



“La dinámica indígena en la Sierra del Nayar”

p. 129-220

*Caciques, intérpretes y soldados fronterizos*

*Actores indígenas en la conquista del Nayar, siglo XVIII*

Raquel E. Güereca Durán

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

2022

568 p.

Cuadros, mapas, ilustraciones

(Serie Historia Novohispana 112)

ISBN 978-607-30-6311-1

Formato: PDF

Publicado en línea: 18 de noviembre de 2022

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/785/caciques\\_nayar.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/785/caciques_nayar.html)

D. R. © 2022, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



## LA DINÁMICA INDÍGENA EN LA SIERRA DEL NAYAR

En este capítulo me interesa explicar cómo los habitantes de la Sierra del Nayar aprovecharon las dificultades españolas para colonizar la región, preservar un amplio margen de autonomía y tener mayores posibilidades de regular la presencia e influencia hispana. Haciendo uso de distintas estrategias —que oscilaban entre la negociación, la evasión, el acercamiento y una aparente aceptación— los nayaritas lograrían mantener relaciones pacíficas con misioneros y hacendados españoles, lo que les permitió evitar la conquista armada y permanecer independientes hasta el siglo XVIII. Pero, al mismo tiempo, continuaron haciendo la guerra a algunos de sus vecinos indígenas, con el fin de obtener víctimas sacrificiales, mientras que con otros establecieron alianzas y acuerdos que sirvieron también para fortalecer su autonomía.

### EL MUNDO INDÍGENA NOVOHISPANO ENTRE ACULTURACIÓN Y RESISTENCIA

En 1530, con el arribo de los hombres comandados por Nuño de Guzmán, dieron inicio una serie de cambios trascendentales en las sociedades indígenas que habitaban el occidente. Algunas de estas dinámicas han sido analizadas por diversos estudiosos de la región; no obstante, parte importante de los trabajos han tratado de enmarcar la dinámica regional indígena dentro del marco interpretativo de la aculturación *versus* la resistencia.

Un claro ejemplo de ello son los trabajos de Phil Weigand, para quien las relaciones establecidas por los coras con otros grupos indígenas, y fundamentalmente con los españoles, habrían estado marcadas por la violencia. Los nayaritas practicaron una “resistencia activa” durante 180 años, desde la llegada de Nuño de Guzmán y

hasta la conquista de la Mesa del Tonati en 1722,<sup>1</sup> llegando incluso a calificar este periodo como una “guerra de 180 años contra los nayaritas”.<sup>2</sup> Weigand caracterizó a los coras y huicholes como “sociedades complejas contestatarias” que “estaban dedicadas a resistir la incorporación del sistema colonial”.<sup>3</sup> Esta resistencia habría permitido a los nayaritas mantener su independencia hasta el siglo XVIII al tiempo que generó un proceso de “aculturación diferencial”, en el que los coras y huicholes adoptaron la cría y uso de ganado, caballos y algunos otros elementos de la cultura material hispana, mientras que las formas de gobierno y las estructuras sociales nativas no se vieron alteradas de manera sustancial, manteniendo una continuidad con el pasado prehispánico.<sup>4</sup> Esta resistencia “activa” de los nayaritas se manifestaba mediante violentos ataques a los centros de colonización española.

No obstante, las afirmaciones de Weigand, no he encontrado información en las fuentes primarias que confirme tal escenario de violencia y pillaje en contra de los asentamientos españoles de la región. Por una parte, la captura de prisioneros está lejos de aparecer como una práctica sistemática de los indígenas en el Nayar. De hecho, en comparación con otras fronteras americanas, contrasta justamente que no existió en la sierra nayarita la práctica de hacer cautivos, ya sea españoles o indígenas. Así, en las fronteras de la Araucanía, en las del Río de la Plata o las del norte de la Nueva España, tanto españoles como indígenas llevaron a cabo el rapto de hombres y mujeres para obligarlos a permanecer alejados de sus comunidades de origen por un periodo variable de tiempo, convirtiéndose en un fenómeno sociocultural que formaba parte de la dinámica de las relaciones

<sup>1</sup> Phil C. Weigand, *Los orígenes de los caxcanes y su relación con la guerra de los nayaritas: una hipótesis*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 1995, p. 82.

<sup>2</sup> Phil C. Weigand y Acelia García de Weigand, *Tenamaxtli y Guaxicar. Las raíces profundas de la rebelión de Nueva Galicia*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Cultura de Jalisco, 1996, p. 84.

<sup>3</sup> Phil C. Weigand, “Consideraciones sobre la arqueología y la etnohistoria de los mexicanos, los tecuales, los coras, los huicholes y los caxcanes de Nayarit, Jalisco y Zacatecas”, en *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepecanos*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1992, p. 206.

<sup>4</sup> Phil C. Weigand, “Aculturación diferencial entre los indios huicholes”, en *Ensayos sobre el Gran Nayar...*, p. 157.

interétnicas en las fronteras y que siguió manifestándose incluso en el siglo XIX.<sup>5</sup> Sin embargo, en el Nayar, pocos casos podrían ser calificados efectivamente como “toma de cautivos” o “saca de piezas”.<sup>6</sup>

Por parte de los españoles, sabemos que durante la expedición de Nuño de Guzmán fue práctica común hacer prisioneros a los indígenas para esclavizarlos, como ocurrió en Xalisco y Tepic;<sup>7</sup> años más tarde hubo otras incursiones ilegales para la obtención de esclavos en el área de Tequila y Ahuacatlán hacia 1535.<sup>8</sup> Esto se repitió en las diversas batallas durante la Guerra del Mixtón, según quedó registrado en el juicio de residencia al virrey Mendoza, quien afirmó que habrían esclavizado, sólo en el Peñol de Coyna, a 248 indígenas.<sup>9</sup> Fray Antonio Tello en cambio, registró la captura de 2 000 esclavos en Coyná, 3 000 en Nochistlán y 3 000 más en el Mixtón, muchos de los cuales terminarían sus días trabajando en estancias y obrajes del centro de Nueva España —por ejemplo, en Tacuba o Texcoco— los cuales eran propiedad del propio virrey Mendoza o sus subordinados.<sup>10</sup> Para 1557, el oidor Pedro Morones denunciaba también que en las minas de Zacatecas había una gran cantidad de indios “que los tienen por esclavos por ventura no siéndolo”, mientras que a otros muchos indios esclavos:

<sup>5</sup> El tema ha sido abordado ampliamente por la historiografía de cada una de las regiones. Para un análisis general, véase Fernando Operé, *Historias de la frontera: el cautiverio en la América hispánica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

<sup>6</sup> Como ha hecho notar González, mientras que el término “cautivos” fue utilizado casi exclusivamente para referir el rapto y la permanencia forzada de poblaciones blancas entre comunidades indígenas, la denominación “saca de piezas” fue empleada para describir la captura de indígenas por los españoles, frecuentemente seguida de esclavización. Yéssica González, “Indias blancas tierra adentro. El cautiverio femenino en la Frontera de la Araucanía, siglos XVIII y XIX”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, v. 43, n. 2, julio-diciembre 2016, p. 191.

<sup>7</sup> Antonio Tello, *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco. Libro segundo*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco/Universidad de Guadalajara, 1968, p. 102.

<sup>8</sup> Weigand y García de Weigand, *Tenamaxtli y Guaxicar...*, p. 135.

<sup>9</sup> “Fragmento de la visita hecha a don Antonio de Mendoza”, en *Colección de documentos para la historia de México*, t. 2, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería, 1866, p. 72-140.

<sup>10</sup> Ethelia Ruiz Medrano, “Versiones de un fenómeno rebelde. La Guerra del Mixtón en Nueva Galicia”, en Eduardo Williams, *Contribuciones a la arqueología y etnohistoria del occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994, p. 375-376.

Queriendo pedir libertad vinieron conciertos con sus amos de les servir a cierto tiempo el cual cumplido quedasen libres y habiéndolo ya cumplido y servido les hacen entender que no lo han acabado o que hicieron muchas fallas y que las han de cumplir y de esta manera los traen y apremian a que sirvan todavía sin poder conseguir su libertad y también otros fueron engañados en los conciertos que hicieron con los dichos sus amos por ser excesivo el tiempo que se obligaron a servirles.<sup>11</sup>

La represión del alzamiento de los indios de Huaynamota en 1585 fue, quizá, uno de los últimos episodios de esclavización masiva de indígenas en la región. De acuerdo con Tello, para castigar a los indios que habían dado muerte a sus dos misioneros franciscanos, arribaron a Huaynamota desde Zacatecas numerosos españoles y 1 000 indios amigos, quienes tomaron presos a cerca de 1 000 indígenas, los llevaron en collera a Guadalajara y, tras el ahorcamiento de doce cabecillas, el resto fueron convertidos en esclavos. Algunos murieron en esta condición, mientras que otros huyeron y lograron volver a sus tierras.<sup>12</sup> Pero luego de este episodio, la esclavización de indígenas no se registra más en la documentación relativa a la región. Es posible que la aplicación de las “Leyes Nuevas” de 1541, que expresamente prohibían la esclavización de los indígenas, sumadas a las “Ordenanzas de descubrimientos, nueva población y pacificación de las Indias” relativas a la penetración pacífica en tierras de indios gentiles, así como la presencia franciscana, pusieran fin de forma efectiva a esta práctica en el occidente novohispano. Esto no sucedió, por ejemplo, en regiones como el Nuevo Reino de León<sup>13</sup> o Saltillo,<sup>14</sup>

<sup>11</sup> “Carta del doctor Pedro Morones, oidor de la Audiencia de la Nueva Galicia, al rey”, Compostela, 17 de agosto de 1557, Archivo General de Indias (en adelante AGI), *Guadalajara*, 51, lib. 1, n. 27, f. 7v.

<sup>12</sup> Tello, *Crónica miscelánea...*, p. 683-684.

<sup>13</sup> Andrés Montemayor Hernández, “La congrega o encomienda en el Nuevo Reino de León. Desde finales del siglo XVI hasta el siglo XVIII”, *Humanitas. Anuario del Centro de Estudios Humanísticos*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, n. 11, 1970, p. 539-575.

<sup>14</sup> Valdés Dávila, Carlos Manuel, *Los bárbaros, el rey y la iglesia. Los nómadas del noreste novohispano frente al Estado español*, Saltillo, Ediciones Quintanilla/Universidad Autónoma de Coahuila, 2017, p. 252-261, documenta las prácticas del esclavismo por vecinos y autoridades hispanas de Saltillo, desde los orígenes de la villa hasta fecha tan tardía como 1716.

donde fueron constantes las “entradas” organizadas por españoles para capturar “piezas”, esto es, indígenas —a los que se solía acusar falsamente de ser “indios de guerra” para justificar su aprehensión—, y venderlos como esclavos dentro y fuera de la región.

En el Nayar en cambio, no hay indicios de que los vecinos españoles hayan mostrado interés en organizar ese tipo de empresas. Es posible que el mayor desconocimiento de la geografía de la región, sumado a los altos costos que representaría, en hombres y caballos, organizar este tipo de entradas en la sierra y la dificultad misma de perseguir a los indígenas al interior de montes y barrancas hayan favorecido el que la captura de indios gentiles no fuera considerado un negocio lucrativo para los habitantes españoles. Pero hubo también otro factor de peso que podría explicar la ausencia de una economía esclavista en la región, ya he señalado, en las villas del lado de la costa las estancias y ranchos españoles eran pocos y de pequeñas dimensiones, por lo que no constituían un potencial mercado donde vender a los esclavos indígenas. Del otro lado de la sierra, en cambio, se ubicaba uno de los polos económicos más dinámicos de la Nueva España: Zacatecas. Aunque desde la década de 1550 los mineros zacatecanos dieron visos de preferir la mano de obra de los trabajadores libres asalariados —la fuerza de trabajo esclava era costosa e ineficiente— durante épocas de escasez de trabajadores solían comprar esclavos indios. Sin embargo, todo parece indicar que este mercado era abastecido por los esclavistas del Nuevo Reino de León y de Saltillo, que solían vender buena parte de los indios capturados en los territorios adyacentes en el real de minas.<sup>15</sup>

Por parte de los gentiles, tampoco hay rastro en la documentación que permita hablar de una práctica reiterada de toma de prisioneros, ni de ataque sistemático a los asentamientos hispanos, tal como ha señalado Weigand. En realidad, pareciera que las relaciones entre gentiles y españoles nunca fueron tan hostiles como para impedir el tránsito por la sierra a viajeros, comerciantes y misioneros pues, como he ya mostrado en el capítulo anterior, los coras actuaron de forma pacífica frente a los franciscanos que se adentraron en sus montes y barrancas.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 388.

Por lo que toca al pillaje y robo de ganado, si bien hay algunos indicios en la documentación, tampoco permiten afirmar que fuera una práctica “incesante” o constituyera una amenaza seria a los centros productivos regionales. Antonio de Oca Sarmiento, gobernador de la Nueva Vizcaya, afirmó en 1673 que las pérdidas en realidad se registraban porque los dueños de las haciendas en las que trabajaban los coras de forma voluntaria y periódica “los suelen agasajar con darles alguna cabeza de ganado para que coman, y se vuelven a su sierra que es hasta encima”.<sup>16</sup> Francisco de Gorraiz y Beaumont, oidor de la Audiencia de Guadalajara, afirmó que estos robos de ganado sí se llevaban a cabo por pequeños grupos de indios que entraban a las haciendas de españoles establecidas en las fronteras. No obstante, también aclaró que tales robos no eran “ni muy frecuentes ni de grave daño”, por lo que los vecinos preferían “disimular” y tales delitos quedaban sin castigo.<sup>17</sup> De aquí se infiere que estos robos se hacían sin violencia, es decir, sin arrasar los ranchos españoles —como sí hacían, por ejemplo, los janambres en el sur del Nuevo Reino de León.<sup>18</sup>

¿De dónde surge entonces la necesidad de caracterizar a estas sociedades como contestatarias, violentas y en permanente resistencia? Tales ideas parecen más bien inscribirse en la postura dicotómica que dominó la historiografía del siglo XX, según la cual, en una situación colonial, para los indígenas sólo había dos opciones: resistir o “aculturarse”, esto es, diluir su identidad al incorporarse a la sociedad hispana, el equivalente a una “muerte cultural”.<sup>19</sup> Para Weigand de hecho, las respuestas indígenas frente al proceso colonizador en la región del Nayar pueden resumirse en dos alternativas mutuamente excluyentes: los que “resistieron” la incorporación al

<sup>16</sup> “Antonio de Oca Sarmiento, gobernador de la Nueva Vizcaya, da noticias de la sierra del Nayarit por orden del Consejo de Indias”, Durango, 9 de abril de 1673, AGI, *Guadalajara*, 13, r. 2, n. 22, f. 37.

<sup>17</sup> *Ibidem*, f. 40v.

<sup>18</sup> Nelson Jofrak Rodríguez Cázarez, “Janambres mitote fronterizo, cohesión étnica y zonas imprecisas en la América Septentrional Oriental, siglos XVII-XVIII”, tesis de maestría, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2019, p. 276.

<sup>19</sup> Guillaume Boccara, “Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas”, en *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*, edición de Guillaume Boccara, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2002, p. 75.

mundo occidental y mantuvieron su independencia, *versus* los que aceptaron reducirse al régimen misional, cristianos y vasallos del monarca católico.<sup>20</sup> La idea de fondo es que las relaciones de los indígenas del Nayar con los agentes de la monarquía, y con otros indígenas, sólo pudieron discurrir por dos cauces: o eran indígenas independientes o eran indígenas sometidos a la monarquía hispana. Estos últimos se convierten a su vez en aliados del monarca católico y por tanto, en enemigos de los gentiles independientes. No se contempla la posibilidad de que la adscripción sea temporal o que se pueda transitar de uno a otro en función de objetivos concretos o del contexto sociopolítico. Todo ello, nos muestra un cuadro bastante estático de las relaciones interétnicas regionales, en donde el único movimiento que podríamos observar es el crecimiento del “bando” de los aliados de la monarquía frente a la disminución de los independientes.

La idea de las sociedades indígenas que “resisten” su incorporación a la monarquía y luchan por mantener una continuidad con sus “formas tradicionales”, sus “valores” y “antigua cultura” se enlaza de forma estrecha con los tópicos de la “región de refugio” y el “aislamiento” comentados en el capítulo anterior. El ámbito de la sierra, “más inaccesible”, habría sido el espacio idóneo para favorecer la resistencia indígena que derivó en una mayor preservación de la cultura nativa. Esta misma idea se encuentra detrás de la explicación de Weigand relativa a las “oleadas de influencias externas” vividas por los habitantes de la sierra en el siglo XVI: pareciera entonces que estos indígenas vivían aislados, replegados sobre sí mismos, mientras que la influencia externa, en lugar de ser continua o permanente, arribaría a la región sólo en periodos específicos, omitiendo además que, como veremos, en muchos casos fueron los propios indios independientes los que buscaron el contacto y la relación con el mundo novohispano.

El concepto mismo de resistencia, aplicado al ámbito indígena virreinal, resulta problemático en tanto, como ha señalado Felipe Castro, “nos remite a la idea de que los indios nunca aceptaron el dominio español. A lo sumo, habrían realizado una adaptación

<sup>20</sup> Weigand, “Aculturación diferencial...”, p. 160.

puramente formal ante una realidad contra la cual no podían enfrentarse abiertamente, sin renunciar por ello a la preparación y organización de movimientos de rebeldía”.<sup>21</sup> Así, se trata de un concepto que, lejos de ser neutral, presupone cuál fue la intención de los indígenas frente a la monarquía hispana: evitar —ya fuera de forma velada, o franca y abierta— su incorporación.

Visto así, el binomio aculturación *versus* resistencia, en el que se ha encasillado la acción indígena, es una expresión del debate en torno a la continuidad y a cambio cultural en las sociedades indígenas durante el periodo virreinal. Las teorías de la resistencia dan por sentado que los indígenas en situación colonial no querían cambiar, buscaban preservar sus formas culturales “propias” y, como ha señalado Federico Navarrete, se ha llegado a pensar en la continuidad cultural como “un imperativo ético y una motivación central de la acción cultural y social de los indígenas”.<sup>22</sup> Se habla incluso de una “aculturación estratégica”, en la que los indígenas, obligados por las circunstancias, habrían aceptado cambiar ciertos elementos culturales a cambio de preservar otros considerados de mayor relevancia para su identidad histórica y cultural.<sup>23</sup> Si pensamos nuevamente en el binomio “resistir o aculturarse”, la aculturación estratégica se plantea como una forma de resistir.

Siguiendo a Navarrete, estas teorías sobre la resistencia indígena han tenido la virtud justamente de hacer énfasis en “la continuidad entre las formas culturales indígenas de tiempos prehispánicos y las coloniales y modernas”.<sup>24</sup> No obstante esta perspectiva,<sup>25</sup> si

<sup>21</sup> Felipe Castro Gutiérrez, “Rituals of Defiance: Past Resistance, Present Ambiguity”, en *New Approaches to Resistance in Brazil and México*, edición de John Gledhill y Patience A. Schell, Londres, Duke University Press, 2012, p. 49.

<sup>22</sup> Federico Navarrete Linares, “El cambio cultural en las sociedades amerindias”, en *Hacia otra historia de América: nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 13-85.

<sup>23</sup> Natan Wachtel, “La aculturación”, en *Hacer la historia, v. 1. Nuevos problemas*, coordinación de Jacques Le Goff y Pierre Nora, traducción de Jem Canabes, Barcelona, Laia, 1985, p. 55.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>25</sup> Ejemplos de ella, para el caso del Nayar, podemos encontrar en Laura Magriñá, *Los coras entre 1531 y 1722 ¿Indios de guerra o indios de paz?*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002, p. 208-209 o Miguel León-Portilla, *La*

bien revela ciertas características de la dinámica indígena, también ha ocultado otras. Un ejemplo de ello es la tendencia a pasar por alto la complejidad de la agencia indígena. Así, al dividir a los indígenas de la región en dos grandes bandos —cristianos *versus* gentiles, sometidos *versus* insumisos, rebeldes *versus* conquistados, los que resisten *versus* los que se aculturán— se ignoran las múltiples relaciones que se generaron entre los diversos grupos indígenas durante el periodo virreinal. Relaciones que lejos de ser estáticas fueron sumamente dinámicas e implicaron el establecimiento de alianzas por años o décadas, así como su ruptura y el surgimiento de periodos de confrontación violenta con uno o varios pueblos específicos; o el establecimiento de acuerdos comerciales, de vínculos familiares, la aceptación y protección de fugitivos además del sostenimiento de un culto religioso que iba más allá de las pretendidas fronteras entre gentiles y cristianos. También se pasa por alto que las relaciones de los diferentes grupos indígenas con el poder virreinal fueron igualmente cambiantes en función de contextos y procesos específicos: familias, grupos o rancherías que se habían mostrado sumamente renuentes al contacto con el español o al régimen misional, de pronto parecieran mudar de opinión y aceptar la prédica cristiana y la reducción en misiones; pueblos que en determinado momento participaron en una rebelión o alzamiento, un par de décadas después se convertían en fieles aliados de una campaña de conquista, mientras que reducciones de indios aparentemente cristianos, podían ser abandonadas y sus habitantes pasaban a engrosar las filas de gentiles y apóstatas. Se ha obviado, en fin, que se trata de relaciones que no son estáticas, sino que, como cualquier relación humana, se modifican a través del tiempo y de las circunstancias sociales y políticas. Finalmente, se omite que ni los coras gentiles, ni los diferentes grupos indígenas organizados en torno a las misiones franciscanas, constituían grupos cohesionados internamente, ni eran necesariamente coherentes. Al interior de las propias rancherías de gentiles existían posturas más o menos favorables al contacto y comunicación con los españoles —parecieron

*flecha en el blanco: Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los indígenas, 1541-1556, México, Diana, 1995.*

existir disensos, así como rivalidades que jugaron un papel importante en determinados momentos históricos.

Por otro lado, la atención dada a los indígenas que “resisten” —atención que se corresponde con una cierta simpatía hacia ellos por parte de los historiadores— contrasta también con la poca atención prestada, por lo que toca al Nayar, a los que “se someten”. Así, más que clasificar la dinámica indígena en la región en función del binomio aculturación-resistencia, me interesa analizar a continuación prácticas concretas que dan cuenta de la manera en que se desarrollaron las relaciones entre los indígenas, atendiendo no sólo a la violencia sino también a los intercambios y adaptaciones ocurridas en ciertos ámbitos de la convivencia cotidiana. Este enfoque ha sido aplicado al análisis de la dinámica indígena de otras regiones fronterizas de la Nueva España y sus resultados nos muestran que al dejar atrás “la oposición binaria de la resistencia y acomodamiento” es posible dar paso a narrativas que dejan ver “la complejidad de las luchas políticas multiangulares que incluían complicidad, protección, defensa, adaptación, colaboración, ganancia personal y agencia colectiva”.<sup>26</sup> En este sentido, podremos también notar la importancia que tuvo la agencia indígena en los procesos de transformación y adaptación cultural ocurridos en el Nayar, en el largo periodo que va de los primeros contactos con los españoles, a la conquista militar de 1721-1722.

## RELACIONES DINÁMICAS

### *Apuntes sobre las categorías étnicas*

Como ya he señalado, tanto las fuentes primarias como los estudios históricos indican que, al momento del contacto, existían en la costa y altiplano nayarita diversos señoríos, algunos de ellos con bipartición del poder, que se correspondía con la diversidad lingüística

<sup>26</sup> Cynthia Radding, *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, 2015, p. 40.

de sus habitantes. Por lo que toca a la sierra, nada nos dicen las fuentes respecto a la organización sociopolítica de sus habitantes, en tanto el contacto establecido con ellos fue más tardío.

Dada la escasez de información en las fuentes, lo más común ha sido tratar de identificar, cuando menos, la lengua hablada por los habitantes de los diferentes asentamientos en el temprano siglo XVI. El esfuerzo más importante en este sentido sigue siendo el de José Ramírez Flores, quien elaboró un mapa de las lenguas habladas en el occidente al momento del contacto (véase lámina 15). Si bien, en un primer momento, la distribución de las lenguas en el mapa de Ramírez Flores pudiera parecer arbitraria, lo cierto es que a partir del trabajo de archivo he podido constatar que buena parte de la información en dicho mapa procede de diversas fuentes primarias virreinales. El problema radica, a mi juicio, en que esas fuentes corresponden a diversas épocas, algunas de ellas separadas por más de un siglo de distancia.

Nuevamente, el mapa nos muestra una situación estática de una realidad que debió ser dinámica. Es por ello que, tomando en cuenta la información proporcionada por Ramírez Flores, así como las propuestas de otros autores y los datos que se desprenden de diversas fuentes primarias, propongo el cuadro 1, en el que se contrasta la información sobre la lengua hablada en cada uno de los pueblos indígenas en diferentes momentos del periodo virreinal. La discrepancia en distintas fuentes puede deberse en algunos casos, a desplazamientos o procesos de despueble y posterior repoblamiento.

No obstante, soy consciente que esto no resuelve las discusiones relativas a la validez, para el periodo virreinal, de las denominaciones étnicas empleadas en la documentación. Por un lado, ya Leopoldo Valiñas ha criticado la relación errónea que existe entre lengua y etnia, en tanto “en México, tradicionalmente se ha identificado etnia con lengua, dejándole incluso al idioma la marca determinativa de la etnicidad”. Sin embargo, como señala el autor, las características culturales de los grupos humanos son sumamente complejas, por lo que no es posible otorgar a la lengua el carácter definitorio, a lo que hay que sumar el hecho de que, por lo general, el nombre de la lengua, que se suele extender al grupo étnico, casi siempre es un

Cuadro 1  
LENGUAS HABLADAS EN LA REGIÓN DEL NAYAR, SIGLOS XVI-XVIII

<i>Pueblo</i>	<i>Lengua</i>	<i>Año</i>	<i>Fuentes</i>
Colotlán, barrio de Tlaxcala	Náhuatl	1591	3
Colotlán, barrio de Tochopa	Tepehuán	s/a	13
	Caxcán/tocho	1650 <i>ca.</i>	17
Colotlán, barrio de Soyatita	Huichol	s/a	13
		1649	9
	Thecualme	1672	7
Santiago	Tepehuán	1649	—
Santa María de los Ángeles del Teúl	Caxcán	1586	8
	Caxcán	s/a	13
		1649	9
Tlalcozagua	Caxcán	1649	9
Huejúcar	Zacateco	s/a	6
	Tepecano y zacateco	s/a	16
	Caxcán	1649	0
	“lengua mexicana corrupta”	1783	1
Totatiche	Tepehuán	1649	9
		1783	1
Temastián	Tepehuán	1649	9
		1783	1
Acaspulco	Tepehuán	1783	1
Asqueltán	Tepecano	1649	9
	Tepehuán	1783	1
Huejuquilla	Tepehuanes y nahuas	s/a	13
	Huichol	1649	9
	Zacatecos	1696	4

Cuadro 1. *Continuación...*

<i>Pueblo</i>	<i>Lengua</i>	<i>Año</i>	<i>Fuentes</i>
San Nicolás	Huichol	1732	4
		s/a	9
		s/a	15
San Cristóbal de la Soledad	Huichol	s/a	9
		s/a	15
Tenzompa	Huichol	1696	4
		1732	9
		s/a	15
San Pedro Nostic	Huichol	s/a	13
		1649	9
	Tepecano	s/a	16
San Juan Bautista Mezquitic	Caxcán y tepehuán	s/a	13
	Huichol	1649	9
		s/a	15
	Tepecano	1672	7
San Sebastián	Huichol	s/a	13
	Huichol y cora	1783	1
Santa Catarina	Huichol	s/a	13
	Huichol y cora	1783	1
San Andrés Coamiata	Huichol	s/a	13
	Huichol y cora	1783	1
Nueva Tlaxcala	Náhuatl	1591	3
Chalchihuites	Náhuatl	1591	3
Camotlán	Huichol	s/a	13
	Tepecano	1672	7
Ostoco	—	s/a	—
Apozolco	Tepehuán	s/a	13
		1649	9



Cuadro 1. *Continuación...*

<i>Pueblo</i>	<i>Lengua</i>	<i>Año</i>	<i>Fuentes</i>
Chimaltitán (Bolaños)	Tepehuán	s/a	13
Tepisuaque	Caxcán	1649	9
	Tochos	1689	5
Cocuasco	Huitzoles	1689	5
Guilacatitan	Tepecano	s/a	16
	Tepehuan	1689	5
Pochotita	Huichol	s/a	13
	Tepecano	s/a	16
Mamata	Caxcán y huichol	1649	9
	Tepehuanes	1689	5
San Lucas Otatitlan	Tepehuan	1689	5
Tepic	Náhuatl	Siglo XVI	13
			10
Xalisco	Huichol	s/a	13
	Tecual, pinome, pínutl o pinonuquia	1586	8
	Tecuales/ tecualmes hablantes de huichol	Siglo XVI	10
Acaponeta	Tepehuan pínutl o pinome, cuachicanuquia, guacnuquia, cuarinuquia, iruzanuquia, naarinuquia y neuxinuquia, mexicano	s/a	13
		1586	8
		Vijiteca	1672
Aztatlan	pinome o pinonuquia	1586	8

Cuadro 1. *Continuación...*

<i>Pueblo</i>	<i>Lengua</i>	<i>Año</i>	<i>Fuentes</i>
Itzcuintla	Pínutl	1586	8
Ahuacatlán	Otomíes (chichimeca)	s/a	13
	Caxcán	1586	8
Xala	Nahuas	s/a	13
	Caxcán	1586	8
Senticpac	Huicholes	s/a	13
	Pínutl o pinonuquia,	1586	8
Santa María Ocotán	Tepehuán	s/a	13
	Tepecano	1672	7
San Francisco Ocotán	Tepehuán	s/a	13
	Tepecano	1672	7
Amatlán de Jora	Tepehuanes, coanos, tecuares	1650 <i>ca.</i>	17
Peyotán	Cora	s/a	13
	Tepecano	1672	7
Guaximic	Huichol	s/a	13
	Visurita/ huichol y cora	1650 <i>ca.</i>	18
Picachos	Cora	1750 <i>ca.</i>	12
		1792	2
Cuyután	Cora	1604	14
San Blas/ San Blasito	Cora	s/a	9
		1792	2
San Pedro	Cora	1792	2
San Diego	Cora	s/a	9
	lengua mexicana	1791	2a
Saycota	Cora	1792	2



Cuadro 1. *Continuación...*

<i>Pueblo</i>	<i>Lengua</i>	<i>Año</i>	<i>Fuentes</i>	
San Buenaventura	Cora	1792	2	
Milpillas	Tepehuán	1604	14	
		1792	2	
Huajicori	Tepehuán	s/a	15	
	Cora	1792	2	
	mexicano	s/a	—	
Ayotuxpan	Huichol	s/a	13	
		Cora	1604	11
		1650 <i>ca.</i>	17	
Santa Fe	Cora	s/a	9	
Tonalisco	Huichol	s/a	13	
	Cora	s/a	9	
Huazamota	Tepehuán	1604	14	
	Cora y tepehuán	1650 <i>ca.</i>	18	
Chimaltitán	Huichol	s/a	13	
	Thecualme	1672	7	
Ixcatán	Thecualme	1672	7	
	Tecualme	1750 <i>ca.</i>	12	
Pochotitán	Huichol	s/a	13	
Huaynamota	Cora	s/a	13	
Rosario	Cora	s/a	13	
San Juan Corapa	Cora	s/a	13	
		1750 <i>ca.</i>	12	
Mesa del Nayar	Cora	s/a	13	
		s/a	12	
Santa Teresa	Cora	s/a	13	

Cuadro 1. *Continuación...*

<i>Pueblo</i>	<i>Lengua</i>	<i>Año</i>	<i>Fuentes</i>
San Francisco	Cora	s/a	13
Santa Rosa	Cora	s/a	13

s/a = sin año

Fuente: Elaboración a partir de

- 1) AGN, *Indiferente de guerra*, v. 83.
- 2) *Ibidem*, v. 100.
- 3) AGN, *Indios*, v. 95, exp. 5, f. 246-247.
- 4) AGN, *Provincias internas*, v. 129.
- 5) AHAG, *Padrones*, Chimaltitlan.
- 6) Elías Amador, Amador, *Bosquejo histórico de Zacatecas, Zacatecas, Gobierno del Estado*, 1943.
- 7) Antonio Arias de Saavedra, "Información rendida por el padre Antonio Arias y Saavedra acerca del estado de la Sierra del Nayarit, en el siglo XVII" [1673] en *Los albores...*, p. 284-309.
- 8) Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.
- 9) Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España, 1519-1821*, traducción de Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía, 1986.
- 10) *Los albores de un Nuevo Mundo: siglos XVI-XVII*, compilación de Thomas Calvo, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad de Guadalajara, 1990 (Colección de documentos para la historia de Nayarit I).
- 11) Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/Gobierno del Estado de Jalisco 1993.
- 12) José Ortega, "Maravillosa reducción, y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar, nuevo Reino de Toledo", en *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en México*, edición de Francisco Javier Fluviá, prólogo de Thomas Calvo y Jesús Jáuregui, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 1996.
- 13) José Ramírez Flores, *Lenguas indígenas de Jalisco*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1980.
- 14) "Relación de fray Francisco del Barrio", en *Los albores...*, p. 270-271.
- 15) Beatriz Rojas, *Los huicholes en la historia*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1993.
- 16) Robert D. Shadow, "Conquista y gobierno español", en *Lecturas históricas del norte de Jalisco*, compilación de José María Muriá, México, Gobierno del Estado de Jalisco, p. 43-69.
- 17) Antonio Tello, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco. Libro segundo*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco/Universidad de Guadalajara, 1968.
- 18) Antonio Tello, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco. Libro cuarto*, Guadalajara, Editorial Font, 1945.

nombre dado no por sus hablantes, sino por grupos vecinos.<sup>27</sup> Por tanto, ni los hablantes de cora ni los hablantes de tepecano, por el solo hecho de compartir una lengua, constituirían un grupo étnico.

Vale la pena hacer aquí una distinción entre identidad étnica y categoría o etiqueta étnica. La primera hace referencia a la manera en que los miembros de una comunidad política “definen quienes son y lo que significa ser eso que son”, esto es, se trata de construcciones identitarias que aplican al propio grupo, mientras que las categorías étnicas se emplean para definir la identidad de los otros.<sup>28</sup> En este sentido, conviene hacer una aclaración: es posible que nunca sepamos con certeza cuál era la identidad étnica de los grupos indígenas de la región a la llegada de los españoles. Salvo menciones esporádicas en la obra de Tello<sup>29</sup> y en las *Relaciones geográficas*, no se conocen hasta el día de hoy fuentes en las que los nativos nos hablen acerca de sus orígenes, la lengua que hablaban, cómo se llamaban a sí mismos, los señores a los que estaban sujetos y sus vínculos y enemistades con otros grupos.

Lo que sí conocemos son las categorías o etiquetas étnicas asignadas por los españoles a los indígenas de esta región, es decir, los términos empleados por los diversos actores hispanos para clasificar a la población nativa, términos que evidentemente no reflejan la autoadscripción y rara vez hacen referencia a identidades reconocidas por los propios actores indígenas.<sup>30</sup> Por otra parte, dichas etiquetas étnicas fueron variadas, tanto como los actores que las

<sup>27</sup> Leopoldo Valiñas Coalla, “Lo que la lingüística yutoazteca podría aportar a la reconstrucción histórica del norte de México”, en *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, edición de Marie Areti Hers, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000, p. 175.

<sup>28</sup> Federico Navarrete Linares, *Las relaciones interétnicas en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 19-25.

<sup>29</sup> Me refiero, en concreto, a la “Relación de don Francisco Pantécatl” consignada por el franciscano en el capítulo III de Tello, *Crónica miscelánea...*

<sup>30</sup> Por supuesto, el tema de las etiquetas o clasificaciones étnicas ha sido discutido ya por otros autores. Radding, por ejemplo, se ha cuestionado: “¿Quiénes son los sujetos detrás de los documentos producidos por sus interlocutores coloniales? Cuando me refiero a los ‘pobladores ópatas’, por ejemplo, ¿he creado meramente una abstracción étnica?”: Radding, *Pueblos de frontera...*, p. 17.

impusieron —clero regular o secular, autoridades civiles, hacendados y rancheros españoles, indígenas auxiliares llegados de otras regiones de la Nueva España—, la época en que se emplearon, el mayor o menor conocimiento de la región y sus habitantes nativos e incluso, podían depender del informante de turno. De tal suerte, los españoles asignaron etiquetas étnicas que podían ser desde gentilicios, topónimos, alusiones a una región geográfica, o adjetivos —cuyo significado era, en muchos casos, peyorativo, lo que nos indica que se trata de un mote asignado por individuos o grupos indígenas rivales.<sup>31</sup>

Veamos el ejemplo de una denominación que aparece de forma reiterada en la documentación: huaynamotecos. Esta etiqueta hace referencia, en primera instancia, a Huaynamota, que aparece mencionado por primera vez hacia 1541, cuando fue dado en encomienda a Juan de Arce. No obstante, no sabemos si Huaynamota era una región de la sierra, un asentamiento o poblado indígena, o un conjunto de asentamientos con vínculos entre sí. Para 1580, de acuerdo con Tello, la reducción de Huaynamota estaba conformada por diez pueblos en los que habitaban indios de tres naciones diferentes, cuya lengua era distinta, aunque “no se diferencia mucho”.<sup>32</sup> En la fuente no se consignan los nombres de esas tres naciones ni sus lenguas. No obstante, otros autores han señalado ya que “para los europeos de los siglos de la conquista, una nación estaba formada por los descendientes de un antepasado común”. Por lo tanto, el término nación “se refería sólo a conjuntos de individuos que vivían juntos y se asemejaban entre sí, y de los cuales se supone que provenían, por lo tanto, de una estirpe común”.<sup>33</sup> Es posible entonces que las tres naciones establecidas en los diez pueblos de la reducción de Huaynamota hayan sido tres grupos familiares o tres rancherías sujetas cada una

<sup>31</sup> Lidia R. Nacuzzi y Carina P. Lucaioli, “Una reflexión sobre los rótulos históricos y la dificultad para nombrar a los grupos étnicos de Pampa-Patagonia y el Chaco”, *Nuevos Mundos, Mundos Nuevos*, Francia, Ecole des hautes études en sciences sociales, <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.71684> (consulta: 20 de noviembre de 2018).

<sup>32</sup> Tello, *Crónica miscelánea...*, p. 131.

<sup>33</sup> Chantal Cramaussel, “De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central”, en *Nómadas y sedentarios...*, p. 276-277.

a un “señor” o capitán, con vínculos políticos entre ellas. No obstante, si bien ésta es una hipótesis plausible, es imposible de comprobar con la información que disponemos hasta ahora.

Como ya se ha señalado, las categorías étnicas asignadas por los diferentes actores españoles cambiaron a lo largo del tiempo. Así, en las fuentes de mediados del siglo XVI es común encontrar referencias a “los tecoles” o “teçoles”, indios “chichimecas” que habitaban “casi en el medio de Guadalajara y Compostela”. Aparecen también “los indios tecoales, gente entre ellos habida por feroz”, que habitaban, según los oidores de Nueva Galicia, en Aztatlán, mientras que hacia la costa se menciona a los “tecomios o coronados”.<sup>34</sup> De acuerdo con el oidor Martínez de la Marcha, más allá del Río Grande “están los coras, guainamotas, tocomios, tecuales, ya por información que a vuestra majestad envié, signifiqué como andaban en conspiración los tecuales y coringa y guainamota y junto con los guaxires y guaxacatecas de mal propósito”.<sup>35</sup> En general, de la documentación vinculada a la visita del oidor Martínez de la Marcha, se desprende que, hacia el norte, en las inmediaciones de Aztatlán y Acajoneta habitaban los tecuales o tecoales, sujetos al cacique Coringa, lo mismo que los tepecas;<sup>36</sup> en las sierras inmediatas a Compostela se hallaban los tecosquines o tecoxquines, en la costa los tocomios —registrándose además tocomios y tocomes, que quizá sean variantes ortográficas—; mientras que hacia el sur, en las inmediaciones de Tequila estarían los tecoles, también llamados teçoles por los vecinos españoles —lo cual daría por resultado la lectura “tesoles”— y “tecolotes” por los indios de Tequila.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> “Carta de los licenciados Hernando Martínez de la Marcha, Lorenzo Lebrón de Quiñones y Miguel de Contreras Ladrón de Guevara, oidores de la Audiencia de Nueva Galicia, al rey”, Compostela, 28 de noviembre de 1549, AGI, *Guadalajara*, 51, lib. 1, n. 2, f. 4v.

<sup>35</sup> “Carta del oidor Hernán Martínez de la Marcha al emperador desde Compostela”, Nueva Galicia, 18 de febrero de 1551, AGI, *Guadalajara*, 51, f. 3v.

<sup>36</sup> “Informaciones de oficio y parte: Coringa, cacique y principal de Quemochitán, Tepecas y Tecuales”, Compostela, 6-14 de noviembre de 1549, AGI, *Guadalajara*, 46, n. 31, f. 2 y ss.

<sup>37</sup> Requerimientos de varios caciques al señor obispo, 1550, en Francisco Orozco y Jiménez, *Colección de documentos históricos inéditos o muy raros, referentes al arzobispado de Guadalajara*, v. 1 *Determinación de límites entre los obispados neogallego*

Estas categorías son coincidentes con las que se registran en el Mapa de Nueva Galicia de 1550, en la que aparecen —además de tequales, tepeguanes, teçoles y tecoxquines— los xuxuctequanes —xuxuctequones según vecinos españoles—. <sup>38</sup> El propio mapa nos da la clave para la interpretación de dos categorías ya mencionadas por el oidor Martínez de la Marcha y que no aparecen en otras fuentes: guaxires y guaxacatecas. Los primeros serían los habitantes de Guaxixicar —pueblo “de guerra” según el mapa— mientras que los segundos serían los indios de Guaxacatlán, también “de guerra” (véase lámina 10). Guaxires y guaxacatecas son entonces, al parecer, gentilicios.

En otros casos, la etiqueta étnica era en realidad el nombre con que se conocía a otros grupos indígenas. La “Relación geográfica de Compostela” señala que, “en las cordilleras de esta ciudad, hacia la parte del mediodía, están los pueblos de los tecosquines, así nombrados por los mexicanos, que, en el vulgar y lengua de la tierra, entre ellos, se interpreta y quiere decir cortador de cabeza”. <sup>39</sup> Por tanto, en el caso de los tecosquines, la categoría fue asignada por otros indígenas, posiblemente los hablantes de náhuatl que acompañaron la entrada de Nuño de Guzmán, o los que auxiliaron al virrey Mendoza en la represión de la rebelión del Mixtón. Así, los españoles habrían adoptado el apelativo usado por indígenas nahuas para nombrar a algunos grupos nativos del occidente. Algo similar pudo ocurrir con la etiqueta xuxuctequanes: tecuani, según Alonso de Molina, significaba “fiera cosa, bestia fiera, comedor de hombres, brava cosa que muerde, cruel persona, bestia fiera o ponzoñosa”. <sup>40</sup>

*y michoacano y gestiones para trasladar la silla episcopal de la ciudad de Compostela a la de Guadalajara*, Guadalajara, La Agencia Eclesiástica Mexicana, 1922, p. 62.

<sup>38</sup> Petición de varios pueblos y conquistadores de Nueva Galicia, 1550, en Orozco y Jiménez, *Colección de documentos...*, p. 84.

<sup>39</sup> “Relación de la ciudad de Compostela...”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p. 88-89. Acuña apunta, apoyándose en fray Alonso de Molina que, si se trata de un término náhuatl cuyo significado es “cortador de cabeza”, “la lección del término es inexacta, debe reconstruirse *tequehtecqui*” “degollador” o, literalmente, “cortador de pescuezos”.

<sup>40</sup> Marc Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina, con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, México, Uni-

Una situación análoga ocurre con los llamados “coanos”, mencionados por vez primera en la Relación geográfica de Xocotlan de 1584.<sup>41</sup> Para responder al cuestionario real, fueron citados los “vecinos antiguos, descubridores y pobladores” del real minas, quienes declararon que a la tierra se le puso por nombre “provincia de los coanos” porque “en ella tenían un ídolo en figura de culebra, a quien, en lengua mexicana, llaman coatl”.<sup>42</sup> Los coanos, según esta fuente, serían entonces ciertos indios que adoraban a un ídolo con forma de serpiente. Líneas más adelante, los mismos declarantes señalaron que los indios “comarcanos (el dicho Río Grande en medio) se comunican en una común lengua con los de esta provincia, que es la lengua coana”.<sup>43</sup> Tal información ha sido empleada por diversos historiadores y antropólogos para afirmar que, en la Nueva Galicia, existió un grupo indígena llamado “coano” que hablaba una lengua distintiva, la coana, cuando claramente la Relación geográfica está señalando que se trató de una etiqueta étnica impuesta desde el exterior. Un par de años más tarde, en su visita por la región, Alonso de Ponce pasó por la jurisdicción vecina de Aguacatlán y Xala; señaló que casi todos los indios de la guardianía hablaban la lengua de Ahuacatlan o xuchipilteca, a excepción de los que habitaban en las laderas de las sierras ubicadas al norte de Xala: “en las laderas de las sierras sobredichas, a la banda del norte y hasta llegar al río Grande de Toluca, hay muchos indios coanos, de los cuales aún hay algunos de la otra parte del río”. Además de señalar su pobreza y docilidad, aseveró que “la lengua de los coanos es la misma que la de los indios de Huainamota”,<sup>44</sup> hecho que confirmó páginas más adelante,

versidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014, p. 303.

<sup>41</sup> Diversos autores consideran que los “coanos” son los xuxuctequanes que aparecen en el Mapa de Nueva Galicia de 1550, por ejemplo, Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España, 1519-1821*, traducción de Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía, 1986, p. 124.

<sup>42</sup> “Relación geográfica de Xocotlan”, en Acuña, *Relaciones geográficas...*, p. 315.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 320.

<sup>44</sup> Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, v. II, p. 107-108.

al referir que la lengua que se hablaba en buena parte de la guardiánia de Senticpac “se llama pínutl o pinonuquia, y esta misma dicen que es la de los coras y coanos y huainamotecas”.<sup>45</sup>

Ahora bien, ¿son entonces los coanos un “grupo indígena”, como se señala en diversos estudios de la región? Es decir, ¿debemos tomar por válida la etiqueta “coanos” y asumir que se trata de una “nación indígena”, cuando el único elemento que, según las fuentes, los diferencia de otros indios de la región es la adoración al ídolo serpiente? Más aún, no queda claro a partir de las fuentes si todos los denominados “coanos” participaban de dicho culto, esto es, no sólo los de Xala referidos por Ciudad Real sino los de Xocotlan mencionados en la Relación geográfica. En mi opinión, estamos nuevamente ante una etiqueta étnica utilitaria, esto es, una denominación que se usa localmente para esos indios con los que convivían los franciscanos en Xala y los mineros en Xocotlan. Porque esos indios, según la propia Relación geográfica, no conformaban una entidad política (“y los mismos que ahora son de aquesta provincia, como tenían tantos señores, se revolían unos con otros, se mataban y comían”, dice la citada relación)<sup>46</sup> y hablaban la misma lengua que muchos otros indios de la Nueva Galicia. Si atendemos a las fuentes, estaríamos ante una lengua que se hablaba desde el norte de Xala y Xocotlan hasta Huaynamota y la tierra de los coras del Nayar. Para Carl Sauer, de hecho, los coanos no serían sino grupos de coras establecidos al sur, y se refiere a ellos como coras meridionales.

Ahora bien, la mayor parte de estas categorías étnicas desaparecieron en las fuentes del siglo XVII y dieron paso a otras igual de imprecisas y confusas, algunas de ellas tuvieron larga vida y siguen empleándose hasta el día de hoy. En 1604 fray Francisco del Barrio señaló que en la sierra habitaban tepehuanes, asaulitas, coras, huaynamotas y sayahuecos. Estos últimos vivían en “unas serranías que llaman los Picachos” y eran amigos de los coras, a diferencia de los huaynamotecos, sus mortales enemigos.<sup>47</sup> Los tepehuanes, nos dice, se ubicaban hacia el noreste de los coras, en el convento de Quivi-

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>46</sup> “Relación geográfica de Xocotlan”, en Acuña, *Relaciones geográficas...*, p. 321.

<sup>47</sup> “Relación de fray Francisco del Barrio”, en *Los albores de un Nuevo Mundo: siglos XVI-XVII*, compilación de Thomas Calvo, México, Centro de Estudios Mexicanos

quinta y sus visitas: Milpillás, Tlachesiltan, Los Caimanes, Tetitlan y San Sebastián. Arregui, en 1621, llamó a las naciones que habitaban las serranías bisoritas, guazamotas, guainamotas, xiximes, acaxes, tepeguanos y coras, así como sayaguecos, “una nación de indios que se han poblado ya en la jurisdicción de Tinamache”.<sup>48</sup>

Para mediados del siglo XVII, fray Antonio Tello señaló la existencia de ocho “naciones” de indios en la provincia franciscana de Xalisco: coanos, tepecanos, tepeguanes, usuritas o vizuritas, caramotas, huaynamotas, tecuares y coras.<sup>49</sup> No obstante, a lo largo de la narración, podemos observar que el franciscano utilizó el término “nación” de forma bastante laxa. Al hablar de la reducción de Huaynamota, señaló que estaba formada por diez pueblos en donde habitaban indios de tres naciones diferentes, que hablaban tres lenguas distintas, aunque con tal semejanza que podían entenderse. No queda claro entonces si los huaynamotas eran sólo una de las tres naciones que habitaban dicha reducción y, de ser así, cuáles eran las otras dos. El caso de los caramotas también es ilustrativo de las confusas denominaciones empleadas por Tello, quien enlista a los caramotas como una de las naciones de la provincia. No obstante, al hablar de la labor misional llevada a cabo por fray Luis Navarro entre 1581 y 1582, nos dice que mientras fungió como guardián de Tzenticpac, convirtió y bajó de la sierra muchos indios, con los que fundó cuatro pueblos: Acatlán, Caramota, Tlaxomulco y San Francisco.<sup>50</sup> ¿Caramotas es entonces un gentilicio, aplicado a los indios del pueblo de Caramota? ¿El nombre de la misión se aplicó por extensión a sus habitantes, o la misión fue nombrada así porque allí se congregó a dichos indios? Más aún ¿los cuatro pueblos fueron formados con los indios de dicha nación, o sólo Caramota? Ahora bien, no sabemos si esta misión prosperó, puesto que el propio Tello nos dice que hacia 1603 fray Antonio López, desde San Cristóbal

y Centroamericanos/Universidad de Guadalajara, 1990 (Colección de documentos para la historia de Nayarit I), p. 272.

<sup>48</sup> Domingo Lázaro de Arregui, *Descripción de la Nueva Galicia 1621*, edición y estudio por Francois Chevalier, prólogo de John Van Horne, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946, p. 83.

<sup>49</sup> Tello, *Crónica miscelánea...*, p. 13.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 840.

Itzcuintlan “se metió por la parte del norte la sierra arriba de los coras, de donde bajó y redujo cinco pueblos muy populosos y de muchos indios, que aunque ahora tienen pocos, que son Yaorita, Tlaxomulco, Yztcatlan, Nerita y Caramota, y en éste último se descubrieron unas minas de rico metal, las cuales han dado mucha cantidad de plata, que son las que llaman Tinamachi”.<sup>51</sup> Agrega, además, que la lengua que hablaban estos indios “se llama Ocamotla, que quiere decir tierra de indios bocas, que es una nación muy larga”.<sup>52</sup> Lo dicho por Tello, más que aclarar, genera mayor confusión: ¿eran los reducidos por López en 1603 caramotas, o coras, o se trataba de indios de nación distinta llevados a reforzar las fundaciones de 1581? Por último, sobre los sayahuecos, cabe señalar que se trata de una nación mencionada ya en 1586 por Ciudad Real, quien afirmó que se trataba una provincia ubicada al sur de Huaynamota, “llamada Zayabecos, de gente cristiana pero indómita que ha matado muchos españoles”, y cuyo cacique era un tal Miguel Oromán, “belicoso y gran hechicero”. Tello en cambio parece sugerir que se trata de un gentilicio, pues menciona el pueblo de Sayahueca como uno de los que habrían estado sujetos al cacique Pantécatl antes de la llegada de los españoles.<sup>53</sup>

Fray Antonio Arias de Saavedra, en su informe de 1672 menciona seis naciones de indios que habitaban en las sierras, costas y tierra caliente: coras, tzanames, xamucas —que, según aparece en la versión publicada por Calvo, son llamados también huitzoles o hueitzolmes—,<sup>54</sup> tepehuanos, caponetas —llamados también vijitecas y hablantes de lengua vijiteca— y totorames.<sup>55</sup> Por lo que toca a la sierra, ésta se dividía en cuatro provincias o “tlahuilanallis”: Hahuánica, Chimaltitecos e Ixcatecos, Tzacaimuta y Mimbres. En la segunda provincia habitarían también indios xamucas o huitzoles y la lengua hablada,

<sup>51</sup> Tello, *Crónica miscelánea...*, p. 735.

<sup>52</sup> Antonio Tello, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco. Libro cuarto*, Guadalajara, Editorial Font, 1945, p. 149.

<sup>53</sup> Tello, *Crónica miscelánea...*, p. 361.

<sup>54</sup> *Los albores de un Nuevo Mundo...*, p. 287 y 288.

<sup>55</sup> “Informe sobre la reducción y conversión de indios bárbaros de la Sierra de Nayarit”, Antonio Arias de Saavedra, Acajoneta, 2 de febrero de 1672, AGI, *Guadalajara*, 13, r. 2, n. 22-25, f. 26.

según Arias, era el thecualme. Las tres provincias restantes estarían habitadas por coras. Arias de Saavedra ofrece, además, una larga lista de las rancherías y pueblos de cada provincia (véase cuadro 2). Sin embargo, el franciscano no indica cuál era la lógica de esta división. En el caso de Chimaltitecos e Ixcatecos deja en claro que hablaban una lengua, la thecualme, pero las otras tres provincias, al parecer, eran de “coras nayaritas”.

Además de Arias de Saavedra, otras fuentes registran la categoría huitzoles o similares. En 1653, a petición del obispo Ruiz de Colmenero, el vicario de Colotlán y Tlaltenango interrogó a dos testigos para saber cuáles eran las lenguas habladas por los indios. El primero de ellos respondió que entre ellos hablaban “en su lengua tepehuana, huichola, nayarí y cora”, aunque con los españoles lo hacían en mexicano y castellano. El segundo testigo, un antiguo capitán protector, dijo que en la sierra “hay diferentes naciones como son tepehuana, guisoles, coras y nayares”.<sup>56</sup> De igual modo, en el padrón de Chimaltitlán (en las minas de Tepeque), elaborado en 1689 por fray Manuel de Ledesma, se indica que los indios del pueblo de San Francisco de Cocoasco, ubicado a cinco leguas de la cabecera, son “de nación huitzoles”.<sup>57</sup> Llama la atención también, en ambos testimonios, la mención al nayarí y a los nayares. Para el primer testigo, la lengua nayarí es diferente de la cora, mientras que, para el segundo testigo, los nayares constituyen una nación diferente a los coras, huicholes y tepehuanes. ¿Por qué razón ambos testigos nos hablan de cuatro grupos y cuatro lenguas diferentes en la sierra? ¿Era esta lengua nayarí una variante del cora? ¿Serían estos nayares una nueva categoría étnica en la sierra?

En las fronteras de Colotlán las categorías étnicas parecen mucho más estables a lo largo del tiempo, lo cual no quiere decir que su significado sea más claro. Desde el siglo XVI se menciona a los

<sup>56</sup> “Ms. del Archivo de la Secretaría del Gobierno Eclesiástico de esta Arquidiócesis”, en Alberto Santoscoy, *Nayarit: colección de documentos inéditos, históricos y etnográficos, acerca de la sierra de ese nombre*, Guadalajara, Tipo-Lit. y Enc. de José María Ygu Instituto Nacional Indigenistaz, 1899, p. LX.

<sup>57</sup> “Padrón de la doctrina y partido de Chimaltitan, fray Manuel de Ledesma”, 23 de julio de 1689, Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (en adelante AHAG), *Padrones*, Chimaltitlan, f. 3v.

Cuadro 2  
LAS PROVINCIAS DE LA SIERRA DEL NAYAR Y SUS RANCHERÍAS,  
SEGÚN ARIAS DE SAAVEDRA, 1672

<i>Hahauanica</i>	<i>Chimaltitecos e Ixcatecos</i>	<i>Tzacaimuta</i>	<i>Mimbres</i>
Sahuachora [reducidos al gremio de la iglesia]	Ixcata [Feligresía de Ayotuxpan]	Tzacaimuta	Mimbres
Tzapacuatzi	Huibeli [Feligresía de Ayotuxpan]	Upata	Huistita
Theoria	Tacualoyan [Feligresía de Ayotuxpan]	Toacamota	Queimerusa
Mutza	Quezcomata	Yauca	Huistepet
Quoaracthe	Jicaloyan	Aynarit	Urapa
Xahuanica	Teyquerita	Mayabica	Aare
Cabicche		Quacta	Cucuiultita
Utz	—	Xaute	Nextalpa
Zaicota [reducidos al gremio de la iglesia]	—	Tenicaa	—
Nacaspilota [reducidos al gremio de la iglesia]	—	Tzontla	—
Soyatitan	—	Quacmoxtitac	—
Gavilán	—	Urata	—
Humita	—	Soquipa	—
Caurit	—	Sayoli	—

Cuadro 2. *Continuación...*

<i>Hahauanica</i>	<i>Chimaltitecos e Ixcatecos</i>	<i>Tzacaimuta</i>	<i>Mimbres</i>
Unetui	—	Naacuta	—
Toberita	—	—	—
Guejolota [reducidos al gremio de la iglesia]	—	—	—
Ytarita	Abique	Gualacte	Humatza
Nicpan	Caraitac	Tacuaicha	Tonaycha
Taquatta	Pichite	Tauanica	Seberi
Caitaita	Alebira	—	—

Fuente: “Informe sobre la reducción y conversión de indios bárbaros de la Sierra de Nayarit”, Antonio Arias de Saavedra, Acaponeta, 2 de febrero de 1672, AGI, *Guadalajara*, 13, r. 2, n. 22-5, f. 15-16.

cazcanes o caxcanes, tochos, tepeques, tepehuanes y zacatecos, a los que se sumaron los tlaxcaltecas a finales de la centuria. Tello señala que cazcanes y tochos eran uno solo, hablantes de “lengua mexicana corrupta” y descendientes de los mexicanos.<sup>58</sup> De los tepeques, en cambio —luego llamados tepecanos por Robert Shadow—, Arias los muestra como tepehuanes que salían con regularidad a trabajar en las minas de Zacatecas y Sombrerete, y “por allá les llaman tepecanos que quiere decir serranos”.<sup>59</sup>

El caso de los zacatecos ha sido bien documentado por Salvador Álvarez, quien ha señalado cómo esta etiqueta —que aparece por

<sup>58</sup> Esta información coincide con las interpretaciones de Marie-Areti Hers, quien, como señalé en el capítulo anterior, afirma que los caxcanes son descendientes de la cultura Chalchihuites, grupos de ascendencia mesoamericana que permanecieron en esa zona después del reflujo del siglo IX (*vid supra*, p. 48).

<sup>59</sup> “Informe sobre la reducción y conversión de indios bárbaros de la Sierra de Nayarit”, Antonio Arias de Saavedra, Acaponeta, 2 de febrero de 1672, AGI, *Guadalajara*, 13, r. 2, n. 22-25, f. 17.

primera vez hacia 1542, en la tercera relación anónima de la conquista de Nueva Galicia—<sup>60</sup> se usó para hacer referencia a indígenas cuya forma de vida como recolectores-cazadores, así como su fiereza en la guerra, los oponía a los civilizados y sedentarios denominados “cazcanes”.<sup>61</sup> Así, “zacateco” se utilizó en el mismo sentido que “chichimeca”, para designar a indios de guerra en una zona muy amplia: en las inmediaciones de Tonalá, en la barranca del Río Grande, en los alrededores de Nochistlán, El Teúl y Tlaltenango, o en el río Tepeque.

Ya Álvarez ha señalado que los términos con que nos encontramos en la documentación “para los españoles no definían a ‘comunidades étnicas’, y ni siquiera a grupos bien diferenciados entre sí, como han querido verlo diversos autores del siglo xx”. En muchos casos, se trata de juegos de oposiciones binarias para representar al salvaje y al civilizado, al nómada y al sedentario, al idólatra y al cristiano, como se hizo con “zacatecos y cazcanes”, o “tepehuanes y tarahumaras”. Aunque, para los investigadores del siglo xx el término zacatecos se ha empleado para referir a recolectores-cazadores que habitaban en el altiplano central, lo cierto es que tal delimitación no se desprende con claridad de las fuentes novohispanas. Álvarez ha documentado la existencia, en las cuentas de tributos de la Real Caja de Zacatecas, de la presencia de zacatecos agricultores que tributaban maíz; también ha resaltado que, entre los grupos indígenas de la región, la siembra y la caza-recolección no eran actividades excluyentes pues, incluso entre los indígenas que habitaban en el altiplano árido, siempre fue posible la integración tanto de la práctica del cultivo como de la recolección y caza.<sup>62</sup>

En consecuencia, parece claro que en muchos casos, las denominaciones o etiquetas étnicas empleadas por los colonizadores espa-

<sup>60</sup> “Relación de la conquista de Nueva Galicia, alzóse el año de 1542. Anónima tercera”, en *Crónicas de la conquista del reino de Nueva Galicia en territorio de la Nueva España*, compilación José Luis Razo Zaragoza, Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia/Gobierno del Estado de Jalisco, 2001, p. 333.

<sup>61</sup> Salvador Álvarez, “De ‘zacatecos’ y ‘tepehuanes’: dos dilatadas parcialidades de chichimecas norteños”, en *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, coordinación de Chantal Cramaussel, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad Juárez del Estado de Durango, 2006, p. 106.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 111-112.

ñoles para referir a los grupos indígenas del siglo XVI son “imágenes y referencias efímeras y coyunturales”.<sup>63</sup> Estas no nos dicen nada de elementos sustanciales como, por ejemplo, la lengua hablada por los indígenas, o su organización sociopolítica, es decir, si la etiqueta hace referencia a grupos organizados en torno a un mismo señorío, si reconocían a un ancestro o jefe común, o sus vínculos con un determinado territorio.

Ciudad Real es quizá una de las pocas fuentes que hace énfasis en el asunto de las lenguas habladas por los habitantes del occidente de la Nueva España. Así, el texto nos habla de una diversidad de lenguas existentes en la región para la década de 1580. Por ejemplo, en Acaponeta menciona que se hablan “siete lenguas o siete diferencias de lenguas”: pínutl o pinome (llamada también pinonuquia en otras secciones del texto);<sup>64</sup> cuachicanuquia, guacnuquia, cuarinuquia, iruzanuquia, naarinuquia y neuxinuquia”, a las que habría que sumar el náhuatl o lengua mexicana que, según el autor “corre en todos ellos, como atrás queda dicho y en ella se les predica y algunos de ellos se confiesan”.<sup>65</sup> En las inmediaciones de Xalisco registra —además de pinome— tecual, mientras que en Teúl y Juchipila se hablaría una lengua muy parecida al náhuatl, misma que se menciona también en Tzoatlan, Mezpán y en buena parte de las guardianías de Ahuacatlán y Xala.<sup>66</sup> De todas estas lenguas, la más extendida al parecer sería la lengua pínutl, pinome o pinonuquia, que registra en Acaponeta, Sentícpac y Xalisco, así como en Itzcuintlán, Tecomatlán, Omitlán, Tanahuepa, Acaulixtemba (Guaristemba) y Omitlán. De acuerdo con Ciudad Real, esa sería la misma lengua que hablaban los coanos que habitaban en las laderas de la sierra al norte de Xala, así como los huaynamotecos y los coras.

No obstante, el problema que se nos presenta con Ciudad Real es que emplea denominaciones que aparecen sólo en esta fuente y no son usadas por sus contemporáneos ni por fuentes posteriores. Más aún, ni siquiera queda claro de dónde tomó tales denomina-

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>64</sup> Cuando se refiere a Aztatlán, señala que los indios hablan lengua “pinome o pinonuquia”. *Ibidem*, p. 118.

<sup>65</sup> Ciudad Real, *Tratado curioso y docto...*, p. 117-118.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 98.

ciones, esto es, quiénes fueron sus informantes. Dicho elemento resulta de vital importancia si tomamos en cuenta que, a diferencia de otras fuentes sobre los grupos indígenas de la región, la información de Ciudad Real es producto de una breve visita por el territorio, en el que permaneció apenas unos días. Fray Francisco del Barrio en cambio, se desempeñaba desde hacía un par de años como provincial del convento de Xalisco y su entrada al Nayar se extendió por cerca de un mes, por lo que los datos que consigna son producto de su propia experiencia en la región. Seguramente, mucho de lo que Barrio nos dice procede de informaciones obtenidas de los indios de Xalisco y sus pueblos de visita. Lo mismo puede decirse de Arias de Saavedra, quien llegó a Acaponeta en 1656 y seguía allí en 1672, fecha en que elaboró su informe. En él, Arias de Saavedra recupera no sólo su experiencia a partir de las dos entradas que él mismo hizo a la sierra de los coras, sino su contacto con los indios gentiles que llegaban a Acaponeta, a los que en ocasiones interrogaba. En el caso de Ciudad Real, es evidente que recogió información de diversos habitantes de la región, pero no sabemos quiénes ni la autoridad que pueda atribuirse a sus dichos. Y, como ya he señalado, son denominaciones que no trascendieron y —salvo el caso del tecual— no fueron mencionadas en ninguna de las fuentes sobre la región, lo que dificulta su identificación e incluso, como ha señalado Valiñas, podríamos dudar que se trate de lenguas diferentes, como ocurre con las varias “nuquias”.<sup>67</sup>

Así, entendiendo lo que ocurre en las fuentes: cómo fueron elaboradas y por quién, es posible evitar caer en “excesos interpretativos” como lo son, siguiendo a Álvarez,<sup>68</sup> la intención de establecer supuestos territorios claramente delimitados para cazcanes y zacatecos y, agregaría yo, para coras, tepehuanes o huicholes. Finalmente, sobre este tema, sólo falta señalar que ya otros autores han hecho notar que los asentamientos tanto de coras como de huicholes se hallaban sumamente dispersos y, por ende, sus territorios

<sup>67</sup> Leopoldo Valiñas Coalla, *El náhuatl de la periferia occidental y de la costa del pacífico*, tesis de licenciatura en antropología con especialidad en lingüística, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1981, p. 40.

<sup>68</sup> Álvarez, “De ‘zacatecos’...”, p. 108.

estaban imbricados, lo que hace imposible pensar en la existencia de linderos precisos.<sup>69</sup>

Finalmente, luego de observar las inconsistencias y problemáticas presentes en las fuentes se impone la pregunta: ¿cómo salvar la dificultad de nombrar a los grupos étnicos de la región para el periodo de estudio que nos ocupa? En este texto he decidido emplear las denominaciones que surgieron en el periodo virreinal y se popularizaron en el siglo XIX —cora, huichol, tepehuán, tepecano, etcétera— sin pretender que existieron tal cual las conocemos desde el siglo XVI. En todo caso, las denominaciones empleadas en este texto deben ser tomadas —parafraseando a Ignacio del Río— como “hipótesis por demostrar”. Empleo las denominaciones actuales partiendo del supuesto de que los asentamientos actualmente habitados por huicholes lo eran también en el pasado, lo mismo para los otros grupos, salvo en los casos concretos en los que la propia documentación nos remite a desplazamientos, a abandono de un sitio por un grupo y a su repoblamiento por otro en fecha posterior.

Ahora bien, más allá de cuestionar la pertinencia de las denominaciones empleadas, un ejercicio que permiten las fuentes es documentar las relaciones entre los distintos grupos indígenas y cómo éstas se reconfiguraron a partir del contacto con el mundo europeo. Lo que me interesa aquí es evidenciar algunos elementos que indican la relación dinámica entre los indígenas de la región, a partir de la observación de diversas prácticas entre ellos: guerras y antagonismo, sí, pero también creación de alianzas y redes de solidaridad, establecimiento de vínculos familiares, convivencia y comercio,

<sup>69</sup> Héctor Medina Miranda, “Tras la pista de los wixarika: los pueblos indígenas de la Sierra Madre Occidental en las crónicas tempranas (s. XVI-XVII)”, *Revista Euroamericana de Antropología*, Salamanca, Universidad de Salamanca, n. 9, febrero 2020, p. 46. Esta situación, además, fue común en buena parte de los señoríos mesoamericanos del posclásico, en los que, según García, prevaleció el principio de asociación personal sobre el de asociación territorial, dando como resultado que “la población estaba entremezclada y no importaba en qué lugar específico residía”, sino a qué señor pagaba tributo o quién le impartía justicia: Bernardo García Martínez, “Nueva España en el siglo XVI: territorio sin integración, ‘reino’ imaginario”, en *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*, edición de Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez, México, El Colegio de México, 2012, p. 245.

dinámicas que trascienden las casillas dibujadas por las clasificaciones coloniales. Más allá de las denominaciones “gentil”, “apóstata”, “cristiano” o “fronterizo”, ¿cómo se relacionaron los grupos nativos durante el periodo virreinal, entre ellos y con el entorno español? Como se verá, más allá de la pretensión de misioneros y autoridades civiles de imponer rígidas fronteras en el mundo indígena, éstos mantuvieron un alto grado de autonomía en el manejo y gestión de sus relaciones sociales y políticas, algunas de las cuales representaron una continuidad con la dinámica prehispánica, mientras que otras fueron una creación producto de la expansión hispana. Al mismo tiempo, es posible también documentar la movilidad entre categorías, lo que explicaría en parte la incapacidad de las autoridades hispanas para describir con certeza ese mundo indígena de frontera.

### *Guerra y violencia*

En la región noroccidental de Mesoamérica, la guerra habría tenido un papel fundamental para obtener ofrendas sacrificiales, según señalan fuentes del periodo virreinal. Por ejemplo, la *Relación de Compostela* registra: “todos en general adoraban al diablo por Dios y, en sacrificio, le traían los cuerpos muertos que mataban en la guerra, y bailaban a su usanza y modo, lo cual hacían por adoración; y ofrecían mantas al ídolo que tenían en cada barrio de señor o pueblo”.<sup>70</sup> Casi un siglo después, fray Antonio Arias de Saavedra refería que en los tiempos de su gentilidad, “todos los gentiles que tuvieron templo y culto siempre conservaron guerra con alguna particular nación por ofrecer sacrificios de sangre humana a su Piltzintli como fruto de su producción”.<sup>71</sup>

Como en muchos otros aspectos de la dinámica indígena prehispánica, poco sabemos acerca de las características de estas guerras. La evidencia arqueológica más conocida se refiere al periodo Clásico,

<sup>70</sup> Acuña, *Relaciones geográficas...*, p. 91.

<sup>71</sup> Antonio Arias de Saavedra, “Información rendida por el padre Antonio Arias de Saavedra acerca del estado de la Sierra del Nayarit, ene el siglo XVII” [1673], en Thomas Calvo, *Los albores del nuevo mundo: siglo XVI-XVII*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad de Guadalajara, 1990, p. 295.

en el que se ha documentado la aparición recurrente de figuras de guerreros modelados en barro, tanto en las tumbas de tiro como en las excavaciones de sitios arqueológicos o antiguos centros ceremoniales. En el sitio de La Playa, ubicado en la margen del Río Grande de Santiago, las piezas más numerosas encontradas por los arqueólogos han sido justamente guerreros. Éstas muestran dos variantes. En la primera, el guerrero aparece de pie, porta como arma principal una macana de madera y elementos defensivos como petos —posiblemente hechos con varias capas de algodón para amortiguar los golpes recibidos en combate—, escudos y tocado bicorne. La segunda variante muestra guerreros en cuclillas, desnudos y sin peto, que tienen como arma principal macanas o piedras, además de portar escudos y un casco que puede ser bicorne, cónico o un tocado de plumas.<sup>72</sup> Estas figuras, asociadas a la tradición de las Tumbas de Tiro son, de acuerdo con Barrera y Kraczkowska, “testimonio de que en la vida y después de la muerte, la guerra ocupó un lugar importante en la cosmovisión de estas sociedades prehispánicas del occidente de México”.<sup>73</sup>

Algunas fuentes del siglo XVI nos hablan, si bien de forma somera, de la importancia de la guerra en la dinámica regional. Particularmente, hacen hincapié en la cantidad y variedad de armas empleadas por los indígenas de la región. Nuevamente en la *Relación de Compostela* se señala por ejemplo, que el modo de pelear de los indígenas “era con dardos, arcos y flechas, rodela y macanas y algunas hachas pequeñas; y al pelear, embijados y desnudos, y con algunos plumajes de papagayos y otras plumas”.<sup>74</sup> Tello por su parte, señaló respecto a los indios de la Nueva Galicia que eran “extremados flecheros”: “sus armas eran arcos, flechas, macanas, y usaban un género de rodela que en mexicano se llaman chimal; las macanas eran a manera de porras, aunque los señores y capitanes no

<sup>72</sup> Raúl Barrera Rodríguez y Anna Kraczkowska, “Guerreros de Nayarit. Testimonios de una herencia ancestral”, *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. XVI, n. 95, p. 23 y 28.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 29. Los autores proponen una correspondencia entre la pintura corporal y el armamento de estos guerreros, con los que emplean en las celebraciones de Semana Santa las diversas comunidades coras de la Sierra del Nayar en la actualidad.

<sup>74</sup> Acuña, *Relaciones geográficas...*, p. 91.

traían armas ningunas en la guerra, sino unos bastones con que sacudían a los que no peleaban, o se desmandaban, o no guardaban el orden”.<sup>75</sup> Refiriéndose a coras y huaynamotas en particular, afirmó que “los unos y otros usan cuchillos, dardos y macanas, que es un género de mazas redondas y de mucho peso, con que aporrean y matan, manejan el arco y flechas diestrísimamente, que son sus armas ordinarias”.<sup>76</sup> Hacia la vertiente oriental de la sierra, en los valles de Jerez y Tlaltenango en cambio, los indígenas, de filiación caxcana, afirmaron que solían pelear sólo “con arco y flecha y andaban en cueros”.<sup>77</sup> Si seguimos el razonamiento de Ross Hassig, tal variedad y desarrollo del armamento en el occidente de Mesoamérica nos estaría mostrando la relevancia de la guerra para estos grupos humanos.<sup>78</sup> Algunas de las armas, así como los atavíos de los guerreros, aparecen pintadas en el Lienzo de Tlaxcala, en el que los aliados tlaxcaltecas de Nuño de Guzmán y del virrey Mendoza, representaron las conquistas de diversos señoríos en la región: Xalisco, Tonalá, Juchipila, Aztatlán, Colotlán, Chiametla, entre otros.

Las fuentes también hacen patente la dinámica de guerra entre los señoríos más importantes de la región al momento del contacto: Xalisco, Ahuacatlán, Aztatlán, Sentispac y Acaponeta, ubicados mayormente en la costa y altiplanicie (véase lámina 6). A su vez, estos señoríos habrían estado en conflicto con los habitantes de la sierra: coras y posiblemente huicholes, lo que ha llevado a Jean Meyer a caracterizar la situación como una guerra entre los “abajеños” y los “serranos”.<sup>79</sup> La información proporcionada por fray Antonio Tello permite confirmar esta versión pues, de acuerdo con el franciscano, en la provincia de Sentispac habitaban indios de la nación totorame, “muy belicosa”, quienes mantenían guerras frecuentes con los coras, que “tienen su habitación en una serranía que está hacia

<sup>75</sup> Tello, *Crónica miscelánea...*, p. 9.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>77</sup> “Relación de la villa de Jerez: Tlaltenango”, en Acuña, *Relaciones geográficas...*, p. 146.

<sup>78</sup> Ross Hassig, *War and Society in Ancient Mesoamerica*, California, University of California Press, 1992, p. 166.

<sup>79</sup> *Breve historia de Nayarit*, México, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 39.

la parte del norte, diez leguas de dicho pueblo de Tzenticpac”.<sup>80</sup> Los de Sentispac eran enemigos también de los sayahuecos y de los tepehuanes, teniendo incluso algunos pueblos tepehuanes como sujetos suyos.

Los de Aztlatlán habrían estado en guerra también con los coras, según dichos de Coringa, señor de Aztlatlán bautizado como don Luis durante la expedición de Nuño de Guzmán. Aunque Coringa y sus hombres trataron de hacer la guerra a la hueste hispana, luego de someterse el señor indígena informó a Guzmán que los habitantes de la sierra eran sus enemigos, con quienes había sostenido guerras en el pasado.<sup>81</sup> Esta situación de conflicto entre serranos y abajeños quedó consignada también en las *Relaciones geográficas*. Así, en la *Relación de Compostela* se señaló que “los tecosquines traían guerra con los del Valle y la Costa, y los de la Costa con ellos. Y, ansimismo, los tecosquines con la gente de Camotlán, que les está al salimiento del sol; y los del Valle, con los coronados q(ue) es gente que está al mediodía del Valle de Banderas, en sierras muy altas y agras en otro corregimiento”.<sup>82</sup>

Las tempranas campañas de conquista en la región habrían sufrido, en unos pocos casos, los ataques de estas fuerzas indígenas. Así lo relató Gonzalo López cuando entraron a Tepic, donde fueron atacados por gente “con plumajes y flechas”;<sup>83</sup> misma situación se presentó en Aztlatlán, donde los indios intentaron infructuosamente vencer a la hueste de Guzmán atacándola con arcos y flechas.<sup>84</sup> Con excepción de estos dos casos, el resto de los señoríos optaron por no presentar resistencia armada a las entradas hispanas. Lo que predominó a lo largo de la empresa de Nuño de Guzmán fue el intento por evadir la confrontación con los españoles, pues es muy posible que se tuvieran ya noticias de las numerosas muertes y saqueos ejecutados en Michoacán, Tonalá y otros señoríos ubicados más al sur. Por tanto, muchos de los habitantes de la costa y la altiplanicie abandonaron sus asentamientos ante la proximidad de la

<sup>80</sup> Tello, *Crónica miscelánea...*, p. 104.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>82</sup> Acuña, *Relaciones geográficas...*, p. 91.

<sup>83</sup> Gonzalo López, “Relación del descubrimiento...”, p. 76.

<sup>84</sup> Tello, *Crónica miscelánea...*, p. 119.

hueste. Una y otra vez los españoles se encontraron con pueblos abandonados: Xaltenango y Tetitlan, en Xalisco —Guzmán declaró “no hallé a nadie porque todos se habían subido a las sierras con sus mujeres y hijos, porque fueron avisados de mi ida”—,<sup>85</sup> en Teúl, en Nochistlán y Juchipila, entre otros.<sup>86</sup>

Tanto los coras como los señoríos asentados en la costa y altiplanicie trataron de aprovechar de modo diverso la presencia de los españoles. En el caso de Coringa, señor de Aztatlán es claro que inicialmente buscó establecer una alianza con Guzmán y sus hombres. A la llegada de la hueste hispana a sus tierras Coringa les propuso que, si no los destruían y asolaban como habían hecho con Sentispac, a cambio “les darían tierras y mujeres para que viviesen allí con ellos para guerrear a los serranos, que eran sus enemigos”.<sup>87</sup> El ofrecimiento de mujeres hecho por el cacique Coringa a los españoles no es casual: sabemos que en el sistema de alianzas políticas del mundo prehispánico, los matrimonios constituyeron una vía para fortalecer los lazos entre diversos señoríos indígenas. Así, como ocurrió en otros ámbitos americanos, algunos señores indígenas vieron en los españoles a un nuevo aliado potencial, con suficiente poderío para inclinar a su favor la balanza en el juego de fuerzas local. El caso más conocido sin duda es el de los tlaxcaltecas, pero, como han mostrado estudios recientes, hubo muchos otros en los que los indígenas buscaron alianzas con los españoles para sumar fuerzas en sus guerras contra otros grupos indígenas.<sup>88</sup>

<sup>85</sup> Nuño Beltrán de Guzmán, “Conquista de la provincia de los tebles chichimecas que confina con Nueva España”, en *Crónicas de la conquista del reino de Nueva Galicia en territorio de la Nueva España*, compilación de José Luis Razo Zaragoza, Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia/Gobierno del Estado de Jalisco, 2001, p. 48, 50.

<sup>86</sup> Pedro de Guzmán, “Relación de la Jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia”, en *Crónicas de la conquista del reino de Nueva Galicia en territorio de la Nueva España*, compilación de José Luis Razo Zaragoza, Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia/Gobierno del Estado de Jalisco, 2001, p. 292.

<sup>87</sup> Tello, *Crónica miscelánea...*, p. 119.

<sup>88</sup> Véase, por ejemplo, el caso del cacique de Cempoala analizado por Michel R. Oudijk y Matthew Restall, “Mesoamerican conquistadors in the sixteenth century”, en *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, edición de Laura E. Matthew y Michel R. Oudijk, Oklahoma, Universidad de Oklahoma/Norman, 2007, p. 45. Para el caso de Sinaloa, Sonora y la importancia de las

Los coras por su parte, también aprovecharon la presencia hispana para sus propios fines, aunque de modo diferente. Así, enterados de la presencia española en Sentispac, señorío con el que tenían rivalidades previas, una vez que partieron los españoles y sus auxiliares indígenas, los “serranos” bajaron a “terminar de asolar” el asentamiento, aprovechando que a su salida los españoles habían dejado mermado al pueblo de hombres y bastimentos.<sup>89</sup> Cuando en 1535 Nuño de Guzmán regresó a Sentispac, en su marcha por la costa desde Chiametla, se encontró el pueblo destrozado por las guerras con los “indios serranos”. Estando en Sentispac, diversos señores indígenas de la costa y valles se acercaron al conquistador español para hacerle saber que los serranos les hacían muchos agravios y los amenazaban si tenían amistad con los castellanos.<sup>90</sup> Posiblemente, estos señores indígenas esperaban obtener protección de los nuevos actores europeos, aunque las fuentes poco nos dicen sobre ello.

De esta manera, podemos inferir que, frente a la presencia del invasor español, los actores indígenas de la región desplegaron reacciones y estrategias varias. El enfrentamiento armado directo, si bien ocurrió, no fue lo más común. La huida, el abandono de los espacios de habitación más accesibles a la hueste hispana, el ocultamiento y en general, evitar el contacto fue una reacción frecuente entre el común de la población. En otros casos, vemos a señores que intentaron establecer alianzas o buscaron la protección del conquistador. Finalmente, otros tratarían de aprovechar los trastornos generados en la tierra para ajustar cuentas con antiguos enemigos.

Con su establecimiento en tierras occidentales, los españoles aspiraron a poner fin a las guerras entre indígenas, al reclamar para sí el monopolio del ejercicio de la violencia al tiempo que, aseguraban, darían protección y amparo a los nuevos vasallos del monarca católico. Así, con la aceptación del vasallaje y la conversión

alianzas hispano-indígenas, véase José Luis Mirafuentes Galván, “Las tropas de indios auxiliares: conquista, contrainsurgencia y rebelión en Sonora”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, n. 13, p. 93-114.

<sup>89</sup> Tello, *Crónica miscelánea...*, p. 119.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 217.

al cristianismo por parte de los indígenas, los españoles esperaban que los nuevos cristianos rompieran los pactos y alianzas que hubieran establecido con otros señoríos previo a la llegada de los colonizadores. Pero también, se buscaba que pusieran fin a sus antiguas guerras, no importando los motivos que hubieran llevado a ellas. En adelante, los indígenas cristianos debían guardar paz entre sí y sólo podían hacer guerra a los enemigos del monarca bajo solicitud de la autoridad virreinal.<sup>91</sup>

Para una región en la que la guerra formaba parte de la dinámica política y económica, debió tratarse de un cambio radical. Sin embargo, la pretensión hispana de controlar guerras y alianzas no se impuso en lo inmediato. El surgimiento y desarrollo de la guerra del Mixtón es un ejemplo de lo que las autoridades hispanas buscaban evitar: el establecimiento de alianzas entre cristianos y gentiles.

Los orígenes de la guerra parecen relacionarse directamente con los abusos ejercidos por los primeros conquistadores y encomenderos, cuya violencia había desatado ya algunos brotes de rebelión. Los caxcanes de Teúl se sublevaron en 1531, seguidos por los tecosquines en 1532, los caxcanes de Nochistlán en 1533, los indios que habitaban el valle de Banderas en 1535 y los de Jocotlán en 1538.<sup>92</sup> Sin embargo la Guerra del Mixtón, en 1541, lejos de ser un conflicto localizado se extendió en una área amplia entre Nochistlán, Juchipila, Tlaltenango, la Sierra de Tepeque y Huaynamota, llegando incluso a la región costera, hacia Aztlán, Acaponeta y Sentispac.

El virrey Mendoza declaró, en el juicio de residencia en su contra llevado a cabo entre 1543 y 1544, que la rebelión se habría originado cuando unos indios “hechiceros” de Zacatecas se dirigieron hacia Tlaltenango y Juchipila para comunicar a los nativos la

<sup>91</sup> Las bases jurídicas de tal pretensión han sido analizadas por Silvio Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, Porrúa, 1971, p. 137-139.

<sup>92</sup> De acuerdo con Salvador Álvarez, la guerra del Mixtón, más que una rebelión puntual, fue un episodio más de un largo proceso regional: “se trataba del choque entre los conquistadores y sus aliados indios provenientes de las zonas de altas civilizaciones demográficamente densas, con poblaciones aldeanas de baja densidad demográfica”. Salvador Álvarez, “Conquista y encomienda en la Nueva Galicia durante la primera mitad del siglo XVI: ‘bárbaros’ y ‘civilizados’ en las fronteras americanas”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora de Hidalgo, El Colegio de Michoacán, v. XXIX, n. 116, 2008, p. 135-188, p. 182.

resurrección de sus antepasados, quienes “habían de matar a todos los cristianos que estaban en aquella provincia, y muertos estos pasarían a México y la habían de sojuzgar”. Según la versión del virrey, los hechiceros afirmaban:

Nosotros somos mensajeros del diablo el cual se llama tecoroli y venimos hazeros saber como el viene y trae consigo resucitados a todos vuestros antepasados, con muchas riquezas y joyas de oro y turquesas, plumas y espejos y arcos y flechas que nunca se quiebran y mucha ropa para nuestro vestir y muchas cuentas y otras cosas para las mujeres y hazeros saber que los que le creyeredes y siguieredes e dejaredes la doctrina de los frailes nunca moriréis ni tendréis necesidad, y los viejos y viejas se retornarán mozos, y concebirán por muy viejos que sean, y las sementeras se os harán sin que nadie ponga las manos en ellas.<sup>93</sup>

En cambio, fray Antonio Tello, un siglo después, afirmó que la rebelión se habría originado entre los indios de Huaynamota, Huazamota y otros “serranos”, quienes dieron muerte a su encomendero Juan de Arce y a continuación

se juntaron los mandones y caciques en un pueblo llamado Taxicoringa, y en un baile que hicieron para celebrar el triunfo de la muerte del encomendero, y en medio del corro y danza pusieron un calabazo lleno de vino y alrededor y circunferencia del danzaban, embriagándose con el vino que en él estaba. Estando en estos entretenimientos un remolino fuerte y violento, arrebató el calabazo que no lo vieron más, y admirados de esto, hicieron junta de hechiceros, para que le declarasen el misterio de lo sucedido y consultaron al demonio, y de la consulta salió determinado que estuviesen ciertos que juntas las fuerzas y armas de todos los indios así como el remolino y viento desapareció el calabazo, de la misma suerte, acometiendo ellos a un tiempo a los cristianos españoles los acabarían o echarían de la tierra; y estando en batalla con ellos vendría un viento velocísimo y los llevaría.<sup>94</sup>

<sup>93</sup> Ciriaco Perez Bustamante, *Don Antonio de Mendoza, primer virrey de Nueva España*, Santiago de Galicia, Tipografía “El eco Franciscano”/Universidad de Santiago de Galicia, 1928, p. 154-155.

<sup>94</sup> Tello, *Crónica miscelánea...*, p. 224-225. Las ideas que impulsaron la rebelión indígena han llevado a Weigand, León-Portilla y Ruiz Medrano a calificarla como movimiento nativista o revitalizador, mientras que Navarrete ha propuesto una

La rebelión ocurrió justo cuando Francisco Vázquez de Coronado, que desde 1538 se desempeñaba como gobernador de Nueva Galicia, se hallaba comandando una gran expedición al norte que lo llevaría hasta los actuales territorios de Arizona, Kansas y Texas. La expedición partió de Compostela en febrero de 1540 y se prolongaría hasta 1542. Lo que resulta relevante para el tema que nos ocupa, es que el gobernador llevó consigo alrededor de 300 españoles y más de 1 000 indios aliados. Ello, como han hecho notar diversos especialistas, dejó a los exiguos poblados hispanos de la Nueva Galicia en una condición de vulnerabilidad ante los ataques de una población indígena cada vez más irritada. De tal suerte, la expedición de Vázquez de Coronado pudo ser leída por los indios como una oportunidad para expulsarlos del territorio.<sup>95</sup>

La condición vulnerable en que se hallaban los pobladores hispanos de la Nueva Galicia explica en parte el enorme daño que causó la rebelión, pues se llegó a temer que, por este motivo, se perdiera toda la provincia. Pero también me interesa resaltar que, como ya he dicho, se trató de una rebelión indígena que se extendió por una amplia porción del occidente novohispano y, por tanto, involucró la participación de diversos grupos étnicos. Esta situación resulta atípica no sólo para el caso de las rebeliones novohispanas en general —que tendieron a ser localizadas, circunscritas a los límites de una república de indios y, en la mayor parte de los casos, con

interpretación que vincula la rebelión del Mixtón con otras utopías anti-estatales desarrolladas entre diversas sociedades indígenas a lo largo y ancho del continente americano. Federico Navarrete Linares, “La tierra sin mal, una utopía anti-estatal americana”, en *Símbolos de poder en Mesoamérica*, coordinación de Gilhem Olivier, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, p. 475-492. Salvador Álvarez por su parte, niega la existencia de la “conjura” cobijada por un ambiente milenarista e incluso, la existencia de los “misteriosos hechiceros” para acentuar la importancia de la violencia desatada en la región desde 1529. Álvarez, “Conquista y encomienda...”, p. 182.

<sup>95</sup> Danna A. Levin Rojo, “Indian Friends and Allies in the Spanish Imperial Borderlands of North America, en “Borderlands in the Silver Mines of New Spain, 1540-1660”, en *The Oxford Handbook of the Borderlands of the Iberian World*, edición de Danna. A. Levin Rojo y Cynthia Radding, Nueva York, Oxford University Press, 2019, p. 143.

participación de un solo grupo étnico—<sup>96</sup> sino para la región en particular. Y es que, de acuerdo con las distintas fuentes, la rebelión se originó entre indios zacatecos o, en la versión de Tello, entre los indios de Huaynamota y los tepehuanes de Huazamota y se habría propagado entre pueblos caxcanes —Tlaltenango, Juchipila, Teúl, Jalpa— así como en Etzatlán y Tequila. Hacia el norte Coringa, señor de Aztatlán, acompañado de guerreros coras, huaynamotecas y te cuales atacó la villa de Compostela. Así, la rebelión del Mixtón implicó la formación de una red de solidaridades excepcional en un contexto de enfrentamientos constantes entre señoríos diversos.

Fue así como esta amplia participación de indígenas procedentes de diversos pueblos del occidente llegó a poner en jaque el dominio hispano en la región y causó enorme alarma entre las autoridades. Particularmente tras la muerte de Pedro de Alvarado a las faldas del peñol de Nochistlán, pueblos como Tonalá, Cuizeo, los circundantes a la laguna de Etzatlán, Tenamaztlan, el valle de Milpa, Aqualulco, Ahuacatlan, Ixtlán, Xala, Amatlán, así como numerosos pueblos de la jurisdicción de Compostela, engrosaron las filas de los rebeldes.<sup>97</sup> No obstante, poco sabemos de la manera en que se articuló la rebelión o se coordinaron las acciones guerreras. Diversos estudios han identificado a los caciques que muy posiblemente actuaron como líderes y tuvieron entre ellos una estrecha comunicación: Weigand señaló a Tenamaztle, señor de Nochistlán, y a Guaxícar, señor de Xochitepec; Ruiz Medrano por su parte menciona a Senctopetzal, principal de Xalpa, y a don Diego, cacique zacateco. Habría que señalar también a Coringa, cacique de Aztatlán mencionado por Tello y por los propios vecinos españoles de Compostela.<sup>98</sup> Así, todo parece indicar que el liderazgo de la rebelión habría sido ejercido por las autoridades indígenas o “líderes institucionales” de

<sup>96</sup> Felipe Castro Gutiérrez, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Instituto Nacional Indigenista, 1996.

<sup>97</sup> Ruiz Medrano, “Versiones de un fenómeno...”, p. 361.

<sup>98</sup> Informaciones de oficio y parte: Coringa, cacique y principal de Quemochitán, Tepecas y Tecuales, Compostela, 6-14 de noviembre de 1549, AGI, *Guadalajara*, 46, n. 31.

los pueblos de indios, como ocurrió con frecuencia en otras rebeliones novohispanas.<sup>99</sup>

Fue precisamente la amplia convocatoria de la rebelión y la participación en ella de indígenas de todos los rincones de Nueva Galicia lo que permitió a algunos de los líderes y sus hombres, salvar la vida frente a la dura campaña represiva comandada por el virrey Mendoza. Así, tanto Tenamaztle como Guaxícar fueron acogidos en la sierra, más allá del río Grande, tras la derrota indígena en el peñón del Mixtón.<sup>100</sup> Para 1551, de acuerdo con la información proporcionada por el oidor Hernán Martínez de la Marcha tras visitar las minas de Tepec, la “gente de guerra” de la sierra estaba dividida en dos parcialidades o sectores comandados por sendos caciques: río arriba de las minas de Tepec se hallaba el cacique Chapuli, quien al parecer habría recibido a “Tenamaztle y mucha gente de guerra de los huidos, los más de ellos caxcanes, desde el tiempo de la alteración y alzamiento de este reino”. Hacia el poniente, colindando con Sentispac, se hallaban “los tecuales de guerra a donde está el cacique Coringa con gran multitud de gente que se tratan y contratan por detrás de las sierras hasta los que, como dicho tengo, habitan en el dicho río Tepeque”. Según el oidor, “junto a los de Coringa están los coras, guainamotas, tocomios, tecuales”.<sup>101</sup>

Pero la alianza entre diferentes grupos no habría de durar mucho tiempo. Como es bien sabido, mientras que Guaxícar al parecer nunca abandonó la sierra, en 1551 Tenamaztle se acercó por propia voluntad a los franciscanos del convento de Juchipila, quienes a su vez lo llevaron ante el obispo de Guadalajara para acordar las condiciones de su reintegración a la vida cristiana. Tras la muerte del obispo, Tenamaztle quedó en manos del virrey Luis de Velasco, quien decidió enviarlo preso a España en 1552. En los alegatos que a partir de 1555 presentó Tenamaztle —con el consejo de fray Bartolomé de las Casas— afirmó haber salido de la sierra

<sup>99</sup> Castro, *La rebelión de los indios...*

<sup>100</sup> Phil C. Weigand y Acelia García de Weigand, *Tenamaxtli y Guaxícar. Las raíces profundas de la rebelión de Nueva Galicia*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Cultura de Jalisco, 1996, p. 139.

<sup>101</sup> “Carta del oidor Hernán Martínez de la Marcha al emperador desde Compostela”, Nueva Galicia, 18 de febrero de 1551, AGI, *Guadalajara*, 51, f. 1v.

acordándome que era cristiano, y que andando por los montes no podía seguir cristiano, vivir ni reposar, creyendo también que en venirme de donde yo estaba seguro, a mi propia tierra y señorío que heredé de mis padres [...] me vine yo solo y de mi propia voluntad a ofrecerme al obispo de aquella provincia para que tratase con los españoles que yo fuese con amistad y humanidad y cristiandad recibido.<sup>102</sup>

Así, según el propio Tenamaztle, se encontraba en un sitio seguro en el que “donde nunca por español, si yo no quisiera, pudiera ser visto y hallado” y su salida de la sierra habría estado motivada por su propio celo como cristiano. No obstante, la información proporcionada por el oidor Martínez de la Marcha apunta más bien a una ruptura de la alianza y de los lazos establecidos entre el señor caxcán y los indios que hacía casi diez años lo habían acogido en la sierra. Según el oidor, hacia 1551 murió Chapuli, el cacique serrano que recibió a Tenamaztle, por lo que

alzaron por cacique a un indio que dicen Itopote Ilinza, y luego acordó de convocar los pueblos y dieron sobre los indios que dicho tengo que estaban huidos y con el Tenamaztle mataron muchos de ellos. Cocieron lo que les pareció de ellos para la fiesta. De la matanza escaparon muchos, y el Tenamaztle con ellos, que se vino al monasterio de Juchipila, de franciscanos, por manera que ha sido el señor servido que se haya deshecho la junta de esta mala gente que allí estaba acogida.<sup>103</sup>

Por tanto, la alianza indígena que posibilitó la difusión de la rebelión del Mixtón habría durado cerca de diez años, tras los cuales las hostilidades entre caxcanes y los habitantes de la sierra retornaron. Y si bien el oidor Martínez de la Marcha afirmó que, con la muerte de Chapuli y “el Tenamaztle de paz”, se había logrado cierta estabilidad hacia el río Tepeque, también señaló que los indios comandados por Coringa se mantenían en rebeldía y amenazaban con atacar la provincia de Sentispac.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> “Petición de Francisco Tenamastle ante el Consejo de Indias”, 1 de julio de 1555, AGI, *México*, 205, n. 11, f. 4.

<sup>103</sup> “Carta del oidor Hernán Martínez de la Marcha al emperador desde Compostela”, Nueva Galicia, 18 de febrero de 1551, AGI, *Guadalajara*, 51, f. 7.

<sup>104</sup> *Ibidem*, f. 7-9.

La presencia de los indios insumisos también impidió establecer una paz absoluta en la región. Como ha señalado Thomas Calvo, la estrategia de los coras podría caracterizarse como “una acción psicológica con varias facetas: extender el terror hacia los grupos indígenas, sobre todo si esto no les granjeaba la enemistad de los españoles (así se entiende también su actitud feroz hacia los huaynamotas), y manifestar humildad y buena voluntad hacia el blanco”.<sup>105</sup> De tal suerte que, si bien no encuentro elementos para hablar de una violencia sistemática en contra de los colonizadores españoles, lo que sí señalan diversos testimonios de la época son los ataques perpetrados por los coras, no en contra de españoles, sino dirigidos a las reducciones indígenas. Particularmente, la violencia ejercida en contra de los habitantes de Huaynamota —hablantes de cora también, de acuerdo con algunas fuentes (véase cuadro 3)— fue feroz y se prolongó hasta bien entrado el siglo XVII.

Los orígenes de esta guerra no son claros. La mayor parte de quienes se refirieron a ella se limitaron a señalar que se trataba de una “guerra antigua”. Por ejemplo, en 1601 fray Francisco del Barrio afirmó que los huaynamotas “tuvieron desde su antigüedad grandes guerras con los coras sus convecinos y no con las otras naciones que están junto al convento por estar muy distantes de ellos como vimos, como por tener también de por medio a los dichos huaynamotecas”.<sup>106</sup> 20 años después, Arregui consignó que los indios de Huaynamota “son muy perseguidos de los coras, que es una nación de indios que están de este pueblo poco más que 12 leguas al noroeste, en lo alto de la sierra”. De acuerdo con el clérigo, “esta gente pues, viaja a Huaynamota muy ordinario, y en hallando algunos huaynamotecos descuidados en sus sementeras los matan y llevan para comer”,<sup>107</sup> a más de que los injuriaban llamándoles “mujeres de frailes”. Bracamonte por su parte puntualizó que, de las tres parcialidades en que se dividían los nayaritas para 1697, sólo una se enfrentaba con los huaynamotecos, con quienes la guerra era “tan antigua que siendo así que por ella y por los asaltos que les solían dar se despobló el antiguo

<sup>105</sup> Calvo, *Los albores de un Nuevo Mundo...*, p. 253.

<sup>106</sup> “Relación de fray Francisco del Barrio...”, p. 257.

<sup>107</sup> Arregui, *Descripción de la Nueva Galicia...*, p. 84.

Huaynamota y se pasó al moderno que hoy está entre Tepic y el río de Santiago, no obstante, quedaron tan arraigadas las raíces que hasta el día de hoy están brotando pimpollos de sangrienta enemistad”.<sup>108</sup>

El único que ofreció un intento por explicar los orígenes de este antagonismo fue fray Antonio Arias de Saavedra. En su informe de 1672, el franciscano consignó dos versiones alternativas. Por una parte, refirió que la muerte que dieron los huaynamotecos a los frailes franciscanos en 1585 fue el motivo de la discordia entre éstos y los coras. Según Arias, antes de pasar a Huaynamota los frailes habían estado predicando entre los coras gentiles. Temerosos de ser culpados por estas muertes, los coras

levantaron guerra contra los huaynamotas homicidas, para dar en ella satisfacción de que ellos no los habían muerto. Y esto consta por el baldón que dichos coras les daban aún en sus últimas batallas, llamándolos al dispararles las flechas nitiqua y maniyampa que en nuestro idioma quiere decir comedores de sacerdotes, esta es común voz de los gentiles coras nayaritas.<sup>109</sup>

De acuerdo con esta primera versión, la guerra entre coras y huaynamotas habría tenido sus orígenes ya en la época virreinal y, más importante aún, formaba parte de la práctica de los coras de no enemistarse con los españoles, en lo que podríamos llamar una estrategia de evasión. La segunda versión de los orígenes de la enemistad, proporcionada también por Arias, refiere de modo general que “un casamiento fue causa y principio de esta guerra”, aunque el fraile, por desgracia, no aportó mayores detalles.<sup>110</sup>

De acuerdo con estas mismas fuentes, la violencia ejercida por los coras hacia los huaynamotas se manifestaba en forma de incursiones rápidas a los alrededores de los asentamientos de indios y asaltos a las huertas y sementeras, en donde asesinaban a pequeños

<sup>108</sup> “Relación a la Audiencia de Guadalajara del estado de la misión de Atonalisco, Francisco de Bracamonte”, Tepic, 13 de julio de 1697, Archivo de la Real Audiencia de Nueva Galicia (en adelante ARANG), *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 51v.

<sup>109</sup> “Informe sobre la reducción y conversión de indios bárbaros de la Sierra de Nayarit, Antonio Arias de Saavedra”, Acajoneta, 2 de febrero de 1672, AGI, *Guadalajara*, 13, r. 2, n. 22-25, f. 20v-21.

<sup>110</sup> *Idem*.

grupos de hombres y mujeres. Llama la atención que a los coras no interesaba la captura de esclavos, sino que solían tomar partes del cuerpo de los huaynamotas muertos y llevarlos consigo a sus rancherías para, al parecer, ofrendarlos en los principales templos de la sierra. Aunque autoras como Laura Magriñá o Rosa H. Yáñez han puesto en duda la veracidad de esta violencia ejercida por los coras, señalando que las relaciones de éstos con los pueblos vecinos eran buenas, “pero la información se manipuló a conveniencia” —es decir, se trató de una construcción discursiva desde el poder para justificar la conquista del Nayar—<sup>111</sup> lo cierto es que sí existen rastros de tales actividades en documentos elaborados no sólo por la autoridad hispana sino también por los propios indígenas afectados.

Del Barrio, en su entrada a Sierra del Nayar en 1601, dio testimonio de la dificultad para reunir indios de Huaynamota que le acompañaran, llegando algunos a huir del convento para no hacerlo. Saliendo de Huaynamota, señaló también el temor de los guías e intérpretes huaynamotecos que le acompañaron: “los indios que llevaba no sentían el trabajo del camino tanto como el temor de los coras, que sin haberlos muerto, iban muertos”. Tras una primera jornada, “ya que quería anochecer, vimos que quemaban los campos y serranías y dijéronme los nuestros con temor: padre, coras, coras. Y comenzaron a temer”. Los coras por su parte, también dieron muestra de su animadversión a los huaynamotecos, diciendo al fraile “que holgaban de mi venida si acaso venía solo, más si era lo que se decía que venía apadrinando los huaynamotas, que no entrase en sus tierras”.<sup>112</sup>

Según Del Barrio, un día antes de que se fundara el convento de Nuestra Señora de la Candelaria de Huaynamota, los indios gentiles “mataron los indios coras y huaynamotas que se habían apartado como un cuarto de legua de la congregación que ellos tenían, que era Tlajomulco, tres cuartos de legua del convento”.<sup>113</sup> Más tarde, aseveró que durante su breve estancia en la sierra habría logrado que coras y huaynamotas se “amigaran”; no obstante, apenas un año más tarde se registraron nuevos enfrentamientos en la región.

<sup>111</sup> Magriñá, *Los coras...*, p. 197.

<sup>112</sup> “Relación de fray Francisco del Barrio...”, p. 258.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 259.

De acuerdo con Pedro Cazorla, quien fuera alcalde mayor y capitán a guerra de Acaponeta, en 1608

se alzaron y revelaron tres parcialidades de indios, nombradas Coras, Pochositlan y Alicas, y se confederaron para destruir a los indios de los pueblos de Guaynamota, y a los religiosos del señor San Francisco que los administraban, y poniéndolo en ejecución, los acometieron tres veces, y les mataron e hirieron muchas personas, recibiendo ellos de su parte el mismo daño, y a los indios que el guardián enviaba a tierra de paz a pedir socorro, lo dichos enemigos se los degollaban a la pasada de un río llamado Naguapan.<sup>114</sup>

Para auxiliar a los de Huaynamota, que según Cazorla eran “indios amigos”, el alcalde atravesó 60 leguas de serranía, “toda tierra de guerra de enemigos”, hasta dar con uno de los pueblos rebeldes. Ahí apresó a don Alonso, “el gobernador y cacique de los rebelados”, junto a otros dos principales y los llevó presos hasta Huaynamota donde, tras hacer averiguación de lo ocurrido “con medios suaves y sin estrépito de guerra, trató de hacer las paces y amistades entre las dichas parcialidades, las cuales hizo confederando a los unos y a los otros, de manera que los pacificó y aquietó, con dádivas y presentes que les dio de su misma hacienda”.<sup>115</sup>

Veinte años después Arregui no sólo señaló que continuaban los enfrentamientos entre coras y huaynamotas, sino que había tenido noticia que hacía cerca de ocho meses los coras

mataron dos indias que habían ido las pobres al río, y el marido de una que estaba cerca, acudiendo a las voces, vio desde un altillo cómo las mataban y partían, y aún certificaron después los indios que acudieron que les vaciaron las tripas para llevarlas, más por presto que el marido fue al pueblo y salió gente ya no les pudieron hallar.<sup>116</sup>

<sup>114</sup> “Relación de méritos y servicios de Pedro Cazorla Adalid, capitán a guerra del presidio de Acaponeta, Guaynamota y Guasamota”, 1608, AGI, *Indiferente*, 134, n. 1, f. 4v.

<sup>115</sup> *Ibidem*, f. 5v.

<sup>116</sup> Arregui, *Descripción de la Nueva Galicia...*, p. 83.

Posiblemente hubo una nueva mudanza de la congregación de indios de Huaynamota, con lo que cesaron en parte las hostilidades. Y es que para 1670 los coras gentiles habrían acudido ante el alcalde mayor de Acaponeta don Luis de Sosa para pedirle “volver a los indios huaynamotecos a su sitio antiguo porque no tenían sangre habida en guerra para aplacarle la ira a su Pyltzintli, que estaban actualmente padeciendo enfermedades graves y no hallando remedio dicen ofrecieron una criatura huérfana en sacrificio”.<sup>117</sup>

En 1689, el padrón de “la nueva congregación” de Huaynamota registra sólo un pueblo, Santa Cruz, ubicado en la planicie costera. Para la última década del siglo XVII, se afirmaba que, desde que el pueblo de Huaynamota “se pasó del viejo al nuevo”, no se había registrado ninguna hostilidad. Pero en 1697, los coras de la parcialidad de El Picacho —la Mesa del Nayar— habrían atacado a un grupo de indios que se encontraban en las cercanías de Pochotitan, asesinando en el acto a tres de ellos. De acuerdo con la documentación, estando algunos indios de Pochotitan y uno de Tequepespa en la vega del Río Grande trabajando en sus huertas y algodones “llegó el cora y dio sobre de ellos y mató al indio de Tequepespa y a su mujer, y a otra india casada del pueblo de Pochotitan y a su marido lo hirieron muy mal y luego que hicieron estas muertes se retiraron a la otra banda del río y se metieron a la sierra dichos coras y se llevaron las cabezas de los difuntos”.<sup>118</sup> La agresión fue denunciada por los propios indios en sendos textos en castellano y náhuatl, dirigidos al capitán protector Francisco de Bracamonte así como al alcalde mayor.<sup>119</sup>

El indio que quedó malherido murió a los pocos días. Los de Pochotitan se prepararon entonces para entrar a la sierra buscando castigar a los responsables de estas muertes y solicitaron auxilio a

<sup>117</sup> Arias de Saavedra, “Información rendida...”, p. 295.

<sup>118</sup> “Carta de Bernardo de Ibarra al capitán don Francisco López Chilleron, alcalde mayor de Tepic”, Acuitapilco, 2 de junio de 1697, ARANG, *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 80.

<sup>119</sup> Véanse anexos “Carta escrita por los indios de Pochotitan al capitán Francisco Bracamonte”, “Carta escrita por los indios de Pochotitan a su alcalde” y “Carta de los indios de Pochotitan a su alcalde mayor con motivo de los ataques de los coras, en castellano en el original”.

Bracamonte, exigiéndole hacer efectiva la protección y auxilio que se les debía dar como cristianos y vasallos del monarca español. Así, señalaron que esperaban “que nuestro rey nos ayude” pues “nosotros no somos muchos para poderlos seguir, si nos ayuda nuestro rey con gente y armas de fuego vosotros sabéis lo que habéis de mandar”.<sup>120</sup> Semanas después, los propios coras gentiles escribirían una misiva a Bracamonte aceptando ser culpables de los asesinatos que se les imputaban, pero en su descargo argumentaron que “lo que hicimos no es nuestra culpa de nosotros sino que nos engañaron nos dijeron que eran guainamotecos por eso los matamos”.<sup>121</sup>

Así, los huaynamotecos no fueron los únicos en padecer los ataques de los coras. Si bien en el caso de los muertos en Pochotitan, los coras argumentaron que se trató de una confusión, existen otros casos que muestran que las relaciones de los coras con sus vecinos no fueron siempre cordiales. Por ejemplo, en 1689, al realizarse el padrón de Huajicori, fray Martín del Pozo declaró que la cabecera contaba con cuatro visitas: Quiviquinta, San Francisco del Caimán, Nuestra Señora de la Concepción de Picachos y Milpillas. Otras cinco visitas se habían despoblado: Mazatlán, a causa de una epidemia a la que sólo sobrevivieron dos personas que se sumaron a Huajicori, mientras que Caramota, San Francisco, Musa y Tiapala se habían acabado debido a “las peleas que tenían con los indios coras gentiles”.<sup>122</sup>

En 1699 los indios de Acatic y Atotonilco, en la jurisdicción de Jora, denunciaron ante su alcalde mayor que “se hallan temerosos porque tres indios que dicen hallarse en la orilla del río Grande, han desparramado que están aguardando a los coras, indios bárbaros de la sierra de Nayarit, por asolar los indios de Acatic y que quisieron pegarle fuego la Semana Santa”. Según el alcalde, ya en ocasiones

<sup>120</sup> “Traducción al castellano de la carta en lengua mexicana escrita por los indios de Pochotitan al alcalde mayor de Tequepespa, hecha por el catedrático en lengua mexicana García Martín López”, Guadalajara, 9 de junio de 1697, ARANG, *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 78.

<sup>121</sup> “Traducción al castellano de la carta escrita en lengua mexicana por los indios principales del Nayar”, Guadalajara, 10 de septiembre de 1697, ARANG, *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 64. Véase anexo “Carta escrita de mano de Pablo Felipe a nombre de los capitanes nayaritas”.

<sup>122</sup> “Padrón de la doctrina de Huajicori”, fray Martín del Pozo, 7 de mayo de 1689, AHAG, *Padrones*, Huajicori, f. 1v.

anteriores se habían experimentado en dicha jurisdicción “diferentes daños y hostilidades que han ejecutado los indios de dicha sierra y ser materia que se debe atender y estar con la prevención que es necesaria para la defensa de dichos pueblos en cualquiera movimiento”, por lo que dio comisión al sargento mayor don Alejandro Bravo Gamboa para pasar a Jora y aprehender, de ser posible, a los indios coras que encontrara en el pueblo y, si fueran culpables, los remitiera presos a la ciudad de Guadalajara.<sup>123</sup>

Para 1708 una nueva queja se alzó frente a las autoridades por posibles ataques coras, en este caso, desde el pueblo de Huajimic. Su alcalde y principales denunciaron que, por estar su pueblo “contiguo e inmediato a los indios gentiles que llaman coras del Nayarit, siempre tenemos muchísimos recelos de que puedan hacernos muchísimos daños”. Denunciaron que, por tal razón, muchos de los indios de Huajimic estaban habitando en otros pueblos de la región, por lo que pidieron que tales “hijos” les fueran entregados para llevarlos a residir a su pueblo, “pues es ocasión la poca gente que tenemos a que los dichos indios coras gentiles entren y pasen con libertad por dicho nuestro pueblo a que si no hubiéramos defendido eso (aún siendo tan pocos nosotros) nos parece que ya hubiéramos tenido atrevimiento hacer mucho daño a los nuestros”.<sup>124</sup>

Es evidente pues que la existencia de esta “rochela de gentilidad” en la Sierra del Nayar y de modo particular, la violencia que cada tanto ejercían los coras contra los diversos asentamientos indígenas, tuvo diversas consecuencias para los pueblos de la región. En el caso de los huaynamotecos, vemos que en algunos casos la hostilidad de los coras los llevó a buscar el apoyo de los franciscanos, facilitando de esta manera su incorporación al régimen misional. Por ejemplo, en 1586 los indios de Huaynamota habrían ofrecido “darse de paz” y para ello, solicitaron a la autoridad virreinal que les enviaran frai-

<sup>123</sup> “La Audiencia de Guadalajara da comisión al sargento mayor don Alejandro Bravo Gamboa sobre diligencias en relación a un posible ataque de los coras de la sierra del Nayarit a Acatic y Atotonilco”, Guadalajara, 12 de junio de 1699, Archivo Histórico de Instrumentos Públicos (en adelante AHIP), Jalisco, *Libros de gobierno*, lib. 15, n. 79, f. 102v-103v.

<sup>124</sup> “Carta de los indios de Huajimic a la Audiencia de Guadalajara”, Huajimic, 9 de marzo de 1708, ARANG, *Civil*, c. 21, exp. 3, f. 1v.

les que los adoctrinaran. Si tomamos como cierta la versión de Arias de Saavedra, referente al origen de la guerra con los coras, tendríamos que para 1586 los huaynamotecos se hallaban sumamente mercados no sólo por la brutal represión de la que fueron objeto tras la muerte que dieron a los misioneros, sino además porque ello les generó un conflicto directo con los coras. Al año siguiente, una plaga de langosta que asoló la región habría operado como una motivación más que llevó a los huaynamotecos a buscar la protección de los franciscanos y de modo particular, el alimento y auxilio material que recibían los recién convertidos a través de las misiones. En enero de 1587, cuando el comisario fray Alonso de Ponce atravesó la región, consignó también que un grupo de alrededor de 60 varones de Huaynamota acompañados de sus mujeres e hijos, llegaron hasta Xala para entrevistarse con él y solicitarle que nuevamente les enviaran frailes para adoctrinarlos. Iban comandados por un “indio ladino” llamado don Miguel, quien había sido criado por los franciscanos en Huaynamota. No obstante, había pasado apenas un año y medio del martirio de los franciscanos, por lo que Ponce se mostró cauteloso. De acuerdo con Ciudad Real “quedó concertado que el don Miguel fuese a Huaynamota y hablase a los demás caciques de aquella provincia, o les escribiese sobre el caso, y que como todos le pidiesen por carta firmada de sus nombres que les enviase frailes e hiciesen la iglesia y casa que habían quemado” se les enviarían nuevos frailes.<sup>125</sup> Pero unas semanas más tarde don Miguel y su gente se apersonaron de nuevo ante Ponce en Ahuacatlán, señalando no haber tenido respuesta positiva. Pidieron entonces quedarse a vivir en Xala, donde fueron “bien acomodados” por los principales.<sup>126</sup>

Además de favorecer que algunos indios aceptaran la vida misional, la hostilidad de los coras también generó la necesidad, en algunos casos, de mudar de sitio los establecimientos misionales. Así, en el año de 1600 los huaynamotecos aceptaron ser llevados por el capitán español Gerónimo de Arciniega a poblar un sitio fuera de la sierra: ya he mencionado que Arciniega sacó de la sierra alrededor de 500 huaynamotecos, a quienes asentó en un puesto a medio

<sup>125</sup> Ciudad Real, *Tratado curioso y docto...*, p. 111.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 126.

camino entre Xalisco y Sentispac, no obstante, muchos de estos indios volverían a la sierra al cabo de unos pocos años. Para 1601 los huaynamotecos que habían permanecido en la sierra, debilitados por su reducido número, nuevamente pidieron que se les enviaran padres que los doctrinaran; según palabras de Tello

en este tiempo y el año antes los indios de Huaynamota habían andado de una parte a otra procurando clérigos o frailes para que les administrasen y estuviesen con ellos porque se veían muy apurados y lo habían estado desde la muerte de los padres fray Andrés de Ayala y fray Francisco Gil, y se veían apurados de los enemigos, por haber quedado pocos del castigo que por esta muerte se les hizo.<sup>127</sup>

Y es que durante la campaña represiva, los capitanes españoles se llevaron más de 1500 cautivos entre niños y adultos, además de otros muchos que habían muerto al parecer en una epidemia, por lo que se hallaban “desamparados y afligidos de los enemigos que los cercaban”.<sup>128</sup> La represión hispana sumada a la violencia ejercida por los coras gentiles frente a los huaynamotecos habría llevado a estos últimos a buscar la protección y auxilio material de los españoles, mediante el vínculo establecido con los franciscanos. Aunque las pruebas documentales son escasas, no descarto la posibilidad de que algunas rancherías indígenas que atravesaran por conflictos con los coras y/o con otros grupos hayan aceptado la vida misional por los mismos motivos que los de Huaynamota: hacerse de aliados, obtener bienes y alimentos, o buscar protección. Se trata de un fenómeno que es posible observar también en otras regiones de frontera de la América hispana, como el noroeste de la Nueva España, en las provincias de Sonora y Sinaloa, o en las reducciones del Paraguay. En estos casos, ampliamente estudiados,<sup>129</sup> diversos grupos indígenas —yaquis, mayos, guaraníes— buscaron establecer alianzas con el poder virreinal, vía las misiones jesuitas, para fortalecerse frente a indios enemigos.

<sup>127</sup> Tello, *Crónica miscelánea...*, p. 725.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 725.

<sup>129</sup> Mirafuentes Galván, “Las tropas de indios auxiliares...”; Mercedes Avellaneda y Lía Quarleri, “Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756)”, *Estudios Ibero-Americanos*, Argentina, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, v. XXXIII, n. 1, junio 2007.

Otro ejemplo de cómo las hostilidades entre diversas parcialidades coras habrían favorecido el que ciertos grupos de indios gentiles buscaran el auxilio franciscano o, en su defecto, se mostraran más receptivos a los intentos de congregarlos en misiones, lo tenemos en Atonalisco, visita de Xalisco fundada hacia 1620. Para 1640 los indios de esta zona junto con otros más se alzaron en contra de sus frailes. La mayoría despoblaron la misión y regresaron a vivir a la sierra, mientras que unos pocos se mudaron al cercano pueblo de Pochotitán. A partir de la década de 1690 Francisco de Bracamonte, español de Tepic, realizó diversas entradas en la sierra para negociar con los indios su regreso a la vida cristiana. Al mismo tiempo, los descendientes de los indios de Atonalisco refugiados en Pochotitán comenzaron a sufrir la escasez de tierras, pues las autoridades del pueblo que los había acogido argumentaban no haber tierras suficientes para que sembraran ellos y sus familias. Por tanto, para 1693 los refugiados decidieron refundar Atonalisco y recuperar las tierras que ahí tenían; los de Atonalisco, que se habían ido a la sierra en 1640, al tener noticia de la refundación, enviaron mensajes afirmando estar dispuestos a participar en la reedificación de la misión. Para 1697 sumaban ya 25 familias, un total de 91 personas, reducidas a la vida cristiana.<sup>130</sup>

Aunque los indios de la sierra argumentaron que volvían a la misión de Atonalisco por el amor que tenían a la tierra “por haber sido patria de sus abuelos y demás ascendientes cuyos huesos estaban enterrados en ella”,<sup>131</sup> hay indicios de que sus relaciones con los coras de la Mesa del Nayar atravesaban por un mal momento. Estos indios integraban la parcialidad de Tocaiche, comandada por un indio apóstata de nombre Marcos, quien fungía como su capitán. Según fray Marcos de Otalora, estos indios no tenían comunicación ni relaciones con los de la Mesa del Nayar “aun estando tan cerca de ellos, porque en función alguna no los quieren los nayaritas ayudar porque a este dicho indio Marcos capitán le aborrecen,

<sup>130</sup> “Cuenta y padrón de los indios que tiene Tonalisco”, Francisco de Bracamonte, 1697, ARANG, *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 25-26v.

<sup>131</sup> “Carta de fray Marcos de Otalora a la Audiencia de Guadalajara”, Atonalisco, 10 de marzo de 1697, ARANG, *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 29v-30.

según me ha noticiado indio que ha vivido entre ellos”.<sup>132</sup> Quizá la rápida reducción de estos indios a la misión de Atonalisco obedeciera justamente a la mala relación que tenían con los coras de la Mesa. Por tanto, es necesario tomar en cuenta la dinámica propia de las sociedades indígenas en esta región fronteriza para entender el avance, la resistencia o el retroceso de la implantación del sistema misional en torno al Nayar, proceso que suele explicarse sólo en función del “tesón”, “carisma” o la personalidad individual de los misioneros franciscanos o, en última instancia, la mayor o menor “apertura” o “disposición” de las sociedades indígenas a aceptar los cambios.

Una consecuencia más de la hostilidad cora frente a diversos asentamientos indígenas, fue la conformación de cuerpos milicianos denominados “indios flecheros fronterizos”. Por ejemplo, para 1700, encontramos a los “indios soldados” de Huaynamota participando en una expedición comandada por el alcalde mayor de Tepic para auxiliar a los frailes franciscanos que desde Atonalisco pedían auxilio luego de una entrada fallida a tierra cora.<sup>133</sup> A fines del siglo XVIII los milicianos indígenas de Tonalisco y Huaynamota afirmaban que su labor como flecheros se remontaba “al año de 1667, en que se dice vinieron de la Sierra de Nayarit, separándose del gentilismo, y se les concedió el nombre de flecheros fronterizos de dicha sierra”.<sup>134</sup> Lo anterior será abordado con amplitud en el capítulo “La conquista del Nayar. Las milicias indígenas”. Por ahora, baste notar que la existencia de un núcleo no reducido de población indígena en la Sierra del Nayar llevó a las autoridades hispanas a ser mucho más permisivas en el uso y posesión de armas de la población indígena local, que asumió como una de sus obligaciones la guarda y defensa de la tierra.

<sup>132</sup> *Idem.*

<sup>133</sup> “Carta de Francisco López Chilleron, alcalde mayor de Tepic, al presidente de la Audiencia de Guadalajara Alonso de Cevallos Villagutierre”, Tepic, 25 de noviembre de 1700, ARANG, *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 135.

<sup>134</sup> “Estado que manifiesta las compañías de indios flecheros en este distrito de Nueva Galicia, Fernando Cambres”, Guadalajara, 27 de agosto de 1792, Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Indiferente de guerra*, v. 100-A, exp. 5, f. 49v-50.

*Trabajo y comercio*

Todos los investigadores que en época reciente se han acercado a la historia virreinal del Nayar, han hecho notar la constante actividad que los coras gentiles desarrollaron en la región. Más que tratarse de grupos cerrados sobre sí mismos o aislados del entorno, desde la segunda mitad del siglo XVI podemos observar que los coras de la Sierra del Nayar desplegaron un amplio abanico de actividades con los pueblos vecinos, huicholes, tepehuanos, así como con los propios colonos españoles. Ahora bien, si como hemos visto, los coras no desarrollaron relaciones violentas con el mundo español, ¿de qué manera interactuaron con él? Como se verá, al desplazar la atención de la violencia emergen otras formas de interacción entre los coras y el mundo hispano: trabajo y prestación de servicios, intercambios comerciales, así como el desplazamiento frecuente tanto de indios cristianos a los espacios no sometidos, como de indios gentiles a misiones, haciendas y reales mineros.

Sobre este asunto es particularmente reveladora la información tomada por el capitán protector de Colotlán en 1710. En dicho año, por órdenes de la Audiencia de Guadalajara, se interrogó a siete habitantes de las jurisdicciones vecinas a la sierra, para obtener información sobre los indios gentiles. Todos los declarantes habían estado por lo menos en una ocasión en el Nayar: cuatro de ellos acompañando una entrada de Juan de la Torre en 1707, mientras que el resto habían entrado por iniciativa propia, pues tenían diversos tratos con los gentiles. Estos hombres fueron recibidos con actitud pacífica por los indios, pudieron entrar y salir de la sierra sin ser violentados por ellos. Se trataba entonces de una frontera que no era vista como una “barrera” por quienes vivían en sus inmediaciones. Por el contrario, los vecinos españoles de la Sierra del Nayar podían, con ciertas precauciones, transitar por ella. De modo particular, contrastan estos testimonios con los de franciscanos y obispos: no hay en ellos descripciones de tierras ásperas e intransitables; por el contrario, estamos frente a hombres mucho más familiarizados con la región y sus habitantes. Sólo uno de los declarantes señaló que la sierra era “muy grande”; el

resto incluso señalaron cuáles eran sus “entradas” y por cuáles de ellas podrían transitar españoles a caballo.<sup>135</sup>

Por estas declaraciones sabemos también que los gentiles eran una parte importante de la fuerza de trabajo con que contaban los ranchos y haciendas de españoles en la región. Y es que, para 1710, existían en las jurisdicciones vecinas a la Sierra del Nayar 33 pueblos de indios milicianos, esto es, indígenas que habían sido exentos del pago de tributo y de servicio personal a cambio de proporcionar servicios militares (véase capítulo “La conquista del Nayar. Las milicias indígenas”). Por tanto, los indígenas de dichos pueblos no podían ser obligados a participar del sistema de repartimiento de trabajo, ni forzados a laborar en las haciendas o minas de españoles. Tal situación generaba un déficit de mano de obra en la región en tanto los españoles no podían disponer libremente del trabajo indígena. En ocasiones, algunos alcaldes mayores intentaron obligar a los pueblos de indios milicianos a dar trabajadores de servicio, situación que los pueblos denunciaron ante la Audiencia de Guadalajara o ante el virrey.<sup>136</sup>

La mayor parte de los pueblos de indios milicianos vivía de la siembra de pequeñas labores, así como de la cría de ganado vacuno, no faltando entre ellos artesanos, arrieros y comerciantes.<sup>137</sup> Muy pocos de ellos se empleaban en el servicio de los ranchos y minas cercanos. Por ejemplo, en 1721 había en el barrio de Tlaxcala en Colotlán 165 hombres adultos aptos para el servicio de las armas. De

<sup>135</sup> “Informaciones recibidas por Pedro Álvarez de Ron, capitán protector de Colotlán, a los vecinos de la jurisdicción sobre el estado del Nayar”, Jerez, 8 de noviembre de 1710, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 14-20v.

<sup>136</sup> “Carta de los indios de Huajimic a la Audiencia de Guadalajara”, Huajimic, 9 de marzo de 1708, ARANG, *Civil*, c. 21, exp. 3, f. 1v. En 1717, los indios de San Juan Atotonilco y Ahuacatitlan, en la jurisdicción de Jora, también se quejaron de los malos tratos de su alcalde mayor y su intento por hacer que algunos hijos de su pueblo pagaran tributos. “Carta de los indios de San Juan Atotonilco a la Audiencia de Guadalajara”, Atotonilco, 27 de septiembre de 1717, ARANG, *Civil*, c. 463, exp. 14, f. 3-5.

<sup>137</sup> La primera descripción detallada de los oficios desempeñados por los indígenas de las fronteras de Colotlán se encuentra en el informe hecho por orden del virrey Matías de Galves en 1783, el cual se encuentra en AGN, *Indiferente de guerra*, v. 83, exp. 2 y fue publicado por María del Carmen Velázquez, *Colotlán, doble frontera contra los bárbaros*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1961.

ellos, sólo ocho se hallaban empleados de forma voluntaria: siete en las minas de Zacatecas y uno en un rancho cercano; en Soyatitan, de los 58 hombres del barrio sólo uno se hallaba en Zacatecas y cinco en ranchos de españoles; de igual modo, de los 56 hombres de Tochopa, uno trabajaba en Zacatecas y dos en ranchos vecinos. Finalmente, de los 166 del pueblo de Santa María del Teúl, siete trabajaban en ranchos y tres en Zacatecas.<sup>138</sup> Aunque no existen datos al respecto, es posible pensar que en el resto de los pueblos de las fronteras de Colotlán ocurría una situación similar, en la que pocos indígenas se empleaban de forma voluntaria para el trabajo en las labores españolas, más aun si tomamos en cuenta que el resto de los pueblos estaban más alejados de los caminos que comunicaban con las haciendas y ranchos españoles.

Estos bajos números difícilmente satisfacían las necesidades de mano de obra en la región, por lo que, en tales condiciones, el trabajo de los indios de la Sierra del Nayar era, al parecer, ampliamente valorado. Ya desde la segunda mitad del siglo XVII, misioneros y autoridades civiles señalaban la costumbre de los coras gentiles de salir de la sierra para trabajar de forma voluntaria en diversas labores de españoles. Por ejemplo, Antonio de Oca Sarmiento, gobernador de la Nueva Vizcaya, señaló que los “indios de la sierra bárbaros” solían trabajar en haciendas y ranchos ubicados tanto en la Nueva Galicia como en Nueva Vizcaya.<sup>139</sup> José de Miranda, fiscal de la Audiencia de Guadalajara, afirmaba en carta al virrey en 1697, que los nayaritas “no son sólo pacíficos estos indios sino también tan dóciles y tratables que bajan como si fueran cristianos a las poblaciones y tratan y conversan con familiaridad”. Muchos de ellos se contrataban en la villa de Jerez y valle de Valparaíso, donde se tenía “experiencia y manejo de la docilidad de los nayaritas”.<sup>140</sup> De

<sup>138</sup> “Razón de los indios que faltaron a la muestra de armas”, Colotlán, 22 de julio de 1721, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 387 a 393v.

<sup>139</sup> “Antonio de Oca Sarmiento, gobernador de la Nueva Vizcaya, da noticias de la sierra del Nayarit por orden del Consejo de Indias”, Durango, 9 de abril de 1673, AGI, *Guadalajara*, 13, r. 2, n. 22, f. 37.

<sup>140</sup> “El fiscal de la Audiencia de Guadalajara al virrey de Nueva España, sobre las vías para socorrer la misión de Atonalisco”, José de Miranda, Guadalajara, 28 de abril de 1697, AGI, *México*, 66, r. 3, n. 33, f. 73.

acuerdo con Arias de Saavedra, los tepehuanes participaban también en estas relaciones laborales, pues según su experiencia salían a trabajar “al valle del Xuchil, a La Poana y a otras labores de aquel reino a trabajar en tiempo de las siegas” y también se registraba su presencia en los reales de minas como Zacatecas y Sombrerete, en donde eran conocidos como “tepecanos que quiere decir serranos”.<sup>141</sup>

Para 1710, Nicolás de la Torre afirmaba que así como los nayaritas no estorbaban a los españoles que entraban en sus tierras, ellos también salían libremente de la sierra cada día “a vender su miel, cera, pescado y otros frutos entre los españoles, y trabajar en las cosechas en esta jurisdicción, Fresnillo y otras partes”.<sup>142</sup> El mismo año Andrés de Robles, español de 73 años vecino de Villa Gutierrez del Águila, indicó que había estado en la sierra con los indios en diversas ocasiones, pero que también los indios solían “cuidarle sus siembras en la Vega de Alonso”, aunque no aclaró cuánto pagaba por este trabajo, ni su duración o frecuencia.<sup>143</sup> Otros vecinos como Pedro Carrillo Dávila o José Martín Barragán declararon también tener tratos con los indios: el primero, afirmó haber estado en varias ocasiones en la sierra, además de “que ha muchos años que tiene tratos con ellos y han venido su casa”,<sup>144</sup> mientras que el segundo había estado en el Nayar en una sola ocasión, hacia 1690.<sup>145</sup>

Tales informaciones hacen énfasis en la naturaleza pacífica de las relaciones laborales establecidas entre los gentiles y los españoles. Sarmiento afirmó que los indios bajaban a trabajar “sin hacer daño alguno en estos pueblos y haciendas”, mientras que Andrés de

<sup>141</sup> “Informe sobre la reducción y conversión de indios bárbaros de la Sierra de Nayarit, Antonio Arias de Saavedra”, Acajoneta, 2 de febrero de 1672, AGI, *Guadalajara*, 13, r. 2, n. 22-25, f. 17.

<sup>142</sup> “Información de Nicolás de la Torre ante Pedro Álvarez de Ron, sobre el estado del Nayar”, Jerez, 8 de noviembre de 1710, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 17v-18.

<sup>143</sup> *Ibidem*, f. 19-19v.

<sup>144</sup> “Información de Pedro Carrillo Dávila ante Pedro Álvarez de Ron, sobre el estado del Nayar”, Jerez, 8 de noviembre de 1710, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 20.

<sup>145</sup> “Información de José Martín Barragán ante Pedro Álvarez de Ron, capitán protector de Colotlán, sobre el estado del Nayar”, Jerez, 8 de noviembre de 1710, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 20v.

Robles los calificó de “gente tratable, que hay muchos ladinos en mexicano, que no hacen daño a ninguno que entra en su tierra”. Podemos ver también que, hacia la segunda mitad del siglo XVII, se había llegado a un acuerdo mutuo que resultaba beneficioso para ambos: los españoles se favorecían del trabajo indígena mientras que los coras obtenían alimento —ganado— y presumiblemente algunos otros bienes apreciados como forma de pago.

Un dato que vale la pena resaltar es que los hacendados españoles no condicionaban el trabajo o su paga al hecho de que los coras se convirtieran al cristianismo. Aunque algunos de los españoles aseguraban haber tratado de persuadir a los coras de abrazar la religión católica, tampoco mostraron vehemencia frente a las reiteradas negativas de los indígenas. Así, nos encontramos con la paradoja de que, en la frontera con la Sierra del Nayar, eran los indios gentiles e insumisos los que trabajaban en las labores de españoles, mientras que los indios pacíficos, cristianos y sometidos a la monarquía católica, en su calidad de milicianos fronterizos, no estaban obligados a ello.

Desde época temprana los coras mostraron también gran interés por adquirir los bienes producidos por el mundo novohispano. Es bien conocida la anécdota relatada por fray Francisco del Barrio, en relación a que el capitán Gerónimo de Arciniega, en su entrada a tierra cora hacia el año 1600, recibió una petición del “señor” de los coras: “una vajilla de platos de la China para su servicio”,<sup>146</sup> petición que fue cumplida por el capitán. Y tanto religiosos y seglares que se adentraron en la sierra, hicieron hincapié en la presencia de numerosos objetos procedentes del mundo hispano; por ejemplo, sobre este asunto Arias de Saavedra señaló:

Hay entre ellos arrieros, y me han certificado que hay indio que tiene hasta cien mulas de recua. Los más tienen caballada y los que vienen entre nosotros cual trae cinco, y cual ocho mulas, de riqueza dicen que hay en sus tierras muchos minerales de plata. Y así se hallan entre ellos muchas obras de plata como son manijas, quetzales, codales, argollas para los pies y para las narices, y zarcillos o arracadas, y otras obras en

<sup>146</sup> “Relación de fray Francisco del Barrio...”, p. 271.

bruto. Ellos andan bien vestidos, y para salir afuera se visten pobremente, los aderezos de silla que usan son buenos y hay oficiales de sastres, carpinteros y herreros, y así son nada escasos en sus obras, que aun entre nosotros salen a venderlas.<sup>147</sup>

A fines del siglo XVII Francisco Bracamonte confirmaba que los gentiles “todos traen sus alfanges<sup>148</sup> y cuchillos grandes” a más de que poseían grandes cantidades de ganado vacuno y caballar, del que había “tanto como en el valle de Tepic”.<sup>149</sup> De hecho, por las mismas fechas los coras gentiles habrían acudido a solicitar al capitán Pedro de la Torre Gamboa autorización para tener hierro con el cual marcar su ganado, a fin de que no se confundiera con el de los pueblos vecinos. En 1697 la Audiencia de Guadalajara autorizó esta petición.<sup>150</sup> Esto nos habla de la importancia que la cría de ganado adquirió para los coras insumisos, si bien, hasta donde sabemos, nunca llegó a desplazar en importancia otro tipo de productos alimenticios, como sí sucedió en otras fronteras americanas.<sup>151</sup>

Debido a este interés de los indios gentiles por los objetos procedentes del mundo hispano, una forma de “agasajarlos”, de establecer relaciones cordiales con ellos, implicaba en muchos casos la

<sup>147</sup> “Informe sobre la reducción y conversión de indios bárbaros de la Sierra de Nayarit, Antonio Arias de Saavedra”, Acononeta, 2 de febrero de 1672, AGI, *Guadalajara*, 13, r. 2, n. 22-25, f. 16v.

<sup>148</sup> Alfanje: especie de espada ancha y corva, que tiene corte sólo por un lado, y remata en punta, y sólo hiere de cuchillada. Real Academia Española, *Diccionario de autoridades...*, t. 1, p. 196.

<sup>149</sup> “Relación a la Audiencia de Guadalajara del estado de la misión de Atonalisco”, Francisco de Bracamonte, Tepic, 13 de julio de 1697, ARANG, *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 52v.

<sup>150</sup> “El presidente de la Real Audiencia faculta al capitán protector don Pedro de la Torre Gamboa a fin de que pueda autorizar a los indios bárbaros del Nayarit a tener hierro con el cual marcar su ganado”, Guadalajara, 2 de noviembre de 1697, AHIP, *Libros de gobierno*, lib. 13, n. 149, f. 310-311.

<sup>151</sup> Véase, por ejemplo, el caso de las economías de las sociedades de El Chaco argentino, en las que el consumo de carne de res se convirtió, para el siglo XVIII, en el principal alimento de los indígenas, por lo que desarrollaron una organización económica que giraba en torno a la adquisición de ganado. Daniel J. Santamaría, *Chaco Gualamba. Del monte salvaje al desierto ilustrado*, Jujuy, Cuadernos del Duen-de, 2007; Rodríguez Cázares, “Janambres...”, p. 97.

entrega o el envío de bienes por parte de capitanes españoles. Por ejemplo, en 1702, tras la rebelión de los indios de Colotlán, el conde de Santa Rosa gastó 250 pesos en frazadas, sombreros, bayeta, paños, zarcillos, cuentas, listones, tabaco y papel “que remitió su señoría al indio cabeza de todos los nayaritas con el gobernador y principales de la frontera de Huejuquilla y otros principales de la sierra para ver si por este medio se pueden reducir a la religión católica dichos gentiles, y que rindan obediencia a su majestad”.<sup>152</sup> El envío de bienes y alimentos fue también fundamental para lograr la pacificación de los indios sublevados de Huazamota y San Andrés del Teúl en 1714. Durante su campaña, el capitán Gregorio Matías de Mendiola invirtió una cantidad considerable de dinero en bienes que luego repartió entre distintos personajes: por ejemplo, a una docena de indios del pueblo de Mamata que habían participado de la sublevación, pero acudieron voluntariamente a darse de paz, les entregó dos reales de papel, y a cada uno dio una frazada y dos manojos de tabaco. Los indios de Mamata venían acompañados de cuatro gentiles del Nayarit que traían por embajador a un indio llamado don Juan Ignacio y a quienes les dio una frazada y un sombrero a cada uno, así como una res y dos fanegas de maíz para alimentarse, y con ellos envió “un capote de paño fino” y “un justacón de paño fino prensado queretano” que debían llevar a su escribano Simón Corbera.<sup>153</sup> Los sublevados de Huazamota que acudieron a dar obediencia al capitán recibieron también reses y maíz “para que tuvieran que comer hasta que llegaran a sus tierras”. Al finalizar la pacificación, Mendiola reportó que, en total, había entregado

140 manojos de tabaco repartido entre los indios amigos, sublevados y gentiles del Nayarit, y una resma de papel, 230 frazadas de obraje que se repartieron entre los sublevados de Guaiamotla [*sic*] y gentiles del Nayarit, 230 sombreros mexicanos, 220 varas de bayeta azul mexicana; dos libras de pita teñida azul, dos monteras de pluma con sus

<sup>152</sup> “Relación de los gastos erogados por el conde de Santa Rosa en la pacificación de Colotlán”, Zacatecas, 30 de octubre de 1702, AGI, *México*, 645, f. 521v.

<sup>153</sup> “Razón jurada de los gastos hechos en la pacificación de los indios que se sublevaron de San Andrés del Teúl”, Gregorio Matías de Mendiola, San Antonio de los Muleros, 3 de septiembre de 1715, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 111.

plumeros de Castilla que di a dos viejos de los gentiles del Nayarit; una frazada camera que di al viejo mayor de ellos; un sombrero de tarea fino que di a otro viejo, un huipil de seda y pluma, una frazada que remití a doña María Rima india gentil del Nayarit que ellos veneran; cuatro caballos que se murieron en la entrada, y dos que di a dos indios viejos principales del Nayarit cuando se fueron a su tierra; doscientos pesos en reales que di a los gentiles del Nayarit por la petición que presentaron que irían contentos en que se les diese para las viudas e hijos de sus compañeros que les mataron los españoles como consta de autos [...] <sup>154</sup>

Finalmente, en su entrada a la sierra en 1721, Juan de la Torre también intentó granjearse la amistad de los indios coras —de los que sospechaba ya una traición— enviándoles presentes como gargantillas, cuentas, rosarios, sombreros, cotones, además de bastimento, gastando en todo ello cerca de 260 pesos. <sup>155</sup>

Como sabemos, el intercambio de bienes fue uno de los elementos que aceleró el contacto entre indígenas y españoles, particularmente en las regiones fronterizas. Inicialmente, en algunas regiones los misioneros hicieron uso del reparto de bienes codiciados por los indígenas —particularmente herramientas de hierro y ropa— para facilitar el acercamiento de los naturales y promover su conversión: en Nuevo México, en Texas, en el Petén encontramos numerosos ejemplos de ello. <sup>156</sup> Sin embargo, los misioneros debieron enfrentarse muy pronto con la competencia representada por otros actores: en el Petén por ejemplo, desde fines del siglo XVI españoles, mestizos, mulatos y los propios indígenas se involucraron en tratos comerciales que les permitían suministrar a los pueblos indígenas aquellos bienes que ellos no producían. En las fronteras septentrionales de Nuevo México y Texas en cambio, los colonos franceses e

<sup>154</sup> *Ibidem*, f. 112v-113v.

<sup>155</sup> “Relación de cuentas de lo que Juan de la Torre ha gastado de los 42 000 pesos para su entrada al Nayar”, San Juan Peyotán, 7 de enero de 1722, AGI, *Gualajara*, 162, f. 671v.

<sup>156</sup> Como ocurrió, por mencionar un caso, con los dominicos en el Petén. Machault, Julien, “Heterarquía política y económica en la Sociedad Itzá, Siglos XVI-XVIII”, tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Estudios Mesoamericanos, 2016, p. 128.

ingleses desempeñaron el papel de proveedores de los indios gentiles, con quienes intercambiaban armas de fuego y caballos por pieles y en ocasiones, esclavos indios; se trataba de un comercio en franca competencia con el que llevaban a cabo diversos sectores de la sociedad hispana.<sup>157</sup> En la frontera del Nayar, como se ha visto, fueron los propios rancheros y mineros españoles, así como los capitanes militares, los que permitieron a los coras eludir los intentos misioneros de control de ciertos bienes por ellos codiciados.

Por supuesto, el comercio fue otra vía para hacerse de tales productos. Como se ha visto, existieron en la región diversas rutas comerciales en tiempos prehispánicos. La presencia española seguramente alteró estas redes de formas poco conocidas. Por ejemplo, es posible que el sometimiento, por parte de la corona, de los principales señoríos de los valles y la costa —Senticpac, Xalisco, Acaponeta— haya facilitado que los coras serranos ampliaran y/o consolidaran su participación en el comercio de esta región. Ya numerosos autores han notado la participación de los coras gentiles en el comercio regional. Laura Magriñá ha documentado la gran cantidad de productos que circulaban entre la costa, la sierra y los reales de minas gracias a los coras. Así, sabemos que los coras producían cera, miel de abeja y mezcales que, junto con algunas frutas de la sierra, llevaban a la costa para obtener a cambio sal y pescado seco.<sup>158</sup> La sal al parecer, habría sido usada por los coras para comerciar en los reales de minas del otro lado de la sierra, hacia Jerez y Sombrerete. Johannes Neurath además ha hecho notar la importancia de este comercio trans-nayarita para el abasto a esta zona,<sup>159</sup> mientras que Weigand ha enfatizado la vinculación de las rutas comerciales con las de peregrinación de los

<sup>157</sup> Martín González de la Vara, “¿Amigos, enemigos o socios? El comercio con los indios bárbaros en Nuevo México, siglo XVIII”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora de Hidalgo, El Colegio de Michoacán, v. XXIII, n. 92, otoño 2002. Una perspectiva muy completa sobre las relaciones entre españoles e indios pueblo puede verse en Elinore M. Barret, *Conquest and Catastrophe: Changing Rio Grande Pueblo Settlement Patterns in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2009.

<sup>158</sup> Magriñá, *Los coras...*, p. 227.

<sup>159</sup> Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2002, p. 66-67.

huicholes, que enlazan la costa con el desierto atravesando la sierra.<sup>160</sup> Para sumar a lo ya dicho por estos investigadores, me interesa aquí llamar la atención sobre otra dimensión de la actividad comercial: el establecimiento de lazos entre los coras y el mundo hispano.

El comercio fue una vía privilegiada para que los españoles pudieran adentrarse a la sierra y establecer relaciones con los indios gentiles. Aprovechando el interés mostrado por los coras hacia los productos procedentes del mundo español, algunos vecinos de las jurisdicciones fronterizas se adentraron en la sierra para comerciar con ellos y, de paso, crear relaciones con los gentiles con miras a la obtención tanto de beneficios económicos como de cargos políticos. El caso más representativo es el de Francisco de Bracamonte, vecino de Tepic que desde 1683 empezó a comerciar con los coras confinantes con Pochotitan. Catorce años después declararía que fue esta actividad la que le permitió ser bien recibido por los gentiles, conocer las diversas rutas serranas e indagar sobre el número de indios y rancherías en las que habitaban. Sus entradas con fines de comercio le permitieron también estrechar relaciones con los indios y, con el tiempo, participar activamente en la refundación de la misión de Atonalisco. Si bien diversos factores pudieron haber influido en la decisión de los coras de abandonar la “vida gentilica”, Bracamonte no dudó en adjudicarse el éxito de la refundación de Atonalisco y la incorporación a la vida cristiana de más de 100 personas en diversas misivas presentadas ante la autoridad virreinal, lo cual le valió obtener el título de capitán protector de Atonalisco.<sup>161</sup> Así, Bracamonte logró capitalizar su relación con los coras gentiles para lograr ascenso social y político. No obstante, este afán de ganar méritos a ojos de la corona lo llevaría a adentrarse cada vez más en la sierra, a realizar expediciones en territorios menos conocidos y sin mediar la comunicación con los coras gentiles y obviando su consentimiento, por lo que éstos le quitaron la vida durante una de dichas entradas en 1700.

<sup>160</sup> Weigand, “Consideraciones...”, p. 180.

<sup>161</sup> “La Audiencia de Guadalajara da a Francisco Bracamonte título de protector de los indios del restablecido pueblo de Tonalisco”, 24 de diciembre de 1696, AHIP, Zapopan, *Libros de gobierno*, lib. 10, n. 164, f. 306v-308v.

No obstante, el caso de Bracamonte nos muestra que la sierra, con sus cientos de habitantes no sometidos a la corona, representaba para muchos un botín político: quien lograra tener influencia y ascendiente sobre ellos, podría ostentarse como el pacificador de la sierra. Por ello, vemos a diversos vecinos españoles ávidos de entablar relación con estos indios y obtener de esta manera algún beneficio, ya fuera comerciando con ellos o instándolos a trabajar en sus tierras. Por ejemplo, don Andrés de Robles, español vecino de la villa de Gutierrez del Águila, en 1710 declaró haber estado en diversas ocasiones en la Sierra del Nayar. Afirmó que los gentiles “no hacen daño a ninguno que entra en su tierra” e incluso señaló que, durante la rebelión de 1702, en que “se sublevaron los de Colotlán y pueblos circunvecinos estuvieron los nayarís quietos”. Esto lo sabía porque entonces se hallaba entre los indios de la sierra y ellos mismos lo sacaron por el lado de Huajimic. Aunque Robles nunca aclaró los motivos de sus entradas recurrentes al Nayar, señaló que algunos coras acudían periódicamente a trabajar en sus labores y huertas.<sup>162</sup>

Pero los coras buscaron también de forma reiterada la relación con el mundo hispano y, muy particularmente, con ciertos personajes de la frontera que podían granjearles beneficios, debido a su prestigio familiar o a los cargos que ostentaban. Así, en 1700 fray Simón Pacheco denunciaba la relación establecida por los gentiles con el capitán protector de Huejuquilla Pedro de la Torre Gamboa, a quien los indios le contribuían “con tapalolistes<sup>163</sup> y con cuanto al

<sup>162</sup> “Información de Andrés de Robles ante Pedro Álvarez de Ron, sobre el estado del Nayar”, Jerez, 8 de noviembre de 1710, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 19v.

<sup>163</sup> Tlapaloliztli: salutación. Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español...*, p. 396. En el contexto serrano, al parecer, se llamaba *tlapaloliztli* a una ceremonia de recibimiento y/o agradecimiento que llevaban a cabo los indios frente a alguna autoridad española, que incluía la entrega de presentes (frutas de la tierra, flores) en la que los indios reiteraban su lealtad frente a autoridad española. Por ejemplo, tras la rebelión de 1702 en Colotlán, las “indias principales” del barrio de Tlaxcala se presentaron ante el nuevo capitán protector don Juan Bravo de Medrano, conde de Santa Rosa, para ejecutar un *tlapaloliztli*: llevando bateas y cestillas de flores y ramilletes “con alguna fruta de la tierra y dulces y aves”, presentaron un escrito en el que agradecieron al conde su labor en la pacificación de las fronteras y dieron la obediencia “con voces y vivas al rey”, le ofrecieron la fruta y aves y derramaron las flores sobre todos los presentes. En reciprocidad, el conde —quien las recibió de pie y destocado— les ofreció 50 pesos que las indias inicialmente se rehusaron a

dicho capitán Pedro de Torres se le ofrece”, a más de que lo habían tomado como su “consejero”, a quien consultaban diversas decisiones relativas a su relación con las autoridades virreinales. A cambio, Pedro de la Torre obtuvo para ellos pequeñas prebendas, como la ya mencionada gestión ante la Audiencia de Guadalajara de que los nayaritas tuvieran su propio hierro para marcar ganado. Pero, según fray Simón Pacheco, Torre hacía más que aconsejarlos, pues “les ayuda a dichos infieles, y que les da alas para contra los cristianos, diciéndoles que en todo los favorecerá y que bien pueden dar al pueblo de Huaynamota y que, si los españoles defendían que también den contra ellos, y que las cabezas de los cristianos las traigan al Nayarit a bailarlas (según la ley de los gentiles)”. Por todo ello, Pacheco no dudó en acusar al capitán de ser “un hereje encubierto”.<sup>164</sup>

Para 1707 Juan de la Torre Gamboa —posiblemente hijo de Pedro de la Torre— señaló que los coras solían buscarlo por ser descendiente de Miguel Caldera “quien entró hasta el Nayari y por eso los indios de la Sierra siempre tuvieron reconocimiento del padre del declarante, por razón de parte de Miguel Caldera, y que algunas veces vinieron los indios del Nayari a ver a este declarante a su casa a la villa de Jerez, pidiéndole ver a sus hijos que lo querían conocer”. Éste habría sido el origen de la primera entrada de Juan de la Torre a la sierra, quién según sus propias palabras, fue recibido por varios coras poniéndole una enramada, en donde luego de tres días de espera llegaron “todos los magnates de dicha sierra a verlo embijados con sus arcos y flechas a usanza de guerra dieron alarido, pasaron por donde estaba este testigo, cruzaron poco trecho y arrimando las armas” vinieron sin ellas a verlo. Preguntados para qué le llamaban y mediante intérprete “que hablaba la lengua mexicana y que este testigo sabe la lengua mexicana” le dijeron que el único fin era conocerlo y

recibir y repartió “algunas buhonerías como zarcillos, cuentas, abalorios, listones” que agradecieron las mujeres y se retiraron no sin antes aclamar de nuevo al rey. En los días siguientes, las “indias principales” de los barrios de Tochopa y Soyatita se presentaron ante el conde para escenificar sus respectivos tlapaloliztlis. AGI, México, 645, f. 475v-477v.

<sup>164</sup> “Informe remitido por fray Simón Pacheco a don Alonso Ceballos Villaguerre gobernador de este reino de la Galicia”, San Diego Ixcatán, 16 de noviembre de 1700, ARANG, *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 131v.

que conociera a todos sus hijos y los viera juntos.<sup>165</sup> Tal sería el inicio de una larga relación entre los coras gentiles y Juan de la Torre, quien se convirtió en el nuevo “consejero” de los indios, a quien acudían en caso de necesitar auxilio para interactuar con la autoridad hispana.

Pero no sólo fueron los principales indígenas los que buscaron interactuar con el mundo novohispano sino también los indios del común, quienes tenían sus propias estrategias para generar lazos que pudieran, en determinado momento, reportarles algún beneficio. Por ejemplo, Francisco de Bracamonte afirmó que era práctica común entre los coras gentiles crear lazos de compadrazgo con vecinos de los pueblos cristianos, a los que solían “bajar todos los años” para “pasearse”, así:

Cuando sale alguna de las gentiles a los pueblos católicos, y aciertan a venir recién paridas con algún niño de pecho, en agradecimiento de algún beneficio que de algún católico recibe, se lo gratifica y corresponde con hacerlo su compadre en que se le bautice el hijo que trae, y de esta manera suelen bautizarse algunos gentiles quedando sus madres y padres en su gentilidad.<sup>166</sup>

Los coras, por tanto, no rechazaron al mundo novohispano en su conjunto. Es decir, a pesar de su reiterada negativa a convertirse al cristianismo, adoptaron no sólo una serie de elementos de la cultura material hispana, sino que también interactuaron de distintas maneras con personajes provenientes de ese mundo: frailes y comerciantes que se adentraron en su territorio, y aquellos vecinos que los propios coras buscaron con el fin de establecer lazos que pudieran resultarles provechosos. La documentación hace énfasis en el “consejo” que los coras obtenían de ciertos españoles, así como el apoyo para gestionar pequeños favores, como el hierro para su ganado. No obstante, podemos inferir que estas relaciones amistosas

<sup>165</sup> “Información de Juan de la Torre Gamboa ante Pedro Álvarez de Ron, sobre el estado del Nayar”, Jerez, 8 de noviembre de 1710, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 14-14v. Al interrogar a Torre, el escribano consignó que su nombre era Juan Muñoz de la Torre. No obstante, al firmar, el testigo lo hizo como Juan de la Torre Gamboa.

<sup>166</sup> “Relación a la Audiencia de Guadalajara del estado de la misión de Atonalisco”, Francisco de Bracamonte, Tepic, 13 de julio de 1697, ARANG, *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 51v.

y/o de compadrazgo con algunos cristianos les facilitaban también el tránsito al salir de la sierra, les permitía tener un sitio a donde llegar o donde pernoctar en caso de necesidad, les facilitaba establecer relaciones laborales y, en general, contribuía a alimentar la imagen de indios “pacíficos y dóciles” con que eran reconocidos por los vecinos de la sierra.

Los españoles por su parte se beneficiaban de estas relaciones al poder establecer lazos comerciales, al contar con los coras gentiles como trabajadores de sus ranchos y labores, y por último, pero no menos importante, al poder obtener nombramientos por parte de la autoridad virreinal. Tanto Francisco de Bracamonte, como Pedro y Juan de la Torre obtuvieron el título de capitán protector de indios. Vale la pena señalar que estos nombramientos fueron una manera de premiar a estos tres personajes por la labor de acercar a los gentiles al mundo cristiano, labor en la que se habían ejercitado por años. Es decir, no fue el nombramiento como capitanes protectores lo que llevó a estos hombres a relacionarse con los coras gentiles; por el contrario, fue su relación con los gentiles lo que les permitió obtener un nombramiento que los conminaba a continuar con esa relación al tiempo que les granjeaba prestigio y cierto ascenso social a nivel local. Por último, vale la pena recalcar que se trató de relaciones, además, con poca injerencia del gobierno virreinal, en las que tanto los vecinos españoles como los coras mismos actuaron movidos por sus propios intereses y en los que el proyecto “civilizador” y cristiano de los monarcas hispanos quedaba en segundo plano. Ello se evidencia con el uso del bautizo, por parte de coras, como un medio para crear lazos con los vecinos cristianos, pues éstos no mostraron particular entusiasmo en convertirlos.

#### MÁS ALLÁ DE LA APOSTASÍA MOVILIDAD EN LA FRONTERA DEL NAYAR

Para cerrar este capítulo, a continuación, analizaré algunos elementos de la dinámica cotidiana en la Sierra del Nayar que nos hablan de la continua movilidad entre el mundo de los gentiles y el de los cristianos. Para ello, ha resultado de suma utilidad observar

las diversas menciones relativas a los apóstatas que habitaban en la sierra. Como ya he señalado en el capítulo anterior, apóstata fue una “etiqueta” impuesta a quienes se alejaban de la práctica cristiana.

Sin embargo, ¿qué se esconde detrás de este término? ¿Qué sabemos sobre aquellos a quienes las autoridades eclesiásticas calificaban como apóstatas? ¿Quiénes eran tales hombres y mujeres que encontraban refugio en la sierra? ¿Cuáles eran sus motivaciones? Aunque en muchos casos las fuentes suelen ser escuetas respecto a la información que nos proporcionan de estas personas, a continuación, trataré de hacer un esbozo de las características de los llamados apóstatas. Su estudio resulta relevante en tanto que, bajo la denominación de “apóstata” encontramos individuos diversos, la mayor parte de ellos alejados de los grupos de poder regional, cuyas historias de vida salen a la luz a partir de su encuentro con las autoridades virreinales. A través de ellos podemos observar la amplia movilidad que gozaron tanto indios como españoles en la sierra y sus intermediaciones, y especular sobre la forma en que los coras gentiles del Nayar eran vistos por sus contemporáneos —indígenas, españoles y mestizos.

Ya desde 1549 los oidores de Nueva Galicia denunciaron que en las sierras donde se hallaba refugiado Tenamaztle, había también “muchos esclavos y negros fugitivos”.<sup>167</sup> Para 1587 Ciudad Real señaló que en las serranías cercanas a Acaponeta habitaban numerosos indios no sólo infieles sino también algunos bautizados “que huyendo de los soldados y de los malos tratamientos que les hacían, dejaron los llanos donde antes moraban y tenían sus pueblos e iglesias donde eran doctrinados, y se subieron a lo alto por estar más seguros y vivir con más libertad, pero sin misa ni doctrina”.<sup>168</sup> Para, 1604, cuando fray Francisco del Barrio narró su entrada a la sierra, dejó constancia del gran número de indios “bautizados ladinos” que acudieron a escuchar su prédica; si bien no señala el origen de estos indios, sí hizo énfasis en la comunicación constante que tenían con las tierras de Guadiana, a donde salían para recibir el bautizo y después

<sup>167</sup> “Carta de los licenciados Hernando Martínez de la Marcha, Lorenzo Lebrón de Quiñones y Miguel de Contreras Ladrón de Guevara, oidores de la Audiencia de Nueva Galicia, al rey”, Compostela, 28 de noviembre de 1549, AGI, *Guadalajara*, 51, lib. 1, n. 2, f. 4v.

<sup>168</sup> Ciudad Real, *Tratado curioso y docto...*, p. 117.

volver a la sierra, como le comunicaron cuatro indios a los que encontró en el primer pueblo al que llegó durante su entrada, a quienes les predicó “afeándoles sus maldades” y exhortó “a que se saliesen a tierra de paz, a donde acudiesen a todo lo que es de cristiandad” y buscaran sacerdotes que les dijeran misa.<sup>169</sup>

Casi medio siglo después, el obispo Juan Ruiz Colmenero, durante su visita pastoral, arribó a las inmediaciones del Nayar e hizo patente la presencia de numerosos “fugitivos de las fronteras de la Galicia que, aunque eran cristianos, vivían en ellas apóstatas con peligro de serlo entre los coras nayaritas gentiles”.<sup>170</sup> Comisionó entonces a Diego Felipe, gobernador de Zayamota —una misión de reciente creación que habría de desaparecer hacia finales del siglo XVII—, para que los congregara en un paraje llamado San Blas. Aunque algunos indios de las rancherías Aguarate y Taoverita se resistieron a acudir, Diego Felipe logró congrega a 38 indios, de los cuales, siete eran gentiles, mientras que el resto habían sido bautizados, posiblemente en la antigua congregación de San Blas, por lo que, a decir del obispo “aunque no pareció con certeza haber caído aun en la infidelidad”, luego de que los indios hicieron profesión de fe, “los absolvió *ad cautelam* del crimen de apostasía”.<sup>171</sup> Más tarde bautizaría a los siete gentiles y con los 38 indios fundó la doctrina de San Francisco de Atenco; encargó además a Diego Felipe que congregara en la nueva misión a los fugitivos e infieles de otras rancherías, así como la fundación de una cofradía y hospital.<sup>172</sup>

Desde Atenco, el obispo también dio cuenta de la facilidad con la que los indios de las fronteras de Colotlán, particularmente los de Huejuquilla el Alto, abandonaban las misiones cristianas para vivir en la sierra. Se quejó con amargura de la desolación en que había

<sup>169</sup> “Relación de fray Francisco del Barrio...”, p. 264-265.

<sup>170</sup> “El obispo Juan Ruiz Colmenero da cuenta de su entrada a la provincia de los coras nayaritas efectuada los días 5 y 6 de marzo”, real de minas de Ostotipac, 22 de abril de 1649, AGI, *Guadalajara*, 56, f. 1.

<sup>171</sup> *Ibidem*, f. 2.

<sup>172</sup> *Ibidem*, f. 4v. Un análisis certero de los motivos que llevaron al obispo a erigir una doctrina a cargo del clero secular en esta región puede verse en Mylène Péron Nagot, “Dos visitas episcopales del siglo XVII en la sierra de Nayarit. Intereses en juego y límites de la conquista espiritual del occidente mexicano”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora de Hidalgo, El Colegio de Michoacán, n. 69, 1997.

encontrado Huejuquilla y las sierras vecinas, debido al abandono que sus habitantes habían hecho de las tierras, convirtiéndose en fugitivos apóstatas. En palabras del obispo, los vecinos “indios, negros, mulatos, mestizos y libres y esclavos que por vivir con poco trabajo, con ningún apremio y con retiro de la verdadera religión, se van a lo más retirado de la dicha provincia del Nayar sin que hasta ahora se haya puesto en ejecución remedio contra tanto daño”.<sup>173</sup>

De estos tempranos testimonios salta a la vista que existían varias vías para convertirse en apóstata de la fe cristiana. Por un lado, estaban aquellos que de forma voluntaria y consciente abandonaban sus pueblos, casi siempre vecinos a la sierra, para encontrar acogida entre los indios y evitar así los malos tratos de soldados y vecinos. Por otra parte, estaban aquellos apóstatas que podríamos calificar de “involuntarios” sin culpa. Es decir, indios que habían formado parte de una misión, recibiendo el bautismo y una incipiente formación cristiana en su interior, pero que al no prosperar la misión —por la hostilidad de otros indios, por el abandono de los frailes o, como reconocía el propio obispo, por los conflictos entre ministros eclesiásticos y seculares— se habían dispersado, abandonando la religión cristiana, como había ocurrido con los habitantes de la congregación de San Blas. Finalmente, estaban los indios señalados por Barrio, quienes viviendo “a su usanza gentílica” salían eventualmente a los pueblos fronterizos (Guadiana, Juchipila, Colotlán), donde recibían el bautizo antes de volver a la sierra, por lo que es de suponer que su conocimiento del cristianismo era prácticamente nulo.

A éstos últimos pertenecía el Nayarit, señor de los coras en la segunda mitad del siglo XVI quien, de acuerdo con la relación de Antonio Arias:

En tiempo de la conquista salió éste a rendir la obediencia a Fernando Cortés a un puesto cerca de Juchipila, y que le presentó dos muchachos para que le sirviesen y agradecido de la dádiva le aconsejó se bautizase y venerase a los sacerdotes, y que dentro de breve tiempo se bautizó

<sup>173</sup> El obispo Juan Ruiz Colmenero da cuenta de su entrada a la provincia de los coras nayaritas efectuada los días 5 y 6 de marzo, real de minas de Ostotipac, 22 de abril de 1649, AGI, *Guadalajara*, 56, f. 4v.

en la doctrina de Juchipila él y algunos de los suyos y se llamó don Francisco Nayarit.<sup>174</sup>

Ya desde estos primeros contactos entre los españoles y los coras, llama la atención la aparente facilidad con que los indios aceptaron el bautizo. Como hemos visto, para algunos habitantes de la sierra, éste funcionaba como un medio para establecer lazos de amistad y compadrazgo con personajes diversos del mundo hispano. En otros casos, cuando el bautizo se recibía de los frailes que ingresaban a la sierra, pudo haber sido una manera de evitar la confrontación, al tiempo que recibían los bienes —rosarios, cuentas, zarcillos, collares— que los frailes solían regalar a los indios recién bautizados. Aceptar el bautizo formaba parte de la estrategia diplomática y de no confrontación que desplegaron los habitantes de la sierra frente a los frailes desde el siglo XVI, y que les valió ser conocidos como “dóciles y pacíficos”, táctica que, según sabemos, también fue empleada por los nativos de otras regiones de frontera en los territorios españoles en América.<sup>175</sup>

Ahora bien, ¿realmente era la sierra refugio de gran copia de apóstatas? Esto es, ¿eran tan abundantes como pretendían las autoridades hispanas? Para responder esta pregunta, habría que anotar primero que las cifras al respecto no suelen ser muy exactas debido a que, en tanto no existía una “marca” o “sello” que separara a simple vista a los gentiles de los apóstatas, los eclesiásticos dependían casi exclusivamente de la información que les proporcionaban los propios indios. Es decir, los indios eran interrogados, mediante intérprete, por los frailes, para que declararan si habían ya recibido el bautizo o no, pero no había manera de comprobar la veracidad de sus dichos. Lo mismo ocurría en los casos en que los indios de misión denunciaban la existencia de rancherías de apóstatas en la sierra. Por ejemplo, en 1676, los indios de la misión de La Marca señalaron que existían numerosos apóstatas en algunos

<sup>174</sup> *Informe sobre la reducción conversión...*, f. 17.

<sup>175</sup> Tal fue, por ejemplo, el caso de los itzaes del Petén, a quienes los dominicos describieron inicialmente como dóciles y propensos al bautizo, para progresivamente endurecer su discurso al constatar la poca importancia que, a su juicio, daban los itzaes a este sacramento. Lawrence Feldman, *Lost shores, forgotten peoples. Spanish explorations of the south east maya lowlands*, Duke University Press, 2000.

ranchos cercanos, particularmente en Eusibel, donde al parecer vivían sólo indios apóstatas, siendo entre 40 y 50 personas. En otro rancho nombrado Acatime, apóstatas y gentiles vivían “revueltos”, contándose 30 o 40 personas; similar situación ocurría en los ranchos de Tocaychita, donde vivía un número no mayor a 25 personas apóstatas y gentiles; y en Guausquata, uno de los ranchos más grandes en las proximidades de La Marca, en donde se decía habitaban “como 100 personas apóstatas y gentiles”.<sup>176</sup>

Tomando en cuenta esta salvedad, podemos observar las cifras que nos proporcionan dos fuentes separadas por unos pocos años: el informe elaborado en 1676 por Blas García del Castillo, a la sazón alcalde mayor de Acajoneta, quien recorrió los pueblos de indios recién convertidos, ubicados en las inmediaciones de la Sierra del Nayar, por orden del presidente de la Audiencia de Guadalajara. Estas nuevas conversiones eran Saicota, San Blas, Santa Fe y La Marca, en las riberas del río San Pedro.<sup>177</sup> Apenas tres años después, la visita del obispo Juan Santiago de León Garabito a estas nuevas conversiones nos aporta también datos relativos a los apóstatas. En el cuadro 3 podemos apreciar de forma comparativa las cifras de habitantes de las nuevas conversiones dadas por Blas García en 1676 y por el obispo en 1679. Y aunque la distancia es apenas de tres años, salta a la vista la disparidad en las cifras anotadas por cada una de las fuentes. Excluyendo Tacualoya, misión inexistente en 1667, llama la atención que en tres de las cuatro misiones el número de habitantes disminuyó. En el caso de La Marca, el despoblamiento se explica “por haberle quemado una cuadrilla de indios apóstatas f. 75v que andan en estas sierras del Nayarit”,<sup>178</sup> lo que obligó a sus sobrevivientes, 25 personas, a abandonar la misión y buscar refugio en Cuyután, mientras que los 28 restantes quizá se dispersaron en la sierra, pues el obispo no nos dice nada acerca de su destino. Sin embargo, para Saycota y Santa Fe no se anota refe-

<sup>176</sup> “Informe del alcalde mayor de Acajoneta Blas García del Castillo sobre su visita a las nuevas conversiones del Nayarit”, Acajoneta, 4 de febrero de 1676, AGI, *Guadalajara*, 13, r. 2, n. 22, f. 10.

<sup>177</sup> *Ibidem*, f. 7.

<sup>178</sup> “Visita pastoral del obispo de Guadalajara Juan Santiago de León Garabito, 1678-1679”, AHAG, *Gobierno*, serie Visitas pastorales, c. 1, Libro primero, f. 75v.

Cuadro 3  
LAS NUEVAS CONVERSIONES DEL NAYAR EN 1676 Y 1679

<i>Pueblo</i>	<i>Informe de Blas García, 1676</i>	<i>Visita pastoral, 1679</i>
Saycota	59 personas, entre ellas 5 apóstatas	43 personas, 3 apóstatas
San Blas	65 personas, 7 apóstatas	69 personas, 14 apóstatas
Santa Fe	75 personas, 10 apóstatas	66 personas, 13 apóstatas
La Marca	53 personas, 17 apóstatas	25 personas, 4 apóstatas
Tacualoya	–	51 personas, 1 apóstata

Fuente: “Informe del alcalde mayor de Acaponeta Blas García del Castillo sobre su visita a las nuevas conversiones del Nayarit”, Acaponeta, 4 de febrero de 1676, AGI, *Guadalajara*, 13, r. 2, n. 22, f. 10 y “Visita pastoral del obispo de Guadalajara Juan Santiago de León Garabito, 1678-1679”, AHAG, *Gobierno*, serie Visitas pastorales, c. 1, Libro primero, f. 75v-76.

rencia alguna que nos ayude a explicar la disminución de sus habitantes: enfermedades, muertes, ataques de otros indios, o algún otro suceso digno de anotar por el obispo. Ello es sin duda una muestra de que la población de estas misiones serranas era sumamente inestable y su permanencia bajo la tutela franciscana, incierta. Los indios posiblemente habían pasado a engrosar las filas de apóstatas serranos. Una segunda posibilidad es que esos indígenas faltantes —53 en total en las cuatro misiones— hayan formado parte de la fundación de la nueva misión, Tacualoya, que contaba en 1679 con 51 habitantes.

Aunque la mayoría de estos apóstatas eran indios, ya hemos visto cómo desde época temprana nos encontramos también con mulatos, negros libres y esclavos, así como mestizos. A las menciones ya citadas de los oidores de Nueva Galicia en 1549 y del obispo Ruiz Colmenero en 1649 se suma la información proporcionada por fray Antonio Arias en 1672, quien señaló que a las naciones de indios que habitaban en la sierra “se agregan muchos forajidos de todo lo más del reino, que como a gente viciosa se acogen cualesquiera que han cometido homicidios o raptos, y algunos mestizos y mulatos, y entre ellos algunos

esclavos”.<sup>179</sup> Sin embargo, es poco lo que sabemos de estos “apóstatas de todos colores”. Es hasta fines del siglo XVII que aparecen algunas referencias concretas relativas a estos individuos, por la pluma de Francisco de Bracamonte.

Por ejemplo, Bracamonte relató haber encontrado en la sierra de Marcos, un negro libre de Xalisco que vivía cerca de una rancharía nombrada Olota, amancebado con una india de Ixtlán llamada Angelina, a la que había robado hacía seis años y con quien procreó un hijo que para 1696 contaba dos o tres años. La pareja resultó ser vieja conocida de Bracamonte: éste los había sacado ya de la sierra el año de 1695, cuando los encontró cerca de un paraje conocido como El Picacho, a unas pocas leguas de Atonalisco. El capitán español los llevó entonces a Tepic y se encargó de que el niño, entonces recién nacido, fuera bautizado, fungiendo él mismo como su padrino. Intentó también que la pareja contrajera matrimonio, para lo cual los tuvo en su casa enseñándoles la doctrina; pero luego de tres meses la familia huyó “y se pasaron más adentro de El Picacho, de donde los había sacado, a esta parte en donde digo los hallé”. En compañía de Marcos estaba también un indio llamado Manuel, apóstata que según su propia declaración dijo ser de Teocaltiche, pueblo perteneciente a la alcaldía mayor de Los Llanos (hoy Lagos), distante de la sierra poco más de 200 kilómetros.<sup>180</sup> Luego de una larga exhortación de Bracamonte a sus compadres y al indio Manuel, en que intentó convencerlos para dejar “aquel bosque del demonio y buscasen el paraíso y la ley de dios”, todos aceptaron ir con él a Atonalisco, para lo cual el propio Bracamonte cargó los pocos trastes y bienes de los indios en las bestias que llevaba, y los sacó “de aquella breña de culpas”.<sup>181</sup>

<sup>179</sup> “Informe sobre la reducción y conversión de indios bárbaros de la Sierra de Nayarit”, Antonio Arias de Saavedra, Acaponeta, 2 de febrero de 1672, AGI, *Guadalajara*, 13, r. 2, n. 22-25, f. 16v.

<sup>180</sup> “Relación a la Audiencia de Guadalajara del estado de la misión de Atonalisco”, Francisco de Bracamonte, Tepic, 13 de julio de 1697, ARANG, *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 47-47v.

<sup>181</sup> “Petición a la Audiencia de Guadalajara de ministro para los indios reducidos en Atonalisco y licencia para continuar con las entradas a la sierra”, Francisco de Bracamonte, Tepic, 3 de diciembre de 1696, ARANG, *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 19v.

Sobre la presencia de mulatos esclavos que huían a la sierra, Bracamonte señaló haber tenido noticia de que en la ranhería de Maguiloya se estaba celebrando una fiesta a usanza de los indios “en gracias de habérseles quemado bien la roza que para sus sementeras habían hecho”, y que en ella se encontraban presentes dos mulatos esclavos apóstatas, “que el uno se sospecha ser del capitán Juan Redosido y el otro no se sabe cuyo es, el uno se llama Antonio, el otro José”. Sobre ellos, se decía que “no tienen asiento estable en una sola parte sino un tiempo están en una ranhería y otro en otra, y de esta suerte se andan de ranhería en ranhería hechos unos acérrimos estorbos de los que se quieren reducir y convertir”.<sup>182</sup> Fray Simón Pacheco, franciscano de Xalisco que acompañó a Bracamonte en varias de sus entradas a la sierra, dio cuenta también del caso de un mulato esclavo de nombre Hernando José, a quien Pacheco había sacado de entre los infieles y llevado a vivir en la misión de San Diego. El mulato, que estaba “herrado en la cara con dos letreros” contaba con más de 60 años y hacía 30 que se había fugado a la sierra.<sup>183</sup>

En sus diversas entradas a la sierra, Bracamonte pudo comprobar también la presencia de apóstatas españoles y de sus descendientes que, ante la carencia de bautismo, vivían en la gentilidad. Por ejemplo, consignó la presencia de tres muchachas hijas de españoles, de quienes se sabía que, habiendo nacido de padres cristianos, siendo niñas fueron entregadas voluntariamente por su madre para que fueran criadas en la sierra.<sup>184</sup> Dos de estas mujeres fueron llevadas por Bracamonte al pueblo de Atonalisco, mientras que la mayor de ellas, de nombre Margarita, había sido dada en matrimonio “a usanza gentilica” a un indio apóstata originario de Huajimic. Este casamiento “tan extravagante” a ojos del capitán, se habría llevado a cabo

<sup>182</sup> “Relación a la Audiencia de Guadalajara del estado de la misión de Atonalisco”, Francisco de Bracamonte, Tepic, 13 de julio de 1697, ARANG, *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 49v.

<sup>183</sup> “Informe remitido por fray Simón Pacheco a don Alonso Ceballos Villaguerre gobernador de este reino de la Galicia”, San Diego Ixcatán, 16 de noviembre de 1700, ARANG, *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 133v.

<sup>184</sup> “Carta de don José de Miranda al virrey Conde de Moctezuma”, Guadalajara, 28 de abril de 1697, AGI, *México*, 66, r. 3, n. 33, f. 73.

cuatro años antes, hacia 1693. Así, en su entrada de 1697, Bracamonte se encontró con un indio conocido suyo de nombre Felipe, originario de Huajimic, quien se hallaba viviendo en la sierra con toda su familia. Bracamonte le preguntó “que qué hacía allí en aquél desierto retirado de su pueblo”, cuestionándole si había apostatado. Felipe respondió que no, que aunque llevaba ahí cuatro años, salió de su pueblo “como por paseo con un hijo suyo a la ranchería de visita cercana a su pueblo”, pero una vez en ella “le dieron al hijo mujer a la usanza gentílica, y llevado del amor de su hijo y del que había cobrado a su nuera, que era linda [es decir, la española Margarita], se había ido quedando hasta ver si los podía sacar y llevarlos al pueblo para en él bautizar a la nuera y casarlos”. Bracamonte reconvinó al indio sobre el peligro que corría su alma si moría en aquel páramo sin oír palabra de dios, sin confesarse ni escuchar misa, por lo que Felipe le prometió que pronto saldría de ahí llevándose a sus hijos. Pocos meses después, el capitán tuvo “noticia cierta” de que Felipe y su familia habían vuelto ya a Huajimic.<sup>185</sup>

Para julio de 1697, Bracamonte registraría también el haber bajado de la sierra a “una muchachuela como hasta nueve años blanca y bermeja gentil, no sé si es española o coyota, no he querido preguntarlo, el tiempo lo declarará”.<sup>186</sup> Asimismo, señaló haber tenido noticia de la presencia de más españoles apóstatas que vivían en el Nayar, siendo “como tres o cuatro, que el uno de ellos cuando [los indios] hacen sus cabildos, entra en cabildo con vestido negro y su golilla”, añadiendo que el hecho de que había españoles habitando en la sierra “también se verifica con haber visto en Senticpac a uno de ellos un vecino de los de excepción de este pueblo y dice ser un hombre alto bermejo”.<sup>187</sup>

En su fallido intento de conversión de los indios nayaritas en 1711, fray Antonio Margil de Jesús también afirmó haber visto entre los indios que lo recibieron a un “español que se quedó atrás de

<sup>185</sup> “Relación a la Audiencia de Guadalajara del estado de la misión de Atonalisco”, Francisco de Bracamonte, Tepic, 13 de julio de 1697, ARANG, *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 47v-48.

<sup>186</sup> *Ibidem*, f. 52v.

<sup>187</sup> *Ibidem*, f. 54.

vergüenza aunque embijado como los otros”.<sup>188</sup> Para el año de 1715, el padre Tomás de Solchaga dijo tener noticia por parte de los indios de que “en la sierra por la parte que confina con Tepic hay una población en la que pasan de 300 los apóstatas de todos colores, mas los que viven desparramados en otras poblaciones”.<sup>189</sup> De éstos, se decía que muchos eran delincuentes “que allá se llevan mujeres casadas robadas, y allá las dejan y toman otras mujeres gentiles y viven como quieren”. De hecho, durante su entrada el jesuita y sus acompañantes se encontraron con tres hermanos españoles —una mujer y dos varones— y uno de ellos dijo a Solchaga en lengua mexicana —porque la castellana ya no la sabían— “que habían entrado allí pequeños con sus padres, y se habían criado y casado con gentiles y todos tenían hijos sin estar bautizados”.<sup>190</sup> Finalmente, en su campaña de 1721, el capitán Juan de la Torre comunicó al virrey el caso de un mulato llamado Antonio de León, a quien halló refugiado entre los nayaritas y, según su propio dicho, era esclavo de don Ginés Gómez de la Parada, “padre del señor obispo de Mérida”.<sup>191</sup>

Ahora bien, ¿cuáles eran las razones por las que indios de misión, así como españoles, mulatos, mestizos y esclavos se mudaban a la sierra? Desde la visión de los misioneros y autoridades civiles y eclesiásticas, no había más motivo para esta mudanza que el vivir con mayores libertades. No está de más señalar que el término libertad, empleado en este contexto, tenía un cariz negativo. Así, para Arias de Saavedra la sierra acogía a esclavos, forajidos y naturales que no querían sino “vivir a sus anchas y embriagueces” entre los infieles.<sup>192</sup> No obstante, más allá de las explicaciones de los frailes,

<sup>188</sup> “Relación del padre Antonio Margil de Jesús sobre su entrada a la sierra”, Guadalajara, 13 de junio de 1711, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 48.

<sup>189</sup> “Relación del Gran Nayarit, Tomás de Solchaga al obispo de Durango Pedro de Tapiz y García”, Valle del Súchil, 25 de febrero de 1716, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 142.

<sup>190</sup> *Ibidem*, f. 142v.

<sup>191</sup> “Carta del jesuita Antonio Arias al provincial Alejandro Román”, San Juan Peyotán, 22 de octubre de 1721, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 285v.

<sup>192</sup> “Informe sobre la reducción y conversión de indios bárbaros de la Sierra de Nayarit, Antonio Arias de Saavedra”, Acaponeta, 2 de febrero de 1672, AGI, *Guadalajara*, 13, r. 2, n. 22-25, f. 27.

es preciso examinar con mayor cuidado las motivaciones de estos personajes.

Comenzando por los casos de los apóstatas indios, que son los más numerosos, todo parece indicar que las estrechas relaciones que mantenían los reducidos en misiones con quienes permanecían gentiles en la sierra, facilitaban la comunicación y la circulación de personas. En estos espacios marginales al control estatal, los indios gozaban de un alto grado de movilidad, aún los cristianos, que les permitían sustraerse de la vigilancia e intentos de control por parte de los frailes, para mudar su habitación a aquellos territorios aún no conquistados. Se trata de una situación que fue común en otras regiones novohispanas que se mantuvieron por décadas, incluso siglos, fuera del dominio de la monarquía hispana.

Trasladarse a la sierra era una opción viable no sólo para obtener solución a los grandes conflictos de la existencia humana (la búsqueda de libertad, el conflicto entre diversas creencias religiosas, el deseo de huir del control de la autoridad), sino también para resolver pequeñas rencillas de la vida cotidiana. Así, Francisco Bracamonte hubo de obligar a volver a la familia del indio Miguel, de Atonalisco, que se había mudado a la sierra a causa de que Magdalena, su mujer, se había enemistado con una vecina “y por no estar a su vista le había instado se fuesen a vivir entre sus deudos que la llamaban”. Miguel y Magdalena cargaron entonces con sus bestias, sus trastes y sus dos hijos, uno de pecho y otro de ocho años —quien ya estaba recibiendo la instrucción cristiana para ser bautizado— y tomaron dirección a la ranchería de gentiles de Atonabispatica, donde fueron bien recibidos por los familiares de Magdalena.<sup>193</sup> Días después, Miguel sería apresado en Atonalisco cuando se disponía a vender una carga de jícaras, pero en el caso de su mujer, fue necesario que el propio Bracamonte acudiera a la ranchería de Atonabispatica para exigirle el retorno a la vida cristiana y “sin más contradicción ni repugnancia que llegar yo, llorar ella y darme su disculpa” los trajo consigo al pueblo, donde la obligó a hacer amistad con la india con la que había

<sup>193</sup> “Relación a la Audiencia de Guadalajara del estado de la misión de Atonalisco”, Francisco de Bracamonte, Tepic, 13 de julio de 1697, ARANG, *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 48v.

reñido, descubriendo entonces que todo se había originado “por unos celos que la mujer había concebido de su marido con la otra”.<sup>194</sup>

Los gentiles coras no estaban tampoco exentos de un cierto halo de prestigio y autoridad que resultaba atractivo para algunos indígenas de las misiones. De este modo puede explicarse el interés de Felipe, el indio de Huajimic, porque su hijo recibiera por esposa a una gentil. Si vamos más allá de su relato de haber salido de su pueblo “como por paseo” y observamos cómo de forma casi inmediata le fue entregada esposa a su hijo, no es lejano pensar que en realidad, Felipe y su familia habrían buscado estrechar lazos con los habitantes de la sierra que se hallaban fuera del control español, para buscar protección y amparo al haberse convertido ellos mismos en apóstatas. De esta forma, en la sierra como en otros ámbitos novohispanos, el matrimonio era, además de una elección individual, una estrategia familiar que permitía asegurar lealtades, obtener poder, ascenso o prestigio social.<sup>195</sup> Autoridad y prestigio que en este caso venían dados por los gentiles y apóstatas de la sierra. Se trataba de buscar un enlace matrimonial ventajoso para el grupo familiar. De igual modo, podemos pensar que pudiera haber sido el propio indio Felipe, padre de uno de los contrayentes, el que buscara y/o promoviera la unión matrimonial de su hijo con una gentil, pues hasta donde sabemos, en el ámbito rural novohispano los indígenas pudieron conservar la costumbre, presente desde tiempos prehispánicos, de que fueran los progenitores de los contrayentes los que acordaran el matrimonio de sus hijos.<sup>196</sup>

Al mismo tiempo, el hecho de que su hijo haya recibido por esposa a una de las “españolitas” gentiles nos muestra que, más allá de las fronteras de la cristiandad, era posible establecer relaciones familiares y de parentesco difíciles de lograr en el contexto social novohispano. Recordemos que los curas párrocos solían recomen-

<sup>194</sup> *Ibidem*, f. 49v.

<sup>195</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Afectos e intereses en los matrimonios en la ciudad de México a fines de la colonia”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, v. 56, n. 4 (224), abril-junio 2007, p. 1122.

<sup>196</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, “La familia novohispana y la ruptura de los modelos”, *Colonial Latin American Review*, Reino Unido, Taylor & Francis Group, v. 9, n. 1, p. 9.

dar a los habitantes de la Nueva España unirse en matrimonio “a quienes fueran de su misma calidad y costumbres”.<sup>197</sup> No obstante ello, sabemos que los matrimonios “interétnicos” fueron comunes en el periodo virreinal, incluso en el ámbito rural. Sin embargo, aunque el matrimonio entre españoles varones e indias no era raro, sí lo era el caso contrario: un varón indígena con una mujer española, enlace que sólo lograban los miembros de la nobleza indígena. Por ello, no sorprende el hecho de que Bracamonte se lamentara por ese matrimonio que consideraba “extravagante”.

En el caso de los mulatos y negros esclavos, es evidente que la huida a la sierra tenía como principal objetivo librarse de la servidumbre. Estos individuos, a los que la estructura social colonial había condenado a la esclavitud, encontraban en la huida la forma de rechazar el lugar que tales condiciones sociales les habían impuesto, equiparándose con ello a otros actores novohispanos —los arrieros, los vagabundos, los eremitas itinerantes— que encontraban en la movilidad un modo de escapar a un contexto de origen que los había condenado a la marginalidad.<sup>198</sup> En el caso del mulato libre Marcos, se trata también de la posibilidad de vivir al margen de la autoridad española y sustancialmente, liberarse del castigo al que se habría hecho acreedor por su delito: en este caso, el robo de una india.

Una inquietud similar pudo ser el móvil para los españoles que los diferentes visitantes de la sierra hallaron a su paso. La posibilidad de dejar la propia identidad de origen para transformarse en alguien más y particularmente, aprovechar la influencia que podían ejercer sobre los indios, pudo obrar como motivación para abandonar una forma de vida que en ocasiones —y particularmente, en las villas españolas cercanas— podía ser bastante precaria y falta de comodidades. Por ello llama la atención la mención al español que participaba en los cabildos o reuniones de los indios presentándose vestido con traje negro y golilla. Y es que, en la sociedad novohispana, la ropa era una de las vías para demostrar la propia identidad,

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>198</sup> Raffaele Moro, “Mobilità e ‘passeurs culturels’. Il caso dell’America coloniale spagnola”, en *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, coordinación de Berta Ares Queija y Serge Gruzinski, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, p. 154.

así como el estatus social. En el caso de este español apóstata, quizá trataba de apropiarse de una identidad —la del ministro togado que acostumbraba a portar golilla— que no le pertenecía, aprovechando la libertad que brindaba la sierra.

Pero tenemos también el caso contrario, el del español que busca borrar su identidad de origen, no para acceder a un sitio de mayor privilegio en la sociedad que lo acoge, sino para asumir la identidad indígena y convertirse en uno más de sus guerreros. Tal pudo ser el caso del español que no fue reconocido por Margil de Jesús porque se había pintado el cuerpo y ataviado con el mismo traje que el resto de los flecheros nayaritas y “se quedó atrás de vergüenza” para no ser visto.<sup>199</sup>

El matrimonio “a usanza gentílica” con mujeres coras fue también una vía para que los españoles y mulatos apóstatas se integraran al mundo de los gentiles. Ya he señalado que, según el padre Solchaga, aunque algunos hombres robaban mujeres casadas y las llevaban a vivir con ellos a la sierra, una vez allí “las dejan y toman otras mujeres gentiles”, a modo de estrechar lazos con las comunidades indígenas independientes. Las mujeres cristianas llevadas al parecer mediante la fuerza (o por lo menos, coercionadas) a la sierra eran a su vez entregadas en matrimonio a indios gentiles. Por ejemplo, cuando Blas García, acompañado de fray Luis Lozano y fray Sebastián de Villanueva entró a la sierra en 1676, declaró que en el pueblo de San Juan Bautista de la Marca “hallé haber siete indios casados apóstatas f. 10 que fueron con sus mujeres recién bautizadas y eran gentiles”.<sup>200</sup> También lo declararon así los propios coras cuando en 1722, Juan Flores de San Pedro los intimó a entregar a los apóstatas que vivían con ellos si no querían verse sometidos por la vía de las armas. Ante esto, los indios respondieron “que por lo que toca a los apóstatas se han casado con gentiles y que también hay muchas cristianas que se han casado con ellos de las que se han sacado de

<sup>199</sup> “Relación del padre Antonio Margil de Jesús sobre su entrada a la sierra”, Guadalajara, 13 de junio de 1711, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 45v.

<sup>200</sup> “Informe del alcalde mayor de Acaponeta Blas García del Castillo sobre su visita a las nuevas conversiones del Nayarit”, Acaponeta, 4 de febrero de 1676, AGI, *Guadalajara*, 13, r. 2, n. 22, f. 10.

los pueblos circunvecinos, que ya eran todos unos”.<sup>201</sup> La misma explicación habrían dado años atrás al padre Solchaga cuando les reconvinó que expulsaran de la sierra a los apóstatas: que no podían entregarlos porque algunos eran ya sus parientes.<sup>202</sup>

Además de establecer relaciones de parentesco con los coras mediante la celebración de matrimonios, los llamados apóstatas ya fueran indígenas, negros o españoles eran susceptibles de convertirse en consejeros o asesores de los indios. Gracias a su conocimiento cercano del mundo español, los coras parecían prestar atención a sus voces, a sus advertencias y consejos, particularmente cuando éstos reforzaban la convicción de los gentiles de mantener su condición de tales. Por lo que los apóstatas se convirtieron, como ya he señalado (véase capítulo “La construcción de la frontera”) en el principal blanco de los ataques por parte de autoridades civiles y eclesiásticas, quienes los acusaron de impedir la conversión al cristianismo de los gentiles.

No obstante, a pesar de tales acusaciones, lo cierto es que la documentación nos muestra que, en ciertos casos, algunos apóstatas colaboraron con las autoridades virreinales para favorecer y facilitar la reducción de los indios. Así, aquellas características que eran valoradas negativamente por los frailes cuando los apóstatas se mostraban favorables a los gentiles, se convertían en positivas si el apóstata trabajaba ahora en pos de la difusión del cristianismo. Se buscaba aprovechar el influjo y autoridad que demostraban tener sobre los indios, su conocimiento del castellano y de una o más lenguas indígenas, la información con que contaban acerca de la sierra y sus entradas y salidas, a más de la ubicación de las rancherías, la familiaridad de su trato con los gentiles, entre otras. Y para los apóstatas que actuaban como colaboradores de la autoridad hispana, ello se convertía en la oportunidad de obtener algún nombramiento o cierto poder.

<sup>201</sup> “Carta del gobernador Juan Flores de San Pedro dando cuenta de su llegada a la provincia del Nayar”, San Juan Peyotán, 5 de enero de 1722, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 538v.

<sup>202</sup> “Relación del Gran Nayarit, Tomás de Solchaga al obispo de Durango Pedro de Tapiz y García”, Valle del Súchil, 25 de febrero de 1716, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 142.

Por ejemplo, en 1672 fray Juan de Mohedano dio cuenta de haber entrado el año anterior a la sierra para evangelizar a los indios. Tuvo entonces contacto con un indio apóstata llamado Lorenzo,<sup>203</sup> al que catequizó y bautizó como si se tratara de un gentil. Tras fundar la iglesia y fijar una cruz, algunos indios “reducidos” se acercaron a pedirle el perdón real para “algunos apóstatas que se han introducido entre ellos, y en especial por uno llamado Lorenzo”.<sup>204</sup> Mohedano, al parecer, estableció una relación cercana con Lorenzo, a quien otros indios daban muestras de respeto y obediencia, al grado de pedir que Mohedano lo nombrara su gobernador. El fraile acudió ante la Audiencia de Guadalajara y logró que el obispo otorgara un “indulto general” a los apóstatas,<sup>205</sup> y gestionó también que se otorgara a Lorenzo nombramiento de gobernador.

De acuerdo con Francisco de Gorraiz y Beaumont, gobernador de la Nueva Vizcaya entre 1661 y 1665,<sup>206</sup> el contacto de Lorenzo con el mundo cristiano y su deseo de colaborar con las autoridades españolas databa de tiempo atrás. Según Gorraiz, Lorenzo era un indio cora que gozaba de mala fama entre los españoles por su poca lealtad y constante mudanza de parecer respecto a la penetración en la sierra, además de que había sido señalado como ladrón de ganado y promotor de la idolatría. Así, afirmó que:

El indio Lorencillo ha tenido mala opinión porque ha sido indiciado de que en algunos tiempos ha corrido la voz que ha introducido a los nayaritas y capitaneado para entrar a hurtar los ganados de las haciendas que en aquellas fronteras tienen los españoles, y que ha sido poco constante en la fe y obediencia e instrumento para que algunos indios de la nación cora que es la suya, después de reducidos se hayan ido a idolatrar con los Nayaritas que son los que dice ha reducido ahora y [...] les inducía a hacer algunas cosas de las que acostumbran los indios por

<sup>203</sup> Aparece nombrado también como Juan Lorenzo o Lorencillo.

<sup>204</sup> “Carta de fray Juan de Mohedano a la reina”, Guadalajara, 6 de mayo de 1672, AGI, *Guadalajara*, 13, r. 2, n. 22, f. 31v-32.

<sup>205</sup> “Auto de la Audiencia de Guadalajara concediendo indulto general, para que los indios que están en la sierra retirados se reduzcan a pueblos”, 30 de diciembre de 1671, AHIP, *Libros de gobierno*, lib. 1, f. 169-171.

<sup>206</sup> Atanasio G. Saravia, *Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya. Tomo I*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 316.

naturaleza pues hurtan sin parecerles delito, y más cuando consiste esta costumbre en cosas de comer, pero como esto no era muy frecuente ni de grave daño se les echaba la culpa, se disimulaba porque la abundancia ocasiona hacer poco caso de muchas cosas, y de las más se le echaba la culpa a Lorencillo.<sup>207</sup>

Gorraiz señaló que, durante su gobierno, Lorenzo se había acercado a la Audiencia de Guadalajara para proponer la reducción del Nayarit mediante las armas. Gorraiz fue consultado por la audiencia en dicha ocasión y señaló que consideraba inviable tal opción. Consultado nuevamente en 1671 sobre si debía dársele o no el título de gobernador a Lorenzo, Gorraiz respondió que éste indio era “tan inconstante como todos los demás indios”. Y bien se decía había sido delincuente, “si ahora le ha tocado Dios en el corazón y por medio de los padres de San Francisco se reduce el territorio de Nayarit será de grandísima conveniencia”.<sup>208</sup> Por tanto, el presidente de la audiencia, “con mucho regocijo”, accedió a otorgar a Lorenzo título de gobernador con vigencia de dos años.

En el nombramiento se señalaba la conveniencia de que los indios se redujeran a pueblos, los que debían fundarse en la parte que ellos consideraran conveniente, con tierras y aguas suficientes para sus sementeras y pastos para sus ganados y caballada, además para hacer iglesia en que se les administraran los sacramentos. Y para que los indios reducidos tuvieran “gobernador natural de ellos que los defienda y ampare y administre justicia en los casos y cosas a ellos tocante”, se nombró a Lorenzo, quien debía velar que los indios reducidos nombraran además regidor, topiles y demás oficiales indios para que “les gobiernen y administren justicia a su usanza, y pasados los dos años hagan las elecciones de alcaldes al principio del año nuevo como se acostumbra”. Tocaba a Lorenzo también acudir “con puntualidad a la reducción y asiento de los dichos indios que se hallan en la dicha sierra confinante con el

<sup>207</sup> “Carta de Francisco Gorraiz y Beaumont, gobernador pasado de la Nueva Vizcaya, a la Audiencia de Guadalajara”, 8 de mayo de 1673, AGI, *Guadalajara*, 13, r. 2, n. 22, f. 40-40v.

<sup>208</sup> *Idem.*

Nayari”; ocuparse de proteger y no permitir que los indios reducidos fueran vejados ni agraviados, así como que fueran industriados en la fe católica “evitándoles los sacrificios, idolatrías, barraganas y amancebamientos y otros pecados públicos fechos en ofensa de dios nuestro señor y mal ejemplo de los naturales castigando a los que lo cometieren”, asegurándose de que vivieran en policía, sembraran sus milpas y criaran gallinas para su propio sustento.<sup>209</sup>

A cambio de su nombramiento como gobernador, Lorenzo parece haberse convertido en fiel aliado de los franciscanos pues, según escribiría fray Juan Mohedano posteriormente, los religiosos estaban dispuestos a continuar trabajando en las conversiones “porque el indio Lorencillo había facilitado la materia”, no sólo por el “cariño que le tenían” los indios, sino por su “inteligencia de su lengua y de la nuestra”.<sup>210</sup> Así, la asociación entre los frailes y Lorenzo —sin importar que hubiera sido señalado anteriormente como apóstata— resultaba beneficiosa para ambos: Lorenzo logró acrecentar su prestigio y poder personal frente a los indios, mientras que los franciscanos tuvieron mayores facilidades para cumplir con su misión evangélica en el territorio serrano.

Francisco de Bracamonte empleó una estrategia similar en las reducciones que emprendió en la década de 1690. Así, señaló que en Atonalisco, aunque los indios habían elegido un alcalde, Bracamonte no reconoció en él el “don de mando” necesario para ejercer el cargo. Por tanto, decidió que los indios debían elegir a un gobernador que “tuviese potestad y mando sobre todos”, sin vulnerar la autoridad del alcalde que ya había sido electo. Decidió también que el más apto para cumplir tal función era un indio apóstata llamado Alonso Tomás, en quien reconoció “firmeza en su reducción, capaz en deliberar e imperio en el mandar, lo cual no experimentaba en el alcalde, que aunque bárbaros, ya se sabe hay entre ellos unos más

<sup>209</sup> “El presidente de la audiencia concede título de gobernador al indio Lorenzo por dos años”, Guadalajara, 30 de diciembre de 1671, AHIP, *Libros de gobierno*, lib. 1, f. 171-171v.

<sup>210</sup> “Carta de Francisco Gorraiz y Beaumont, gobernador pasado de la Nueva Vizcaya, a la Audiencia de Guadalajara”, 8 de mayo de 1673, AGI, *Guadalajara*, 13, r. 2, n. 22, f. 39v-40.

capaces que otros”.<sup>211</sup> Para que los indios recién convertidos no resintieran la imposición del gobernador, Bracamonte convocó a los indios a juntarse en cabildo y les explicó lo conveniente del nombramiento para que fuera “del gusto de todos”. Con tales artes, resultó electo de forma unánime como primer gobernador de Atonalisco el apóstata Alonso Tomás el año de 1697.

De la misma forma que Lorenzo, Alonso Tomás retribuyó el nombramiento como gobernador convirtiéndose en leal adepto de Bracamonte, tomando la empresa de reducción de los gentiles como propia. Según palabras del capitán español, este indio

ha cogido con tal celo el aumento de la reducción de apóstatas y conversión de gentiles que pone exacto cuidado en que ninguna india ni indio, sin suficiente causa, falte así a doctrina como a misa, y que todos y todas acudan al ministerio de la fábrica cuando se ofrece a la iglesia como al de ayudarse unos a otros a hacer sus casas.<sup>212</sup>

Dado que se mostraba tan diligente y solícito, Bracamonte comisionó a Alonso para que él solo, sin ningún acompañante, hiciera una entrada a la sierra a la ranchería del Venado y averiguara si estaban en ánimos de reducirse los apóstatas y convertirse los gentiles. El gobernador cumplió las órdenes de Bracamonte y regresó después de trece días, trayendo consigo no sólo las noticias que le habían sido solicitadas sino, además, sacó de la sierra a dos mujeres gentiles y un hombre apóstata: una de las mujeres estaba casada con el apóstata “a usanza gentilica”, mientras que la otra era soltera. Imitando la labor que realizaba Bracamonte en sus entradas a la sierra, el propio Alonso Tomás les ayudó a conducir a Atonalisco sus bestias y los pocos trastos que poseían.

Viendo el buen resultado que había tenido el nombramiento de Alonso Tomás como gobernador, Bracamonte no dudó en replicar esta misma estrategia en la entrada que hizo en junio de 1700, acompañado por nueve soldados y el misionero franciscano fray Simón

<sup>211</sup> “Relación a la Audiencia de Guadalajara del estado de la misión de Atonalisco”, Francisco de Bracamonte, Tepic, 13 de julio de 1697, ARANG, *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 46v.

<sup>212</sup> *Ibidem*, f. 47.

Pacheco. La primera acción de Bracamonte fue localizar la casa de un apóstata llamado Francisco, del que seguramente tenía previo conocimiento. Una pareja de indios que encontraron por el camino los llevó hasta la casa de Francisco, quien se hallaba en compañía de dos gentiles y era “dueño” de una ranchería en donde vivía con sus siete hijos y otras familias agregadas, así como “algunas bestias caballares y mulares y vacas y un tablón de caña de que al parecer se podrían sacar como 20 cargas de panocha, todo de dicho Francisco”.<sup>213</sup> El indio los recibió de paz y aceptó rápidamente convertirse al cristianismo, lo mismo que sus acompañantes, “prometiéndole el dicho Francisco apóstata agregar a otros infieles, como los agregó dándose todos a la paz”.<sup>214</sup> El primer acto de lealtad de Francisco fue servir como emisario de Bracamonte, quien se hallaba a la sazón buscando a Marcos, apóstata y capitán de otra ranchería de gentiles. Francisco “fue de buena gana e hizo las diligencias para traer a nuestra presencia al dicho Marcos para que con brevedad se ajustara su conversión”, pero no pudo encontrarlo a él ni a su gente porque se habían escondido.<sup>215</sup>

A la ranchería de Francisco se sumaron en los días siguientes 19 gentiles, llegando al número de 46 personas. Todos ellos solicitaron a Bracamonte que les permitiera establecer allí mismo un pueblo, “porque si salían afuera se morían sus hijos” y se comprometieron a que “desde allí llamarían sus compañeros, asegurándome otros 12 para dicho pueblo, y asimismo me ofrecieron traer los apóstatas y de no venir por bien me dijeron los trajese por mal, y juntamente pidieron todos el agua del bautismo”. Habiendo consultado la petición con fray Simón Pacheco, Bracamonte les concedió que fundaran el pueblo, al que llamaron Santa María de los Dolores, nombrando al apóstata Francisco gobernador y a Juan López, otro apóstata, regidor:

<sup>213</sup> “Francisco de Bracamonte solicita a la Audiencia de Guadalajara se le reciba información sobre su última entrada a la sierra”, Guadalajara, 20 de agosto de 1700, ARANG, c. 298 exp. 15, f. 104-104v.

<sup>214</sup> “Informe remitido por fray Simón Pacheco a don Alonso Ceballos Villagutierrez presidente de la Real Audiencia de Guadalajara”, San Juan Bautista del Nayarit, 27 de junio de 1700, ARANG, *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 95v.

<sup>215</sup> *Ibidem*, f. 96.

Poniendo el dicho pueblo en la propia casa del dicho Francisco apóstata, quedando convocados todos los infieles que se hallaron presentes a hacer sus casas en dicho pueblo hasta el tiempo de secas, porque al presente no se podía, por ser tiempo de aguas, y juntamente quedó el dicho Francisco apóstata, con la demás gente, a buscar a Marcos y a sus compañeros, dándole Francisco de Bracamonte término de dos meses para que si en este tiempo no parecía, que con sí o con no, avisase el dicho Francisco apóstata.<sup>216</sup>

Y siguiendo el ejemplo de Bracamonte, fray Simón Pacheco no dudaría en sugerir a la Audiencia de Guadalajara que dieran un despacho “con orden que ninguna justicia pueda coger ni coja” al mulato Hernando José, el esclavo que había pasado más de 30 años fugitivo y refugiado en la sierra. Además de argumentar el peligro en que se hallaba la salvación del alma del mulato si no se le protegía (pues fácilmente podría huir nuevamente a la sierra de la que lo había sacado), Pacheco señaló que mucho podrían servir los conocimientos de Hernando para futuras incursiones en la sierra, “guiando las compañías y dando arte para ello como que se ha criado en esta sierra quien tiene experiencia de toda ella”. Señaló también que dicho mulato se encontraba ya auxiliándolo en la misión de San Diego Ixcatlán, apoyando en la enseñanza de la doctrina cristiana a los indios.<sup>217</sup>

Lo que nos dejan ver estos testimonios es que, ya para fines del siglo XVII, la Sierra del Nayar se hallaba bien integrada en la dinámica social, económica y política local. La existencia de este espacio fuera del control de la monarquía hispana, pareciera ser conveniente para todos, o casi todos, los actores regionales: para los españoles que como Bracamonte o Juan de la Torre aprovecharon sus relaciones con los indios no sometidos para buscar un cargo político que les diera influencia local pero también lustre a su apellido, o para aquellos hacendados y pequeños propietarios que se beneficiaban del trabajo que de forma periódica daban los coras en sus labores y haciendas. Una frontera conveniente también para aquellos que se

<sup>216</sup> *Ibidem*, f. 95v.

<sup>217</sup> “Informe remitido por fray Simón Pacheco a don Alonso Ceballos Villaguerre gobernador de este reino de la Galicia”, San Diego Ixcatlán, 16 de noviembre de 1700, ARANG, *Civil*, c. 298, exp. 15, f. 133v-134.

beneficiaban del comercio —de sal y otros productos— llevado a cabo por los coras y que, como bien señaló Solchaga, no pagaban ni los impuestos ni las alcabalas que otros sí estaban obligados a aportar. La sierra era también un espacio de oportunidad para españoles, mestizos, negros e indios que buscaban huir del control colonial, asumir una identidad distinta o liberarse de la esclavitud, transformándose en apóstatas en el proceso.

Mientras que, en el caso de los españoles, sus relaciones con los coras fueron laborales, comerciales o de parentesco, pero en general, pacíficas, en el caso de los indios cristianos el panorama es más complejo. A algunos indios cristianos podemos verlos transitando por la sierra, buscando lazos de parentesco con los gentiles, mudando su residencia de forma temporal o permanente al Nayar y, como veremos en el capítulo siguiente, participando en las ceremonias religiosas de la Mesa, pero para otros pueblos como Huaynamota, Tequepespa o Huajimic, o la misión de San Juan Bautista de la Marca, su cercanía con los gentiles los volvió el blanco de sus violentos ataques. Incluso la vulnerabilidad que implicaba ser fronterizos con el Nayar fue aprovechada por algunos indios para convertirse en milicianos y obtener exenciones que no gozaban otros pueblos de indios en la región.

Y, en el centro de esta dinámica, vemos a los nayaritas, a los indios no sometidos, conservando un amplio margen de autonomía para gestionar sus relaciones con el mundo cristiano. Como ocurrió con otras tantas sociedades que no fueron plenamente incorporadas a la monarquía hispánica,<sup>218</sup> los coras se vieron forzados a redefinir sus relaciones políticas y su cultura frente a la presencia de ese poder hegemónico con el que eran fronterizos. Ni cerrados ni negados a relacionarse con él; por el contrario, los testimonios los revelan ávidos de ciertos elementos del mundo hispano, como alimentos, bienes y tecnologías que obtenían no sólo de los misioneros franciscanos sino también por cuenta propia, trabajando en labores españolas o comerciando con la costa y los reales mineros.

<sup>218</sup> José Javier Ruiz Ibáñez, “Introducción. Las monarquías ibéricas y sus vecindades”, en *Las vecindades de las monarquías ibéricas*, coordinación de José Javier Ruiz Ibáñez, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 12.

Los vemos también acercarse a vecinos y autoridades españolas para obtener favores, nombramientos —gobernador, alcalde— o bienes en forma de “presentes” enviados por capitanes.<sup>219</sup> Y por supuesto, en no pocos casos aceptaron reducirse a la vida misional guiados por motivaciones diversas, pero sin que esa reducción implicara para ellos romper sus relaciones con otros indios no sometidos. Así, en esta región los límites entre el mundo “poblado de personas civilizadas o en vías de civilización” y “el no sometido, que representa el caos, la no socialización de pueblos ‘sin fe, sin rey y sin ley’”<sup>220</sup> era bastante flexible, pudiendo los indios transitar de uno a otro en ambos sentidos.

Hasta aquí he querido mostrar la dinámica indígena en la región de la Sierra del Nayar, así como algunos aspectos de las estrategias nativas para relacionarse con la sociedad novohispana, haciendo énfasis en que la agencia indígena fue sumamente compleja. En los capítulos siguientes, veremos a detalle algunos aspectos de dicha agencia indígena en el proceso concreto de la conquista de la sierra en 1721-1722.

<sup>219</sup> Estos dos elementos (las “transferencias de recursos y tecnología” y “las relaciones de colaboración, comercio y producción sin dominación política o militar de por medio”) son identificadas por Ruiz Guadalajara en muchas otras naciones indígenas que escaparon a la dominación española y se ubicaron fronteras o vecinas de la monarquía hispana. Juan Carlos Ruiz Guadalajara, “Confines y vecindades de la cristiandad hispánica en América durante el periodo de las monarquías ibéricas”, en Ruiz Ibáñez, *Las vecindades de las Monarquías...*, p. 275.

<sup>220</sup> Guillaume Boccara, “Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas”, en *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*, compilación de Raúl Mandrini y Carlos Paz, Tandil, Centro de Estudios de Historia Regional, Universidad Nacional del Sur, Instituto de Estudios Histórico Sociales, 2003, p. 72.

