria que guiaba la catequesis de Itambacuri, de la misma forma que la población mestiza, generada en la actividad misionera, sería incorporada a las capas inferiores de la sociedad en esa zona pionera; es decir, como trabajadores rurales despojados de tierra.

Referencias

- Baldus, H. (1937). *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Editora Nacional.
- Levin, D. A. y Radding, C. (eds.). (2019). *The Oxford Handbook of Borderlands of the Iberian World*. Nueva York: Oxford University.
- Missagia de Mattos, I. (2004). *Civilização e revolta: os botocudos e a catequese na província de Minas*. Bauru: Universidade do Sagrado Coração.

- Missagia de Mattos, I. (2005a). A presença dos Aranã nos Registros Históricos. Goiânia, *Habitus*, 3, 1.
- Missagia de Mattos, I. (2005b). Os etnônimos e a “descanibalização” dos botocudos. *Estudios Latinoamericanos* (pp. 103-132). Varsóvia-Poznan: Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos.
- Missagia de Mattos, I. (2017). Pacificação dos indígenas nas Minas oitocentistas e seus significados para a nacionalidade brasileira em formação. En A. Barreto (et. al), *Pacificação: o que é e a que se destina*. Rio de Janeiro: Alameda.
- Missagia de Mattos, I. (2018). Povos dos Altos Rios Doce, Jequitinhonha, Mucuri e São Mateus (Minas Gerais): paisagens de “perigos” e “pobreza”, transformações e processos identitários. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, Vol. 10, núm. 20, 107-135.
- Missagia de Mattos, I. (2019). Colonization, Mediation, and Mestizaje in the Borderlands of Nineteenth-Century Minas Gerais, Brazil. En C. Radding y D. Levin (coords.), *The Oxford Handbook of Borderlands of the Iberian World*. Nueva York: Oxford University.
- Oliveira, J. P. (S. F.). *Os Brasis e suas memorias. O projeto*. Recuperado de <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/o-projeto/>.
- Pacó, D. R. (1996) [1914]. Hámbriç anhamprán ti mattâ nhiñchopón? 1918. En *Lembranças da Terra: histórias do Mucuri e Jequitinhonha* (pp. 198-211). Contagem: Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva.
- Palazzolo, J. (1973). *Nas selvas dos vales do Mucuri e do Rio Doce. Como surgiu a cidade de Itambacuri, fundada por Frei Serafim de Gorizia, missionário capuchinho (1873-1952)*. São Paulo: Editora Nacional.
- Pôrto, R. (1928). *Notas históricas do município de Teófilo Otoni*. Teófilo Otoni (edición de autor).
- Ribeiro, E. (coord.). (2006). *Lembranças da terra: histórias do Mucuri e Jequitinhonha*. Contagem: Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva.

Septiembre de 2023
(edición impresa)

Septiembre de 2023
(edición electrónica)

Cuidado editorial:
Orfilia Arvizu

Corrección:
Guillermo Balderrama Muñoz

Diseño de portada:
Miguel Ángel Campuzano

Compuedición:
Guadalupe Zúñiga Elizalde

Edición en formato digital:
Ave Editorial (www.aveeditorial.com)

Departamento de Difusión Cultural de
El Colegio de Sonora

