

Relaciones hispano-indígenas en la frontera norte: el presidio como instrumento de control social (siglo XVIII)

Hispanic-Indian relationships on the northern frontier: the presidio as an instrument of social control (18th century)

ALEJANDRO GARCÍA MALAGÓN

Universidad de Salamanca

Agarc07@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9828-0690>

Cómo citar: García Malagón, Alejandro, «Relaciones hispano-indígenas en la frontera norte: el presidio como instrumento de control social (siglo XVIII)», *TRIM*, 15 (2018):37-54.

Resumen: Durante el siglo XVIII los españoles tendieron a repensar la figura del indio y a convertirlo en un sujeto útil. Igualmente, las nuevas ideas dadas por la Ilustración permitieron la apertura de nuevos sistemas de subordinación que contravenían los poderes del Antiguo Régimen. Así pues, estas ideas aplicadas a una institución fronteriza como el presidio provocaron una evolución en el mismo hasta llegar a ser un órgano de control social. Igualmente, se tendió al control y conducción de los comportamientos de los indígenas norteros, dotándoles de una cierta racionalidad para convertirlos en vasallos útiles.

Palabras clave: Control Social; Sujeto útil; Presidio; Indio; Mundo salvaje.

Abstract: During the eighteenth century the Spaniards tended to rethink the figure of the Indian and to make him a useful subject. Also, the new ideas given by the Enlightenment allowed the opening of new systems of subordination that contravened the powers of the Old Regime. Thus, these ideas applied to a border institution such as the prison caused an evolution in it until it became an organ of social control. Likewise, they tended to control and conduct the behavior of the northern Indians, giving them a certain rationality to turn them into useful vassals.

Keywords: Social Control; Useful Subject; Preside; Indian; Wild World.

Sumario: Introducción – La transformación del “otro mundo” – El presidio novohispano como cuerpo útil. Un órgano de control social – Creando al sujeto útil: la interacción con el mundo caótico – Conclusiones.

Summary: Introduction – The transformation of the 'other world' – The “presidio novohispano” as a useful body. A body of social control – Creating the useful subject: the interaction with the chaotic world – Conclusions.

INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XVIII, y de forma más nítida en segunda mitad, podemos advertir que las nuevas dinámicas desarrolladas para el control social se fueron imponiendo en los cuerpos sociales, entre ellos el presidio, al mismo tiempo que chocaban con los sistemas del poder tradicional o personalista que aún pervivía en las instituciones o cuerpos sociales del Antiguo Régimen. En efecto, la Ilustración implementó la abstracción de ideas o acciones, es decir, tendió a la racionalización de la práctica al moldear la conciencia social en favor de la “creencia en la legalidad de las ordenaciones estatuidas”, no obstante, no podemos obviar que las bases del ejercicio del poder en los presidios durante el siglo XVIII descansaban sobre la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones inmemoriales y la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (Ritzer, 2012: 240). Así pues, a finalizar el siglo XVIII la institución presidial se había convertido en un instrumento para asegurar el control social.

Desde el presidio, entendido como un órgano de control social, empezaron a incurrir una serie de prácticas que tendían a interactuar con el indígena, es decir, a integrarle en el universo cristiano y español por medidas mucho menos violentas y más arraigadas en factores tales como el comercio, el regalo, el trato, el buen ejemplo.... Así pues, las concepciones del indio se van reinventando a medida que se necesitaba crear un cuerpo útil y al servicio de los intereses de los españoles.

1. LA TRANSFORMACIÓN DEL ‘OTRO MUNDO’

La llegada de Cristóbal Colón a la isla de Guanahani el 12 de octubre de 1492 inauguró, entre otras acciones, la génesis relacional entre dos mundos opuestos: Europa o el ‘mundo cosmizado’ en base a los principios verdaderos de las Escrituras Sagradas, y un nuevo mundo o el “otro mundo, un espacio extraño, caótico, poblado de larvas” (Mircea Eliade, 1981: 20). El imaginario europeo ya conocía ese ‘poblado de larvas’, es decir, al *otro*, cuya asimilación recaía en la figura del bárbaro

grecorromano absorbida en el personaje del moro¹ (Kiwiatskowski, 2014: 30-31). Esta idea asociativa del bárbaro, de raíz clásica, con el moro, personaje medieval, efectuó un proceso de transformación y asimilación conceptual o ideal en el imaginario europeo pre-moderno en tanto que el tándem romano (o griego)-bárbaro evolucionó en cristiano-bárbaro.

En efecto, según W. I. Thomas y Dorothy Thomas “si los hombres definen las situaciones como reales, sus consecuencias son reales” (Ritzer, 2012: 50), *ergo*, es “la gente [la que] crea la realidad social”, ahora bien, ésta “está sujeta a las constricciones que ejercen las estructuras sociales y culturales creadas por sus antecesores” (Ritzer, 2012: 66). Por tanto, podemos afirmar que el europeo creó la realidad social de América y con ella al indio, no obstante, el indio no era un fenómeno nuevo, sino un pasó imaginario asociado al tándem cristiano-bárbaro, una idea que tenderá a materializarse en un espacio geográfico nuevo y real y así dotarlo de significación. El indio, pues, tenía en común con el moro su barbaridad, en otras palabras, pertenecían al mundo caótico que había de ser transformado en cosmos, en un orden de perspectivas europeas y cristianas.

Sin embargo, ni el nuevo espacio geográfico ni sus gentes aparecían en las verdades reveladas en las sagradas escrituras y aceptadas por la mentalidad europea, así que, ¿quiénes eran esos indios bárbaros? Una pregunta similar debieron de realizarse todos los europeos cuando la idea del nuevo mundo se hizo patente. El proceso de preguntarse quiénes eran esas gentes nos evoca a la articulación de una idea, *ergo*, de la realidad creída y vivida que dota de significado o identidad al otro. En efecto, la vida social es un mundo de relaciones simbólicas (Mauss, 1979: 17) pues una sociedad precisa de la simbología para la articulación y transmisión de ideas que se materializan de forma “sensorialmente perceptible” y en favor de “una convención socialmente aceptable.”² En consecuencia, la sociedad europea imprimió su imagen del bárbaro sobre el indio.

La idea/concepto del bárbaro se plasmó en una realidad, el indio, pudiéndose considerar al indio como objeto, es decir, se insertó en su cuerpo una serie de valoraciones y mensajes que articulaban la realidad europea. El símbolo del indio bárbaro comenzó a cargarse de significación emanada del cosmos cristiano-europeo introduciéndose un elemento absoluto para poner fin a la relatividad y confusión de ese otro mundo caótico (Eliade, 1981: 19). En este sentido, tanto españoles como

¹ George Puttenham en 1589 cotejaba el concepto del bárbaro en los moros.

² Diccionario de la Real Academia Española [Consultado: 6 de noviembre de 2016].

portugueses buscaron en la religión ese elemento absoluto, tomando “posesión, en nombre de Jesucristo, de los territorios que habían descubierto y conquistado” (Eliade, 1981: 21). Por ejemplo, desde la perspectiva de la Corona española el elemento absoluto tenía fuertes connotaciones religiosas en base al deber, otorgado por el Providencialismo y jurídicamente remarcado en las bulas papales, de integrar a ese nuevo espacio geográfico y sus gentes en el cosmos cristiano, es decir, de enseñar a las nuevas gentes el verdadero camino de la civilización por la fe católica.

En este sentido, podemos afirmar que en la empresa española fue necesario dominar gentes (Elliott, 2006: 76), cuyo fin, como hemos dicho, era integrarlas en un cosmos cristiano. A pesar de que este bárbaro no era moro, esto es, infiel, si era considerado como pagano (Jiménez, 2006: 33). Quizás esta diferencia ya venía marcada desde la conquista de las Canarias (1479), ya que en cierto modo supuso un despertar de la curiosidad sobre un ‘otro mundo’ y con ello una otredad diferente a la de los vascos, moros, judíos..., por tanto no se les otorgó la condición de infieles o apóstatas sino que eran hijos de Dios, que debido a su aislamiento, volvieron a caer en las tinieblas de la ignorancia (Gruzinski / Bernand, 1996: 101-102), adquiriendo los españoles un sentido, una misión para con ese ‘otro mundo’: el transformarlo e introducirlo en el cosmos cristiano, esto es, en la civilidad.

En conjugación con nuestro tema de estudio, todo este proceso relacional inicial dinamizó una imagen del indio que, con algún que otro matiz, llegará a la frontera norte de la Nueva España para dotar de significado, incluso de nuevos, a aquellas naciones.

1. 1. El trasvase de la sociedad cosmizada al “otro mundo”

Como acabamos de analizar, la apertura relacional entre Europa y América supuso la concesión de significación a esta última, es decir, comenzó la transformación de ese ‘otro mundo’ sujeta a las concepciones que los europeos trasvasaron de su tierra, como por ejemplo, su sociedad.

La Corona española a finales del siglo XV y, ya, en el siglo XVI era una sociedad corporativa (Gruzinski / Bernand, 1996: 118), modelo y concepción de sociedad que llegó al suelo americano con el europeo. Este tipo de sociedad propia del Antiguo Régimen “se insertaba en un entramado social muy complejo y plural de cuerpos sociales (estamentos, casas, oficios, etc.)” (García Malagón, 2017) “cuya pertenencia confería a

sus miembros identidad social, estatus y derechos, y marcaba la frontera entre los propios y los foráneos” (Imízcoz Beunza, 2011: 53).

Estos ‘cuerpos sociales’ estaban institucionalizados e internamente se regían por vínculos personales “como los de familia y parentesco, amistad y paisanaje, patronazgo y clientelismo, que relacionaban personas y que (...) tenían un gran significado para la articulación de los grupos o redes sociales que actuaban efectivamente en la sociedad”, además de tejer la trama de dicha sociedad formando un conjunto de individuos que llegaban a actuar como ‘actores colectivos’ (Imízcoz Beunza, 2011: 54-55). Cuando nos referimos a actuar como actores colectivos, hacemos referencia a que se comportaban como cuerpos sociales activos, *ergo*, como ‘sujetos activos’ donde “el ejercicio de la autoridad estaba en manos de unos señores particulares, [y] su aplicación dependía en gran parte de su comportamiento personal” (Imízcoz Beunza, 2011: 57). Igualmente, los vínculos dotaban a los individuos de significación ya que los integraba y subordinaba dentro de cada ‘corpus social’ que operaba como sujeto activo.

Podemos concluir, que el personal administrativo de la Corona española –así como su inserción y réplica en América– estaba formado por partidarios personales, en otras palabras, la lealtad personal –la vinculación– determinaba la relación de la plantilla administrativa con el maestro, es decir, “el personal dependiente del líder [cuya autoridad, según el modelo de Max Weber, era de tipo patrimonialista y] tradicional obedec[ía] debido a que éste encarna el peso de la tradición” (Ritzer, 2012: 243).

2. EL PRESIDIO NOVOHISPANO COMO CUERPO ÚTIL. UN ÓRGANO DE CONTROL SOCIAL

Durante el siglo XVIII la frontera de la Nueva España desafió los esfuerzos de los españoles por instaurar la paz, el orden y la estabilidad tanto en la vida de los colonos como en el camino por controlar a las etnias que allí habitaban, ya que la gran mayoría de ellas seguían viviendo de forma independiente, adaptándose “de algún modo al mundo hispánico y viceversa” (Weber, 2007: 16). Estos indios en el siglo XVIII aún eran calificados por su “conocimiento de la ceguera”, es decir, por rehuir de los conocimientos que los misioneros les mostraban, pues a juicio de éstos, su intención no era otra que “alumbrarlos en la fe, casarlos, y bautizarles

sus párvulos, sin más interés, que esta espiritual ganancia.”³ Durante los primeros compases de la expansión y colonización del Septentrión novohispano hasta la segunda mitad del siglo XVIII, el proceso de integración del indio hacia el cosmos europeo, esto es, del mundo caótico al universo ordenado, la misión fue la institución encargada de interaccionar e integrar al indio en dicho cosmos. Igualmente, existía otro cuerpo social institucionalizado, el presidio, para el afianzamiento de los espacios adquiridos, es decir, para la defensa de las fronteras del Imperio.

La palabra latina *praesidium* indica un tipo de fortificación romano que se usaba para el acuartelamiento de las tropas. A finales del siglo XVI, y al igual que el concepto grecorromano de bárbaro, el término *praesidium* se fue materializando en las fronteras del Imperio español como una plaza o “sitio de guarnición” (Moorhead, 2004: 4). En 1611 Covarrubias definía en su *Tesoro de la lengua castellana, o española* al presidio como una «fuerza donde hay gente de guarnición». Así pues, en la frontera norte de la Nueva España, hacia el año 1570, el virrey Martín Enríquez de Almansa inspirado en las casas fuertes privadas, así como en la idea del *praesidium* ya aplicada en Marruecos (Moorhead, 2004: 4), ideó un sistema de fuertes que facilitara la defensa de los caminos, villas, haciendas o reales de minas frente a los recurrentes ataques del otro —el salvaje o bárbaro—, en este caso los chichimecas.

Siguiendo el hilo expuesto en el epígrafe anterior, también en la frontera novohispana las “autoridades y simples vecinos compartían una filosofía y una mentalidad emanadas de la Corona”⁴ (Jiménez, 2006: 203). Los españoles que llegaban a la frontera procedieron a dotar de significado a los nativos norteños, materializándose de forma sensorialmente perceptible en el indio-objeto una serie de connotaciones ya insertadas en los indios mesoamericanos y antillanos. Al igual que el indio canario sirvió de experiencia para valorar al indio descubierto en las Antillas, y ambos, para el indio de Tierra Firme (Centroamérica y Sudamérica), todos ellos articularon el valor y el mensaje del indio del norte de América, pues

³ “Convite Evangélico a compasión, y socorro de la Viña del Señor, destrozada, y conculcada con el Alzamiento de la Pimeria Alta, desde el día 21 de noviembre del año de 1751, y sus lastimosos progresos en la siguiente Década, hasta el año de 1766”, en *Mexicans Manuscripts from UCLA’s Clark Library*. Disponible en <https://calisphere.org/item/ark:/13030/hb5v19p3g7/> [Consulta: 25/07/2018].

⁴ En este caso, nos referimos a la Corona como el cosmos del mundo hispánico. La significación política intrínsecamente ligada a una forma de pensar y valores que articulan la realidad del cosmos hispánico.

“desde el punto de vista occidental todos ellos se igualaban en su condición de naturales” (Bustamante, 2017), en otras palabras, del otro que debía de ser integrado al cosmos cristiano.

Ahora bien, con el pasar de los años, así como por la experiencia a la hora de interaccionar con el entorno y el indio, los españoles fueron estableciendo nuevas imágenes –significados y valores– sobre el nativo. De esta forma las connotaciones entre aquellos nativos que vivían de forma sedentaria no podían ser las mismas que la de los nómadas. En efecto, los primeros poseían un modo de vida que se desarrollaba en unas plazas, en unos templos, en unas casas fijas, ..., es decir, en lugar fijo que para estos indios tenía un significado y valor gracias a su conexión con el cosmos. Era una réplica de su percepción del orden. Los españoles llegaron a ocupar este lugar al tiempo que lo transformaron, así pues, a excepción de contingentes que mostraron resistencia, no les quedó más remedio que adaptarse en ese nuevo universo que los españoles habían impuesto. En cuanto a los segundos, no poseían “pueblos permanentes por los cuales luchar y morir” (Moorhead, 2004: 7), tampoco tenían templos que les fijaran en un lugar dotado de significado pues “presentaban alguna forma de culto a los astros, a deidades naturales y a ciertos árboles y hierbas (...) [amén de que] se cobijaban en cuevas o en simples chozas de materia vegetal” (Jiménez, 2006: 85).

De esta forma se fue desarrollando una distinción entre el indio dominado, integrado o en vías de integrarse en el cosmos hispánico, el denominado “indio vecino” del valle de México, frente a los “indios salvajes” de la frontera norte (Bustamante, 2017) incapaces de ser dominados, es más, su imagen tendió a ser asociada con el demonio más aberrante merced a sus continuos asaltos, robos y otras formas de actuar. Por ejemplo, los chichimecas causaban muertes de forma indistinta a colonos españoles como a los indios que se habían establecido en las misiones, al tiempo que se llevaban a sus mujeres e hijos.⁵ La idea del bárbaro sanguinario se fue imponiendo en la frontera como contraposición del indio-vecino del valle de México, aquel que ya estaba en vías de ser integrado al cosmos cristiano.

En efecto, la no dominación del otro en la frontera novohispana generó una tensión constante, un estado de alerta permanente parecido al de una zona de guerra. Esa sensación la podemos denominar como miedo, es

⁵ “Carta del virrey conde de Coruña al Rey sobre asuntos diversos del virreinato”, 28 octubre 1582, Archivo General de Indias, México, 20.

decir, que la percepción del miedo, siendo real o no la situación que lo provoque, se traduce en el resquebrajamiento del cosmos por la praxis establecida por el bárbaro sanguinario. Esta coyuntura de inseguridad empieza a forjar nuevas imágenes y representaciones en torno a la ferocidad del enemigo, a la prontitud de perder la vida o los bienes (Uribe 2002: 38). Pero ¿qué es el miedo?

Podemos diagnosticar al miedo como una reacción primaria e innata de los seres conscientes, entre ellos, el ser humano, siendo, pues, una “reacción fisiológica de los organismos ante la presencia de peligro o amenaza” (Vila/Guerra/Muñoz/Perakis/ Delgado/Figueroa/Mohamed, 2009: 38). De esta forma analizaremos al miedo humano como “la toma de conciencia de un peligro inminente o presente”, esto es, que el miedo, al contrario que la sensación de angustia, “tiene un objeto preciso al cual se puede enfrentar ya que está bien identificado” (Delumeau, 2002: 9-10). Desde esta perspectiva cultural, el miedo sirve como un instrumento para “mantener a la comunidad unida frente a un mal o peligro que se presenta ajena a la misma” (Kostranje, 2010: 113), en definitiva, “el miedo al otro” (Delumeau, 2002: 16).

Durante el siglo XVIII esta idea del miedo y el otro-bárbaro que se había construido en el cuerpo del chichimeca se trasvasó a las etnias aún más septentrionales como los apaches, comanches, yumas, pimas, seris.... Por ejemplo, en julio de 1727 el Brigadier don Pedro de Rivera haciendo noche en un paraje despoblado denominado ‘Cruces de Parras’, descubrió que los indios de estas zonas habían causado importantes muertes a los vecinos del poblado de Parras (Jiménez, 2006: 293). El nombre de ‘Cruces de Parras’ no solo representa la matanza de los vecinos, sino que induce un mensaje constante para todo viajero y vecino que pase por el lugar: la barbaridad del otro y la necesidad de protegerse. La no dominación del indio marcó este carácter del miedo al otro, y la documentación española, aún en la década central del siglo XVIII, mostraba como “continuas las invasiones y asaltos que hemos recibido y recibimos casi diariamente de los indios bárbaros, cuyos daños son continuas lágrimas y gemidos que padecen muchas viudas y huérfanos por la pérdida de las vidas de sus maridos, padres y hermanos (...).”⁶

Como ya hemos mencionado, el sistema de defensa en la frontera fue desarrollado por el presidio, un cuerpo social institucionalizado. En efecto, tanto los misioneros como los pobladores, incluso los indios vecinos,

⁶ Archivo General de Indias, Audiencia de Guadalajara, 10. En Jiménez (2006): 49.

notificaban a las autoridades virreinales o peninsulares la instauración de un presidio para protegerlos del ser salvaje y sangriento que interrumpía la estabilización del cosmos:

“(...) los padres de la Compañía [de Jesús] de aquella provincia [Sonora], por servir a su majestad, que Dios guarde, darán la carne y maíz necesarios para la fábrica del fuerte, y la paga a los oficiales de la obra la darán los españoles [los colonos] y los naturales cooperarán con su trabajo personal. De esta suerte, quedará aquella cristiandad asegurada (...) corriente el beneficio de las minas y todo compuesto sin perjuicio de nadie ni nuevo gasto de la Real Hacienda”⁷.

Desde esta perspectiva podemos analizar al presidio para principios del siglo XVIII como un cuerpo social de carácter militar y defensivo que tendía a la articulación e interacción del espacio adquirido. De esta forma el presidio tendía a transformar, en virtud de su ejercicio, el mundo caótico, en otras palabras, dar estabilidad a la introducción del cosmos hispánico en base a su coordinación espacial en las provincias de la frontera novohispana. La violencia de los yaquis, pimas, seris, apaches y otros grupos de indios, así como la colonización de Texas, verificaron al presidio, durante la primera parte del siglo XVIII, como un cuerpo militar que ponía remedio al peligro más específico e inminente de un mundo desconocido, *ergo*, empezó a asimilarse en toda la conciencia social como un elemento de prevención.

Igualmente, la mentalidad e intereses emanados desde Madrid tendían a rebajar, en la medida de lo posible, las asignaciones económicas para las defensas del Imperio. Por ejemplo, tan solo para el Septentrión novohispano “se había pasado de destinar 170.000 pesos a finales del siglo XVII, pasando por los 251.883 pesos para principios del siglo XVIII hasta llegar a los 444.883 pesos antes de la inspección de Pedro de Rivera en los años veinte” (García Malagón, 2017). Quizás tanto la idea de prevención como la idea de minimizar gastos, fue tendiendo a crear en la praxis un nuevo término que se impregnara en el comportamiento del presidio: la eficiencia. Con eficiencia quiero exponer que se trató de normalizar determinadas actitudes, internas y externas, de la praxis presidial así como reponer la disciplina en la tropa, en efecto, el Brigadier don Pedro de

⁷ “Carta de Daniel Ángelo Marras al padre provincial de Nueva España”, México 3 de enero de 1682. Archivo Histórico de Hacienda, México, Temporalidades, leg. 278-7. En Elizondo (1999): introducción.

Rivera en 1724 debía de “indagar sobre los abusos indicados, identificar otros que pudieran existir, aplicar remedios inmediatos y proponer formas y remedios para que terminen permanentemente.”⁸

La visita de Pedro de Rivera podemos analizarla como una empresa económica, es decir, consiguió reducir la cantidad de 444.883 pesos a 352.640⁹, pero también se tendió a normalizar los cambios significativos que se habían adoptado en la frontera, esto es en la praxis presidial, como por ejemplo cuando tras la revuelta de los indios en 1680 la “mentalidad militar cambió, sustituyendo el modelo de fuerte cerrado por otro de formas más ligeras” (Arnal, 2010: 114) al tiempo que se transformaba el espacio y el carácter defensivo de la frontera ya que los presidios debían interconectarse pasando su función de defensa local o regional a una función extra-regional, dinamizando su interacción con el mundo salvaje o caótico, es decir, lo iba dotando de “estructura, formas y normas” (Eliade, 1981: 21). Un ejemplo claro fue la promulgación del Reglamento de 1729.

La visita del Brigadier, así como la posterior documentación española relativa a la defensa novohispana nos dejan claro las incesantes luchas por el poder en la frontera entre las autoridades locales y la injerencia por parte de la Corona. Quizás la novedad, aún desde su primigenia praxis ideal o conceptual, es que durante todo el siglo XVIII, y especialmente desde la llegada del Brigadier, desde la monarquía se buscó conducir desde las instituciones sociales las acciones o pautas de comportamiento tanto de los sujetos personales como colectivos al bien común¹⁰.

Ahora bien, a pesar del germen conceptual para normalizar los comportamientos de los sujetos, años más tarde aún encontramos como algunos capitanes de presidio desconocían dicho Reglamento (Moreno Vega, 2014: 132), y cuando lo conocían y se acataba solo se cumplían las funciones de forma parcial ya que la autoridad del capitán de presidio era conferida por las redes sociales que le promocionaron así como la concepción patrimonialista del poder. En efecto, en la praxis seguía predominando “el modelo de valores vigente [d]el Antiguo Régimen [que]

⁸ “El marqués de Casafuerte al Brigadier don Pedro de Rivera”, 14 septiembre 1724. Archivo General de Indias, Guadalajara, 144.

⁹ Podemos analizar su obra en ALESSIO ROBLES, Vito (1993): *Diario y derrotero de lo caminado, visto y observado en la visita que hizo a los presidios de la Nueva España Septentrional el Brigadier don Pedro de Rivera*. Málaga, Algazara.

¹⁰ Se pretendía inducir a los sujetos hacia un deber impersonal para con la monarquía, que a su vez era la garante del bienestar de los individuos, esto es, del bien común.

propiciaba a que se gobernara mediante una concepción patrimonialista del poder” (Moreno Vega, 2014: 26), de hecho, el personal administrativo estaba compuesto por partidarios personales (Ritzer, 2012: 243) que atendían a sus intereses propios, o a los de sus redes clientelares. Quizás por estos motivos, 43 años después de la promulgación del Reglamento de 1729, “fue necesario adoptar otra reglamentación general para resolver los mismos problemas” (Moorhead, 2004: 32).

Igualmente, tras la Guerra de los Siete Años la Corona española tomo conciencia del agotamiento de su propio modelo frente a las pretensiones de las potencias europeas, por lo que desde Madrid se empezaron a considerar las cuestiones de seguridad, gobierno, recaudación fiscal y comercio, amén de la profesionalización de los cuerpos militares (Elliott, 2006: 440. La llegada de Carlos III a Madrid abrió un periodo de dinamización de ideas ilustradas adaptadas a la realidad y conciencia social española. Ahora bien, la Ilustración había posibilitado la generación de nuevas acepciones en términos tales como Libertad, Igualdad, Virtud o Progreso (Mo Romero / Pérez Cantó, 2010: 297), en otras palabras, se posibilitó la base para los cambios en la concepción y ejercicio del poder.

Ahora el poder pasaba a ejercerse en tanto que el cuerpo se modelaba hasta convertirlo en un cuerpo dócil o disciplinado, a saber, en un elemento “donde el poder inscribe su anatomía política” (Aguilera Portales, 2010: 33) fabricando un nuevo sujeto y dotándolo de unos principios que debe reconocer como verdaderos. El poder mediante sus instituciones tiende a ejecutar “un conjunto de acciones sobre acciones posibles” (Foucault, 1988: 14-15) que el sujeto, o los sujetos, son susceptibles desarrollar. Así pues, en el siglo XVIII la monarquía española tendió a asegurar el orden, y para ello fue necesario desarrollar una actitud dinámica en tanto que se tendía a evitar, en la medida de lo posible, las acciones violentas en favor de la conducción, por medio de sus instituciones, de los sujetos.

3. CREANDO AL SUJETO ÚTIL: LA INTERACCIÓN PRESIDIAL CON EL MUNDO CAÓTICO

Durante el siglo XVIII, y especialmente en su segunda mitad, se empezaron a dinamizar desde Madrid políticas con tintes más diplomáticos¹¹ cuyo objetivo era atraerse al “indígena independiente”, en

¹¹ No siempre fue así. En determinadas zonas de lo que se conoce como la Comandancia General de las Provincias Internas las autoridades españolas prefirieron seguir la vía de

otras palabras, efectuar un control sobre las poblaciones nativas que estaban fuera de la esfera del sistema colonial español a través del conocimiento de las diferentes modalidades de utilización del cuerpo. Uno de los cuerpos a someter, esto es, a convertirlo en cuerpo dócil, era el indígena. Éste debía de someterse a la voluntad de unas pautas y acciones que podían diferir mucho de su propia esencia. Desde Madrid germinaron ideas que intentaban, por medio de nuevas vías, establecer un cierto control en la forma de actuar de los indígenas.

Desde esta perspectiva se fue repensando al indio, es decir, se le dotó de nuevos significados en connivencia con las ideas de la Ilustración, y todo ello tendía a construir un nuevo sujeto cuyo fin era integrarlo dentro el cosmos hispánico. Cuando hablamos de integración nos referimos a crear nuevos vasallos más por su interacción con un elemento del cosmos que por obligación. Existía una voluntad de integrarlos por vías de interacción como el comercio, los acuerdos o tratados, la exposición de los modos de vida que por medio del buen ejemplo guiaran a los indios a seguirles,... así se fue repensando al indio como sujeto libre a establecer su propia economía racional y su vida en policía en virtud del buen ejemplo que los españoles debían de mostrar y practicar, esto es, de la buena interacción del cosmos hispánico en contraposición de la obligación de las reglas de la comunidad misional.

En efecto, “los reformistas borbónicos habían defendido de forma enérgica que el mejor modo de lograr la aculturación de los indios era exponiéndolos al contacto con los colonos y al comercio y limitando la actividad de los misioneros al cuidado de sus almas” (Weber, 2007: 188-189). Por tanto, la integración del otro atendía “a los mecanismos de asimilación, así como a las tensiones y conflictos que se producían en las relaciones entre los habitantes de origen español y aquellos otros” (González Cruz, 2011: 9), en pocas palabras, la vida cotidiana era la que permitía la interacción entre los elementos del cosmos y el mundo caótico que debía de integrarse en dicho universo español y cristiano. De esta forma los sujetos adscritos al cosmos, como el soldado, junto con la regularización de sus prácticas y formas de actuar, tenderían a modelar las formas de comportamientos indígenas considerados sanos frente a aquellos patológicos, *ergo*, el presidio y sus sujetos tendieron a funcionar como un mecanismo de control social.

la guerra para hacer frente a los enemigos indios más hostiles, llegando al punto de hacer referencia al exterminio.

La imagen del indio bárbaro sanguinario empezó una dual transformación en el norte novohispano: por un lado seguían predominando aquellos que causaban importantes estragos, como los apaches, frente a aquellos que

“por motivos logísticos, [o] por equilibrio de fuerzas entre las distintas potencias coloniales, [así como] el dominio [español] sobre ciertos espacios americanos hacía imprescindible pactar con las poblaciones locales, firmar acuerdos, fijar tratados. Y eso implicaba identificar interlocutores en el lado indígena, reconocer su condición de señores locales o crearlos, si estos no existían. Surgieron así los innumerables “caciques” y “reyezuelos” de las áreas fronterizas de la América hispana” (Bustamante, 2017).

A la hora de interaccionar con los nativos norteños, los capitanes y oficiales militares de cada presidio lo debían de hacer con varios de sus caciques o reyezuelos, situación compleja ya que podría darse que una parte de la nación, en virtud de uno de sus cabecillas, no colaborase con los españoles, es decir, se resistían a interaccionar con el cosmos hispano amén que no fuera por una vía violenta. Es más, en ocasiones había una ausencia real de liderazgo en tanto que los supuestos líderes no alcanzaban un protagonismo o carisma importante, descomponiéndose la autoridad y por tanto la sujeción de la nación a una cabeza, a un vértice con el cuál interactuar. Por este motivo las autoridades militares presidiales, capitanes y oficiales, utilizaron el regalo y el simbolismo, como las “señales de distinción”¹² (Weber, 2007: 277), para designar las jefaturas indígenas, generando una coyuntura que era susceptible a ciertos líderes para reforzar su poder frente a sus adversarios. Por ejemplo, desde Madrid se instaba al gobernador Estaban Miró a “estrechar la amistad” con el líder carismático de los creeks, Alejandro McGillivray, “por el General buen concepto que tiene adquirido, especialmente entre aquellos naturales [los creeks], que le respetan extraordinariamente”¹³.

Igualmente, la articulación del comercio de los productos europeos fomentaba la paz (Weber, 2007: 127) gracias a la creación de vínculos

¹² Hablamos de banderas, medallas o medallones, oro, plata, armas de fuego y municiones. Objetos que en cierta forma conferían una mayor autoridad a un líder determinado frente a sus oponentes.

¹³ *Gobernador Luisiana sobre paraje llamado Walnut Hills* [documento en línea] en PARES, AGI, Sign.: ESTADO, 9, N. 16, imag. 61 [03/10/2017]. Disponible en: <http://pares.mcu.es>.

amistosos necesarios para regularizar las transacciones, pues no había que “dudar de lo interesante que es el Comercio con los Indios en la amistad, y ventajas que asegura.”¹⁴ David Weber (2007: 513) advierte “en los Borbones una mayor voluntad de responder (...) con estrategias basadas en su creencia de que el comercio y los regalos eran alternativas eficaces a la conquista militar en áreas en las que ésta parecía más allá de su alcance.”

En los contactos inter-tribales anteriores a la llegada del hombre europeo “los intercambios comerciales reemplaza[ro]n a los enfrentamientos directos [entre las diferentes naciones indígenas] y todo el mundo salía ganando” (Gruzinski / Bernand, 1996: 23). Marcel Mauss (1979: 262) enuncia que “los pueblos [cada comunidad o sociedad] consiguen sustituir la guerra, el aislamiento y el estancamiento, por la alianza (...) oponiendo la razón a los sentimientos y el deseo de paz a las bruscas reacciones de este tipo”, procediéndose al intercambio de bienes al crearse unas relaciones más cercanas y amistosas que satisfacen intereses mutuos.

No solo los capitanes y oficiales tenían el compromiso de interactuar con el otro para integrarlo en el cosmos hispánico. El Reglamento para presidios de 1772 en su título décimo, artículo primero, exponía la idea de “la buena fé y dulzura en el trato”¹⁵ al otro, una acción que debían ejecutar capitanes, subalternos y soldados. Es más, la concepción del soldado para con el otro fue cambiando de significado en tanto que pasó de ser una figura que inspiraba temor a ser un modelo de buena conducta, por ello, debía de comportarse con dulzura en el trato.

En efecto, el soldado-modelo interactuaba con el otro en la vida cotidiana, desde aspectos básicos como el trato en el menudeo, en la forma de intimar, en los castigos y reparos,.... Por tanto, la imagen del soldado fue cambiando de significado hasta convertirse en un espejo de buena conducta para con el otro. La corrección de las malas acciones de los nativos en tanto que los sancionaban al tiempo que no imponían su

¹⁴ *Expediente relativo al surtimiento de géneros para los indios de la Luisiana y la Florida* [documento en línea] en PARES, AHN, Sign.: ESTADO, 3885 Bis, Exp. 8, imag. 294-295 [Consulta: 21/11/2017]. Disponible en: <http://pares.mcu.es>.

¹⁵ Biblioteca Digital Hispánica, disponible en <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000119761&page=1> [Consulta: 04/05/2018].

violencia¹⁶, sino una alternativa de buen comportamiento, tendió a modelar las pautas de actuación e integración del indio en el cosmos hispánico. El buen soldado como ejemplo de moral y primer colono en los confines del Imperio debía dar “(...) las primeras impresiones del buen o mal ejemplo de los españoles que se radican en sus países [en el mundo del otro] para civilizarlos con el buen trato (...)”¹⁷.

La fórmula para acercar al indio al cosmos hispánico y así inducirlos en prácticas de control social operantes en los presidios, era reformular a éste como un organismo de población, un hecho que en la práctica ya se estaba conformando, pues podemos decir que era el motor de la expansión y fijación poblacional en los territorios del Septentrión novohispano. En el Reglamento para presidios de 1772 en el título undécimo, artículo primero, se regulariza este comportamiento en tanto que “al resguardo de los presidios bien arreglados se fomente la población (...) y que igualmente se aumente la fuerza con el mayor número de habitantes (...)”¹⁸.

La idea del presidio-pueblo o como agente de orden para la formación de poblaciones evolucionó para integrar y controlar al otro. Con anterioridad Gálvez ya había previsto convertir al indio en una especie de vecino bajo la tutela de las autoridades militares. Gálvez concebía al indio como un susceptible sujeto tributario, ya que había que tender “a la equitativa Idea de que se iguale respectivamente la cuota del Tributo y Real Servicio en los indios (...)”¹⁹.

Como hemos podido analizar los españoles tendieron a crear un vasallo útil en el indio, es decir, lo convirtieron en cuerpo útil como sujeto tributario, como vecino o poblador, como mano de obra, ... y también como sujeto militar. Durante el siglo XVIII los indios amigos habían ayudado a los españoles como auxiliares en las campañas punitivas, no obstante, es a partir de la segunda mitad del siglo XVIII cuando por la fidelidad mostrada por una nación así como la necesidad de contar con efectivos para la defensa se crearon los presidios de indios. En el año de 1776 se le ordenó a Croix el deber de “poner en buen orden, método y

¹⁶ Al menos desde el apartado conceptual o teórico, ya que la praxis heredada del Antiguo Régimen del “dejar hacer” facilitó la pragmática de los capitanes y soldados a la hora de actuar contra el otro.

¹⁷ “Instrucción de Croix a don Fernando de Rivera y Moncada”, 27 diciembre 1779, Archivo General de Indias, Guadalajara, 271.

¹⁸ Biblioteca Digital Hispánica, disponible en <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000119761&page=1> [Consulta: 04/05/2018].

¹⁹ Archivo General de Indias, Estado, 34, n. 35.

disciplina las referidas milicias y las compañías de indios nobles y distinguidos que igualmente formaron de Sinaloa, mayos, yaquis y otras naciones de Sonora atendiendo con mucha especialidad a los indios ópatas por su acreditado valor y constante fidelidad”²⁰.

CONCLUSIONES

La transformación de América fue un proceso largo y cambiante, es decir, los espacios se fueron colonizando en diferentes ritmos de tiempo al igual que sus gentes, los indios nativos, fueron modelados con diferentes mensajes e imágenes para crear a un sujeto del cuál se esperaba una respuesta específica.

Los órganos de control social, como el presidio, tendieron en su concepción ideal, emanada del contexto y de la Ilustración, a ejecutar una serie de conductas para con los sujetos militares y así imprimirlas en los sujetos salvajes, es decir, en el otro. Un claro ejemplo es la transformación del significado del soldado tanto en la praxis como en el intento de transmitir un nuevo mensaje en la conciencia del otro, pasando de ser un elemento de temor a un símbolo de ejemplo y actuación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilera Portales, Rafael Enrique (2010), “Biopolítica, poder y sujeto en Michel Foucault”, *Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 11, pp. 27-42.
- Arnal, Luis (2010), “El Presidio. Instrumento de población en el Septentrión novohispano”, en Salvador Bernabéu (coord.), *Poblar la inmensidad: sociedades, conflictividad y representación en los márgenes del Imperio Hispánico (siglos XV-XIX)*, Rubeo, pp. 107-128.
- Bernand, Carmen y Gruzinski, Serge (1996), *Historia del nuevo mundo: Del descubrimiento a la conquista, la experiencia europea, 1492-1550*, México, Fondo de Cultura Económica.

²⁰ “Instrucción a Croix”, 22 agosto 1776, Archivo General de Indias, Guadalajara, 242. En Velarde Cadena (2012): 117.

- Delumeau, J. (2002): “Miedos de ayer y de hoy”, en J. Delumeau (coord.): *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*. Medellín, Región, 9-21.
- Eliade, Mircea (1981), *Lo sagrado y lo profano* (Luis Gil [trad.]), Madrid, Guadarrama.
- Elliott, John H. (2006), *Imperios del mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)* (Marta Balcells [trad.]), Madrid, Taurus.
- Foucault, Michel (1988), “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, 50, pp. 3-20.
- García Malagón, Alejandro (2017): “Los presidios en el Septentrión novohispano en el siglo XVIII”, *Naveg@merica*, 18, disponible en <http://revistas.um.es/navegamerica> [Consulta: 20/01/2018].
- Imízcoz Beunza, José María (2011), “El entramado social y político”, en Alfredo Floristán (coord.), *Historia de España en la Edad Moderna*. Madrid, Ariel, pp. 53-77.
- Jiménez, Alfredo (2006), “Los vecinos españoles antes los indios de Frontera: el Gran Norte de Nueva España”, *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*, 30, pp. 37-63.
- Jiménez, Alfredo (2006), *El Gran Norte de México. Una frontera imperial en la Nueva España (1540-1820)*, Madrid, Tébor.
- Kostranje, Maximiliano (2010): “El miedo político en C. Robin y M. Foucault”, *Antropología Experimental*, 10, pp. 111-132.
- Kwiatkowski, Nicolás (2014), “Representaciones de la barbarie europea y americana durante los siglos XVI y XVII”, *Prismas*, 18, pp. 29-62.
- Mauss, Marcel (1979), *Sociología y Antropología* (Teresa Rubio [trad.]), Madrid, TECNOS.

- Moorhead, Max L. (2004), *El Presidio* (Gloria J. Muñiz y Ariel Lechuga [trad.]), Chihuahua, Secretaría de Desarrollo Comercial y Turismo.
- Moreno Vega, José Manuel (2014), “Redes, negocios y ejercicio de poder en los presidios de Sonora a finales del siglo XVIII”, *El Colegio de Sonora*, disponible en <https://genealogias.files.wordpress.com/2014/08/redes-negocios-y-ejercicio-de-poder-en-los-presidios-de-sonora-a-finales-del-siglo-xviii-tesis-de-maestria.pdf> [Consulta: 20/01/2018].
- Pérez Cantó, Pilar / Mó Romero, Esperanza (2010), *Las sociedades originarias y la América hispana. Una aproximación histórica*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- Ritzer, George (2012), *Teoría Sociológica Clásica* (Teresa Casado Rodríguez y Erika Jasso [trad.]), México, McGrawHill.
- Uribe, María Teresa (2002), “Una mirada desde Hobbes”, en Jean Delumeau (coord.), *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Medellín, Región, pp. 25-46.
- Velarde Cadena, Jesús D. (2012), “Las compañías de indígenas auxiliares ópatas a finales del siglo XVIII”, *El Colegio de Sonora*, disponible en <http://biblioteca.colson.edu.mx:8081/e-docs/RED/RED000494/index.html> [Consulta: 04/05/2018].
- Weber, David J. (2007), *Bárbaros. Los españoles en la era de la Ilustración*, Barcelona, Crítica.