



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

CACIQUES, 'LENGUAS' Y SOLDADOS FRONTERIZOS: ACTORES INDÍGENAS  
EN LA CONQUISTA DEL NAYAR (1721-1722)

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTORA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:  
RAQUEL ERÉNDIRA GÜERECÁ DURÁN

TUTOR  
DR. FEDERICO NAVARRETE LINARES  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

COMITÉ TUTOR  
DR. JOHANNES NEURATH, MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA, INAH  
DR. THOMAS CALVO, EL COLEGIO DE MICHOACÁN

CD.MX., ABRIL DE 2018



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores se consignan con el crédito correspondiente.

*Para Julia*

*Half of what I say is meaningless  
But I say it just to reach you, Julia*



## **Agradecimientos**

A la Universidad Nacional Autónoma de México, pública y gratuita. A la Facultad de Filosofía y Letras y al Colegio de Historia.

Al Posgrado en Estudios Mesoamericanos, y especialmente, a las doctoras Carmen Valverde y Ana Bella Pérez Castro, por su apoyo y aliento constante. A Elvia y a Myriam, porque su eficiencia para resolver los pormenores del día a día permiten que los alumnos nos dediquemos sólo a la investigación.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por la beca recibida para cursar los estudios de doctorado.

A los miembros de mi comité tutor, por los cuatro años en que han seguido de cerca la evolución de este trabajo, enriqueciéndolo con sus sugerencias y comentarios. Al doctor Federico Navarrete, cuyas observaciones y exigencias me obligaron, para bien, a salir de mi zona de confort. Al doctor Thomas Calvo, por compartir su enorme conocimiento histórico sobre la región, por sus cuestionamientos constantes que me han obligado a ser rigurosa y a pensar dos veces mis planteamientos y mis ideas, por el compromiso y la seriedad con la que encara la crítica de fuentes. Al doctor Johannes Neurath, por su visión de los indígenas que habitan actualmente la Sierra del Nayar despojada de idealismos y esencialismos.

A la doctora Marie-Areti Hers, quien ya hace muchos años me mostró la complejidad de la dinámica indígena en la región de Colotlán, sembrando una semilla de curiosidad que al día de hoy continúa dando frutos. Gracias por la generosidad para

compartir ideas y textos, por estar siempre dispuesta a debatir, y por el respeto a las ideas de sus estudiantes.

A la doctora Regina Lira, con quien comparto la pasión por la historia de esta región y su gente, agradezco la lectura cuidadosa, la buena disposición y el aliento constante.

A mis maestros. Al doctor Felipe Castro, porque muchas de las ideas aquí vertidas han sido inspiradas a lo largo de los años por sus textos y charlas, que son siempre una invitación a la crítica y la reflexión. Al doctor Ignacio del Río, porque la lectura de los numerosos escritos que nos ha legado siguen siendo para mí una vía para continuar el diálogo con el magnífico historiador que fue. Su forma de concebir la historia regional ha sido una guía constante a lo largo de esta investigación.

A mis alumnos del curso Historia del Norte novohispano en la Facultad de Filosofía y Letras, con quienes he podido compartir mis avances y digresiones sobre las fronteras de la monarquía hispana. Por sus dudas que me obligan a seguir siempre aprendiendo.

A los colegas y amigos que me han acompañado a lo largo de estos años: Berenice Aguilar, Gaby López, Tania Ovalle, María Elena Vega, Argelia Segovia, Teri Arias, Amanda Torres, Miguel Pastrana, Martín Ríos, Joaquín López, Arturo Azuara. A mis hermanos y a mis padres. Por la escucha, por el tiempo y el cariño.

A Gustavo y Julia, por el amor y el impulso. Por los días venideros.

# **Caciques, 'lenguas' y soldados fronterizos: actores indígenas en la conquista del Nayar**

## **ÍNDICE**

<b>Introducción</b>	<b>9</b>
1. El Gran Nayar en la historiografía	9
2. Notas sobre la metodología y fuentes	30
3. Sobre la estructura del texto	38
<b>Capítulo I. La conquista de la Sierra del Nayar: temas y problemas</b>	<b>41</b>
1. La narrativa tradicional	42
2. José Ortega y la historia oficial de la conquista del Nayar	66
3. La conquista del Nayar más allá de la obra de Ortega	77
<b>Capítulo II. La construcción de una frontera</b>	<b>91</b>
1. ¿Región de refugio o frontera?	91
2. La frontera en clave histórica	103
3. Las misiones como institución de frontera	130
4. Presidios y capitanes protectores	160
5. La población española en torno al Nayar	173
<b>Capítulo III. Relaciones interétnicas y dinámica regional</b>	<b>184</b>
1. Notas sobre la historia prehispánica en Occidente	184
2. El mundo indígena colonial: entre aculturación y resistencia	198
3. Los coras y el mundo colonial	206
<i>Guerra y violencia</i>	209
<i>Trabajo y comercio</i>	235

4. Más allá de la apostasía: movilidad en la frontera del Nayar	249
<b>Capítulo IV. La conquista de la Sierra: los “caciques” coras</b>	<b>276</b>
1. Nobles y principales indígenas en las conquistas	276
2. Los caciques coras en la conquista del Nayar	286
<i>El Tonati, don Juan de Acuña</i>	287
<i>Francisco López, el Tlacsane</i>	292
<i>Don Juan Lobato Cacalosúchil</i>	295
<i>Don Domingo de Luna</i>	297
<i>Alonso de León</i>	298
<i>Nicolás Melchor/Nicolás Mesquite</i>	300
<i>Nicolás Yapare/Zapari</i>	302
<i>Doña Juana/ Juana Burro</i>	303
3. Magnates, principales, caciques: gobierno y poder entre los coras	304
4. La visita a la Ciudad de México: signos de ruptura	322
5. Principales “colaboracionistas”: su destino tras la conquista	331
<b>Capítulo V. La conquista de la Sierra: las milicias indígenas</b>	<b>344</b>
1. Milicias indígenas en las fronteras del imperio español	344
2. La formación de milicias indígenas en torno al Nayar	349
3. La rebelión de 1702 y la ruptura de un pacto	378
4. Las milicias indígenas en la conquista del Nayar	398
5. Los motivos de los milicianos	410
<b>Capítulo VI. La conquista de la Sierra: intérpretes, mensajeros y escribanos</b>	<b>420</b>
1. Lengua y comunicación en la frontera	420
2. Los intérpretes	423
<i>Pablo Felipe</i>	427
<i>Juan Marcos</i>	431

<i>Juan Pacheco</i>	433
<i>Otros intérpretes y escribanos</i>	434
3. Lengua y comunicación en el Nayar	435
4. “Persuasión y traducción”: los intérpretes más allá de la lengua	462
5. (Des)lealtades, traiciones y sospechas: los riesgos del oficio	483
<b>Conclusiones: Hacia una historia incluyente de la conquista del Nayar</b>	<b>489</b>
<b>ANEXOS</b>	<b>506</b>
<b>Anexo 1. Fuentes indígenas para la historia de la Sierra del Nayar</b>	<b>507</b>
Índice de los documentos contenidos en el Anexo 1	507
<b>Anexo 2. Lenguas habladas en la región del Nayar, siglos XVI-XVIII</b>	<b>551</b>
<b>Anexo 3. Préstamos en español empleados en los textos en náhuatl</b>	<b>555</b>
<b>Anexo 4. Los caciques coras en 1708 y 1721</b>	<b>557</b>
<b>Fuentes consultadas</b>	<b>559</b>
Primarias	559
Secundarias	562
<b>Índice de tablas, mapas e ilustraciones</b>	<b>581</b>

## INTRODUCCIÓN

En el año 2022 se cumplirán 300 años de la conquista de la Sierra del Nayar, región habitada históricamente por coras, huicholes, tepehuanes, mexicaneros y mestizos. Si bien los aniversarios suelen ser empleados con fines políticos y propagandísticos, en unos pocos casos se convierten en la oportunidad de reflexionar sobre las formas en que hemos construido los relatos históricos que dan sustento a nuestras identidades. Este texto es un intento por construir un relato sobre la conquista de la Sierra del Nayar centrandó la atención en un actor que, hasta ahora, había estado ausente de las narrativas bien conocidas sobre este proceso: los indígenas.

### 1. El Gran Nayar en la historiografía

Los estudios de corte antropológico sobre la Sierra del Nayar tienen ya una larga tradición que se remonta hasta fines del siglo XIX. Desde entonces, la producción ha sido abundante, al grado de que, hace un par de décadas, Jesús Jáuregui planteó la necesidad de establecer una periodización acerca de los escritos antropológicos del último siglo. Acertadamente, Jáuregui criticó la muy difundida práctica de mezclar informaciones etnográficas procedentes de distintas épocas, y más aún, elaboradas bajo distintos paradigmas científicos. Por tal motivo, propuso una clasificación que buscaba aclarar al lector “a qué presente etnográfico se está haciendo referencia en cada uno de los trabajos y a qué paradigma corresponde la problemática del autor.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Jesús Jáuregui, *Bibliografía del Gran Nayar: coras y huicholes*, México, Cemca, INI, 1992, p. 11.

De acuerdo con Jáuregui, la obra antropológica sobre los habitantes del Gran Nayar podría separarse en tres grandes periodos. El primero de ellos, de 1890 a 1919, corresponde a los años siguientes a la derrota del movimiento de Manuel Lozada, caracterizado por la consolidación del modelo económico capitalista en la región, al tiempo que coras y huicholes atravesaron por un periodo de retraimiento en sus territorios debido a la represión. Por esos años, también como consecuencia del acoso, numerosos mestizos vinculados al movimiento lozadeño se mudaron a la zona cora, y se integraron mediante enlaces matrimoniales a las comunidades indígenas.<sup>2</sup>

Fue en este clima de persecución política, mientras el Estado mexicano buscaba a toda costa “civilizar” a estos indios, que se llevaron a cabo las primeras expediciones antropológicas financiadas desde Estados Unidos, Francia y Alemania, y empezaron a ver la luz las primeras publicaciones sobre coras y huicholes. León Diguét publicó en 1897 sus informes, producto de la observación directa en sus numerosos viajes por el territorio mexicano. Los intereses del pionero Diguét se centraron en la descripción del tipo físico tanto de huicholes como coras, sus patrones de asentamiento, alimentación, tecnología, la vida familiar, las armas, la vestimenta, los adornos, el sistema político, la religión, la música y las danzas, entre otros aspectos. De particular importancia son sus anotaciones sobre la lengua de los huicholes, consideradas por muchos el primer estudio formal de dicha lengua, aun cuando las bases científicas de los estudios lingüísticos no habían sido establecidas.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 12.

<sup>3</sup> Jesús Jáuregui, “La antropología de Diguét sobre el occidente de México”, en León Diguét, *Por tierras occidentales entre sierras y barrancas*, México, INI, CEMCA, 1992, p. 35.

A este mismo periodo corresponde la obra sumamente difundida de Carl Lumholtz, quien en 1898 publicó una etnografía de los huicholes,<sup>4</sup> seguida de su obra *El México desconocido*, en la que se incluyen también importantes descripciones de tepehuanes y coras, resultado de los diversos viajes que realizara por la Sierra Madre Occidental durante la década de 1890.<sup>5</sup> A ellos siguieron los estudios de antropología física sobre coras, tepecanos y huicholes de Aleš Hrdlička,<sup>6</sup> y los de religión y mitología entre huicholes, coras y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss.

Estos trabajos, interrumpidos en 1910 con el estallido de la revolución mexicana, gozaron de una amplia difusión en Europa, y propiciaron el interés de antropólogos nacionales y extranjeros por los grupos indígenas de la Sierra del Nayar. En palabras de Jáuregui, “con las obras de estos cuatro viajeros científicos... los coras y los huicholes pasaron a conformar uno de los indudables paradigmas antropológicos”.<sup>7</sup> No obstante, acorde con las teorías científicas de la época, para estos antropólogos la importancia del estudio de las formas de vida de coras y huicholes radicaba en la posibilidad de conocer, a través de sus tradiciones y costumbres, la forma de ser de los indios de la época prehispánica. Particularmente en el caso de la obra de Diguét y Lumholtz, es claro que pensaron a los coras y huicholes con los que convivieron, como una especie de vestigios de la época antigua, hombres que pudieron preservar

---

<sup>4</sup> Carl Lumholtz, “The Huichol Indians of Mexico”, en *Bulletin of the American Museum of Natural History*, Nueva York, 1898. Una versión en español, titulada “Los huicholes de México”, fue publicada en *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México, INI, 1986, p. 9-23. En esta obra se reunieron también los trabajos “El arte simbólico de los huicholes” y “El arte decorativo de los huicholes”, páginas 25-322 y 323-399 respectivamente.

<sup>5</sup> Carl Lumholtz, *El México desconocido* (edición facsimilar), México, INI, 1981.

<sup>6</sup> Aleš Hrdlička, “The Region of the Ancient Chichimecs, with notes on the Tepecanos and the Ruins of La Quemada, México”, en *American Anthropologist*, v. 5, 1903, p. 385-440; “Huichol”, en *Handbook of American Indians North of Mexico*, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, 30, Washington, 1907, p. 575-577.

<sup>7</sup> Jáuregui, *Bibliografía del Gran Nayar...*, p. 11.



numerosos elementos de su cultura nativa gracias a que habitaban en un espacio aislado y recóndito de la geografía nacional. Esta visión romántica empeñada en buscar al “hombre primitivo”, veremos, ha estado presente también en los estudios históricos.

El trabajo de Preuss, en cambio, planteaba una clara distancia con esta perspectiva etnológica. De acuerdo con Jáuregui y Neurath, “es evidente que la perspectiva etnológica de Preuss, que plantea el esclarecimiento del pasado a partir del presente etnográfico, no “convino” a la ideología centralista de la mesoamericanística oficial dominada por Alfonso Caso.” Así, Preuss “se opuso con determinación a una tradición académica que aun considera a los indígenas actuales solo como “vestigios” o “sobrevivencias” de las glorias prehispánicas.”<sup>8</sup> Pero tal confrontación ideológica le valió que, hasta fechas recientes, buena parte de su obra no hubiera sido traducida del alemán al español, y fuera desconocida por la mayor parte de los estudiosos hispanohablantes.<sup>9</sup> Por suerte, en 1998 apareció una compilación de 23 artículos que ha venido a subsanar este vacío y que ha permitido incorporar las ideas pioneras de Preuss a la reflexión antropológica actual.<sup>10</sup>

De acuerdo con la periodización de Jáuregui, en 1920 daría inicio una nueva etapa en los estudios antropológicos sobre el Nayar, que habría de prolongarse hasta

---

<sup>8</sup> Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, “El pasado prehispánico y el presente indígena: Seler, Preuss y las culturas del Gran Nayar”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coord.), *Flechadores de estrellas*, México, INAH, Universidad de Guadalajara, 2003, p. 32.

<sup>9</sup> Entre lo poco disponible se encontraban “Un viaje a la Sierra Madre Occidental de México”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, v. 3, núm. 4, 1909; “Una visita a los mexicanos (aztecas) en la Sierra Madre Occidental”, en *Traducciones mesoamericanistas*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1968; y *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, México, INI, 1968.

<sup>10</sup> Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (compiladores), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, México, CEMCA-Instituto Mora, 1998.

1959. Durante estos años, la violencia generada por la Cristiada incrementó el desplazamiento de los huicholes hacia el occidente, afianzando su presencia en el área de los coras y consolidando una nueva región huichola en el Cañón del Río Santiago. La presencia de los mestizos en la sierra también se acrecentó, al tiempo que se afianzaron patrones migratorios estacionales de los indios serranos hacia las costas para trabajar en las cosechas de tabaco y frijol.

En este periodo, y en particular a partir de 1930 se difunden síntesis etnográficas de los coras y huicholes y se lleva a cabo discusión analítica gracias a los trabajos de Sauer, Kroeber, Beals y Soustelle, entre otros. Resulta relevante también la reanudación del trabajo de campo, dando como resultado obra original y propositiva como la de Zingg sobre el ciclo ceremonial huichol;<sup>11</sup> además de las destacables misiones de antropólogos físicos y estudios de lingüística antropológica llevados a cabo en estos años. Aparecieron además, trabajos especializados sobre parentesco, aculturación, etnomusicología, ritual y cosmogonía.<sup>12</sup>

Finalmente, a partir de 1960, Jáuregui señala el surgimiento de una nueva generación de investigadores que diversificaron las temáticas de los estudios sobre el Gran Nayar, abordando numerosos aspectos culturales como la antropología económica, la cultura material, la jerarquía cívico-religiosa, la tenencia de la tierra, el chamanismo, el uso del peyote, el arte, la indumentaria, los textiles, el derecho tradicional, la etnociencia y la medicina tradicional, entre otros. Esta generación sería dominada por antropólogos estadounidenses como Thomas B. Hinton, Phil C. Weigand, Peter T. Furst, Barbara Myerhoff, Joseph E. Grimes y Timothy Knab. De

---

<sup>11</sup> Robert M. Zingg, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 2 vols., México, INI, 1982 (1938).

<sup>12</sup> Jáuregui, *Bibliografía del Gran Nayar...* p. 12.

acuerdo con Jáuregui y Neurath, en términos teóricos el periodo se caracterizó por una “polarización polémica entre una perspectiva “materialista” y de organización social [representada por la dupla Hinton- Weigand] versus una visión “idealista” que privilegiaba los tópicos del peyote y las tablas de estambre [Furst y Myerhoff].”<sup>13</sup> Un elemento a resaltar es que, de acuerdo con ambos autores, los estudios de este periodo se caracterizan por la ausencia de un enfoque regional que sí estuvo presente en los estudios de Lumholtz o Diguët; por el contrario, “en la búsqueda de la primacía personal en cuanto autoridad etnográfica, se mantenía el tributo a la visión de los estudios de comunidad.”<sup>14</sup>

A esta propuesta de periodización realizada por Jáuregui en 1992, habría que sumar los estudios realizados por la generación de investigadores surgida hacia mediados de la década de los noventa, de la que el propio Jáuregui así como Johannes Neurath forman parte. Los trabajos de ambos autores, así como los de Ingrid Geist, Philip E. Coyle, Geogre Otis, Laura Magriñá, Paul Liffman, entre otros, revitalizaron la discusión gracias a su trabajo etnográfico entre coras y huicholes, trabajando en varias comunidades serranas y con una temática variada, “aunque –de acuerdo con Jáuregui y Neurath- predominaba el estudio de los huicholes sobre los coras y, notoriamente se procedía de manera individual, además de que no había la necesaria comunicación entre los especialistas”;<sup>15</sup> elemento que trató de subsanarse con la creación de foros de discusión académica como el Seminario del Gran Nayar, cuyas sesiones y discusiones tuvieron como resultado no pocas publicaciones que han

---

<sup>13</sup> Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coord.), *Flechadores de estrellas*, México, INAH, Universidad de Guadalajara, 2003, p. 12.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 13.

venido a enriquecer el conocimiento sobre esta compleja región.<sup>16</sup> En fecha mucho más reciente, novedosos estudios de gran rigor académico se han sumado a este corpus; destacan entre ellos los textos de Paulina Faba sobre la forma en que los huicholes conciben y viven el pasado;<sup>17</sup> los de Ángel Aedo sobre las formas en que los huicholes piensan el poder y la alteridad;<sup>18</sup> los de Arturo Gutiérrez sobre ritualidad, mitología y literatura en el occidente de México;<sup>19</sup> las contribuciones de Neyra Alvarado sobre los mexicaneros<sup>20</sup> y la relación entre éstos y los tepehuanes;<sup>21</sup> o los de A más de un siglo de las primera exploraciones etnológicas en la región, al día de hoy, podemos decir que el Gran Nayar y sus habitantes continúan ejerciendo una enorme

---

<sup>16</sup> Además de la obra coordinada por Jáuregui y Neurath citada líneas atrás, otras publicaciones han sido resultado, total o parcialmente, del trabajo de dicho seminario; por ejemplo: Olivia Kindl, *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*, México, INAH, Universidad de Guadalajara, 2003; Laura Magriñá, *Los coras entre 1531 y 1722 ¿Indios de guerra o indios de paz?*, México, INAH, 2002; Adriana Guzmán, *Mitote y universo cora*, México, INAH, Universidad de Guadalajara, 2002; Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, Conaculta, INAH, México, 2002, entre otros.

<sup>17</sup> Paulina Faba Zuleta, *Imágenes de una memoria: exégesis y representación del pasado entre los wixaritari (huicholes) de Nayarit y Jalisco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011; Paulina Faba y Françoise Fauconnier, “Arte rupestre chalchihuiteño y cosmovisión huichola”, en Carlo Bonfiglioli *et al.*, (eds.), *Las vías del Noreste II: Hacia una perspectiva sistémica de una macrorregión indígena americana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008.

<sup>18</sup> Juan Ángel Aedo Guajardo, *La dimensión más oscura de la existencia: indagaciones en torno al kieri de los huicholes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011.

<sup>19</sup> Arturo Gutiérrez del Ángel, *Las danzas del padre sol: ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2010.

<sup>20</sup> Los textos de la autora son numerosos, si bien podemos destacar Neyra Patricia Alvarado Solís, *Titailpi-timokotonal. Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*, Morelia, UMSNH, 2004; y “La concepción espacio-temporal en los rituales mexicaneros”, en Carlos Bonfiglioli, *et al.*, *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*, México, UNAM, IIA, 2006, p. 223-236.

<sup>21</sup> Neyra Alvarado, “Los tepehuanes en el mundo mexicanero de San Pedro Jícoras, Durango”, en Chantal Cramaussel y Sara Ortelli (coords.), *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Juárez del Estado de Durango, 2006, p. 269-278.

fascinación entre los antropólogos nacionales y extranjeros, por lo que el acervo de publicaciones relativas a esta región crece año con año.

En contraste, como ya hizo notar Beatriz Rojas en 1992, la historiografía en torno a la Sierra del Nayar muestra un rezago importante respecto a los abundantes y cada vez más especializados estudios de corte antropológico.<sup>22</sup> Este rezago, como podrá verse, se debe no tanto a la carencia de obra sino a la recurrencia a emplear, en casi todas ellas, las mismas fuentes primarias: la *Crónica miscelánea* de fray Antonio Tello;<sup>23</sup> el informe de fray Antonio Arias de Saavedra;<sup>24</sup> la *Historia de la Nueva Galicia* de Mota Padilla;<sup>25</sup> y la obra del jesuita José Ortega. Obras sin duda imprescindibles para acercarse a la historia de la región, pero que tienen un contexto específico de enunciación que en ocasiones se pasa por alto.

La obra de Tello, cuyo tema central es la conquista de la Nueva Galicia y la labor evangelizadora de los franciscanos en la provincia de Xalisco, comparte con otras crónicas provinciales la intención de “exaltar los dorados orígenes de las provincias religiosas y las virtudes de sus primeros misioneros”.<sup>26</sup> Para el caso de Xalisco, el rescate de la historia franciscana resultaba de vital importancia, no sólo porque hasta entonces no se había elaborado una crónica provincial, sino además porque, a partir de la llegada del obispo Juan Ruiz de Colmenero a la diócesis de Guadalajara, los

---

<sup>22</sup> Beatriz Rojas, “Bibliografía histórica sobre los coras y los huicholes”, en Jáuregui, *Bibliografía del Gran Nayar...*, p. 149.

<sup>23</sup> Antonio Tello, *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco. Libro segundo*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, 1968 [1653].

<sup>24</sup> Antonio Arias y Saavedra, “Información rendida por el padre Antonio Arias y Saavedra acerca del estado de la Sierra del Nayarit, en el siglo XVII” [1673], en Thomas Calvo, *Los albores del nuevo mundo: siglo XVI-XVII*, CEMCA, Universidad de Guadalajara, 1990, p. 284-309.

<sup>25</sup> Matías de la Mota Padilla, *Historia del reino de Nueva Galicia en la América septentrional, Guadalajara*, INAH, 1973 [1742].

<sup>26</sup> Antonio Rubial García, “Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica”, en *Signos históricos*, núm. 7, enero-junio, 2002: p. 25.

frailes vieron cuestionada su autoridad sobre las repúblicas de indios, llegando incluso a padecer la secularización de una de sus parroquias (San Blas, en 1649), además de perder injerencia sobre los hospitales y cofradías que habían fundado, las cuales fueron reducidas a la jurisdicción episcopal.<sup>27</sup> En este contexto, la obra de Tello constituye una férrea defensa de la labor realizada por los franciscanos en la Nueva Galicia.<sup>28</sup>

El discurso de Tello sobre la labor de los franciscanos en Xalisco, retoma la idea de una “edad dorada” —desde la llegada de los primeros doce, hasta principios del siglo XVII— en la que tanto frailes como españoles e indios actuaban de un modo ejemplar. El fraile relata las primeras entradas de los franciscanos en tierras occidentales, las primeras conversiones de los indios y las primeras fundaciones de doctrinas como sucesos casi milagrosos, favorecidos por la Providencia, y en los que no hubo conflictos, resistencias ni malentendidos. Todos los actores del proceso, incluso los indios, parecen actuar movidos por un mismo fin: el aumento de la cristiandad. No obstante esta visión idílica, Tello aporta datos de suma relevancia para comprender el proceso de expansión de la orden franciscana en torno a la Sierra del Nayar, particularmente en el libro cuarto de su obra.

---

<sup>27</sup> El asunto es analizado a detalle por Antonio Rubial, “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, v. XIX, núm. 73, Invierno 1998, pp.237-272.

<sup>28</sup> Detalles sobre la vida de fray Antonio Tello, así como de las vicisitudes de su obra pueden ser consultados en John Van Horne, “Fray Antonio Tello, historiador”, en José María Muriá *et. al.* (recops.), *Lecturas históricas de Jalisco antes de la Independencia*, Guadalajara, Departamento de Bellas Artes del Estado de Jalisco, 1976; y José María Muriá, “Un breve apunte de Antonio Tello, cronista de Jalisco”, en *Caravelle*, núm. 76-77, p. 243-253, Tolouse, 2001.

A diferencia de la obra de Tello, el informe de fray Antonio Arias de Saavedra – publicado por primera vez en 1899 por Alberto Santoscoy-<sup>29</sup> fue producto de la indagación y observación directa que pudo realizar el franciscano durante los años que fungió como ministro doctrinero y guardián del convento de Acaponeta, entre 1656 y 1673. Su detallado registro de las costumbres y el territorio cora han llevado a considerar este documento como uno de los primeros “registros etnográficos” sobre dicho grupo, si bien comparte con Tello y los cronistas posteriores la preocupación por la correcta educación cristiana de los indios de misión y la conversión de los aún gentiles.

La temprana publicación del informe de Arias lo convirtió en una fuente recurrente para los interesados en la historia del Gran Nayar. Situación similar ha ocurrido con la obra de José Ortega, en torno a las vicisitudes de la conquista de los coras y la toma de la Mesa del Tonati en 1722. El jesuita arribó a las misiones del Nayar en 1724, en donde pasó casi treinta años, aprendió cora y publicó diversas obras para auxiliar la evangelización de los indios: *Oraciones y catecismo cristiano en lengua cora* en 1731, *Vocabulario en lengua castellana y cora*, en 1732, el *Confessionario manual en la lengua cora* el mismo año, y se sabe también que escribió un *Arte de la lengua cora*, que nunca fue publicado.

En los *Apostólicos afanes...* Ortega ofrece un relato detallado del actuar de los capitanes encargados de llevar a cabo la entrada militar en la sierra así como de las motivaciones de las decisiones tomadas por las autoridades virreinales desde la capital novohispana. Los pormenores de la obra del jesuita, así como sus fuentes de

---

<sup>29</sup> 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 Yguiniz, 1899. p. 7-35.

información se analizarán más adelante. Sin embargo, es importante por ahora señalar que la obra, publicada por vez primera en 1754 en Barcelona, ha tenido una amplia difusión, al grado de haberse convertido en la fuente principal para los autores subsecuentes, que en muchos casos no han hecho sino glosar, con mayor o menor talento literario, la obra de Ortega. Así, las diversas interpretaciones sobre la historia y conquista del Nayar han estado marcadas por la visión del jesuita, repitiendo de forma poco crítica las causas que explican el “triumfo” español sobre los indígenas.

Un elemento que salta a la vista en la obra de Ortega, y que se convertirá en tópico recurrente en la literatura sobre el Nayar particularmente en el siglo XX, es el peso dado al entorno geográfico, no sólo para explicar la tardía conquista de los coras sino también las características de su cultura. En Ortega encontramos también expresada con suma claridad, la idea de la Sierra del Nayar como un espacio de refugio para “delincuentes” y “apóstatas de la fe”, otro de los tópicos frecuentes en la historiografía del siglo XX.

Durante el siglo XIX encontramos diversas obras históricas sobre la Sierra del Nayar caracterizadas por la erudita recopilación de datos procedentes tanto de la obra ya publicada como de incipientes investigaciones en archivo. La obra del franciscano fray Francisco Frejes se inserta dentro de esta tradición. Si bien su *Historia breve de la conquista de los estados independientes del imperio mexicano* no versa exclusivamente sobre el Nayar, el autor dedica una parte de su obra a la entrada de Nuño de Guzmán por la región, así como a la conquista de la sierra en 1722.<sup>30</sup> Un elemento interesante de la obra de Frejes es la distancia crítica que establece con

---

<sup>30</sup> Francisco Frejes, *Historia breve de la conquista de los estados independientes del imperio mexicano*, Guadalajara, Tip. de S. Banda, 1878.



respecto a los cronistas coloniales y a los conquistadores en tanto protagonistas de los hechos que narran en sus relaciones de méritos. Ante la autoridad tradicionalmente aceptada de los “testigos de vista”, Frejes cuestiona la veracidad de sus escritos en tanto buscaban obtener reconocimiento y beneficios por parte de la Corona española. Así, el autor se propuso escribir una “historia veraz” de la conquista de lo que él denomina “estados independientes del antiguo Imperio mexicano” -Guadalajara, Zacatecas, Sonora y Sinaloa, el Nuevo Reino de Leon, Tamaulipas, Durango, Chihuahua, Coahuila y Texas, y los territorios de Colima y Nuevo México, Nayarit y las Californias- lejos de las pasiones e intereses particulares que movieron a los cronistas coloniales.

Otro de los pioneros en la investigación acerca de la historia del occidente de México fue sin duda Alberto Santoscoy, historiador, periodista y profesor quien, como director de la Biblioteca Pública de Jalisco y jefe del Archivo Eclesiástico de la Sagrada Mitra, se dedicó a recopilar y publicar numerosas fuentes primarias hasta entonces perdidas en archivos y bibliotecas.<sup>31</sup> Asimismo, incursionó en la escritura de la historia regional con diversas obras, que dan cuenta de su erudición y acceso a documentación privilegiada, alguna de ella ya desaparecida.<sup>32</sup> Algunos de sus textos muestran un claro interés por el ejercicio heurístico y hermenéutico, no obstante sus conclusiones al día de hoy puedan ser discutibles; otros en cambio, se acercaban mucho más al género de

---

<sup>31</sup> Santoscoy, *Nayarit. Colección de documentos...*

<sup>32</sup> Por ejemplo, los originales de las cartas escritas por don Francisco Nayarit al obispo en 1649, que Santoscoy copió y publicó, al día de hoy se han perdido. Ver anexo 1, documentos 1 y 2.

la crónica que al de la historia tal y como la entendemos a partir de su profesionalización en México.<sup>33</sup>

Esta tradición de historia erudita, narrada de forma lineal y cronológica se ha seguido cultivando durante el siglo XX, y si bien tiene el mérito de la difusión del conocimiento y de la recopilación de datos relevantes, aporta poco en el campo de la investigación original en archivo y menos aún en el de la discusión teórica. En este rubro podríamos ubicar la obra de José Ignacio Rubio Mañé, quien dedica una parte de su magna obra *El virreinato* a la conquista del Nayar;<sup>34</sup> Salvador Gutiérrez, que se propuso dar cuenta de la historia de las divisiones territoriales del estado, desde los señoríos que existieron en la región del actual estado de Nayarit, la información respecto a las jurisdicciones territoriales de las alcaldías mayores y corregimientos, los cambios e innovaciones derivados de las intendencias;<sup>35</sup> y Enrique Cárdenas de la Peña, si bien, en el caso de este último, aun tratándose de una obra de difusión, cuenta con la fortuna de haber incorporado documentación no considerada por los autores previos –como los autos elaborados por el capitán Juan Flores de San Pedro, o los documentos relativos a las entradas a la sierra de Matías de Mendiola y Tomás de Solchaga-, además de una buena elaboración de mapas que reconstruyen las rutas seguidas por estos personajes, y un intento por identificar, en la geografía actual, los parajes mencionados en los textos.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Ver por ejemplo Alberto Santoscoy, *Apuntamientos históricos y biográficos jaliscienses: Los primeros conquistadores en el territorio, el primer mártir franciscano, los tastoanes*, Guadalajara, Tipografía del gobierno, 1889.

<sup>34</sup> José Ignacio Rubio Mañé, *El virreinato III, expansión y defensa*. Segunda parte, México, FCE-UNAM, 1983.

<sup>35</sup> Salvador Gutiérrez Contreras, *El territorio del estado de Nayarit a través de la historia*, Compostela, Nayarit, Gobierno del Estado de Nayarit, 1979.

<sup>36</sup> Enrique Cárdenas de la Peña, *Sobre las nubes del Nayar: camino rural Ruiz-Valparaíso*, México, Gobierno del Estado de Nayarit, 1988.

El auge de los estudios antropológicos sobre coras y huicholes desde fines del XIX y durante el siglo XX, necesariamente trajo consigo un creciente interés por la etnohistoria del Gran Nayar. No es de extrañar que diversos antropólogos hayan incursionado en estudios históricos de la región, producto del interés por comprender los procesos que atravesaron las comunidades indígenas a las que buscaban descifrar. Así, numerosos trabajos antropológicos a lo largo del siglo XX incluyeron algunas páginas en las que se recopilaban noticias en torno a la historia, particularmente colonial, de la región. Al estar basadas en las fuentes más conocidas ya publicadas, la mayor parte de estas anotaciones históricas son repetitivas y giran en torno a los mismos tópicos: la violenta expedición de Nuño de Guzmán por el Occidente; la resistencia de los nayaritas hasta 1722 en que fueron sometidos, y las misiones jesuitas establecidas a partir de entonces. Tal fue el caso de los trabajos de Thomas Hinton, Barbro Dahlgren, Evon Z. Vogt, Alden Mason, Philip Riley, Salomón Nahmad y Phil Weigand.<sup>37</sup> Si bien estos autores no se propusieron el estudio sistemático de la historia de los pueblos indios que habitan el Gran Nayar –de ahí que, en general carezcan de trabajo de archivo que aporte información novedosa-, sus trabajos tienen el mérito de establecer vínculos entre el pasado histórico y el presente etnográfico, al tiempo que intentaron problematizar la historia de la región e insertarla en discusiones teóricas de mayor alcance.

Destaca por su variedad la obra de Phil C. Weigand, antropólogo que, interesado en explicar el proceso de aculturación de los indios del Nayar, se adentró en

---

<sup>37</sup> Ver en particular los ensayos reunidos en Thomas B. Hinton, (ed.), *Coras, huicholes y tepehuanes*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1972; y Thomas B. Hinton y Phil C. Weigand (eds.), *Themes of Indigenous Acculturation in Northwest Mexico*, Tucson: University of Arizona Press, 1981.

la investigación histórica tratando de documentar este proceso; su trabajo es interesante pues a partir de fuentes arqueológicas y de investigación en archivo y crónicas coloniales, Weigand realizó un trabajo de etnohistoria con una perspectiva regional, que incluyó el estudio de los diversos grupos indígenas que habitan la sierra del Nayar.<sup>38</sup> No obstante, algunas de sus conclusiones -como su caracterización de coras y huicholes como “sociedades complejas contestatarias durante esta época crítica, y que estaban dedicados a resistir la incorporación del sistema colonial”- serán discutidas en este trabajo, en tanto las fuentes que yo he revisado parecen arrojar resultados distintos.

Destacan también los trabajos de la Misión Arqueológica Belga en la Sierra del Nayar, concretamente en la región de Huejuquilla, que luego de una década de estudios -entre 1974 y 1984- tanto del arte rupestre como excavaciones intensivas en el Cerro del Huistle, dieron lugar a diversas publicaciones en las que se documentan aspectos relevantes de los pueblos que habitaron la región durante el primer milenio de nuestra era, entre los que destacan: los patrones de asentamiento determinados por la importancia de la guerra, la relevancia del sacrificio humano, el papel de los oráculos tanto entre las sociedades prehispánicas como coloniales, así como las probable alianzas regionales entre diversos linajes. Se trata de trabajos que van desde la arqueología hasta la historia del arte sin olvidar tampoco la historia con base en sólida

---

<sup>38</sup> Phil C. Weigand, “Consideraciones sobre la arqueología y la etnohistoria de los mexicaneros, 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, CEMCA, 1992, p. 206.

investigación en archivo, de ahí que sus contribuciones sean notables.<sup>39</sup> Me parece relevante mencionar además el trabajo de Marie- Areti Hers sobre el movimiento religioso liderado por Manuel Ignacio Doyé en la segunda mitad del siglo XVIII<sup>40</sup> es también un ejemplo de historia de la región construida sobre la base de sólida investigación documental. El caso particular analizado por Hers es sumamente interesante en tanto nos muestra las vías de la agencia indígena después de conquistada la sierra, si bien debido a la delimitación temporal de esta investigación, no serán analizadas.

En la segunda mitad del siglo XX, varios investigadores se dieron a la tarea de recopilar y publicar fuentes documentales valiosas para la región. Entre ellos se encuentra el texto pionero de María del Carmen Velázquez, *Colotlán, doble frontera contra los bárbaros*.<sup>41</sup> Se trata de la edición de un informe de la década de 1780 resguardado en el Archivo General de la Nación, con un estudio introductorio en el que la autora, por primera vez, muestra la importancia que tuvo la formación de las Fronteras de Colotlán para entender la dinámica en la sierra del Nayar.

Por su parte, Jean Meyer y Thomas Calvo recopilaron en diversos archivos nacionales y extranjeros variados documentos historia del estado de Nayarit y, dentro de él, de la Sierra del Nayar. En los volúmenes que conforman la *Colección de*

---

<sup>39</sup> Por ejemplo, Claudine Deltour-Levie, *et al.*, *L'architecture des villages préhispaniques dans la Sierra del Nayar; prospections de la Mission Archéologique Belge au Mexique-Projet Sierra del Nayar*, (Publications d'Histoire de l'Art et d'Archéologie de l'Université Catholique de Louvain, LX), Louvain-La-Neuve, 1993; Marie- Areti Hers, "Misión arqueológica Belga en la Sierra del Nayar, primera etapa de los trabajos", en *Anuario de Historia*, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1, 1978, p. 249-258; Marie-Areti Hers, "Los santuarios huicholes en la Sierra de Tenzompa (Jalisco)", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 50-1, 1982, p. 35-41; y de la misma autora *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, UNAM, IIE, 1989.

<sup>40</sup> Marie Areti Hers, "Los coras en la época de la expulsión jesuita", en *Historia Mexicana*, vol. 27, núm. 1 (105), julio-septiembre de 1977, p. 17-48.

<sup>41</sup> María del Carmen Velázquez, *Colotlán, doble frontera contra los bárbaros*, México, UNAM, IIH, 1961.

*documentos para la historia de Nayarit*,<sup>42</sup> a la par que contextualizan las fuentes publicadas, ambos autores abordan de forma general los principales procesos sociales, políticos y económicos acontecidos en el periodo colonial, plantean hipótesis sugerentes sobre la historia de la región, al tiempo que señalan rutas nuevas de investigación. A esta colección se ha sumado en fechas posteriores la publicación de otras fuentes documentales que comparten las características ya señaladas.<sup>43</sup>

Regina Lira Larios, por su parte, abordó el estudio del Nayar teniendo como protagonista central el espacio de la Sierra del Nayar, por lo que buscó explicar la forma en que las autoridades civiles y eclesiásticas hispanas intentaron aprehender y racionalizar este espacio. No obstante, en el trabajo se analizan también las distintas formas de aculturación ocurridas entre los nayaritas, empleando conceptos como el de etnogénesis, para referirse a los procesos de transformación cultural que dieron como resultado el surgimiento de nuevas identidades indígenas.<sup>44</sup> Un elemento notable en el trabajo de Lira Larios, es que se percató de la necesidad de estudiar la interacción entre la Sierra del Nayar y el vecino Gobierno de las Fronteras de Colotlán, creado a fines para garantizar el buen gobierno de los pueblos indígenas recién creados en las fronteras con la tierras nayaritas. De acuerdo con la autora, para entender la dinámica sociocultural indígena durante el periodo colonial es necesario prestar atención

---

<sup>42</sup> La colección está formada por cinco volúmenes, tres de los cuales se refieren al periodo colonial: Thomas Calvo (comp.), *Los albores de un Nuevo Mundo: siglos XVI-XVII*, México, CEMCA, Universidad de Guadalajara, 1990; Jean Meyer, *Nuevas mutaciones*, México, CEMCA, Universidad de Guadalajara, 1989; Jean Meyer (comp.), *El gran Nayar*, Guadalajara, CEMCA, Universidad de Guadalajara, 1989.

<sup>43</sup> Jean Meyer, (ed.), *Atonalisco, Nayarit. Una historia documental 1695-1935*, México, CEMCA, INI, 1994; Thomas Calvo, *et. al., Xalisco, la voz de un pueblo en el siglo XVI*, México, CIESAS, CEMCA, 1993; José Antonio Bugarín, *Visita de las misiones de Nayarit, (1768-1769)*, Jean Meyer (ed.), México, CEMCA-INI, 1993.

<sup>44</sup> Regina Lira Larios, "La organización colonial en la Sierra del Nayar 1530-1722: un espacio pluridimensional", tesis para obtener el título de licenciada en Historia, México, FFyL-UNAM, 2003.

también a la vecina región de Colotlán, debido a la interacción entre ambos territorios, pues la contracción de la “región de refugio” nayarita se debió, en buena medida, al crecimiento del Gobierno de las Fronteras.

Y es que pocos investigadores han notado la importancia de estudiar la dinámica indígena colonial de la región, más allá de las diferencias étnicas. Así, si bien en las últimas décadas se han publicado diversos estudios que, basados en un sólido trabajo de investigación documental, buscan explicar los procesos históricos atravesados por los pueblos indígenas de la región, en ellos se aborda la historia de un grupo étnico en particular, con poca atención a las relaciones establecidas entre los distintos grupos, así como a las estrategias con que hicieron frente al dominio colonial.

Por ejemplo, durante la década de los ochenta Roberto D. Shadow publicó diversos trabajos que constituyen importantes contribuciones a la historia colonial de la región de Colotlán y en particular, en relación con la naturaleza jurisdiccional del Gobierno de las fronteras, a más de colocar a Colotlán dentro del contexto más amplio de la historia institucional de la frontera colonial del siglo XVI.<sup>45</sup> En particular, Shadow se enfocó en el estudio de los tepecanos, unos de los grupos indígenas sobre los que existe menor información durante la época virreinal.<sup>46</sup>

Eugene Seago por su parte se ha ocupado de documentar la colonización llevada a cabo por nahuas procedentes de Tlaxcala, que arribaron a Colotlán a fines del siglo XVI y allí permanecieron, convirtiéndose en la punta de lanza para la evangelización y

---

<sup>45</sup> Robert D. Shadow, “Conquista y gobierno español” en José María Muriá (compilador), *Lecturas históricas del norte de Jalisco*, México, Gobierno del Estado de Jalisco, pp. 43-69; y Robert Shadow, “Gobierno y población en San Luis Colotlán durante la Colonia”, en *Estudios jaliscienses*, núm. 8, mayo de 1992: p. 4-16.

<sup>46</sup> Robert D. Shadow, “Lo indio está en la tierra: identidad social y lucha agraria entre los indios tepecano del norte de Jalisco”, en *América indígena*, v. XLV, n. 3, julio-septiembre, 1985.

colonización de la región. Se go es uno de los pocos autores que pone atención a las relaciones establecidas entre estos indios nahuas del centro del virreinato con sus vecinos huicholes y tepecanos a los que, de acuerdo con el proyecto virreinal, debían “enseñar” a vivir en policía cristiana.<sup>47</sup>

Para 1993 Beatriz Rojas publicó un trabajo que vendría a poner una pieza más del rompecabezas étnico de la región. Con un sólido apoyo documental, Rojas elaboró una historia general de los huicholes, desde el siglo XVI hasta el siglo XX. Para la autora, la principal característica del tipo de cultura desarrollada por los huicholes es el aislamiento, debido a que su territorio se asienta en la Sierra Madre Occidental. Y si bien Rojas señala que tal aislamiento es relativo, pues formaron parte del mundo colonial, indica también que el propósito de su obra es señalar aquellos momentos en que los huicholes han entrado en contacto con el mundo occidental, y señalar los de retraimiento, pues en su opinión, este ciclo de contacto-aislamiento ha sido una constante a lo largo de su historia.<sup>48</sup>

Finalmente, Laura Magriñá se ocupó de reconstruir la historia colonial de los coras, desde 1531 y hasta su conquista en 1722. En su trabajo, la autora se enfoca en las particularidades de los coras en función de su organización social y política, así como sus constantes relaciones con los españoles y con los otros indígenas; señala en qué medida los coras jugaban con las “etiquetas” impuestas por el colonizador, pasando de ser indios de guerra a ser indios de paz de acuerdo con las circunstancias políticas. Aborda la importancia que tuvo el comercio en su autonomía, y destaca las

---

<sup>47</sup> Eugene Se go, *Aliados y adversarios adversarios: los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional de Nueva España*, México, El Colegio de San Luis, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, 1998, p. 129-152.

<sup>48</sup> Beatriz Rojas, *Los huicholes en la historia*, México, CEMCA, 1993.



coincidencias que ella encuentra entre la cosmovisión indígena de la época colonial y la que emana de las etnografías contemporáneas.<sup>49</sup>

Estos trabajos nos han permitido tener un conocimiento más exacto de la forma en que los diversos pueblos indígenas del Gran Nayar y sus alrededores fueron incorporados al sistema colonial y los conflictos que cada uno de estos pueblos debió enfrentar. En ellos se hace énfasis en el rechazo de los indios a aceptar someterse al dominio colonial; a la lucha constante por los recursos –tierras, agua, mano de obra– que sostuvieron con los colonizadores españoles una vez que les permitieron asentarse en la región, así como la mudable relación que establecieron con los representantes de la iglesia católica que arribaron a la Sierra persiguiendo la misión de convertirlos a la fe cristiana. Sin embargo, al enfocarse en la problemática de un solo grupo, sus autores no logran ver que los indígenas, más allá de su condición étnica, hicieron frente a la dominación con estrategias dinámicas que en ciertas situaciones los aliaron, en otras los llevaron a enfrentarse entre ellos, en algunos casos buscaron aprovechar la presencia hispana mientras que en otros se retrajeron. No comparan tampoco la situación social y cultural que vivía el grupo particular que estudian –coras, huicholes, tepecanos, tlaxcaltecas– con los otros grupos vecinos, los cuales se enfrentan a situaciones de dominación, si no idénticas, sí muy parecidas. Y finalmente, en general carecen también del interés por entender la dinámica interétnica regional, es decir, no atienden a las complejas relaciones establecidas entre los distintos grupos indígenas a partir de la implantación del dominio colonial.

---

<sup>49</sup> Laura Magriñá, *Los coras entre 1531 Y 1722 ¿Indios de guerra o indios de paz?*, México, INAH, 2002.

Otra tendencia visible en estos trabajos es el tratar las fuentes documentales como si se tratara de “etnografías coloniales” que describen de forma “objetiva” el modo de vida de las sociedades indígenas novohispanas. Es decir, se pierde de vista el contexto en el cual fue elaborada la documentación que sirve de materia prima a sus investigaciones; se omite el hecho de que tanto las crónicas como los expedientes sobre litigios de tierras o las descripciones de visitantes fueron elaboradas con un fin específico, lo cual condiciona el tipo de información que dichas fuentes nos proporcionan. Asimismo, adjudican a las etiquetas étnicas una naturaleza atemporal.

Frente a esta postura, trabajos recientes como el de Raúl Enríquez Valencia se proponen analizar el discurso detrás de las crónicas jesuitas y los informes franciscanos sobre el Gran Nayar. El autor comienza cuestionándose sobre el sentido de dichos documentos y la forma correcta de interpretarlos, al plantear la necesidad de desentrañar el horizonte sociohistórico en el que fueron escritos: “¿De qué realidad nos están hablando? ¿A qué público estaban dirigidos? ¿Son documentos que nos revelan una primigenia protoetnografía en el Nuevo Mundo? ¿Realmente nos hablan de los coras o funcionan como en la lógica de un espejo donde se reafirma la lógica del vencedor (del que escribe) y se nulifica la cosmovisión aborigen?”.<sup>50</sup> La propuesta de Enríquez es que “los contenidos valorativos sobre el indio, el paisaje o las construcciones materiales” presentes en las fuentes documentales, resultan ininteligibles para el investigador contemporáneo “en tanto que no se les sitúe dentro del contexto sociohistórico, la infraestructura discursiva y el patrimonio cognoscitivo en que tales representaciones adquieren sentido y se interpretan”. Por ello, su obra busca

---

<sup>50</sup> Raúl Enríquez Valencia, *La conquista del Gran Nayar. Retórica, fábulas y alegorías en la construcción de la alteridad: siglos XVII y XVIII*, México, UAM-Iztapalapa, Juan Pablos Editor, 2012, p. 20-21.

explicar cómo se representa al Otro por medio de los recursos retóricos y alegóricos durante la época colonial, para “dejar de creer que esas descripciones se pueden usar como si fueran “neutras” o que participan dentro del paradigma científico de la antropología”.<sup>51</sup>

Así, en años recientes la elaboración de estudios monográficos ha cedido el paso a investigaciones que se plantean una seria crítica de las fuentes tradicionalmente empleadas para estudiar la historia del Gran Nayar. No obstante, hace falta incorporar la información procedente de numerosa documentación de archivo que ha sido poco tomada en cuenta hasta la fecha, y que puede brindarnos valiosa información sobre las relaciones establecidas no sólo entre los diferentes grupos indígenas sino también, las relaciones políticas, económicas y sociales que se gestaron en torno a este espacio fronterizo. Hace falta reflexionar sobre el papel que jugaba la Sierra del Nayar, territorio fuera del control de la monarquía hispana, dentro de la dinámica regional; sobre los personajes surgidos en este contexto fronterizo y la manera en que transitaron entre el mundo colonial y el de los indios no sometidos y, por último, sobre la agencia indígena, entendida como la capacidad de actuar en el mundo, desplegada frente a la implantación del sistema colonial.

## **2. Notas sobre la metodología y fuentes**

Este es un ejercicio de historia multidisciplinaria y regional. Lo primero porque, para entender la dinámica sociocultural de la Sierra del Nayar durante el periodo colonial, he echado mano de trabajos procedentes de diversas disciplinas: la historia por supuesto, pero también la antropología, la arqueología, la lingüística y la sociología. Algunos de

---

<sup>51</sup> *Ibid.* p. 31-32.

estos textos se refieren expresamente a la región que nos ocupa, mientras que otros abordan problemáticas similares pero en distintos contextos históricos y geográficos.

Pero es también un estudio de historia regional, porque se enfoca en una porción específica del territorio novohispano: aquél conocido como la Sierra del Nayar o el Gran Nayar en el periodo colonial. Definir esta región no es tarea sencilla, por diversas razones. Diferentes investigadores han propuesto ya la delimitación de la región de la Sierra del Nayar tomando como punto de partida diversos criterios. Para León Diguët por ejemplo, la sierra del Nayar era “un macizo montañoso entre los 21° 3' y los 23°, en el territorio de Tepic y en el estado de Jalisco”, cuyos “límites naturales” eran elementos geográficos: al norte la sierra de Durango, al sur el río Santiago, al este el río Bolaños y al oeste el río San Pedro.<sup>52</sup> Cárdenas de la Peña, siguiendo las directrices del plan HUICOT,<sup>53</sup> definió el territorio de la sierra del Nayar como aquél formado por la intersección de los estados de Durango, Zacatecas, Nayarit y Jalisco, rodeado por una amplia franja fronteriza que constituye “una especie de transición hacia el mundo de afuera” [ver mapa 1].<sup>54</sup> Laura Magriñá en cambio establece los límites del Nayar con base en el criterio étnico: es la zona de habitación de los coras, comprendiendo el territorio montañoso del actual municipio del Nayar, y porciones de los municipios vecinos de Acaponeta, Rosamorada, Ruiz, Santiago Ixcuintla, Tepic y la Yesca.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> León Diguët, “La Sierra de Nayarit y sus indígenas. Contribución al estudio etnográfico de las razas primitivas de México, 1899”, en *Por tierras occidentales...*, p. 104.

<sup>53</sup> El Plan HUICOT fue implementado durante el sexenio del presidente Luis Echeverría, y consistió, según el propio informe de gobierno del presidente presentado ante el Congreso de la Unión en 1971, en la construcción de “una red de caminos de penetración, la construcción de aeropistas en 22 poblaciones, el establecimiento de los servicios de radiocomunicación, la construcción de centros y casas de salud, 32 tiendas de la Compañía Nacional de Subsistencias Populares, sistemas de agua en seis poblados y otros servicios” en la Sierra del Nayar. Las siglas HUICOT hacen referencia al territorio de los estados de Durango, Zacatecas, Nayarit y Jalisco que son habitados por huicholes, coras y tepehuanes

<sup>54</sup> Cárdenas de la Peña, *op. cit.*, p. 10.

<sup>55</sup> Magriñá, *op. cit.*, p. 54.

Regina Lira en cambio, define la región del Nayar como el espacio histórico habitado por huicholes y coras por lo que, en el periodo colonial, la región comprendería porciones de “las alcaldías mayores neogallegas de Acaponeta y Sentispac hacia el oeste, la de Tepic hacia el suroeste, y Hostotipaquillo hacia el sur, la Sierra de Nayarit en el centro y norte, y la Frontera de San Luis Colotlán hacia el límite oriental”.<sup>56</sup> Para Neurath en cambio, la sierra del Nayar está formada por porciones de los estados de Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas, y se trata de un área en la que conviven comunidades de cinco grupos etno-lingüísticos: huicholes, coras, tepehuanos, mexicaneros ( hablantes de náhuatl) y mestizos (hablantes del castellano) [ver mapa 2].<sup>57</sup>

Comparto con Ignacio del Río la convicción de que hacer historia regional no es, de ninguna manera, aislar una porción del espacio para recopilar grandes cantidades de información histórica sobre ese espacio determinado; no se trata, tampoco, de intentar decir “todo” sobre una región, sino de seleccionar un territorio determinado para reflexionar sobre temas y problemáticas concretas. En este sentido, entiendo la región como una construcción intelectual, como una herramienta metodológica del historiador para explicar un problema concreto, sin dar al término nociones esencialistas, esto es, sin pretender que las regiones existen *per se*. Por el contrario, y siguiendo a Del Río, considero que las regiones son “acotamientos del espacio histórico que utilizamos como recursos metodológicos para el efecto de delimitar

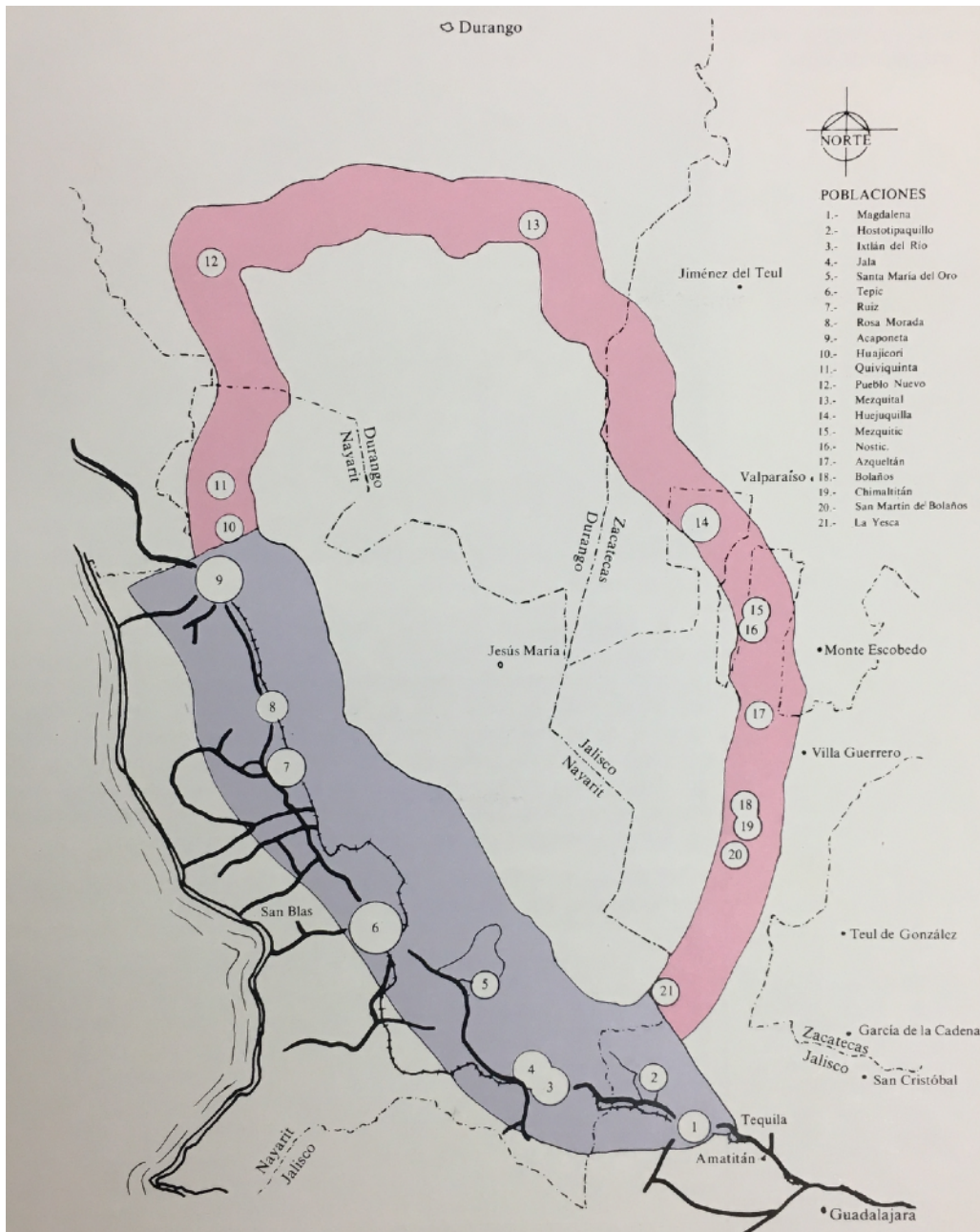
---

<sup>56</sup> Lira Larios, *op. cit.*, p. 128.

<sup>57</sup> Neurath, *Las fiestas...*, p. 28.

posibles universos de análisis, siempre en función de una problemática específica de investigación.”<sup>58</sup>

**Mapa 1. La sierra del Nayar, de acuerdo con el Plan HUICOT**

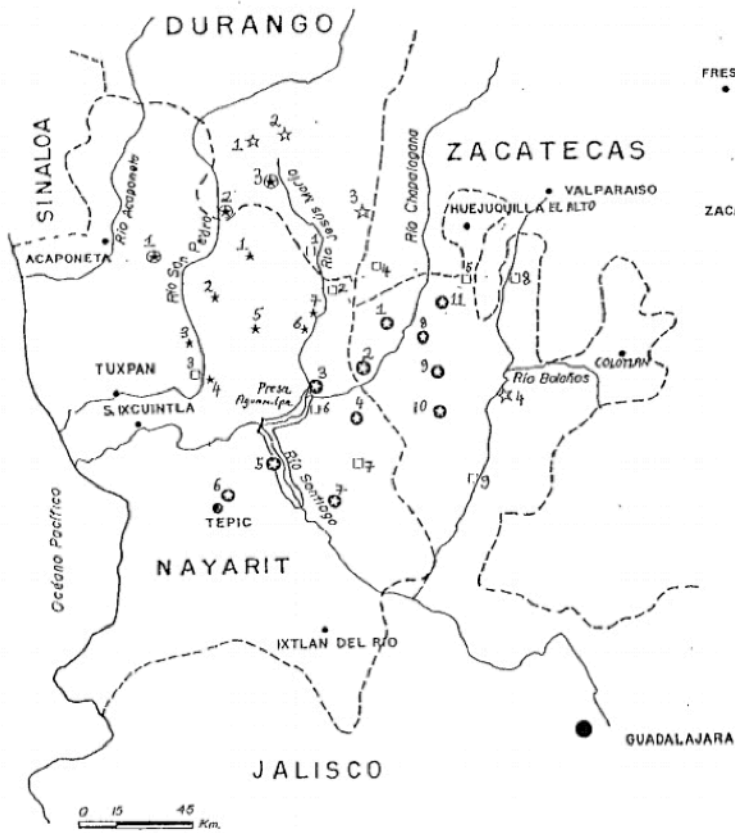


Fuente: Enrique Cárdenas de la Peña, *op. cit.*, p. 10.

<sup>58</sup> Ignacio del Río, “Reflexiones en torno de la idea y práctica de la historia regional”, en *Estudios históricos sobre la formación del norte de México*, México, UNAM, IIH, 2009, p. 164.

## Mapa 2. La Sierra del Nayar de acuerdo con Johannes Neurath

### LA SIERRA DEL NAYAR



#### Leyenda.

##### Tepchuauos.



1. San Francisco Ocotán.
2. Santa María Ocotán.
3. Canoas.
4. Azqueltán.

##### Mexicaneros.



1. Santa Cruz Acaponeta.
2. San Agustín Buenaventura.
3. San Pedro Jicoras.

##### Coras.



1. Santa Teresa.
2. Dolores.
3. El Rosarito.
4. San Pedro Ixcatán.
5. La Mesa del Nayar.
6. Jesús María.
7. San Francisco.

##### Huicholes.



1. San Andrés Colamiata.
2. San Miguel Huaistita.
3. Zoquipan.
4. Guadalupe Ocotán.
5. El Colorado de la Mora.
6. Sitacua.
7. El Roble.
8. Santa Catarina Cuexcomatán.
9. San Sebastián Teponahuastán.
10. Tuxpan de Bolaños.
11. Keuruwit+a.

##### Mestizos.



1. Huazamota.
2. San Juan Peyotán.
3. San Juan Corapan.
4. Santa Lucía de la Sierra.
5. Tenzompan.
6. Huaynamota.
7. Huajicori.
8. Mezquitic.
9. San Martín de Bolaños.

Fuente: Neurath, *Las fiestas de la casa grande...*, p. 26

Por lo que toca a este estudio, el espacio histórico en el que se centra, esto es, la región de la Sierra del Nayar, es aquél territorio que ya desde la segunda mitad del siglo XVI -tras la Guerra del Mixtón- se constituyó en una frontera con la gentilidad, aquello que la Corona consideró no sometido a la monarquía hispana: el espacio serrano al norte del río Grande, al oriente de Xalisco y Tepic, y al occidente de Zacatecas y Jerez. Una región de frontera que fue decreciendo conforme avanzó la labor misional a lo largo del siglo XVII, pero que también tuvo etapas de expansión:

cuando las misiones eran destruidas o abandonadas, cuando debían ser reubicadas en la planicie costera, cuando ni el celo misional alcanzaba para congrega a esos indios gentiles. Este estudio se enfocará entonces en esta porción del territorio novohispano.

No obstante, considero que la historia regional no debiera concebir sus ámbitos de estudio como una especie de “isla” cuya dinámica histórica está justamente aislada o es ajena al espacio circundante. No es mi objetivo entonces historiar lo ocurrido en esta región obviando lo que sucede en regiones vecinas. Ya en su estudio sobre los coras Laura Magriñá apuntó que el Nayar tenía “fronteras flexibles” y, en el mismo sentido, este trabajo busca hacer evidente que las fronteras del Nayar fueron no sólo móviles sino porosas, por las que circulaban hombres, objetos, ideas, razón por la cual lo que ocurría en el territorio de los gentiles estuvo fuertemente vinculado con la dinámica de los pueblos de indios “vasallos y cristianos” que se establecieron progresivamente en los márgenes de la sierra.

En última instancia, me interesa analizar lo que de particular y único tuvo el proceso de conquista y colonización en esta región, pero también trazar puentes que permitan comparar con procesos similares ocurridos no sólo en la Nueva España sino en otros territorios americanos de la monarquía hispana y particularmente, en aquellas regiones que compartieron con el Nayar la condición de frontera. Así, el lector encontrará referencias constantes a otras fronteras, a otros caciques, a otros intérpretes, a otros milicianos y a otras conquistas. Como ha señalado Del Río, partir del análisis de procesos regionales es una forma de abordar la explicación de los procesos globales, pues la región “es una noción relativa que sólo cobra sentido en la medida en que se le relaciona y contrasta con la noción de totalidad suprarregional.”<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 165.



Aspiro a mostrar las particularidades de un proceso histórico manifestado en este espacio concreto, pero sin perder de vista el modo en que esa realidad regional se articula con “el todo que la contiene”, en este caso, la América colonial. Busco, a través del caso concreto del Nayar, avanzar reflexiones sobre la agencia indígena en los procesos de conquista y en los ámbitos de frontera.

En algunos capítulos de este texto, la narrativa se acerca al género de la biografía. Particularmente en los capítulos IV y VI he comenzado por reconstruir, en la medida de lo posible, las historias de vida de algunos personajes clave en la dinámica política y social de la sierra: el Tonati, pero también otros caciques y principales coras que apoyaron o resistieron las entradas militares de 1721-1722, así como los intérpretes y traductores que posibilitaron la comunicación entre el mundo serrano y el hispano. Si bien este ejercicio pudiera resultar tedioso o cansino, me parece fundamental, cuando las fuentes lo permiten, poner nombre y apellido a los actores indígenas. En la historiografía del periodo colonial, los indígenas suelen aparecer como un actor colectivo e indiferenciado, “la masa indígena”; como una corporación -la república de indios, el pueblo de indios- y en unos pocos casos, como actores individuales e individualizados: los líderes de una rebelión, los nobles y caciques, los gobernadores. Para el caso del Nayar, debido a la carencia de investigación documental, los estudios históricos -salvo unos pocos casos- han privilegiado el análisis de la dinámica colonial justamente desde esta perspectiva colectiva, en tanto las fuentes “tradicionales” como crónicas e informes ya publicados rara vez hacen énfasis en los actores indígenas. Por ello, he considerado importante reconstruir las historias de vida de los actores nativos con el fin de tener mayores elementos que permitan analizar sus acciones individuales, plantear hipótesis plausibles sobre las

motivaciones que pudieron guiarlos, sus expectativas e intereses. De esta forma, es posible valorar el peso de las acciones indígenas no solo como entidad colectiva sino también como actores individuales.

Por lo que toca a las fuentes, considero que una de las virtudes de este texto es el abordar el tópico de la conquista del Nayar -que a priori pudiera parecer poco novedoso- con base en una gran variedad de fuentes primarias no consideradas por los historiadores hasta ahora. He empleado aquí textos resguardados en muy diversos repositorios documentales, originados en distintos niveles de la administración novohispana: papeles procedentes de las Audiencias de Guadalajara y México, del Consejo de Indias, del cabildo zacatecano y de la administración religiosa tanto secular como regular. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en otras regiones novohispanas, en la Sierra del Nayar existe un número muy reducido de fuentes elaboradas por los propios indígenas, lo que representa una limitante al momento de intentar dar voz a esos actores nativos. Es por ello que esta investigación no es, ni aspira a ser, la “visión indígena” de la conquista del Nayar: no es posible por ahora plantear tal ejercicio historiográfico, en tanto los indígenas que vivieron dicho proceso no nos legaron fuentes documentales, o no las conocemos aún.

Debido justamente a esta carencia de fuentes indígenas, al final de este texto presento una recopilación de documentos varios elaborados por indígenas en la región. Salvo un par de ellos, el resto son documentos inéditos que he extraído de los expedientes y legajos consultados para esta investigación. Ya otros historiadores han compartido anteriormente sus hallazgos documentales referentes al Nayar y los han publicado con el objeto de hacerlos accesibles a un mayor número de investigadores, labor que ha resultado fundamental para esta región árida en cuestión de fuentes.

Presentar estos documentos es mi forma de contribuir a la creación de un corpus, así sea pequeño, de fuentes documentales indígenas de la región. Quedan ahora a disposición de otros especialistas, para que puedan plantearles sus propias preguntas.

### **3. Sobre la estructura del texto**

Inicié esta investigación con el interés de mirar con mayor detenimiento el fenómeno de la creación y funcionamiento de milicias indígenas en la región durante el periodo colonial y su papel en la conquista de los coras en 1721-1722. Ya en trabajos anteriores había notado la existencia de numerosos cuerpos milicianos en los pueblos indígenas del occidente de la Nueva España, cuya razón de ser era guardar la tierra de cristianos frente a la amenaza de los gentiles nayaritas.<sup>60</sup> Me pareció entonces de suma importancia abordar el estudio de la conquista de la Sierra del Nayar con la intención de valorar en términos cuantitativos y cualitativos la participación indígena en este proceso.

Sin embargo, la investigación documental me revelaría que los milicianos fueron solo uno de los actores indígenas involucrados en la conquista de la sierra. Poco a poco fueron apareciendo otros personajes: intérpretes, mediadores, escribanos y principales coras que, sin estar necesariamente vinculados con el ejercicio miliciano, tuvieron una participación trascendental en dicho proceso, ya sea para acelerarlo o tratando de resistirse a él. La aparición de estos personajes me hizo caer en cuenta de que la actuación indígena que fue determinante para lograr la conquista del Nayar en 1722 no se limitó a la participación en cuerpos armados, sino que abarcó diversos ámbitos de la diplomacia y la mediación; al mismo tiempo, se hacía necesario examinar

---

<sup>60</sup> Raquel E. Güereca Durán, *Milicias indígenas en Nueva España*, México, UNAM, IJJ, 2016.

la actitud de los diferentes “caciques” indígenas -como son denominados en la documentación- para entender ese complejo proceso. De ahí que los capítulos centrales de la tesis estén dedicados a estos tres actores: los soldados fronterizos indígenas, los caciques coras y los intérpretes y mediadores indígenas.

No obstante, antes de entrar al análisis de la actuación de estos tres grupos durante el proceso de conquista de la sierra, me pareció necesario, primero, señalar de forma escueta cuál es la narrativa comúnmente aceptada en torno a este proceso de conquista y porqué considero necesario mirarlo con nuevos ojos e incorporando nuevas fuentes. A ello está dedicado el primer capítulo. A continuación, en el capítulo II, analizo el proceso general de conquista y colonización de la región occidental de la Nueva España, las instituciones surgidas en torno a la sierra, dada su condición de espacio fronterizo de la monarquía hispana, y particularmente, las formas en que estas instituciones buscaron sujetar y controlar a la población indígena. En el capítulo III en cambio, muestro cómo a pesar de los esfuerzos de las autoridades civiles y religiosas, los habitantes de la sierra del Nayar y zonas aledañas gozaron de una amplia movilidad que les permitió establecer relaciones de parentesco, comerciales y laborales entre “gentiles” y “cristianos”, entre indígenas y españoles, al tiempo que mantuvieron un amplio margen de autonomía que les permitió gestionar sus relaciones con el mundo colonial.

Una vez abordados estos tópicos, el capítulo IV está dedicado al análisis del actuar de los caciques coras frente a las campañas de conquista de la sierra de 1721-1722, asunto que sirve también para discutir sobre el papel de las élites indígenas en las empresas de conquista, las características del gobierno y el poder entre los coras, así como el destino de estos grupos una vez “consumada” la

conquista. En el capítulo V analizo la participación de los soldados fronterizos en las campañas de Juan de la Torre y Juan Flores de San Pedro, prestando una atención particular a las motivaciones de los milicianos indígenas para sumarse a estas empresas y el tipo de labores que desempeñaron. Por último, en el capítulo VI, la atención se centra en los intérpretes y mediadores que permitieron la comunicación entre ambos mundos, el de los indios gentiles y el de los cristianos, asunto que permite también reflexionar sobre la importancia de estas figuras en las fronteras de la monarquía hispana.

Finalmente, cabe aclarar que el interés que dió origen a esta investigación ha propiciado también que el análisis de la agencia indígena en el Nayar se corte, de forma un poco abrupta quizá, hacia 1725, tras la campaña de conquista de Juan Flores de San Pedro. No obstante, tengo claro que la llegada de los jesuitas y el establecimiento de misiones y presidios en el corazón del territorio cora inauguró una nueva etapa en las relaciones entre los coras y el mundo colonial, al tiempo que reconfiguró también las relaciones de huicholes, tlaxcaltecas y tepehuanes entre ellos y con sus autoridades civiles y coloniales. Se trata una época sobre la que se ha escrito poco<sup>61</sup> pero que, dado el volumen de documentación generada, merece ser atendido con mayor detalle. Las limitantes propias de una tesis me impiden hacerlo aquí; no obstante, se trata de un trabajo que no descarto llevar a cabo en un futuro cercano.

---

<sup>61</sup> Sé que en el año 2015 Laura Magriñá presentó una tesis doctoral sobre los jesuitas en el Nayar en la Universidad Autónoma Metropolitana. No obstante, me ha sido imposible acceder a ella toda vez que no se ha publicado ni se encuentra disponible en el acervo de dicha universidad.

## Capítulo I. La conquista de la sierra del Nayar: temas y problemas

La intención de este capítulo es narrar de forma cronológica los principales sucesos que, entre 1709 y 1722, desembocarían en la conquista de los coras habitantes de la Sierra del Nayar. Se trata de lo que he denominado “la narrativa tradicional” sobre la conquista. Esta reconstrucción de hechos está basada en dos fuentes principales: por un lado, la obra del jesuita José Ortega,<sup>1</sup> así como el voluminoso expediente que, bajo el título “Conquista y reducción de los indios de la provincia del Nayarit” resguarda el Archivo General de Indias.<sup>2</sup>

No pretendo ignorar la existencia, antes de 1722, de casi dos siglos de complejas y variadas relaciones entre los coras y los españoles que se acercaron y eventualmente se asentaron en las inmediaciones del Nayar, tema que será abordado en los capítulos siguientes. Pero el objetivo de este capítulo es dar al lector una idea general sobre la manera en que este proceso ha sido narrado, para luego reflexionar sobre los problemas que, a mi juicio, presenta esta narración. Problemas que derivan en buena medida de las fuentes que los historiadores han empleado para reconstruir este proceso. Finalmente, me interesa plantear las líneas de análisis que se seguirán

---

<sup>1</sup> José Ortega, “Maravillosa reducción, y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar, nuevo Reino de Toledo”, en Francisco Javier Fluviá (ed.), *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en México*, prólogo de Thomas Calvo y Jesús Jáuregui, México, CEMCA, INI, 1996.

<sup>2</sup> Archivo General de Indias (en adelante, AGI), *Guadalajara*, 162. El expediente, que suma cerca de mil folios, está formado por una gran cantidad de informes de misioneros y autoridades locales, incluye los autos referentes a las entradas de los capitanes Juan de la Torre y Juan Flores de San Pedro en 1721 y 1722 respectivamente, pero también documentación generada por entradas anteriores. De igual manera, incluye diversas reales cédulas tendientes a lograr la reducción de los coras, así como las órdenes dadas por las Audiencias de Nueva Galicia y Nueva España para lograr su cumplimiento.

en los capítulos subsecuentes, con el objetivo de proporcionar elementos que permitan construir una nueva narrativa de la conquista de la sierra.

## 1. La narrativa tradicional

Aunque durante buena parte del siglo XVII diversas reales cédulas ordenaron la conversión y sujeción de los gentiles del Nayar,<sup>3</sup> se suele tomar el año de 1709 como punto de partida para explicar la conquista de la sierra del Nayar ocurrida poco más de una década después. Y es que en 1709 el monarca español envió a Nueva España una real cédula en la que ordenaba “reducir” a las cerca de 700 familias de indios idólatras que habitaban en la Sierra del Nayar.<sup>4</sup> Apenas en 1705 indios de Chimaltitlán habían descubierto, a unas leguas del Nayar, diversos yacimientos mineros que fueron nombrados inicialmente Santa Rosa de Albuquerque de Pochotitan.<sup>5</sup> El hecho generó un desmedido entusiasmo de los vecinos, llevándolos a afirmar que “el descubrimiento por lo visto hasta hoy parece de los más ricos que se han visto en estas provincias y la mayor riqueza que se puede esperar”.<sup>6</sup> Para 1708, otros indios, en este caso del pueblo de San Andrés del Teúl, dieron aviso a las autoridades españolas de haber encontrado también un mineral “de considerable riqueza”. Juan Picado Pacheco, entonces fiscal de la audiencia de Guadalajara, se apresuró a dar aviso al monarca de

---

<sup>3</sup> Los monarcas enviaron cédulas dirigidas al virrey, a la audiencia, los obispos o a las autoridades locales relativas a apoyar las conversiones de los indios en 1605 y 1606, AGI, *Guadalajara*, 230, L. 2, f. 109 y f. 113; en 1649, AGI, *Guadalajara*, 230, L.3, f.84; en 1673, AGI, *Guadalajara*, 231, L.4, f. 88v-89v; en 1677, AGI, *Guadalajara*, 231, L.4, f.253v-256; y en 1686, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 66v.

<sup>4</sup> “Real cédula de Felipe IV a Pedro Álvarez de Ron, capitán protector de Colotlán, encargándole de todas las providencias necesarias para la conquista de la sierra del Nayar”, 30 de julio de 1709, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 11.

<sup>5</sup> “Testimonio de autos hechos de descubrimiento de la mina nombrada Tepochitan en la protectoría de San Luis Colotlán y sierra de Tepeque”, 1707, AGI, *Guadalajara*, 86, f. 6.

<sup>6</sup> *Ibid.* f.18.

tales descubrimientos, haciendo patente, por un lado, la riqueza que podría albergar el territorio serrano aún inexplorado.<sup>7</sup> Por otro lado, afirmaba también la supuesta facilidad con que podrían reducirse los habitantes sin guerra ni costo para la real hacienda, por estar la sierra rodeada de españoles y de indios ya cristianos. Tal información hizo que la Corona volviera la vista hacia una región que hasta entonces había permanecido fuera del control colonial, y aceleraron las disposiciones relativas a su sometimiento, asunto que se había movido con suma lentitud en años anteriores.

El descubrimiento de minerales y la posibilidad de encontrar nuevos yacimientos al interior de la sierra -alimentada por diversos informes de vecinos y comerciantes que habían ingresado al territorio- al parecer tuvo como resultado un mayor interés por conocer el número de indígenas asentados en la sierra, su organización y la distribución de sus rancherías, las vías de acceso, así como todos aquellos datos que pudieran contribuir a diseñar una estrategia de reducción que no resultara onerosa para la real hacienda.

La real cédula de 1709 movilizó distintos niveles de la administración y gobierno del virreinato. Por un lado, la Audiencia de Guadalajara ordenó a las autoridades de las jurisdicciones vecinas -el alcalde mayor de Tlaltenango y el capitán protector de Colotlán- que interrogaran a los vecinos con mayor experiencia y conocimiento de la sierra para obtener información certera sobre las formas en que podrían reducirse los indios. El monarca mismo ordenó a fray Antonio Margil de Jesús llevar a cabo una entrada con fines de evangelización entre los indios, y el virrey dio órdenes para que las autoridades vecinas auxiliaran al franciscano con todo lo que pudiera requerir.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> “Don Juan Picado Pacheco, sobre el descubrimiento de mina en Teúl”, 1708, AGI, *Guadalajara*, 117, f. 2.

<sup>8</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 12-18.



De tal suerte, en enero de 1711 el fraile inició los preparativos de su entrada.<sup>9</sup> Hacia el mes de mayo tomó rumbo al Nayar desde el Colegio de Guadalupe, en Zacatecas, donde entonces residía. Iba acompañado de fray Luis Delgado Cervantes, quien hablaba el idioma mexicano. Antes de adentrarse en la sierra pasó por el pueblo de San Nicolás, donde decidió agregar a su comitiva a tres indios para que fungieran como intérpretes. Siguió después a Huejuquilla, donde se sumaron un indio de Colotlán, y uno “tarasco de nación”, y finalmente llegaron todos a Guazamota, último bastión cristiano antes de adentrarse en la sierra.

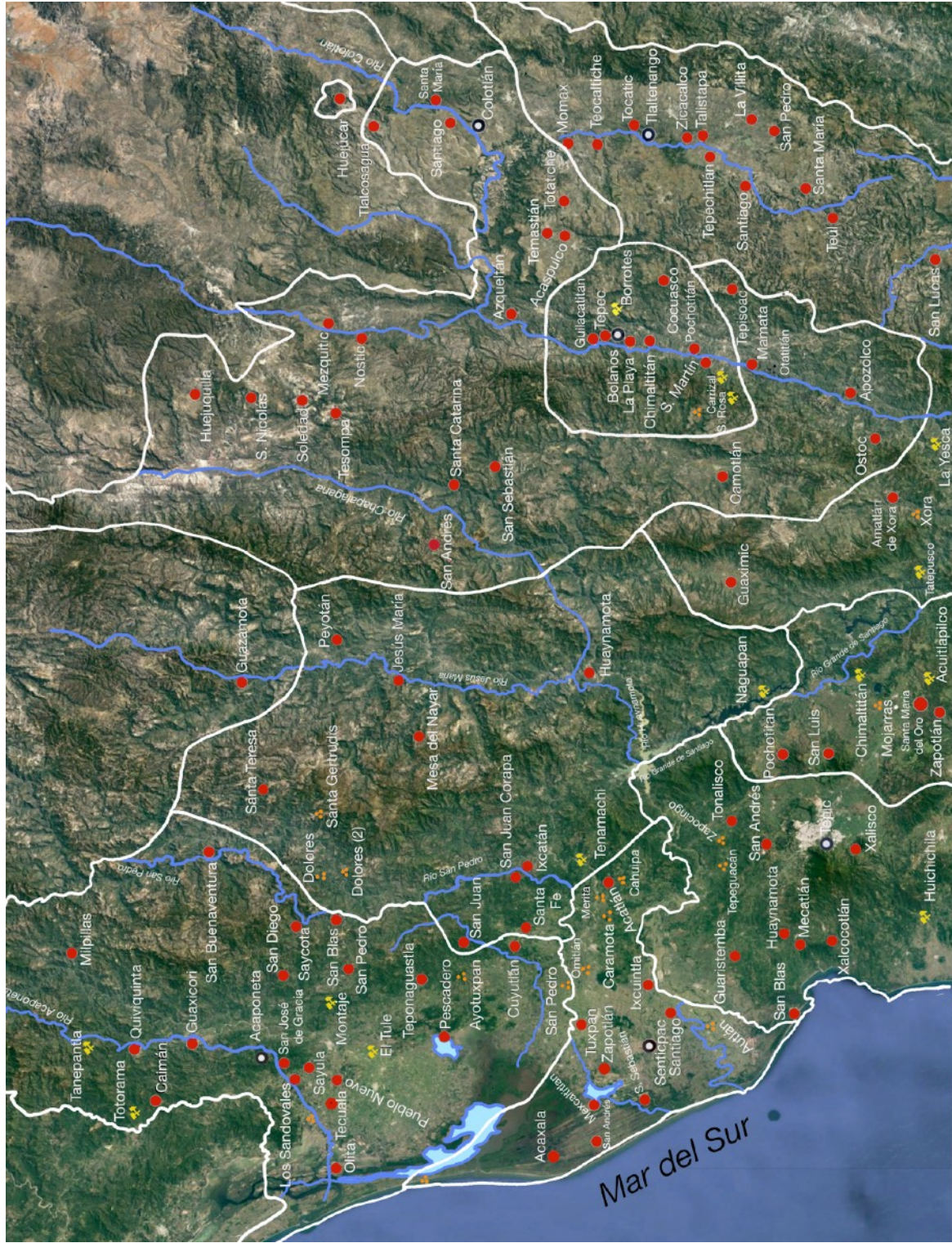
La entrada sin embargo fue un fracaso. Margil envió a los indios intérpretes para buscar un acercamiento con los gentiles, pero los coras dejaron en claro que no querían ser cristianos. A pesar de las advertencias, Margil decidió seguir hacia la sierra con toda su comitiva. Pero, al pasar una ranchería que era considerada la frontera de los coras, aparecieron numerosos indios dando alaridos y, a pesar de los ruegos del fraile, amenazaron con darles muerte si intentaban seguir adelante, por lo que al día siguiente la comitiva debió regresar a Guazamota. Este episodio, uno de los mayores fracasos en la vida del celebrado fraile, llevarían a Margil a redactar un informe a la audiencia de Guadalajara afirmando que nunca se conseguiría la reducción de los coras “si a las bocas de los predicadores no acompañasen los soldados con las de fuego de sus mosquetes”.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> La entrada de Margil es relatada en Ortega, *op.cit.*, p. 52-61. La documentación al respecto se encuentra en AGI, *Guadalajara*, 162, f. 30-53.

<sup>10</sup> Ortega, *op. cit.*, p. 60.

Mapa 3. La Sierra del Nayar y los pueblos circundantes hacia 1721



Mapa elaborado por la autora con base en Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España, 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía, 1986.

Margil regresó al Colegio de Guadalupe en Zacatecas. No obstante, su intento de reducir a los nayaritas propició disturbios en la región: algunos pueblos vecinos a la sierra, como Pochotitan, afirmaron haber recibido ataques por parte de los indios del Nayar tras la salida del fraile. Para julio de 1711, desde Tlaltenango se acusaba a Margil de haber dejado la sierra “toda alborotada”, sumándose a los nayaritas diversos pueblos de indios cristianos entre los que se contaban “Nostic, San Sebastián Trosaqualca, San Juan Peyotan, Huajimic y Camotlán y Acaspulco”.<sup>11</sup> Ello obligó a la Audiencia de Guadalajara a emprender una visita a los pueblos vecinos al Nayar, para lo cual nombró al capitán Antonio Escobedo, vecino de Tlaltenango, con comisión para que visitara todos los pueblos, les quemara todas sus flechas y “si hallare que alguno resistía o se rebelaba, que los castigara sumariamente conforme a sus delitos”.<sup>12</sup> Escobedo no obstante, reportó haber encontrado a todos los pueblos pacíficos.

Para noviembre de 1711 se llevó a cabo en la Ciudad de México una junta general de guerra, en la que el virrey duque de Linares propuso un plan para conquistar la sierra, que incluía la presencia de cien soldados procedentes de los presidios de la Nueva Vizcaya, de las compañías de caballos del presidio de Veracruz y del real palacio, así como cien indios amigos también de Nueva Vizcaya.<sup>13</sup> En marzo del año siguiente la Audiencia de Guadalajara reportaba que se encontraba colectando donativos entre los vecinos hacendados y mineros, interesados todos en la reducción del Nayar,<sup>14</sup> y para octubre de 1712 en nueva junta de guerra, el virrey se propuso él

---

<sup>11</sup> “Carta del alcalde mayor de Tlaltenango a la audiencia de Guadalajara”, 11 de julio de 1711, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 61.

<sup>12</sup> “Providencias dadas por la real Audiencia para pacificar la sierra”, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 131v.

<sup>13</sup> *Ibid.*, f. 64.

<sup>14</sup> *Ibid.*, f. 87.

mismo para encabezar la entrada a la sierra, ofreciendo incluso 30 mil pesos de su propio caudal.<sup>15</sup>

Sin embargo, estas disposiciones tuvieron muy poco efecto. La audiencia de Guadalajara y el virrey se enfrascaron en largas disquisiciones relativas al mejor modo de lograr el sometimiento de los indios del Nayar. Desde Guadalajara se argumentaron los inconvenientes que podrían resultar de sacar a los soldados de los presidios, siempre faltos de hombres y recursos, dejando indefensos los territorios neovizcaínos. A principios de 1714, el presidente de la Audiencia de Guadalajara afirmaba que la conquista no se había llevado a cabo por haberse involucrado el virrey, por lo que se propuso él mismo para encabezar la empresa, llevando consigo 400 hombres sacados de las haciendas de la jurisdicción, pues tenían estos mucho mayor conocimiento de la tierra y experiencia en los modos de guerrear de los indios, que distaban mucho de la guerra en Europa. Afirmaba contar entonces con 1400 pesos donados por los vecinos de Nueva Galicia, y señalaba que esperaba recibir en breve mucho más. No obstante, esta propuesta tampoco tuvo resultados inmediatos.<sup>16</sup>

Un levantamiento de los indios fronterizos al Nayar hacia abril de 1714 volvió a poner a la sierra en la mira de las autoridades. Los alborotos habrían tenido origen en el intento del capitán protector de Colotlán de castigar a los indios de San Andrés del Teúl, acusados de haber robados caballos y vacas, situación que llevó a los indios a abandonar su pueblo. Las autoridades constataron entonces la facilidad con que los indios eran acogidos en las sierras indómitas, así como la rapidez con que los levantamientos se propagaban hacia otros pueblos: Guazamota y Santa María de

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, f. 1-2.

<sup>16</sup> *Ibid.*, f. 91.

Ocotan, pueblos de tepehuanes, además de “los naiari” se habrían sumado también a los alzados, expulsando a los frailes de Guazamota y amenazando a los vecinos españoles de la región.<sup>17</sup>

Conseguida la pacificación de los alzados, se avivó el interés por lograr la reducción de la sierra. Así, en 1715 se recibieron dos nuevas propuestas de conquista: la primera, por el presidente de la Audiencia de Guadalajara, quien ofrecía hacerse cargo de los gastos de la empresa, a cambio de que todos los hacendados de Sayula, Amula, Autlán y Zapotlán, le dieran cada uno, uno o dos hombres escogidos de entre sus peones y sirvientes, a más de que el virrey de la Nueva España mandara al gobernador de Coahuila el envío de 200 indios flecheros de aquella jurisdicción.<sup>18</sup> La segunda propuesta vino por parte de Gregorio Matías de Mendiola, capitán protector de Colotlán, quien solicitaba 30 mil pesos para costear los gastos de una compañía de cien hombres de armas, cuatro sacerdotes y 200 indios amigos procedentes de los pueblos de la sierra de Tepec.<sup>19</sup>

Aunque no recibió los recursos que solicitaba, Gregorio Matías de Mendiola entró al Nayar entre diciembre de 1715 y enero de 1716, acompañado del jesuita Tomás de Solchaga así como de 30 soldados españoles y 100 indios amigos de los pueblos vecinos a la sierra. Según declaración de Mendiola, los indios los recibieron con “aplauso y júbilo” y declararon estar dispuestos a dar obediencia al rey, pero no a

---

<sup>17</sup> “Juicio de los naturales de San Diego de Huejuquilla, San Luis de Colotlán y San Andrés del Teúl contra José Vázquez Borrego, Juan Pérez y Cayetano Pérez, por la posesión del puesto de Ameca”, 1714, Archivo de la Real Audiencia de Nueva Galicia (en adelante, ARANG), *Civil*, caja 23, expediente 7, 1714, f. 3v, 8.

<sup>18</sup> “Carta de don Toribio Rodríguez de Solís, presidente de la audiencia de Guadalajara, al rey”, 1715, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 105.

<sup>19</sup> “El protector de Colotlán Gregorio Matías de Mendiola, al virrey”, 1715, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 108.



abandonar su religión y adoptar el cristianismo.<sup>20</sup> La comitiva abandonó la sierra algunos días después sin haber logrado su cometido. Solchaga escribió entonces una larga relación de los sucesos, en la que señalaba que la sierra estaría habitada por cerca de dos a tres mil personas, de las cuales muchos de ellos eran apóstatas y fugitivos. Propuso además que a los indios se les hiciera “guerra justa” en virtud de que, según lo visto, los indios nunca aceptarían voluntariamente la fe cristiana, por lo que debían ser obligados a aceptar tres puntos: “primero, que no admitan cristianos en la sierra, de ningún color, ni indio ni español; segundo, que entreguen a todos los apóstatas, y tercero, que todos los cristianos ya bautizados, si no quieren salir por ser sus parientes, por tener hijos y estar casados o haber nacido en la sierra y bautizados en los pueblos vecinos cuando salen a comerciar, admitan sacerdotes católicos para administrarles los sacramentos”.<sup>21</sup>

A esta “obediencia” supuestamente dada por los nayaritas, siguieron cuatro años de inacción estatal. Las audiencias de Guadalajara y México continuaron discutiendo a quién tocaba la conquista del Nayar. El Consejo de Indias ordenó al virrey, en 1717, que encargara el sometimiento de la sierra al presidente de la Audiencia de Guadalajara, empleando para ello los donativos que ya se habían colectado entre los vecinos, así como los 30 mil pesos ofrecidos por el virrey duque de Linares. Pero Linares había fallecido para entonces, y aunque se buscó a sus herederos, no hubo manera de hacer efectiva la donación.<sup>22</sup> Al parecer, el principal problema que estorbaba

---

<sup>20</sup> “Carta de Gregorio Matías de Mendiola al obispo de Durango”, 1716, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 131v.

<sup>21</sup> Tomás de Solchaga, “Relación del Gran Nayarit”, 1716, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 140-143. Este episodio es narrado por Ortega, quien reprodujo casi textualmente la relación de Solchaga, en Ortega, *Maravillosa reducción...*, capítulo VIII, p. 62-74.

<sup>22</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f.154-183.

la conquista del Nayar era la falta de recursos para costear una entrada militar que tampoco se consideraba urgente: salvo por las incursiones que de manera regular hacían los nayaritas a los pueblos vecinos a la sierra y el refugio que el territorio ofrecía a delincuentes y fugitivos, la existencia de esta “rochela” de la gentilidad -como se le nombra en la documentación- no era percibida por la Corona como una amenaza a la seguridad y estabilidad del virreinato.

En realidad, parece ser que fue el empeño de los españoles vecinos a la sierra lo que finalmente lograría conquistar esa tierra de gentiles. Y es que, al margen de la actuación de las autoridades civiles y eclesiásticas, hombres como Pedro de la Torre Gamboa, capitán protector de Huejuquilla, o Juan de la Torre, vecino de Jerez, realizaron a título personal, entradas a la sierra y lograron establecer relaciones - comerciales, laborales, políticas- con sus habitantes. Juan de la Torre, a quien al parecer los nayaritas guardaban cierto respeto por ser descendiente de Miguel Caldera,<sup>23</sup> aprovechó su ascendiente sobre los indios y logró ganarse la confianza de los indios.

En 1720 el virrey, tratando de sacar provecho de esta relación, nombró a Juan de la Torre capitán protector de la sierra del Nayar.<sup>24</sup> Por las mismas fechas, los nayaritas acudieron a él en virtud de las “epidemias e infortunios” que los asolaban.<sup>25</sup> Juan de la Torre les propuso entonces pasar a la Ciudad de México, donde el virrey podría auxiliarlos. Pablo Felipe, intérprete indígena, respaldó enérgicamente este plan cuando los nayaritas lo buscaron para solicitar su consejo: les hizo ver que solo el virrey podría

---

<sup>23</sup> Así lo declaró el propio Torre en 1710, “Autos formados en virtud de cédula real sobre la reducción de los indios de la sierra del Nayarit”, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 14.

<sup>24</sup> “Junta general de guerra” 1720, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 254v.

<sup>25</sup> “Martín Verdugo de Haro y Dávila, corregidor de Zacatacas, da cuenta al virrey de que los nayaritas han estado en comunicación con Juan de la Torre”, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 244-247.

remediar los grandes daños que sufrían, y les propuso también viajar a la Ciudad de México a representarle al virrey sus dificultades, asegurándoles que luego de dar obediencia al rey, podrían lograr los remedios de los males que les hacían los indios fronterizos de la costa.<sup>26</sup>

Fue así que en enero de 1721 Juan de la Torre y Pablo Felipe acompañaron a una comitiva de 50 nayaritas, encabezados por el Tonati, su “gobernador”, que salió con rumbo a la Ciudad de México. Hicieron primero una parada en Zacatecas, donde fueron recibidos por las autoridades de la ciudad y agasajados. Al momento de partir, la comitiva indígena sufrió su primera escisión: la mitad decidió volver a la sierra, mientras que el resto continuó el viaje a la capital virreinal, a donde arribaron en el mes de febrero.<sup>27</sup>

Su arribo a la Ciudad de México causó gran revuelo entre los habitantes de la capital.<sup>28</sup> Fueron hospedados en el colegio jesuita de San Gregorio, y el 16 de marzo de 1721 se llevó a cabo la entrevista con el virrey. En ella, los nayaritas entregaron un memorial en el que aceptaban “ponerse a los pies del alto y poderoso rey de las Españas, señor a quien rendidamente veneran suplicando a vuestra excelentísima persona les admita en su gracia recibido en su alto y poderoso nombre su rendida obediencia y en la de ellas la de toda la provincia del Nayari.”<sup>29</sup> A cambio, solicitaron el cumplimiento de diez condiciones, que incluían: que tanto el Tonati como los caciques que lo acompañaban y los que habían quedado en la sierra, siguieran gozando a perpetuidad del señorío que siempre habían tenido sobre sus tierras; que el Tonati y

---

<sup>26</sup> Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 78-79.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 79-81.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 81-87.

<sup>29</sup> “Memorial de los indios nayaritas entregado al virrey en la Ciudad de México”, 1721, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 255-255v.



sus sucesores gozaran de “todos los fueros y privilegios que por grande” le correspondían, fueros que también serían respetados para el resto de los caciques; quedar bajo la jurisdicción del virrey y su asesor, sin que ningún alcalde mayor, ni otra autoridad pudiera entender en sus asuntos, salvo un capitán protector, pidiendo expresamente que se conservara en el cargo a don Juan de la Torre, “por haber experimentado siempre en sus antepasados y en él mucho amor y amparo” y de quien se decían agradecidos; gozar el privilegio de ser libres de pagar tributos, lo mismo que sus sucesores; que se restableciera el comercio de sal que les había sido impedido por los indios del pueblo de Cuyután, entregándoles además a los cuatro hombres nayaritas que los de Cuyután habían apresado; ser libres del pago de alcabala por el comercio de sal; y por último, que el virrey intimara a todos aquellos principales coras que se habían quedado en la sierra y se mostraban renuentes a reducirse, a dar la obediencia al rey, pidiendo que, si el virrey lo consideraba necesario, enviara “alguna gente de resguardo para guardia de las personas en tanto se manifiesta en el ánimo de los que no han convenido en dar obediencia a su majestad” [ver Anexo 1, documento 14].<sup>30</sup>

Todas las cláusulas o “capitulaciones” fueron aceptadas por el virrey, pero pidió a cambio a los nayaritas que aceptaran formar parte de la grey cristiana. Para ello debían bautizarse en la Ciudad de México, y a su vuelta, recibir en sus rancherías a los padres ministros que irían a evangelizarlos.<sup>31</sup> Según carta del 17 de marzo [ver Anexo 1, documento 15], el Tonati aceptó este pedido, poniendo como condición que los evangelizadores fueran “padres prietos” -en referencia al hábito negro de los jesuitas- y

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, f. 255v-257.

<sup>31</sup> “Copia de carta escrita por el virrey a los indios del Nayarit”, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 258-259.

que su bautizo fuera a la brevedad, pues él y sus acompañantes se hallaban ya urgidos de volver a la sierra por los muchos meses -dos- que llevaban fuera, a más de que estaban prácticamente encerrados en el colegio de San Gregorio, debido al revuelo y curiosidad que causaban entre los vecinos de la ciudad.<sup>32</sup>

Lo que ocurrió después lo sabemos sólo por la narración del jesuita José Ortega, pues no aparece consignado en los autos. Según Ortega, el ídolo del Gran Nayar se apareció en sueños al Tonati y a sus hombres, reprendiéndolos por haber aceptado la presencia de misioneros y soldados en la sierra, quienes sólo buscaban mediante dádivas y cariños “desposeerles de sus bienes, privar a muchos de la vida y a todos de la libertad que gozaban, no permitiéndoles ni que tuviesen muchas mujeres, ni que tomasen venganza de sus agravios, y poniendo hasta a su apetito freno, para impedir sus embriagueces, y que no pararían hasta reducir a cenizas sus templos y sus dioses”, poniendo en riesgo “el único recurso que tenían bien experimentado para que no les faltasen las lluvias que fecundasen sus sementeras”. El ídolo por último, los amenazó con innumerables castigos si no volvían solos a la sierra y rechazaban, como hasta entonces habían hecho, la presencia de misioneros y soldados.<sup>33</sup>

Este episodio generó una clara escisión en la comitiva nayarita. El virrey insistió en que el Tonati se bautizara en la Ciudad de México, pero éste propuso que la ceremonia se realizara en Zacatecas. Pocos días después los nayaritas abandonaron la ciudad, acompañados por Juan de la Torre y dos jesuitas, quienes tenían el encargo de efectuar el bautizo del Tonati en Zacatecas, mientras que a Torre se le ordenó reclutar en ese real de minas algunos hombres que entrarían en compañía de la

---

<sup>32</sup> “Segunda carta del Tonati al virrey”, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 259-259v.

<sup>33</sup> Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 94-95.

comitiva a la sierra, a solicitar que el resto de los indios dieran también obediencia al monarca español.<sup>34</sup>

Pero esto no llegó a suceder. Durante el camino de vuelta algunos indios se enfrentaron al Tonati, reclamándole su decisión de llevar misioneros y soldados y augurándole que sería asesinado por Guamocat, uno de los principales del Nayar, cuando en la sierra se conocieran los compromisos que había adquirido con el virrey.<sup>35</sup> A pesar de la insistencia de Juan de la Torre, la comitiva se negó a entrar en Zacatecas y en Jerez se separaron de los españoles, siguiendo su camino hacia el Nayar.

Juan de la Torre se ocupó en los meses siguientes de reclutar hombres para emprender una entrada a la sierra con el objeto de solicitar a los nayaritas que, en cumplimiento de la palabra “empeñada”, permitieran la entrada de jesuitas y rindieran todos obediencia al rey. En el mes de agosto contaba con dos compañías: 50 hombres de Zacatecas comandados por Santiago de Rioja y Carrión y 50 de Jerez comandados por Alonso de Reina y Narváez. Los vecinos prominentes de Zacatecas, además, habían donado diversas cantidades para contribuir a la empresa.<sup>36</sup> Torre solicitó también que los indios de Huejuquilla y Mezquitic, fronterizos con el Nayar, alistaran a sus compañías de milicianos para que le asistieran en la entrada.

A fines de agosto de 1721 Juan de la Torre y sus hombres salieron en pos de la sierra. Los primeros días de septiembre arribaron a Huejuquilla, donde se sumaron diversas compañías de indios flecheros de las fronteras de Colotlán. Un mes después, la compañía marchó desde Huejuquilla hasta un paraje conocido como “la puerta” del Nayar, a donde llegaron el 2 de octubre y asentaron el real. Desde este punto, Torre

---

<sup>34</sup> “Junta general de guerra”, 23 de marzo de 1721, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 266v.

<sup>35</sup> Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 96.

<sup>36</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 609 y ss.

envió embajadores indios para solicitar a los caciques de las ranherías más cercanas que acudieran a recibirlo y reiterar la obediencia al monarca español. Días después, por solicitud de los nayaritas, Torre acudió a la ranhería de Nicolás Melchor, el “guardián de la puerta”, quien le notificó que estaban gustosos de su llegada y habían mandado ya aviso al resto de los caciques para que preparan el recibimiento, afirmando que le darían aviso cuando pudiera ya pasar.<sup>37</sup>

No obstante, los indios milicianos que acompañaban la comitiva dieron noticia a Juan de la Torre de haber sabido, por boca de algunos indios que habían enviado como espías a los “tlatoles” de los nayaritas, que se preparaba una traición: los nayaritas planeaban llevar a los españoles al interior de la sierra con pretexto de dar la obediencia, para en realidad, emboscarlos y asesinarlos. Esta noticia obligó a los españoles a mudar el sitio del real a San Juan Peyotán, un antiguo pueblo que para entonces se hallaba casi despoblado.

Entre el 9 y el 17 de octubre, diversos caciques de la sierra, acompañados de sus familias, se presentaron ante Juan de la Torre asegurándole que estaban aprontando su recibimiento y que le harían saber cuando estuvieran listos. Pequeños grupos de indios se acercaron también a Peyotán para “darse de paz” y ser instruidos por los jesuitas. Torre recibió papeles y recados en los que los coras le pedían “tenga paciencia, y que por horas se está aguardando al Tonati y a los viejos que faltan los más, que esa es sola la detención de no haber venido todos a dar la obediencia” [ver anexo 1, documento 17].<sup>38</sup> Para el 18 de octubre, le escribieron misiva avisando que se

---

<sup>37</sup> “Testimonio de las diligencias ejecutadas por don Juan de la Torre gobernador y capitán protector de la sierra del Nayarit, para la expedición de dicha sierra”, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 278 y ss.

<sup>38</sup> *Ibid.* f. 333v.

hallaban ya todos reunidos en la ranchería de Nicolás Melchor, y pidiéndole que él y sus hombres se acercaran nuevamente a la puerta de la sierra para que todos los indios dieran la obediencia. Luego de consultar este pedido con los soldados españoles e indios, la comitiva resolvió no acudir, recelando se tratara de un engaño.<sup>39</sup>

El 19 de octubre sin embargo, llegó hasta Peyotán don Alonso de León, un cacique cora que Juan de la Torre consideraba “muy amigo” y de mucha confianza, con recado de todos los principales que afirmaban tener mucho deseo de verlo. Acusaban a Nicolás Melchor de estar en contra de la entrada de Torre, razón por la cual se habían dilatado, y lo invitaban a entrevistarse con ellos, enviándole tres mozos para guiarlo.<sup>40</sup> Con estas noticias, el 20 de octubre salieron de Peyotán las dos compañías de españoles, a más de indios flecheros de diversos pueblos fronterizos con la sierra.<sup>41</sup> Tras haber andado cuatro leguas, llegaron a un paraje muy “estrecho y montuoso rodeado de desbarrancaderos” conocido como Guasata, sitio elegido por los coras para el recibimiento. Torre se entrevistó con los nayaritas que allí le esperaban, diciendo venía de paz pero, tras dar el grito de alarma, “rompieron los dichos indios la guerra con tal confusión de flechas y gritería diciendo muriesen todos”. Cerca de 500 indios nayaritas armados con arcos y flechas se enfrentaron a la comitiva de españoles, en una batalla que duró poco menos de una hora, en la que murieron cerca de 50 nayaritas y se registraron solo diez heridos del bando español. Los coras comenzaron a huir hacia los cerros y barrancas, mientras que los españoles se vieron imposibilitados

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, f. 338.

<sup>40</sup> *Ibid.*, f. 279, 293v.

<sup>41</sup> *Ibid.*, f. 345.

para seguirlos por tener ya las bestias fatigadas. Con todo, quemaron la ranchería y huyeron hacia Peyotán.<sup>42</sup>

Desde este sitio, Torre organizó entradas punitivas a la sierra. El 22 de octubre sus hombres atacaron la ranchería de Nicolás Melchor, a quien lograron aprehender junto con 24 personas más. Otras familias se acercaron a Peyotán, movidas por el temor, para rendirse voluntariamente. 25 hombres más, procedentes de Jerez, llegaron a reforzar las compañías de Juan de la Torre, mientras se recibían noticias de que algunos pueblos de indios cristianos se habían sumado a los nayaritas. Algunos caciques, como Nicolás Yapare, llegaron también a Peyotán afirmando que los nayaritas no querían guerra sino rendir obediencia, y prometieron que se estaban todos alistando para reducirse, pero estaban a la espera de su Tonati.<sup>43</sup>

Para el 3 de diciembre, Torre emprendió una entrada a la sierra que fue infructuosa. Él y sus hombres lograron llegar a la Mesa del Tonati, pero los indios a su vista huyeron a los montes. Aunque los persiguió, sólo logró capturar a un principal. Envió embajadores a encontrarse con los indios y les requirió en tres ocasiones que se rindieran, o que por lo menos, entregaran a los apóstatas que se hallaban con ellos, a lo que los indios respondieron pidiendo cinco días de plazo para consultar con el resto. Torre regresó a Peyotán a esperar la respuesta de los indios, y para el 10 de diciembre, los nayaritas respondieron “que no querían darse de ninguna manera ni dar a los

---

<sup>42</sup> Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 125-127; Juan de la Torre narró el ataque en AGI, *Guadalajara*, 162, f. 345-350; uno de sus capitanes españoles, Santiago de Rioja y Carrión, dio también su versión, en la que culpó a Torre por tomar malas decisiones: *ibid.*, f. 293-296. El capitán reformado Juan Francisco de Ortega Montañés, que participó como soldado, también consignó su versión en su relación de méritos y servicios: AGI, *Indiferente*, 144, N.107, f. 1-1v.

<sup>43</sup> “Testimonio de autos hechos sobre las providencias dadas por su excelencia para la reducción y conquista de los indios de la sierra del Nayarit”, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 619-621v.

apóstatas por estar casados unos con otros y ser todos unos”.<sup>44</sup> Supo también de los rumores referentes a que los caciques de la sierra en realidad querían dar muerte al Tonati y atacar el real de Peyotán para liberar a los indios que Torre tenía presos.<sup>45</sup> El capitán entonces comenzó a preparar una nueva entrada a la sierra.

Pero su suerte estaba echada. El fracaso de su encuentro con los indios, el haber perdido el supuesto respeto y reverencia con que le trataban los nayaritas, el no haber perseguido a los indios fugitivos tras la batalla del 20 de octubre, así como las acusaciones hechas por sus propios capitanes referentes a su mala conducción y a que padecía demencia, llevaron a la junta de guerra en la Ciudad de México a decidir, el 8 de noviembre de 1721, retirarlo del cargo y nombrar en su lugar al hacendado jerezano Juan Flores de San Pedro.<sup>46</sup> Éste recibió el nombramiento el 18 de diciembre estando en su hacienda San José de Tayahua, desde donde salió el 24 con rumbo a la sierra.

El encuentro de Juan de la Torre y Juan Flores de San Pedro ocurrió los primeros días de enero de 1722 en Peyotán. Aunque Torre no había desistido en sus intentos de reducir por la paz a los indios, la insolencia de los nayaritas había llegado a tal punto que los últimos embajadores enviados por Torre fueron colgados de los pies, y hubieran sido asesinados de no haber tenido la suerte de que un nayarita los ayudara a escapar.<sup>47</sup> Flores de San Pedro asumió el cargo de gobernador y capitán protector de la Sierra del Nayar el 5 de enero de 1722, y Torre preparó su regreso a Zacatecas.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, f. 647.

<sup>45</sup> *Ibid.*, f. 646.

<sup>46</sup> “Junta general de guerra”, 8 de noviembre de 1721, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 355v.

<sup>47</sup> “Testimonio de autos hechos sobre las providencias dadas por su excelencia para la reducción y conquista de los indios de la sierra del Nayarit”, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 653v.

Flores de San Pedro comenzó su acercamiento a la sierra enviando también mensajes a los nayaritas mediante un embajador apodado “Tacsane”, a quien dio una cuerda con cinco nudos,<sup>48</sup> advirtiéndole que “si dentro de cinco días como iban señalados en aquellos nudos de una correa no se resolvían a dar la obediencia a nuestro rey y señor que Dios guarde tuvieran por cierto que los había de destruir y aniquilar a fuerza de armas”.<sup>49</sup> El Tacsane logró entrevistarse con ocho caciques, quienes devolvieron la correa con tres nudos prometiendo que en tres días bajarían a dar la obediencia. Flores de San Pedro mientras tanto solicitó a los pueblos vecinos a la sierra -Huajimic, Camotán, Amatán- apresaran a todos los nayaritas que intentaran huir por dichos pueblos;<sup>50</sup> y recibió ofrecimientos de ayuda militar por parte de otros pueblos de tierra caliente, como Cuyután y San Diego.

Como era previsible, cumplido el plazo nuevamente los nayaritas respondieron con negativas a las solicitudes de rendirse: enviaron un embajador al real de Peyotán para decir a los españoles que “se volviesen y no se cansasen que primero habían de morir que darse”; que si algún indio quisiera rendirse, los demás lo habrían de matar; “que ellos no eran ningunos ladrones ni salteadores”, con especial mensaje a Flores de que “no me cansase, que me volviese a mi casa porque era en balde todo lo que pretendía”.<sup>51</sup> El capitán español pasó entonces a la ofensiva: preparó una entrada militar que salió desde Peyotán el 14 de enero de 1722.

---

<sup>48</sup> Sobre el sistema de notación con cuerdas que existe hoy en día entre los huicholes, ver Héctor Medina Miranda, “Desatando los caminos ancestrales. Notaciones con cuerdas y rutas de peregrinación huicholas”, en Arturo Gutiérrez, (ed.), *Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, El Colegio de la Frontera Norte, 2012, p. 321-339.

<sup>49</sup> “Testimonio de autos hechos sobre las providencias dadas por su excelencia para la reducción y conquista de los indios de la sierra del Nayarit”, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 539.

<sup>50</sup> *Ibid.*, f. 700v.

<sup>51</sup> *Ibid.*, f. 543v.



Flores de San Pedro dividió las fuerzas con las que contaba: 60 españoles y cien indios amigos marcharon hacia la Mesa del Tonati por el oriente, mientras que él junto con cuarenta españoles y 200 indios flecheros marcharon por el poniente, con la consigna de reunirse ambas fuerzas en la Mesa del Nayar -el principal centro político-religioso de los coras- el 17 de enero [ver mapa 4]. Encontraron el cerro cercado por empalizadas y estacadas, así como las estrechas sendas que llevaban a la cima cortadas por troncos y peñas, mientras que los indios se hallaban en la cima dispuestos a resistir. En la madrugada del 17 de enero, las fuerzas de Flores de San Pedro comenzaron a subir por las faldas de la sierra; aunque los indios trataron de repelerlos con flechas, hondas y peñascos lanzados desde la cima, no pudieron contenerlos. Hubo escaramuzas y pequeñas batallas con los nayaritas en distintos puntos de la subida, hasta que cerca de las cuatro de la tarde los españoles lograron tomar la Mesa del Nayar, con lo que la mayor parte de los indios que resistían emprendieron la huida, por lo que pocos pudieron ser apresados.<sup>52</sup>

Flores de San Pedro y el jesuita Antonio Arias registraron entonces los templos y centros ceremoniales cercanos a la Mesa, donde encontraron los huesos o la momia del rey Nayar, así como una piedra con el sol labrado y diferentes adornos y ofrendas al Nayar. Todos estos objetos serían enviados en las semanas siguientes a la Ciudad de México donde, por órdenes del virrey, a la momia del Nayar se le siguió un proceso por idolatría en el Provisorato de Indios y Chinos del arzobispado de México. En febrero de 1723, fue quemada en la plazuela del convento de San Diego en la Ciudad de México, en un Auto de Fe presidido por el provisor Ignacio Castorena y Ursúa. Las cenizas

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, f. 544-548v. Ortega relata estos sucesos en los capítulos XVII y XVIII de la *Maravillosa reducción...*

fueron recogidas y llevadas en costales para ser tiradas en la acequia real, por el rumbo de San Lázaro, con el objetivo de borrar toda huella del “ídolo”.<sup>53</sup>

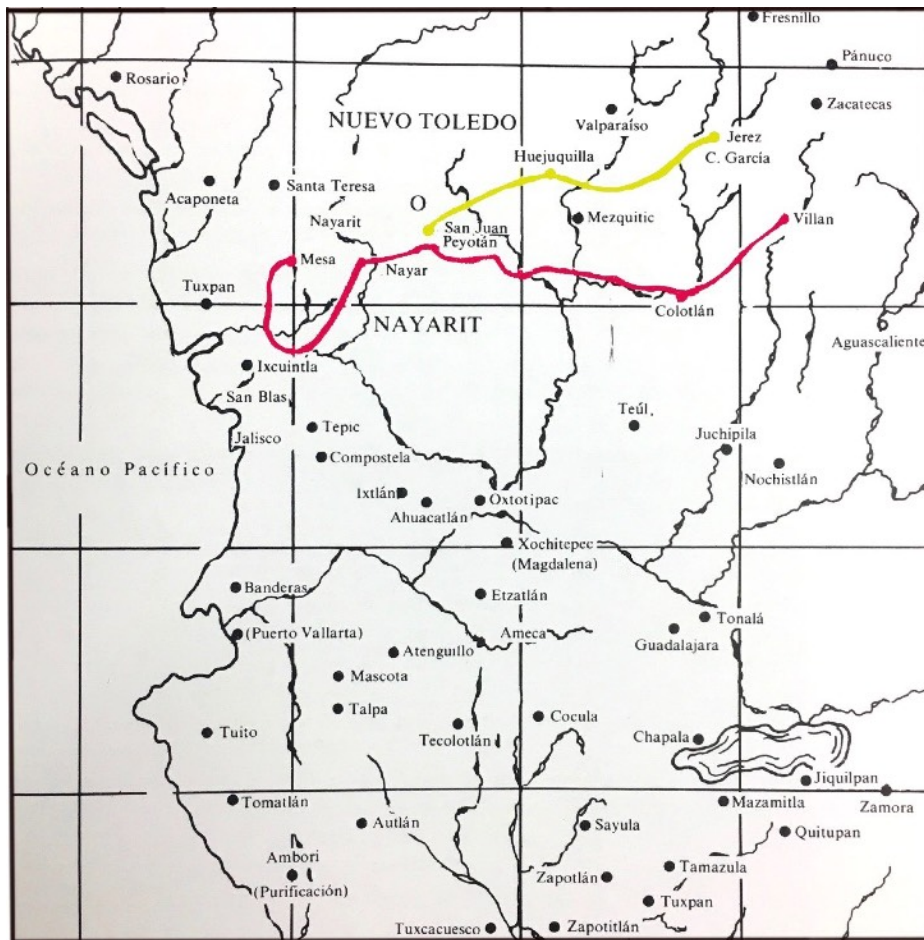
Tomado el principal centro de resistencia de la sierra, Flores dedicó los días siguientes a fundar nuevos pueblos de misión y presidios. En la Mesa fundó la misión de la Santísima Trinidad y el presidio de San Francisco Javier de Valero, que se sumó al presidio que había fundado en el camino a la Mesa, llamado Santa Teresa. Con un grupo numeroso de indios que se ofrecieron voluntariamente de paz estableció el pueblo y misión de Santa Gertrudis, al poniente de la Mesa. También orquestó diversas entradas para perseguir a los indios fugitivos, lo que aceleró que diversas rancherías serranas se acercaran al presidio de San Javier a dar obediencia y solicitar ser cristianos. Para el primer día de febrero, Flores de San Pedro reportaba al virrey que había reducido ya cerca de 600 personas y fundado cinco pueblos, más la misión de Santa Rita establecida en Peyotán [ver mapa 5].<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> El asunto de las momias en el santuario de la Mesa -porque eran varias, cuatro según la descripción del franciscano Arias Saavedra-, así como el juicio que se le siguió en la capital virreinal es sin duda interesante, no obstante su análisis ha quedado fuera de este trabajo. Ya otros investigadores se han ocupado del tema, desde diferentes perspectivas: Roberto Moreno de los Arcos, “Autos seguidos por el provisor de naturales del arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723”, en *Tlalocan*, vol. X, 1985, p. 377-477; Elsa Malvido, “La guerra contra las momias en Nueva España. El siglo XVIII, jesuitas, franciscanos, autoridades seculares e Inquisición”, en *Chungara. Revista de Antropología chilena*, vol. 32, núm. 2 (Julio - Diciembre 2000), p. 199-205; Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, UNAM, 2014. Desde la antropología también ha habido interesantes acercamientos al tema: Johannes Neurath, “Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar”, en Catalina Rodríguez *et. al.*, *Etnografía de la muerte*, México, INAH, Consejo Veracruzano de Arte Popular, 2008, p. 23-56.

<sup>54</sup> “Testimonio de autos hechos sobre las providencias dadas por su excelencia para la reducción y conquista de los indios de la sierra del Nayarit”, AGI, *Guadalajara*, 162, , f. 549-560; f. 675-678.

**Mapa 4. Itinerarios de Juan de la Torre y Juan Flores de San Pedro**



**Itinerario de la entrada militar de Juan de la Torre, 1721**

**Itinerario de la entrada militar de Juan Flores de San Pedro, 1722**

Fuente: Enrique Cárdenas de la Peña, *Sobre las nubes del Nayar. Camino rural Ruiz - Valparaíso, Tepic, SCT, 1988*, p. 31.



Mapa 5. Plano corográfico del Nuevo Reino de Toledo, provincia de San José del Nayarit



Fuente: AGI, MP-MEXICO, 120

El mes de febrero Flores se ocupó de perseguir a los coras fugitivos, algunos de los cuales se habían refugiado en el pueblo de San Blas, en tierra caliente. Otros huyeron hacia el sur, al pueblo de Huajimic. En las entradas, Flores logró capturar cerca de 200 indios más, algunos de ellos caciques o capitanes de rancherías. En respuesta, el 13 de febrero los coras atacaron los asentamientos recién fundados, como Santa Teresa, en donde hirieron gran cantidad de hombres al no poder convencerlos de rebelarse contra Flores de San Pedro, argumentando que ya los indios vecinos de Guadiana les habían ofrecido ayuda para resistir.<sup>55</sup> Pero los ataques no estorbaron las persecuciones del capitán español, que continuó enviando partidas de soldados a recorrer la sierra, y fundó nuevos pueblos de misión.

El 7 de marzo Flores de San Pedro pudo capturar al Tonati, al que recibió en la misión de la Santísima Trinidad y bautizó a tres de sus hijos.<sup>56</sup> Una semana después, el capitán abandonó la sierra para buscar en los pueblos comarcanos caballos, así como arrieros dispuestos a transportar alimentos a la sierra, pues para entonces la falta de lluvia apretaba y lo que más importaba al capitán era garantizar los alimentos a los indios recién asentados en misiones, muchos de los cuales habían perdido sus ganados y tierras de labor por motivo de las entradas militares.

Aunque el virrey tuvo a bien aprobar todo lo obrado por Flores de San Pedro, el establecimiento de nuevas misiones así como el nombramiento de Flores como gobernador de la provincia generó diversos conflictos de jurisdicción, tanto con los franciscanos de Zacatecas que reclamaban como suyos algunos de los parajes ahora

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, f. 673.

<sup>56</sup> *Ibid.*, f. 680v. Ortega lo registra en el capítulo XXI de su obra.

administrados por jesuitas,<sup>57</sup> como con los alcaldes mayores de las jurisdicciones vecinas que se negaban a expulsar a los nayaritas que habían encontrado refugio en los pueblos vecinos.<sup>58</sup> Surgió también un problema de competencias con el capitán protector de Colotlán, al no quedar claro el alcance del nombramiento de Flores de San Pedro. Estos asuntos mantuvieron ocupada a la burocracia virreinal en los meses siguientes. No obstante, el 27 de mayo el virrey comunicaba al monarca que ya la sierra del Nayar había sido conquistada. Tres meses después, el monarca respondía dando las gracias al virrey y al capitán Flores de San Pedro por todo lo obrado, aprobó las decisiones que hasta entonces habían tomado sobre el asunto, y los conminaba a continuar trabajando en la reducción de los naturales a la santa fe.<sup>59</sup> Y aunque algunos de los indios de las misiones se rebelarían los primeros días del año 1724, dando muerte a aquellos coras que eran tenidos por “muy amigos de los españoles”<sup>60</sup> y abandonando los pueblos de misión para buscar ocultarse en barrancas y cuevas, esta fallida rebelión fue el último intento de los coras por expulsar a los españoles del territorio serrano.

---

<sup>57</sup> Particularmente, los franciscanos reclamaban San Juan Peyotán, afirmando que había sido visita de Guazamota, y Huaynamota: AGI, *Guadalajara*, 162, f. 678v. Para 1724 el pleito continuaba, según puede verse en “Testimonio de los autos que en la Real Audiencia de este reino de la Nueva Galicia han seguido el gobernador, alcalde y alguacil del pueblo de Santa Rita de Peyotán”, AGI, *Guadalajara*, 109, f. 20-22.

<sup>58</sup> *Ibid.*, f. 573, f. 689, f. 718-721. El asunto también es abordado en AGI, *Guadalajara*, 109.

<sup>59</sup> “El rey: aprobando la continuación de la conquista del Nayar”, 26 de agosto de 1722, AGN, *Reales Cédula*, v. 43, exp. 43, f. 147; y “El rey: al virrey de Nueva España, aprobando y dándole gracias por lo obrado para la conquista de los Nayaritas”, 6 de septiembre de 1722, AGN, *Reales cédulas*, v. 43, exp. 45, f. 150-152v.

<sup>60</sup> “Testimonio de autos hechos sobre las providencias dadas por su excelencia para la reducción y conquista de los indios de la sierra del Nayarit”, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 812; “Autos seguidos por el alboroto causado por los indios del Nayarit”, AGN, *Criminal*, vol. 283, exp. 4, 1724, f. 340-412.

## 2. José Ortega y la historia oficial de la conquista del Nayar

Con más o menos detalle, los sucesos relatados hasta aquí constituyen el guión general con el que se suele explicar la conquista de la sierra del Nayar. No se trata de un tema que haya gozado de popularidad entre los historiadores -nada comparable por ejemplo, con la vasta historiografía producida en torno a otros procesos ocurridos en la región, como la rebelión liderada por Lozada en el siglo XIX o el movimiento cristero- no obstante, los pocos que han analizado este proceso lo han hecho con base en una fuente principal, que desde el siglo XVIII circuló en el ámbito europeo convirtiéndose en la “historia oficial” sobre la conquista del Nayar: la obra del jesuita José Ortega, titulada *Maravillosa reducción y conquista de la provincia de San José del Gran Nayar, Nuevo Reino de Toledo*. Autores como Ignacio Rubio Mañé,<sup>61</sup> Lino Gómez Canedo,<sup>62</sup> Jean Meyer,<sup>63</sup> Ivonne del Valle,<sup>64</sup> Laura Magriñá<sup>65</sup> o Rosa H. Yáñez<sup>66</sup> no hacen sino glosar a Ortega cuando abordan, en sus respectivas obras, la conquista de la sierra. Beatriz Rojas<sup>67</sup> incorporó además una segunda fuente: los autos de Juan Flores de San Pedro, publicados en la década de 1960 por Salvador Reynoso.<sup>68</sup> Y es que, así narrado,

---

<sup>61</sup> J. Ignacio Rubio Mañé, *El virreinato, v. III, Expansión y defensa. Segunda parte*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, FCE, 1983.

<sup>62</sup> Lino Gómez Canedo, “Huicot: antecedentes misionales”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 9, 1987.

<sup>63</sup> Jean Meyer, *Breve historia de Nayarit*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, FCE, 1997; y *El Gran Nayar*, t. III de la Colección de Documentos para la Historia de Nayarit, México, Cemca, Universidad de Guadalajara, 1989.

<sup>64</sup> Ivonne del Valle, *Escribiendo desde los márgenes: colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*, México, Siglo XXI, 2009.

<sup>65</sup> Laura Magriñá, “Juan Flores de San Pedro, un estratega. La conquista de El Nayarit (1721-1722)”, en *Antropología. Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 96 (2013).

<sup>66</sup> Rosa H. Yáñez Rosales, *Rostro y memoria indígenas. El Occidente de México: 1524-1816*, México, Ciesas, INI, 2001.

<sup>67</sup> Rojas, *Los huicholes...*

<sup>68</sup> Juan Flores de San Pedro, *Autos hechos por el capitán don Juan Flores de San Pedro, sobre la reducción, conversión y conquista de los gentiles de la provincia del Nayarit en 1722*, introducción y notas de Salvador Reynoso, Guadalajara, Librería Font, 1964.

pareciera que hay poco que agregar a esta historia de la conquista del Nayar, en vista de que el jesuita ha dicho ya todo lo que se podría decir sobre el proceso.

Los estudios historiográficos sobre la obra de José Ortega son bastante recientes. Si bien Jean Meyer, Thomas Calvo y Jesús Jáuregui ya habían avanzado en el análisis de algunos aspectos la obra del jesuita, aportando los datos biográficos del autor y el contexto particular en el que se inserta su obra, fueron Ivonne del Valle y Raúl Enríquez Valencia quienes dedicaron estudios específicos a desentrañar algunos de los modelos discursivos empleados por Ortega para construir su historia sobre la conquista de los indios del Nayar. Sin pretender hacer un análisis exhaustivo del texto de Ortega, señalaré a continuación algunas de sus características generales, en tanto ayudan a entender el tipo de historia sobre la conquista que nos ofrece el jesuita y que se ha convertido, como ya he señalado, en el único relato que tenemos sobre este proceso.

José Ortega nació en Tlaxcala en 1700, se ordenó sacerdote en 1727 y hacia 1729 llegó al Nayar como visitador de las recién establecidas misiones jesuitas. En 1732 fue nombrado rector de la misión de Jesús María y ascendido en 1744 a superior de la misma, de la que no saldría sino hacia 1754, enfermo, para trasladarse al Colegio de San Gregorio de indios en la Ciudad de México, y de allí a Puebla en 1758 como capellán del Colegio del Espíritu Santo. En Puebla padeció la expulsión junto con sus hermanos de orden, por lo que embarcó en Veracruz en noviembre de 1767, y moriría menos de un año después en las cercanías de Cádiz.<sup>69</sup>

En 1729 Ortega se dedicó, por petición del obispo de Guadalajara, a la escritura de un confesionario y un vocabulario en cora, publicados en 1732 y que constituyen los

---

<sup>69</sup> Thomas Calvo y Jesús Jáuregui, "Prólogo", en José Ortega, *op. cit.*, p. XVIII-XIX.



primeros textos que se conocen en dicha lengua.<sup>70</sup> La *Maravillosa reducción...* fue escrita hacia 1750 en obediencia a una orden del jesuita Andrés Marcos Burriel,<sup>71</sup> historiador ilustrado, que entonces estaba a cargo del proyecto de una nueva edición de fuentes para la historia de España promovido por Fernando VI. De acuerdo con algunos autores, habría sido Burriel quien dirigió la revisión y reelaboración de las tres relaciones misioneras incluidas en los *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús*, de la que forma parte la *Maravillosa reducción...*<sup>72</sup> y cuya intención sería satisfacer la curiosidad de la esfera letrada europea acerca de los confines americanos.<sup>73</sup> No obstante, según puede verse en el facsimilar de la obra publicado por Calvo y Jáuregui, el texto fue editado por el jesuita Francisco Javier Fluviá, quien señaló haberlo intervenido para uniformar la escritura, y posiblemente también recortó, corrigió y modificó diversas partes del texto, según se estilaba en la época.<sup>74</sup> Fluviá publicó la obra por primera vez en Barcelona en 1754, donde circuló ampliamente.

En función de los temas que aborda, podríamos dividir la obra en tres partes: en los primeros tres capítulos encontramos una descripción de la geografía de la sierra y de los “ritos supersticiosos” de los indios; en una segunda parte, capítulos IV a VIII, Ortega hizo un recuento de los intentos previos por penetrar en el territorio, protagonizados por diversos capitanes y misioneros. Finalmente, en los capítulos IX a

---

<sup>70</sup> José Ortega, *Vocabulario en lengua castellana y cora*, México, Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1732; y *Confesionario manual que en lengua cora dispuso el padre... de la Compañía de Jesús, misionero del pueblo de Jesús María y Joseph de esta provincia del San Joseph del Nayarit*, México, Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1732.

<sup>71</sup> Del Valle, *op. cit.*, p. 96.

<sup>72</sup> Las otras dos relaciones son “De los principios, progresos y descaecimiento de la conquista espiritual de la Provincia de la Pimería Alta por la muerte del P. Eusebio Francisco Kino” compilada por Juan Antonio Baltasar, y “De nuevos progresos, varios descubrimientos, y estado presente de la Pimería Alta, compilada por Antonio Baltasar.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>74</sup> Calvo y Jáuregui, *op. cit.*, p. VIII.

XXV, se narra con lujo de detalle el proceso de conquista de la sierra iniciado por Juan de la Torre y concluido por Flores de San Pedro.

El texto de Ortega es uno de los últimos ejemplos de crónica provincial, con las que no deja de compartir algunas de sus características. Así, la *Maravillosa reducción...* tuvo como objetivo preservar para la posteridad las hazañas de los jesuitas en esas tierras que por tanto tiempo resistieron la entrada de cristianos. Como en diversas crónicas provinciales, encontramos la intención de “exaltar los dorados orígenes de las provincias religiosas y las virtudes de sus primeros misioneros” .<sup>75</sup> De modo similar a otros cronistas de Indias, en la elaboración de su obra Ortega hizo uso de una serie de recursos propios del arte retórico, cuyo objetivo era en última instancia persuadir al lector, esto es, enseñar, deleitar y mover. En la obra por tanto es posible encontrar *tropos* o lugares comunes, como son el ‘ofrecer cosas nunca dichas’, y ‘sacar a luz’, patente en afirmaciones como “todo lo veremos descifrado en el decurso de este libro, en que veremos tantos prodigios que apenas se encontrará periodo, en que no adviertan los ojos una nueva maravilla”.<sup>76</sup>

Encontramos también recursos discursivos como el *exemplum*,<sup>77</sup> breves narraciones ejemplarizantes que sirven para difundir modelos de comportamiento ético y que, en el contexto específico de los virreinos americanos, jugaron un papel de gran

---

<sup>75</sup> Antonio Rubial García, “Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica”, en *Signos históricos*, núm. 7, enero-junio, 2002: p. 25.

<sup>76</sup> Ortega, *op. cit.*, p. 2.

<sup>77</sup> Por ejemplo, en el relato de la mujer que “muere eternamente” debido a la embriaguez de su marido: *ibid.*, p. 23-24.

importancia para la difusión de la moral cristiana entre la población indígena.<sup>78</sup> Tampoco está ausente la retórica tradicional que enmarca los sucesos en la eterna lucha entre el bien y el mal, pues Ortega nos presenta la conquista del Nayar como la culminación de la larga lucha de los españoles, particularmente los misioneros, para “libertar tantas almas, cuantas en los nayeritas apóstatas tenía Lucifer esclavizadas”.<sup>79</sup> En esta lucha no dejó de hacerse patente el auxilio dado por Dios Padre a sus hijos: así, de acuerdo con Ortega fue la Divina providencia la que dispuso que los nayeritas “abriesen la entrada a su provincia” luego de haberla mantenido tantos años cerrada, pues al modo de piezas de ajedrez, dispuso de tal suerte los acontecimientos -la carencia de sal, las guerras con los pueblos vecinos a los coras- que logró “mover el ánimo de estos bárbaros” a salir de su provincia y buscar el encuentro con las autoridades españolas.<sup>80</sup> La Divina providencia se habría hecho presente también durante los enfrentamientos en el Nayar, por ejemplo, cuando logró poner en fuga a los coras alzados del pueblo de Quaimaruz, quienes “por una que pareció casualidad” erróneamente creyeron que se acercaba todo un ejército de soldados españoles a atacarlos, cuando se trataba sólo de dos escuadras de indios soldados de Guazamota: habría sido Dios quien “con el temor” había “vendado los ojos a los nayares”,<sup>81</sup> y quien movió el corazón de un indio a denunciar ante los misioneros los planes de los rebeldes

---

<sup>78</sup> Diversos estudios han examinado el modo en que éstas narraciones se transformaron en el contexto colonial, pues si bien circularon numerosos relatos que tomaban los modelos narrativos de los exempla europeos, lo común era que los religiosos los adaptaran al contexto local, cambiando a veces el contenido, la moraleja y las imágenes empleadas con la intención de que no perdieran efectividad. Ver al respecto Berenice Alcántara Rojas, “El dragón y la mazacóatl. Criaturas del infierno en una *exemplum* en náhuatl de fray Ioan Baptista”, en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 36, 2005, p. 384.

<sup>79</sup> Ortega, *op. cit.*, p. 1.

<sup>80</sup> *Ibid.* p. 75.

<sup>81</sup> *Ibid.* p. 179.

de incendiar los jacales españoles en la Mesa del Tonati.<sup>82</sup> Y es que el jesuita, como muchos de los cronistas que le precedieron -empezando por el mismo Motolinia-<sup>83</sup> presenta la conversión de los indios como un suceso milagroso logrado gracias a la intervención de la Providencia: así, señala que “cuando finalmente se sujetó aquella provincia, fue más a esfuerzos de las invisibles tropas con que socorrió a nuestros soldados el cielo, que por lo que obró la valentía ni industria humana”.<sup>84</sup> Tampoco falta la alusión a la presencia de Santiago luchando contra los coras gentiles en la toma de la Mesa del Nayar, aunque aclara que “no se sabe si fue apariencia, realidad o ficción”.<sup>85</sup>

Ortega nos ofrece también la descripción de un escenario “espectacular, que asombra y horroriza”, y que no deja de tener un cierto protagonismo en la narración, en tanto se convierte en “el teatro idóneo para los sacrificios de los jesuitas”.<sup>86</sup> Describe la sierra como un espacio que, si bien acotado, cercado por la gran cantidad de pueblos de indios cristianos que le circundan,

[...] es tan sañuda y horrorosa a la vista, que aún más que las aljavas<sup>87</sup> de sus defensores tan guerreros asustó a los principios los alientos de sus conquistadores, porque no solo parecen sus quebras inaccesibles a los pasos, pero aún a los ojos embarazan su dilatada esfera los empinados cerros y picachos que se encumbran, de suerte que no es posible andar por aquel terreno sin que, o lo quebrado del camino maltrate las caballerías, o lo precipitado de las laderas asuste a los jinetes.<sup>88</sup>

---

<sup>82</sup> *Ibid.* p. 180.

<sup>83</sup> Rubial, *op. cit.*, p. 27.

<sup>84</sup>: Ortega, *op. cit.*, p. 49.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>86</sup> Del Valle, *op. cit.*, p. 96.

<sup>87</sup> Voz de origen árabe con la que se designa al carcaj o caja para transportar las flechas.

<sup>88</sup> Ortega, *op. cit.*, p. 2.

El modo en que al autor presenta a los indios en ciertas partes de su obra, es semejante también al modelo común en las crónicas provinciales:<sup>89</sup> los nayaritas son descritos como bárbaros, atrapados por el vicio de la embriaguez y el pecado de la idolatría. Los indios apóstatas son para Ortega emisarios del Demonio que se resiste a abandonar su antiguo poder sobre esos territorios y por ello incita a los indios regresar a la idolatría. Alabados cuando aceptan la conversión, vituperados cuando rechazan someterse al “suave yugo de la Iglesia”, pareciera por momentos que los indios en la obra de Ortega, como en otras crónicas religiosas, son “indios retóricos” que responden “a una especie de realidad textual y no a una realidad aprendida por la experiencia.”<sup>90</sup>

Sin embargo, otros elementos del texto del jesuita nos alejan de la crónica provincial, en una obra que como bien ha señalado Ivonne del Valle, “se debate entre ser historia o hagiografía”.<sup>91</sup> Y es que, a decir de Calvo y Jáuregui, la obra participa del deseo por dar a conocer las características de lejanas sociedades, en un contexto en el que el exotismo había cobrado nuevo valor en el Siglo de las Luces -lo cual se hace patente en el “tono secular” de los relatos-, si bien también es parte del proyecto propagandístico puesto en marcha por la orden jesuita para “contrarrestar la ola de hostilidad –o por lo menos de desconfianza- suscitada en los medios del despotismo ilustrado”.<sup>92</sup> No obstante, llama la atención el poco espacio dedicado por Ortega a describir justamente ese mundo de la sierra y las costumbres de sus habitantes, comprimidas en apenas tres capítulos.

---

<sup>89</sup> Rubial, *op. cit.*, p. 26.

<sup>90</sup> Jaime Humberto Borja Gómez, *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2002, p. 65.

<sup>91</sup> Del Valle, *op. cit.*, p. 28.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. X.

Esta escasez de “información etnográfica” lo distancia claramente de los esfuerzos descriptivos de los primeros evangelizadores, que en la sierra del Nayar tuvieron como representante al franciscano fray Antonio Arias y Saavedra, redactor de un informe de 1673, quien participa del espíritu sahaguntino de conocer la “enfermedad” de la idolatría para luchar mejor contra ella y extirparla. En cambio, Ortega rehusa extenderse sobre las creencias religiosas y modos de vida de los indígenas, actitud que implicaría, en opinión de Del Valle, que el jesuita se había cerrado a “la posibilidad de entender el universo indígena.”<sup>93</sup> Esta carencia de información sin embargo no ha sido obstáculo para que diversos autores utilicen los datos proporcionados por Ortega para construir “etnografías históricas” de los coras.

Sin embargo, la negativa a escribir sobre el universo religioso de los coras por parte del jesuita tiene que ver, a mi juicio, con la forma en la que concibe su texto y el peso dado a las fuentes que emplea. Ortega aspira a escribir una historia “verídica”, es decir, ajustada a la verdad -según el sentido en que se empleaba el término en la época,<sup>94</sup> por lo que, de forma consciente evita consignar en su texto información de procedencia dudosa en aras de construir un relato “verdadero”. Tal pretensión es clara cuando Ortega afirma, por ejemplo, que no tratará del origen de los nayaritas “porque no hallando, por la escasez de noticias, donde pueda fijar el pie el discurso, quiero que padezca antes la nota de encogida, y de poco extensa mi pluma, que el de menos verídica: prenda que debe ser el norte de un historiador, y el alma de cuanto escribe”.<sup>95</sup> En los pocos casos en que se extiende relatando algunas creencias de los coras- por ejemplo, la razón por la que los muertos no pueden regresar de *Mucchita*, a donde van

---

<sup>93</sup> Del Valle, *op. cit.*, p. 100.

<sup>94</sup> *Diccionario de autoridades*. Ortega, *op. cit.*, p. 8.

<sup>95</sup> Ortega, *op. cit.*, p. 8.

los que fallecen por muerte natural-, lo hace con un afán literario, “para divertir la sequedad de este capítulo”<sup>96</sup> y no por atribuir al relato un valor en sí mismo.

En aras de lograr ese relato verídico, Ortega empleó como base de su texto dos fuentes distintas: por un lado, la documentación oficial producida por la administración colonial, y por el otro, los relatos orales de los coras con los que convivió a lo largo de sus años como misionero en el Nayar.

Que Ortega utilizó documentación oficial para construir su *Maravillosa reducción...* se hace evidente al cotejar la información proporcionada por el jesuita, con la que aparece consignada en los autos de Juan Flores de San Pedro y particularmente, el voluminoso expediente ubicado hoy día en el Archivo General de Indias. Es posible que Ortega haya empleado una copia de este expediente que se hallara resguardada en el archivo de la Audiencia de Guadalajara, formado por los autos entregados a la audiencia por los distintos capitanes, soldados, y misioneros que se adentraron en la sierra. Ello explica por ejemplo, que la información recabada hacia 1710 por el capitán protector de Colotlán entre diversos vecinos y comerciantes que habían entrado a la sierra,<sup>97</sup> no aparezca consignada en la obra de Ortega, pues el protector habría enviado esta información directamente al virrey, a quien estaba sujeto, y no a la Audiencia de Guadalajara, de modo que el jesuita desconocía esta valiosa información. De igual modo, hay entradas a la sierra reportadas por Ortega, que no aparecen en el expediente del Archivo de Indias: es el caso de la entrada del capitán Francisco Mazorra en los primeros años del siglo XVIII.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>97</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 10-23v.

<sup>98</sup> Ortega, *op. cit.*, p. 46-48.

Salvo estas discrepancias, por lo demás el texto de Ortega consigna las mismas entradas al Nayar que las que aparecen en el expediente del Archivo de Indias: la de Francisco Bracamonte en 1697; la de fray Antonio Margil de Jesús en 1711 y la del jesuita Tomás de Solchaga en 1716, así como las de Juan de la Torre y Juan Flores de San Pedro en 1721-1722. Esta documentación oficial constituye la columna vertebral del texto de Ortega, quien incluso llegó a copiar textualmente numerosos pasajes: por ejemplo, la entrada de Margil a la sierra, de la que Ortega nos ofrece un relato detallado a la par que hace copia textual de la respuesta que dieron los coras a la petición de Margil de dejarlo pasar, así como los diálogos que reportó el franciscano en el informe que escribió para las audiencias de México y Guadalajara.

Sin embargo, la convivencia de más de veinte años con los coras permitió a Ortega conocer detalles del proceso de conquista de boca de los propios indígenas, información que no se desprende de la documentación oficial, y que Ortega usó de manera particular para ampliar o abundar sobre el significado de los actos de los coras durante las entradas militares de 1721 y 1722. Por ejemplo, nos detalla el jesuita las discusiones que tuvieron los coras para decidir el recibimiento que darían a la comitiva de Juan de la Torre, lo que “sólo se supo después de la primera batalla por el escribano, que quedó en la ranchería del portero, y escapó felizmente”;<sup>99</sup> explica cuáles eran las señales que habían convenido los coras para romper la guerra, señales que desconocía la comitiva española y que el jesuita sólo supo una vez consumada la conquista;<sup>100</sup> relata también el caso de los tres hermanos llamados los Calderas, a quienes los coras recordaban en sus relatos pues “hicieron más cruda guerra a los

---

<sup>99</sup> *Ibid.* p. 120.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 130.



infieles, como hasta hoy los mismos contrarios lo pregonan con inmortal elogio de tan valientes campeones”.<sup>101</sup> A través de tales fragmentos es evidente que el jesuita, luego de su prolongada estancia misional en el Nayar, pudo conocer, de voz de los propios coras, sus relatos sobre la conquista y los incorporó, si bien de forma tangencial, en su obra.

Hasta hoy, ninguno de los estudiosos de la obra de Ortega se ha detenido a analizar las fuentes empleadas por el jesuita, de ahí que las valoraciones del texto oscilen entre dos extremos: quienes consideran que se trata de textos alejados de su objeto referencial, el Nayar, en donde a quienes menos encontramos es a los nayaritas<sup>102</sup> en tanto quedan supeditados a las necesidades del texto; y por otro, aquellos que acuden a estas obras tratándolas como fuentes en un sentido lato, empleando la información proporcionada por Ortega para conocer el mundo perdido de los coras prehispánicos, o los muchos que han repetido su relato sobre la conquista del Nayar sin hacer crítica del texto.

Es altamente previsible que yo me incline por una postura que medie entre ambos extremos. Por un lado, afirmar que en las crónicas coloniales es imposible encontrar a los indígenas es una postura que me resulta simplista, una manera fácil de descartar el análisis de las complejas problemáticas que plantean estos textos. Considero, siguiendo a Martin Lienhard, que la voz y el discurso indígenas que aparecen en las

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>102</sup> Del Valle, *op. cit.*, p.97, comparte esta postura, aplicándola al análisis de Ortega. Enríquez Valencia la hace extensiva a todos los textos sobre el Gran Nayar elaborados por religiosos: Raúl Enríquez Valencia, *La conquista del Gran Nayar. Retórica, fábulas y alegorías en la construcción de la alteridad: siglos XVII y XVIII*, México, UAM-Iztapalapa, Juan Pablos Editor, 2012, p. 122. No obstante, en el trabajo de Enríquez encuentro una contradicción insalvable: las crónicas a las que caracteriza como “construcciones discursivas” en las que se nulifica la cosmovisión aborígen, son las mismas fuentes que emplea el autor para reconstruir la organización sociopolítica de los coras en el siglo XVIII, y describir la conquista del Nayar.

fuentes coloniales han pasado por un proceso de reducción<sup>103</sup> -en su forma, en su contenido y en su discurso teórico- que ha propiciado que éste llegue hasta nosotros de forma parcial y deformada a través de “pantallas” que dificultan su legibilidad; no obstante, comparto con él la intención de conocer de forma suficiente tales “pantallas” para lograr, en la medida de lo posible, neutralizarlas, obteniendo así una reconstrucción - que no dejará ser parcial y deformada- del discurso indígena.<sup>104</sup>

### **3. La conquista del Nayar más allá de la lente de Ortega: temas y problemas**

Cuando hablamos de “la conquista”, solemos hacer referencia a dos temas fundamentales: la victoria militar de los españoles sobre los indios en general, y de manera particular, la victoria de Hernán Cortés y sus hombres sobre los mexicas en 1521. Se trata por tanto de un término que refiere a la perspectiva española del proceso, que enfatiza los sucesos militares y que, en el caso de Tenochtitlan -la conquista por excelencia- la historiografía ha construido como un proceso que tiene un inicio y un término claramente identificables: las narrativas suelen iniciar con el desembarco mismo de los hombres de Cortés en las costas de Cozumel en 1519, y concluyen con la rendición de Tenochtitlan luego de meses de sitio, el 13 de agosto de 1521, y el vasallaje dado por sus habitantes al monarca católico.

Por extensión, avances subsecuentes llevados a cabo en el territorio mesoamericano y más allá, han sido denominados también “conquista”, aún cuando se

---

<sup>103</sup> “Reducir -dice Lienhard- significa “sujetar a la obediencia. Pero en este significado político vibran todos los demás significados que el verbo fue adquiriendo a través de la historia de su uso: transformar (en algo distinto), mudar (de un estado en otro, de un lugar a otro); dividir, desmenuzar y moler; disminuir, minorar y suprimir (lo que “sobra”), etc.”: Martin Lienhard, “El cautiverio colonial del discurso indígena: los testimonios”, en Iris M. Zavala (coord.), *Discursos sobre la invención de América*, Ámsterdam, Rodopi, 1992, p. 55.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 61.

trate de procesos con muy diversas características. Así, se habla por ejemplo de “la conquista del Bajío”, aun cuando las fuentes documentales muestran más bien un proceso de colonización protagonizado mayoritariamente por otomíes a partir de 1521 en el área de Querétaro, de establecimiento de relaciones comerciales con los pames originarios de la región, y de alianzas de los grupos gobernantes otomíes con los españoles a partir de 1538.<sup>105</sup> Se trata entonces de una “conquista” sin enfrentamientos militares.<sup>106</sup> En el caso de occidente, suele atribuirse a Nuño de Guzmán la conquista de una amplia región -lo que luego sería la Nueva Galicia- aunque muchos de los espacios reclamados por el conquistador hayan quedado fuera del control español por décadas, es decir que en estricto sentido no habían sido “ganados” aún. Se presenta así la conquista de occidente como un hecho “concluido” a la par que la expedición de Nuño de Guzmán, enmascarando las décadas de conflictos subsecuentes. En otros casos, vemos que procesos que son en toda regla una “conquista”, esto es, incorporación de vasallos a la monarquía hispana por la vía de las armas,<sup>107</sup> no pudieron ser denominadas “conquistas” en virtud de que la legislación vigente - las “Ordenanzas de descubrimientos, nueva población y pacificación de las Indias” de Felipe II en 1573, volcadas posteriormente en el libro IV, títulos I a VII de la *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* de 1680- prohibían usar el término,

---

<sup>105</sup> Ver David Charles Wright Carr, *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*, México, FCE, 1998.

<sup>106</sup> Ya Rubial ha argumentado que el relato sobre la supuesta batalla entre españoles y “chichimecas” -con la portentosa aparición de Santiago Matamoros- fue una creación del siglo XVIII: Antonio Rubial, “Santiago y la cruz de piedra. La mítica y milagrosa fundación de Querétaro, ¿una elaboración del siglo de las luces?, en Juan Ricardo Jiménez Gómez (Coord.), *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro, siglos XVI-XIX*, Querétaro, UAQ/Plaza y Valdés, 2004: p. 25-104.

<sup>107</sup> Conquista: “Ganancia o adquisición conseguida a fuerza de armas de alguna Plaza, Ciudad, Reino o Provincia”: *Diccionario de autoridades*, tomo II.

cambiándolas por “entradas” y “poblamientos”:<sup>108</sup> tal es el caso de la expedición del adelantado Juan de Oñate al Nuevo México en 1598, que declaraba entre sus fines la colonización y el poblamiento del lejano norte, pero tuvo como resultado, menos de un año después, la muerte de 800 indios entre hombres, mujeres y niños que se negaron a sujetarse. Los sobrevivientes en cambio fueron apresados, y repartidos como esclavos entre los colonos y en las misiones.<sup>109</sup>

Y por supuesto, está también el muy socorrido término “conquista espiritual”, acuñado por Robert Ricard en la década de 1930 para referirse al proceso de imposición del cristianismo entre las sociedades indígenas, puesto en marcha por los misioneros a partir de su arribo en 1524.<sup>110</sup> Ricard pretendió quitar al término “conquista” toda connotación bélica, pues lo empleó para analizar las diversas formas de organización que desarrollaron las órdenes mendicantes en el extenso territorio novohispano, y de manera muy particular, los métodos que pusieron en práctica para crear, en las sociedades indígenas, un nuevo orden político, social y cultural basado en la práctica cristiana. La idea de una “conquista espiritual” ha gozado de gran popularidad en la historiografía sobre la América colonial, y los historiadores lo han utilizado para referir las diferentes experiencias de implantación del cristianismo en

---

<sup>108</sup> La ordenanza 29 señalaba que en adelante “los descubrimientos no se den con título y nombre de conquista, pues habiéndose de hacer con tanta paz y caridad como deseamos, no queremos que el nombre dé ocasión ni color para que se puedan hacer fuerza ni agravios a los indios”. Las ordenanzas han sido publicadas en su totalidad en Francisco Morales Padrón, *Teoría y Leyes de la conquista*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1979, p. 489-518.

<sup>109</sup> Ramón Gutiérrez, *Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron: Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, 1500-1846*, México, FCE, 1993: p. 92-93.

<sup>110</sup> Robert Ricard, *La "Conquête spirituelle" du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1933.

territorios tan disímboles como Yucatán,<sup>111</sup> Sonora,<sup>112</sup> o la gobernación de Chile,<sup>113</sup> por poner solo algunos ejemplos.

A más de la largueza con que suele emplearse el término, ya diversos historiadores han señalado que las narraciones de las conquistas, desde el siglo XVI y hasta bien entrado el siglo XX, tuvieron como fuente primordial la documentación elaborada por los propios capitanes y soldados españoles participantes en las diversas empresas. Se trata tanto de la correspondencia enviada al monarca y a las autoridades civiles por conquistadores y adelantados, las relaciones históricas elaboradas por los testigos de los acontecimientos, así como de las abundantes relaciones o probanzas de méritos, cuyo objetivo era dar cuenta de los servicios prestados a la Corona para extender su dominio así como la fe cristiana. Tal documentación, que representa la perspectiva española de estos procesos, tiene un tono marcadamente triunfalista.<sup>114</sup> En este tipo de fuentes encontramos una glorificación de los actores españoles en detrimento de otros participantes de los sucesos: indígenas, negros libres y esclavos; tienden a presentar la conquista como un rápido proceso que concluye con una victoria española definitiva, ocultando “años de conflicto entre españoles, entre pueblos indígenas y entre unos y otros”,<sup>115</sup> a más de que suelen atribuir el éxito de la empresa a las virtudes políticas y militares de los capitanes españoles, ignorando el contexto en el

---

<sup>111</sup> Bernardo de Lizana, *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal, y conquista espiritual de Yucatán*, ed. crítica y anotada de Rene Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1993.

<sup>112</sup> Roberto Acosta, *Apuntes históricos sonorenses: La conquista temporal y espiritual del yaqui y del mayo*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1983.

<sup>113</sup> Marcial Sánchez Gaete, *Historia de la iglesia en Chile. Tomo I: En los caminos de la conquista espiritual*, Madrid, Editorial Universitaria, 2009.

<sup>114</sup> Susan Schroeder, ‘Introduction: the Genre of Conquest Studies’, en Laura E. Matthew and Michel R. Oudijk (eds.), *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, Oklahoma, Norman, University of Oklahoma Press, 2007, 5–27.

<sup>115</sup> Matthew Restall, *Los siete mitos de la conquista española*, México, Paidós, 2003, p. 77.

que ocurrieron los procesos de conquista, y el peso de factores sociales, políticos y religiosos.

A esto habría que sumar la escasez de fuentes que nos mostraran la visión indígena de las conquistas. Por un lado, numéricamente son inferiores a las fuentes españolas; por otro, carecieron de la popularidad, edición y circulación que sus contemporáneas españolas. De ahí que las historias de las conquistas hayan sido escritas “en términos colonialistas, términos que habrían resultado aceptables también para los propios conquistadores”.<sup>116</sup>

Tales afirmaciones nos describen en términos generales, la forma en la que los historiadores han narrado el proceso de conquista de la Sierra del Nayar: una épica protagonizada por españoles; narración que hunde sus raíces en la obra de José Ortega. Y es que la forma en que Ortega construye su historia de la “reducción y conquista” de los indios del Nayar, sigue en muchos sentidos las pautas narrativas desarrolladas en el ámbito americano desde el siglo XVI. Así, el jesuita centra su atención en los capitanes y frailes españoles que se adentraron en el espacio serrano antes de su “conquista definitiva”, de tal suerte que los capítulos IV a VIII de su obra narran de forma lineal los intentos de diversos personajes por someter a la jurisdicción de la monarquía hispana este espacio serrano: los capitanes Bartolomé de Arisbaba en 1618, Francisco de Bracamonte -cuya entrada Ortega data erróneamente en 1701- y Francisco Mazorra, al parecer también en 1701, así como el franciscano fray Antonio Margil de Jesús en 1711 y el jesuita Tomás de Solchaga en 1716-1717. Sus respectivos fracasos son narrados cronológicamente por Ortega, hasta llegar al hecho portentoso que permitiría la final conquista de la Sierra: el que los coras vieran obstaculizado su

---

<sup>116</sup> *Ibid.* p. 141.

paso a la costa para comerciar sal. Pero más que un asunto humano, se trata de un designio divino, en tanto Dios tenía ya predestinado que los nayaritas se redujeran a la fe cristiana.<sup>117</sup>

Ortega describe también a detalle las cualidades de los capitanes que encabezaron las entradas de 1721 y 1722. De Juan Flores de San Pedro se nos dice era un “animoso, vigilante jefe”<sup>118</sup>, mientras que Juan de la Torre es descrito como el hombre más idóneo para negociar con los nayaritas, amable y de buen corazón, poseedor de la riqueza necesaria para solventar la empresa, a más de que hablaba fluidamente la lengua mexicana; cualidades todas que le habían granjeado “los afectos no sólo de indios fronterizos que habían de ayudar a la conquista, sino de los mismos nayaritas.”<sup>119</sup>. Abunda en las descripciones de los vecinos y soldados españoles que aceptaron sumarse voluntariamente a la empresa conquistadora; describe la manera en que Flores organizó a sus hombres y preparó los asaltos; se recrea dibujando un panorama detallado de las principales batallas, de los peligros que enfrentaron los cristianos y cómo, con un poco de auxilio divino, salieron airoso. De manera particular, el jesuita hace loa también de la labor desempeñada por sus hermanos de hábito, quienes lograron ablandar el corazón de los indios y acercarlos al mundo español, combatiendo sus recelos frente al bautismo y la conversión al cristianismo. De suma importancia habría sido su actuación para mantener “sosegada” la mayor parte de la sierra, cuando en diciembre de 1723 se sublevaron cuatro de los pueblos de misión.<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> Ortega, *op. cit.*, p. 74.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 205-215.

Con base en este texto, historiadores contemporáneos han escrito sobre la conquista del Nayar reproduciendo los tópicos fijados por el jesuita: así, Juan Flores de San Pedro es presentado como un “estratega” -mismo término que la historiografía emplea con frecuencia para referirse a Cortés- a más de un diestro jinete, arrojado, que contaba con el respeto de su tropa debido a sus cualidades personales.<sup>121</sup> Se resalta la logística militar implementada por Flores para lograr la conquista; sus habilidades políticas que le permitieron ser el único que logró “poner bajo sus órdenes a todas las autoridades de las jurisdicciones colindantes con el Nayar”; su carencia de instrucción militar, el haberse formado en la práctica, el haber aprendido a leer y escribir, quizá, “con el mismo tipo de lecturas que Bernal Díaz del Castillo”. Sin ambages se compara la conquista del Nayar con la de Tenochtitlan, encontrando que en ambas se implementó la misma “política de conquista” consistente en emplear un “ejército improvisado” formado por hombres de confianza y vecinos; en llevar también “aliados indígenas”; así como en el uso de armas de fuego “que resultó fundamental para la derrota de los nativos”. Se resalta la rapidez con que se completó la conquista, y el hecho de que “desembocó en la sujeción total hacia el agresor”.<sup>122</sup>

Los indígenas, cuando aparecen en esta narrativa, lo hacen sólo como antagonistas: son los que resisten, los que enfrentan a los capitanes españoles, los que se rinden. Otros personajes indígenas, como los indios aliados o los intérpretes, son tratados no como sujetos sino objetos carentes de voluntad: así, los indios de la costa son “usados” para cerrar el paso a los nayaritas y obligarlos a negociar,<sup>123</sup> o se habla

---

<sup>121</sup> Laura Magriñá, “Juan Flores de San Pedro: un estratega. La conquista de El Nayarit (1721-1722)”, en *Antropología. Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 96, 2013, p. 24.

<sup>122</sup> *Ibid.* p. 25.

<sup>123</sup> Del Valle, *op. cit.*, p. 118.



de los guerreros indios aliados a los españoles como “sometidos por esas épocas al contrincante”,<sup>124</sup> asumiendo la perspectiva hispana que ve a los indios, a todos, como una sola categoría étnica y jurídica.

Esta manera de explicar las conquistas, haciendo énfasis en los “grandes hombres” ha sido objeto de numerosas críticas en tanto nos muestra solo una visión parcial del proceso, al prestar poca atención a las perspectivas y agencia indígenas. Y es que ya desde 1959, con la publicación por vez primera de *La visión de los vencidos* de Miguel León-Portilla, se abrió un nuevo campo a la investigación, al señalar que existe también una postura indígena sobre los procesos de conquista, que si bien no es sencillo desentrañar debido a la escasez y dispersión de las fuentes, es necesario conocer.

Diversos grupos indígenas desarrollaron sus propias tradiciones históricas acerca de las conquistas, que quedaron plasmadas en obras propiamente historiográficas ampliamente conocidas. Así, el Libro XII de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún consigna la versión tlutelolca de la conquista de Tenochtitlan;<sup>125</sup> la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, de Diego Muñoz Camargo nos habla de la tradición histórica desarrollada sobre este asunto para la segunda mitad del siglo XVI;<sup>126</sup> una versión texcocana de la conquista ha quedado consignada en la obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, particularmente en el

---

<sup>124</sup> Calvo y Jáuregui, *op. cit.*, p. XVII.

<sup>125</sup> *Libro doce. En él se dice cómo se hizo la guerra en esta ciudad de México*, trad. y notas de Ángel María Garibay, en fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introd., notas y apéndice de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1982.

<sup>126</sup> Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la Ciudad y provincia de Tlaxcala*, edición de René Acuña, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2000.

*Compendio histórico del reino de Texcoco*,<sup>127</sup> mientras que la tradición histórica de Chalco aparece registrada, si bien brevemente, en la obra de Chimalpain, particularmente en las llamadas Tercera y Séptima relaciones.<sup>128</sup>

Versiones indígenas de las conquistas han quedado plasmadas también en obras en formato tradicional como los códices y lienzos: es el caso del lienzo de Analco,<sup>129</sup> el lienzo de Tlaxcala<sup>130</sup> y el lienzo de Quauhquechollan.<sup>131</sup> Más aún, un enorme cuerpo de documentos burocráticos, recientemente estudiados, entre los que se cuentan las relaciones de méritos de la nobleza indígena y su correspondencia con la autoridad colonial,<sup>132</sup> han hecho posible conocer diversas versiones nahuas sobre las conquistas: la de Tenochtitlan, pero también la de la Sierra Alta de Oaxaca, la de Guatemala o la del Mixtón. Tales textos han permitido la construcción de aproximaciones históricas a la manera en que numerosos pueblos indígenas pensaban la conquista y su propia participación en el proceso, el papel que ellos creían que deberían ocupar en el cuerpo

---

<sup>127</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 2v., edición, estudio introductorio y apéndices de Edmundo O' Gorman, México, UNAM, IIH, 1985.

<sup>128</sup> Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuanintzin, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, trad. Rafael Tena, México, Conaculta, 1998 (Cien de México).

<sup>129</sup> Publicado parcialmente por Yanna Yannakakis, "The Indios Conquistadores of Oaxaca's Sierra Norte. From Indian Conquerors to Local Indians", en Matthew, Laura E. y Oudijk, Michel R., *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, Oklahoma, Universidad de Oklahoma, 2007. El lienzo se localiza en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

<sup>130</sup> *El lienzo de Tlaxcala*, ed. Mario de la Torre, texto de Josefina García Quintana, Carlos Martínez Marín, México, Carton y Papel de México, 1983.

<sup>131</sup> Florine Asselbergs, *Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan: A Nahua Vision of the Conquest of Guatemala*, Leiden, CNWS Publications, 2004.

<sup>132</sup> Las cartas, resguardadas la mayor parte en el Archivo General de Indias, ramo *Patronato*, han sido compiladas, paleografiadas y publicadas por Emma Pérez-Rocha y Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, México, Conaculta, INAH, 2000. Otra fuente importante en este sentido es la relación escrita por el cacique chalca Acacictli tras su participación en la campaña del Mixtón: Francisco de Sandoval Acacictli, *Conquista y pacificación de los indios chichimecas*, paleografía y comentario de José María Muriá, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 1996.

social virreinal, el modo en que pensaban el poder y la relación con la autoridad española y, en general, la forma en que vivieron el proceso colonial.

Ello ha venido acompañado también de una revisión profunda de nuestros tópicos sobre las conquistas, particularmente en los últimos quince o veinte años, que ha dado lugar a lo que algunos autores denominan la “nueva historia de la conquista”. El término, acuñado por Susan Schroeder,<sup>133</sup> intenta establecer distancia frente a las versiones tradicionales que glorifican a los actores españoles basándose en las fuentes elaboradas por ellos mismos, para ofrecer visiones distintas de estos procesos.<sup>134</sup> Así, diversos autores han planteado la importancia, por un lado, de revisar con ojos nuevos las fuentes tradicionales -Bernal Díaz del Castillo, Hernán Cortés o Nuño de Guzmán- tratando de ubicarlas en su contexto y poniendo atención a los otros actores que emergen en el fondo: mujeres, africanos, indígenas, soldados de a pie. Al mismo tiempo, han hecho énfasis en la importancia de buscar en los repositorios documentales “nuevas” fuentes, elaboradas por indígenas, por autoridades menores, por otros actores más allá de la figura del conquistador, justamente con la intención de sacar a la luz a aquellos otros participantes del “drama de la conquista” cuya participación había permanecido callada por siglos. Como ha señalado Matthew Restall, el empleo de estas nuevas fuentes trae a la luz a nuevos actores, y de manera muy particular, muestra la activa y muy diversa participación de los indígenas en dichos procesos.<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup>Schroeder, Susan, “Loser History, or the Conquest of Mexico as a Non-Event”, *Fellows paper*, Newberry Library, Mayo, 2000.

<sup>134</sup> El trabajo más representativo lo constituye sin duda el libro de Laura E. Matthew, y Michel R. Oudijk (eds.), *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, Oklahoma, Universidad de Oklahoma, Norman, 2007.

<sup>135</sup> Matthew Restall, “The New Conquest History”, en *History Compass*, v. 10, núm. 2, 2012, p. 151-160.

Justamente, los capítulos que he escrito a continuación participan en muchos sentidos de estos postulados. Por un lado, me interesa construir una historia de la conquista de la Sierra del Nayar que se aleje de los tópicos tradicionales de las conquistas: los capitanes españoles, los grandes hombres, los estrategas. Por el contrario, busco reconstruir ese proceso poniendo atención especial al papel jugado por los actores indígenas, cuya actuación, como se verá, no fue para nada menor. No se trata, en ningún sentido, de negar la importancia de la actuación que tuvieron los vecinos españoles de Jerez, Monte de Escobedo y Zacatecas en la empresa, muchos de los cuales se sumaron a las fuerzas de los capitanes De la Torre y Flores de San Pedro, algunos incluso mencionados por José Ortega en su obra -es el caso de Nicolás de Escobedo, Vicente Serrano, Nicolás Gutiérrez, entre otros. Sin embargo, estos actores no serán los protagonistas de este trabajo. Por un lado, ya Laura Magriñá se ha ocupado de extraer de los autos de Juan Flores de San Pedro los nombres de los vecinos de Monte de Escobedo que participaron en las entradas militares de 1721 y 1722, señalando además de sus edades, los caballos, armas y víveres con lo que contribuyeron, dejando en claro que su participación fue fundamental.<sup>136</sup> Menos suerte han tenido los actores indígenas de este proceso, cuya existencia es apenas conocida. Por tanto, mi interés en este trabajo se centra en la participación indígena en la conquista del Nayar, en un esfuerzo por contrarrestar esta visión “hispanocéntrica”. El énfasis puesto en los indígenas, por tanto, no implica falta de interés en los actores españoles sino un intento por equilibrar el protagonismo dado por la historiografía a ambos grupos.

---

<sup>136</sup> Magriñá, “Juan Flores de San Pedro...”, p. 20.

Y es que una revisión incluso de la fuente tradicional, la obra de Ortega, revela la presencia de personajes indígenas que han sido hasta ahora opacados por el brillo de los protagonistas hispanos. Es el caso, en primer lugar, de los intérpretes, escribanos y en términos más generales “mediadores” que aparecen de manera recurrente en la historia de la colonización regional desempeñando una serie de funciones importantes como traductores, mensajeros o negociadores, permitiendo o facilitando la comunicación entre los coras no sometidos y el mundo colonial. Estos personajes además, jugaron un papel protagónico en el desarrollo mismo de la conquista militar, por lo que su desempeño merece ser analizado.

Por otra parte, aparecen también los ya mencionados “indígenas aliados” que, como en otras muchas campañas de conquista, constituyeron la mayor parte de las fuerzas armadas con que contaron las entradas militares de 1721 y 1722. En este punto me interesa en particular desentrañar las motivaciones que tuvieron algunos de estos grupos para sumarse de manera voluntaria a las campañas de conquista. Nuevamente, si recurrimos a los pocos autores que han abordado el tema en sus escritos, vemos que predomina una opinión que tiende a restar agencia y voluntad a estos soldados nativos: como ya he señalado, se habla de indígenas “utilizados” para conquistar a los coras, o de guerreros indígenas “sometidos por esas épocas al contrincante”,<sup>137</sup> asumiendo que existió una división binaria indio-español que operaba de manera efectiva en el mundo colonial y que era asumida y aceptada por los propios indígenas. Desde esta división binaria, españoles e indios serían siempre contrarios, por lo que la alianza de los soldados indígenas con los capitanes españoles es vista entonces como una situación “anómala” que solo puede explicarse en términos de

---

<sup>137</sup> Calvo y Jáuregui, *op. cit.*, p. XVII.

utilización o engaño, en tanto los indios debieran tender “naturalmente” a aliarse con sus “iguales” o “congéneres”, es decir, otros indios.

No obstante, el análisis de la documentación referente a la sierra del Nayar me ha llevado a considerar que tal oposición binaria entre indios y españoles es altamente problemática, en tanto resulta parcial y reduccionista. Y es que tanto la historiografía tradicional como el discurso antropológico han tendido a cristalizar las identidades étnicas, a considerarlas como entes fijos, lo que en muchos casos ha impedido analizar las transformaciones ocurridas en el contexto colonial. Es por ello que me interesa retomar en este trabajo los planteamientos de Federico Navarrete respecto a la importancia de tener en cuenta que “las fronteras identitarias y étnicas no son realidades incontrovertibles que deban fungir como el punto de partida de nuestro análisis del cambio cultural, sino por el contrario uno de los principales objetivos del análisis mismo debe ser comprender la manera en que estas fronteras se construyen y modifican en los contextos históricos específicos.”<sup>138</sup>

En el mismo sentido, ya diversos autores han señalado la tendencia de la antropología del fines del siglo XIX a considerar a los habitantes de la Sierra del Nayar como sociedades cerradas al exterior, renuentes al cambio y que, por lo tanto, habrían llegado al siglo XX conservando en buena medida sus características prehispánicas. Laura Magriñá por ejemplo, nos habla de los tres “mitos” generados por la antropología: el mito de la sierra inaccesible, el mito de los “rebeldes y aguerridos coras”, que en conjunto darían como resultado el mito de los indígenas “puros” culturalmente, sin la

---

<sup>138</sup> Federico Navarrete, “El cambio cultural en las sociedades amerindias”, en *Hacia otra historia de América: nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, México, UNAM, IIH, 2015, p. 46.

mácula de la contaminación occidental.<sup>139</sup> No obstante, ya Johannes Neurath ha señalado que tales mitos derivan en buena medida de las necesidades de esos viajeros y exploradores decimonónicos en busca de sociedades “exóticas” y “primitivas” con las que sorprender a una Europa ávida de novedades,<sup>140</sup> aunque, por desgracia, estas ideas en torno al Nayar y sus habitantes están presentes en buena parte de la antropología del siglo XX. Es por ello que a continuación se abordará el estudio de las diversas y cambiantes relaciones de los diferentes grupos indígenas que habitaron dentro y en las inmediaciones de la sierra, en aras de mostrar una realidad que es mucho más compleja y que no encaja en el esquema dicotómico que opone al indio frente al español. Por el contrario, al analizar los procesos de resistencia, adaptación y cambio, podremos ver que los coras, si bien a veces se mostraron rebeldes y aguerridos, en muchos los vemos ávidos por relacionarse con el mundo colonial; que a pesar de los informes de misioneros y autoridades civiles referentes a la fragosidad de la sierra, vecinos españoles solían adentrarse en ella y establecer contacto con sus habitantes sin aparente conflicto; y más importante aún, veremos que las categorías con las que las autoridades coloniales solían clasificar a los indígenas -cristianos, apóstatas, idólatras, gentiles, leales vasallos, soldados fronterizos, rebeldes- en realidad muestran una enorme movilidad: un mismo individuo podía desempeñar todos esos roles en diversos ámbitos de su accionar y en función de las circunstancias.

---

<sup>139</sup> Magriñá, *Los coras...*, p. 50-51.

<sup>140</sup> Johannes Neurath, “Las fiestas de la casa grande: ritual agrícola, iniciación y cosmovisión en una comunidad wixarika (T+Apurie/Santa Catarina Cuexcomatitan)”, tesis doctoral, México, UNAM, 1998, p. 2.

## CAPÍTULO II. La construcción de una frontera

### 1. ¿Región de refugio o frontera?

Uno de los tópicos recurrentes en la historiografía sobre el Nayar es la conceptualización de la sierra como una “región de refugio”, asunto presente incluso en la obra de José Ortega, quien señaló que la sierra era un espacio de refugio para “delincuentes” y “apóstatas de la fe”.<sup>1</sup> Tanto para el jesuita como para los historiadores y antropólogos contemporáneos, el término “región de refugio” se ha entendido en un sentido literal: un espacio en el que tanto los indígenas nativos, como los sobrevivientes de las entradas conquistadoras y las guerras subsecuentes, pudieron mantenerse fuera del alcance de las autoridades virreinales. Así, señala Barbro Dahlgren, “entre los coras de la sierra –quizá desde siempre un grupo marginal, pero emparentado con grupos más avanzados de la costa- se refugiaron supervivientes, tanto de la cruenta conquista de Nuño de Guzmán como de la guerra del Mixtón; más tarde se le agregaron cierto número de fugitivos de la justicia.” Supervivientes y fugitivos, en su opinión, “influyeron, seguramente, en el ánimo de los serranos, inculcándoles el apego a sus propios valores y alentándolos en su férrea resistencia a todas las autoridades novohispanas.”<sup>2</sup>

Siguiendo esta idea, Phil Weigand construyó una interpretación de la historia del

---

<sup>1</sup> Dice Ortega que fue frecuente “hallar en esta sierra abrigo los delincuentes, que causaban no pequeños estragos en las ciudades, y refugiados en estas barrancas, no solo viciaban más a sus habitantes, sino que creciendo hasta lo sumo su insolente orgulloso atrevimiento, salía fuera de sus límites con funestas lastimosas ruinas”: Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 25.

<sup>2</sup> Barbro Dahlgren de Jordán, “Semejanzas y diferencias entre coras y huicholes en el proceso de sincretismo”, en Thomas B. Hinton, (ed.), *Coras, huicholes y tepehuanes*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1972, p. 100.



Nayar que incluía sucesivas “oleadas de influencias externas”, formadas justamente por estos refugiados. La primera de ellas habría iniciado tras el colapso de los señoríos indígenas asentados en la costa occidental, debida a la decadencia de las rutas comerciales y a la llegada de los españoles, factores que desencadenaron una migración a la sierra. “Estos refugiados -señala Weigand- quizá influyeron en la organización social y gobierno de los pueblos de las montañas”.<sup>3</sup> La guerra del Mixtón en 1541-1542 habría estimulado este proceso migratorio, pues la sierra acogió a ciertos señores indígenas que lideraron la revuelta: de acuerdo con Weigand, Tenamaztle y Guaxícar se encontraban en el Nayar hacia 1542, acompañados por numerosos guerreros caxcanes.<sup>4</sup> Para la década de 1590, el establecimiento de un presidio en San Luis Colotlán provocó nuevamente la migración indígena al interior de la sierra, para huir de los intentos hispanos por establecer contacto con huicholes y tepehuanos. Finalmente, a la sierra llegarían también los indígenas llevados a habitar en los nuevos pueblos establecidos por los españoles alrededor de las montañas, muchos de ellos “indios del valle central y tarascos” quienes “escaparon y se refugiaron entre los grupos de las montañas”.<sup>5</sup> Por desgracia, en diversas ocasiones Weigand no señala cuáles son las fuentes de la información que proporciona.

Ahora bien, esta condición de “región de refugio” de la sierra del Nayar le vendría dada estrictamente por sus características físicas. Ya en 1898 Léon Diguét afirmaba, tras concluir su viaje por Jalisco y Nayarit como encargado de misión por el Museo de

---

<sup>3</sup> Phil C. Weigand, “Aculturación diferencial entre los indios huicholes”, en *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepecanos*, México, CEMCA, 1992, p. 158-159.

<sup>4</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. 79.

<sup>5</sup> Weigand, “Aculturación diferencial...”, p. 159. Por desgracia, Weigand no señala en muchos casos de dónde procede la información que emplea para sus hipótesis históricas, de ahí que resulte difícil juzgar su veracidad.

Historia Natural de París y el Ministerio de Instrucción Pública, que las cumbres y barrancas de la sierra “vuelven a la comarca casi impenetrable, constituyen una fortaleza natural, gracias a la cual unas razas que todavía conservan su antigua religión y sus antiguas costumbres han podido preservarse de las invasiones y conservar hasta nuestros días una independencia casi completa.”<sup>6</sup> Dahlgren señala que “la abrupta e incomunicada sierra de Nayarit, donde habitan coras y huicholes, constituye un área marginal que, a través de la historia, ha servido de refugio a diversos grupos del occidente de México”.<sup>7</sup> Salomón Nahmad por su parte, apunta que “las abruptas e incomunicadas sierras del Nayar y de Durango donde habitan los coras, los huicholes y los tepehuanes, constituyen una región de refugio que, al través de la historia, ha dificultado la penetración de la cultura no sólo en el aspecto material y tecnológico, sino en la vida social y religiosa de estos grupos indígenas del Occidente de México.”<sup>8</sup> Como vemos, la “región de refugio” se entiende en el mismo sentido que la definió Aguirre Beltrán en la década de 1960: un espacio que se caracteriza por ubicarse en paisajes hostiles o en áreas de difícil acceso para la circulación humana; “donde la explotación de los recursos disponibles reclama la inversión de esfuerzos considerables —aún para la tecnología moderna— que no son recompensados con satisfacciones de alcance similar”.<sup>9</sup> En particular, dice Beltrán, las “regiones de orografía abrupta, que están apartadas de las vías de circulación por barreras físicas

---

<sup>6</sup> “Somera relación de un viaje a la vertiente occidental de México, 1898”, en Léon Diguët, *Por tierras occidentales: entre sierras y barrancas*, estudio introductorio de Jesús Jáuregui, México, INI, CEMCA, 1992, p. 55.

<sup>7</sup> Dahlgren, *op. cit.*, p. 100.

<sup>8</sup> Salomón Nahmad Sittón, “Coras, huicholes y tepehuanes durante el periodo 1854-1895”, en Hinton, *op. cit.*, p. 157.

<sup>9</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, FCE, 1991, p. 56.

difíciles de salvar, constituyen las regiones de refugio por antonomasia.”<sup>10</sup>

Como puede verse, en este tipo de explicación el peso mayor recae en las características de la geografía más que en los procesos humanos. Sierras, desiertos y selvas aparecen, *per se*, como “regiones de refugio” debido a las supuestas dificultades que ofrecen para el desarrollo de la actividad humana, condicionando incluso las formas de organización política: por ejemplo, de acuerdo con Weigand, la fragmentación política al interior de la sierra, “mucho mayor que en cualquier otra región encontrada por los españoles en el occidente”, posiblemente fue “facilitada” por lo abrupto del terreno.<sup>11</sup> Y habría sido esta misma característica la que permitió a los nayaritas resistir en contra de la incorporación al orden colonial. Un planteamiento similar fue suscrito por Regina Lira, quien señala que la sierra del Nayar se convirtió en un “punto focal para el refugio de diversos grupos indígenas que no la habitaban originalmente al momento del contacto español”, que buscaban huir de las presiones ejercidas por la expansión colonialista, y encontraron en la sierra el espacio idóneo por ser “una barrera natural”.<sup>12</sup>

Por supuesto, es innegable que la topografía de la Sierra del Nayar está dominada por barrancas profundas y altas cumbres. En 1901, Eduard Seler describió esta región como “un abrupto país montañoso que se eleva gradualmente hasta una altura media de 2000 a 2500 metros, está rodeado de vastos valles y, deprimiéndose en múltiples e imponentes profundidades, barrancas de empinadas paredes, se divide en una serie de mesas, separadas en parte por completo, y en parte enlazadas entre sí

---

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 57.

<sup>11</sup> Weigand, *Los orígenes...*, p. 82.

<sup>12</sup> Lira Larios, *op. cit.*, p. 75.

por fajas de tierra más o menos anchas.”<sup>13</sup> Las cumbres, en las que actualmente predomina una vegetación de encinos, abetos y pinares, se intercalan con cañadas de 600 metros de altitud, con flora tropical y pequeños cultivos de caña de azúcar, café, cítricos, plátano y papaya, aunque en general, en el territorio se encuentran pocas planicies adecuadas para la práctica de la agricultura. De acuerdo con Cárdenas de la Peña, los ríos San Pedro, Jesús María y Chapalagana dividen la Sierra del Nayar en tres sectores: el occidental, entre la costa y el río San Pedro, habitado mayoritariamente por coras; el medio, entre los ríos San Pedro y Jesús María, poblado por coras y huicholes con predominancia de los primeros, y el oriental, entre los ríos Jesús María y Chapalagana, territorio exclusivamente huichol. Más al oriente del Chapalagana comienza a descender la sierra, hasta llegar a la llanura de Valparaíso, ya en el estado de Zacatecas.<sup>14</sup> Así, tendríamos que la Sierra del Nayar -así como buena parte de la Sierra Madre Occidental- presenta una enorme variedad en altitud, clima, flora y fauna a lo largo de unos cuantos kilómetros. Buena parte de los religiosos, cronistas, viajeros y antropólogos que desde la época colonial o en fecha reciente se han adentrado en la sierra, no han dejado de mostrar su asombro frente a las altas cumbres alternadas con profundas barrancas de que se compone la Sierra del Nayar.

No obstante, estas características físicas del territorio no deberían considerarse el factor de mayor peso para explicar las características de las sociedades indígenas que lo habitaron en el pasado y continúan habitándolo en la actualidad. Como ejemplo, a fines del siglo XIX Diguet señalaba que “las tribus cora y huichol, así como algunos

---

<sup>13</sup> Eduard Seler, “Indios huicholes del estado de Jalisco” [1901], en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comp.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, México, CEMCA, INI, 1998, p. 63.

<sup>14</sup> Cárdenas de la Peña, *op. cit.*, p. 14.

representantes de la tribu tepehuana... a pesar de la evolución ocurrida a su alrededor y de los acontecimientos que se han sucedido desde la Conquista española, han sabido conservar gran parte de la religión, de las tradiciones y de la manera de vivir de sus ancestros”.<sup>15</sup> Salvador Quevedo y Zubieta señalaba que la “originalidad” que podía percibirse en los habitantes del Nayar se debía a “la naturaleza agreste y volcánica” del espacio geográfico así como a “las terribles resistencias indígenas operadas primero contra la civilización española y después contra el progreso liberal”.<sup>16</sup> Para Laura Magriñá, la actitud “aguerrida” de los nayaritas se explica por el medio en que habitan: “en general, las culturas serranas son más aguerridas que el resto de la población por el hecho de tener que pelear incluso contra el medio”.<sup>17</sup> Cárdenas de la Peña llega al extremo de atribuir el “rechazo al exterior” que caracteriza, en su opinión, a los indígenas del Nayar, a “su recogerse en aislamiento perenne, hasta que poco ha *el hombre* intenta el acercamiento a sus alturas y sus profundidades”.<sup>18</sup> Es digno de notar que el autor, cuando habla de “el hombre” se refiere no a los coras y huicholes que desde hace siglos han recorrido las “alturas y profundidades” de la sierra, sino a los recién llegados ingenieros, topógrafos e indigenistas que integraron y promovieron el Plan HUICOT.

En mi opinión, definir a la sierra del Nayar como una “región de refugio” a partir de sus características físicas es una postura esencialista en tanto atribuye características universales, ahistóricas, a un espacio geográfico determinado. En otras palabras, se pretende que los espacios serranos han significado lo mismo, siempre, para cualquier

---

<sup>15</sup> Diguét, *op. cit.*, p. 55.

<sup>16</sup> Salvador Quevedo y Zubieta, 1883, en Jean Meyer, *Esperando a Lozada*, p. 9.

<sup>17</sup> Magriñá, *Los coras...*, p. 210.

<sup>18</sup> Cárdenas de la Peña, *op. cit.* Las cursivas son mías.

grupo humano: inaccesibilidad, dificultad de tránsito, fragmentación, marginalidad, etc. Ahistórico además, porque en virtud de que las características del espacio geográfico no cambian, o cuando lo hacen, casi siempre es de forma lenta, se pretende también que la condición de región de refugio es permanente a lo largo del tiempo. Así, si las altas cumbres y profundas barrancas son lo que hace a la sierra una “barrera natural”, mientras éstas existan, la sierra conservará su condición de región de refugio, condición que habría tenido por lo menos desde la llegada de los primeros españoles al Occidente, hasta la actualidad. Y si el espacio geográfico no cambia, sus habitantes tampoco. De ahí que se haya considerado en muchos sentidos a los coras y huicholes como “vestigio de un tiempo antiguo, sobrevivientes en un espacio por el que el tiempo no había pasado, especímenes en los que el tiempo se petrificó”.<sup>19</sup> Es también, por último, un planteamiento etnocéntrico, en tanto la dificultosa experiencia hispana frente a la conquista y colonización de las montañas se pretende hacer extensiva a todos los grupos humanos.

Por tales razones, la idea de la existencia de “regiones de refugio”, tal como ha sido entendida y aplicada en los estudios históricos y antropológicos resulta poco útil para abordar el estudio de la historia de la región, por lo que no será empleada en este trabajo. En oposición, propongo el análisis de la dinámica regional durante el periodo colonial desde la perspectiva de los estudios de frontera. Con ello no pretendo obviar la existencia de numerosas fuentes coloniales que se refieren a la Sierra del Nayar como lugar de “refugio” para bandoleros y apóstatas, tanto indígenas como españoles, por ejemplo. Tales fenómenos se analizarán en los capítulos siguientes. Lo que me interesa

---

<sup>19</sup> Jesús Jáuregui, “La antropología de Diguét sobre el Occidente de México”, en Diguét, *Por tierras occidentales...*, p. 32.

desechar es la idea de el espacio geográfico ha definido a la región y las características de sus habitantes. En todo caso, lo que analizaré aquí es cómo los habitantes de la sierra aprovecharon las dificultades españolas para colonizar esta región, para preservar un amplio margen de autonomía y tener mayores posibilidades de regular la presencia e influencia hispana.

“Frontera” es un concepto polisémico de larga historia en Occidente. Equiparado por algunos autores con el *limes* del antiguo imperio romano, que “materializaba los límites de la soberanía del Imperio”,<sup>20</sup> etimológicamente refiere a “lo que está puesto y colocado enfrente de otra cosa”. Ya para el siglo XV, en la península ibérica, designaba el límite entre reinos y señoríos, al ser entendida como “la raya y término que parte y divide los reinos, por estar el uno frontero del otro”,<sup>21</sup> haciendo referencia desde entonces al límite de la dominación de un determinado poder sobre un espacio. Desde la perspectiva hispana, ya para el siglo XVI la frontera marcaba el límite que alcanzaba el dominio de la monarquía hispana, y por ende, el cristianismo.<sup>22</sup> Así, se trata de un término que rara vez aparece solo, pues lo vemos casi siempre acompañado de un complemento: fronteras de la cristiandad, fronteras con la gentilidad, fronteras de guerra.

De manera general, los estudios historiográficos han empleado el término para hacer referencia a espacios alejados de los centros de poder político y administrativo, y

---

<sup>20</sup> Antoine S. Bailly, “Las fronteras: representaciones, poderes y divisiones territoriales”, en Andrés Núñez, *et. al.* (eds.), *Fronteras en movimiento e imaginarios geográficos: la cordillera de los Andes como espacialidad sociocultural*, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Geografía, Facultad de Historia, Geografía y Ciencia Política, Ril Editores, 2013, p. 12.

<sup>21</sup> *Diccionario de autoridades*.

<sup>22</sup> Emilio Mitre, “Los límites entre estados: la idea de frontera en el medievo”, en Martín Ríos Saloma (ed.), *El mundo de los conquistadores*, México, UNAM, Sílex, 2015, p. 100.

por lo tanto, “marginales”; en otros casos, ha sido empleado para designar regiones supuestamente inhabitadas aquellas o “tierras libres”, esto es, no habitadas por colonos europeos, omitiendo o dejando en segundo plano la presencia de poblaciones nativas.<sup>23</sup> De manera particular, la difusión de la obra de Turner y el papel definitorio que otorgó a la frontera en la historia de Norteamérica,<sup>24</sup> impactó en los estudios sobre las regiones fronterizas del mundo colonial hispanoamericano, llevando a conceptualizar las fronteras como líneas bien definidas que separaban “dos sociedades antagónicas, que encarnaban dos modos de vida irreconciliables, representados en la idea de la civilización versus la barbarie: la sociedad hispano-criolla y la indígena”.<sup>25</sup> Las relaciones entre estos dos mundos tan distintos, no podían ser sino violentas, marcadas por el conflicto; de tal suerte, la visión de las fronteras que se desarrolló bajo esta perspectiva fue la de una “tierra de guerra”.

Sin embargo, en las últimas décadas las fronteras han dejado de ser consideradas lugares de separación, para ser vistos como mundos intermedios, terrenos de encuentro e interacción entre sociedades y culturas que “intercambian bienes y conceptos, negocian diferencias, se enfrentan a veces, mezclan sus sangres otras, buscan sentidos comunes y reinterpretan a su modo -a menudo sobre la base de

---

<sup>23</sup> Lidia R. Nacuzzi y Carina P. Lucaioli, “Perspectivas antropológicas para el análisis histórico de las fronteras”, en Héctor Hugo Trincheró *et. al.* (coords.), *Pueblos indígenas, estados nacionales y fronteras: tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2014, p. 29.

<sup>24</sup> Frederick Jackson Turner, *The Frontier in American History*, Nueva York, Henry Holt and Company, 1921.

<sup>25</sup> Sara Ortelli, “La frontera pampeana en las últimas décadas del periodo colonial: las delegaciones de indios y el comercio con Buenos Aires”, en Marco Antonio Landavazo (coord.), *Territorio, frontera y región en la historia de América. Siglos XVI al XX*, México, Porrúa, UMSNH, 2003, p. 71.



distorsiones y malentendidos- los valores y las prácticas de la otra parte”.<sup>26</sup> Así, más que espacios rígidos, cerrados, de conflicto permanente, las fronteras son vistas ahora como espacios privilegiados para analizar los tipos de relaciones que se desarrollaron entre sociedades e individuos pertenecientes a mundos distintos.<sup>27</sup> Tal cambio de perspectiva ha traído consigo un interés por estudiar “las relaciones interétnicas, mestizajes, los intercambios simbólicos, la complementariedad y competencia por los recursos”<sup>28</sup> como dinámicas que se presentan de manera recurrente en las fronteras, así como las instituciones pensadas específicamente para lograr el control colonial de estos espacios.

Este proceso de repensar la noción de frontera, ha llevado incluso a poner en tela de juicio la idea de “frontera natural”, tan presente en la historiografía para referir a ciertos espacios geográficos -la misma sierra del Nayar sería, como hemos visto, una de estas fronteras o barreras naturales. Así, para algunos autores, la noción de “frontera natural” participa de los mismos problemas que la idea de “región de refugio”, dado que “vincular la frontera a un río o una cadena de montañas responde ‘al derecho de naturalizar una noción que es básicamente política’. En este proceso de naturalización es esencialista su sentido, hasta tal punto de que igual que no es posible modificar el curso de un río, ni la cadena de una montaña, la frontera ‘está ahí para

---

<sup>26</sup> Florencia Roulet, "Mujeres, rehenes y secretarios: Mediadores indígenas en la frontera sur del Río de la Plata durante el periodo hispánico", en *Colonial Latin American Review*, vol. 18, núm. 3, 2009, p. 303.

<sup>27</sup> De ahí la idea de Weber y Rausch de definir la frontera como el lugar el que las culturas se encuentran, se confrontan, intercambian bienes y saberes, o también, intentan aniquilarse la una a la otra: David Weber y Jane M. Rausch, "Introduction", en *Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History*, Wilmington, Delaware, SR, 1994: p. XIII a XXXIII.

<sup>28</sup> Nacuzzi y Lucaioli, *op. cit.*, p. 29.

siempre’.”<sup>29</sup> Y es que, así como aquello que definimos como “paisaje natural” es en realidad el producto de la interacción que ha tenido el ser humano con el medio a lo largo de milenios, la idea misma de frontera natural nace de “la segmentación conceptual del espacio y la apropiación cultural de los territorios ”.<sup>30</sup>

De tal suerte, parto de una idea de frontera no como límite “real”, una línea o barrera entre sociedades civilizadas y grupos de salvajes; por el contrario, la frontera es una construcción, un territorio “imaginado, inestable y permeable de circulación”.<sup>31</sup> Se trata, además, de un concepto etnocéntrico, en tanto refleja la experiencia de uno de los dos o más grupos humanos que contienden en un determinado territorio. Así, lo que para los colonos españoles eran “las fronteras de la monarquía hispana”, es decir, el límite hasta el cual se extendía el poder y control del monarca católico, no necesariamente era aceptado y vivido como tal por los grupos indígenas. Esto, porque los atributos o características dadas por los españoles al medio, eran distintas de aquellas que le daban las sociedades indígenas; de suerte que “el paisaje que veían unos y otros era, simple y llanamente distinto porque estaba siendo aprehendido de acuerdo a intereses cognitivos diferentes”.<sup>32</sup> Frontera es, por último, una categoría histórica, resultado de una serie de condiciones particulares, por lo que “siempre ha de ser entendida en su propia biografía”.<sup>33</sup> Es decir, en la definición y establecimiento de

---

<sup>29</sup> Ricard Zapata-Barrero, “Frontera: concepto y política”, en Ricard Zapata-Barrero y Xavier Ferrer-Gallardo (eds.), *Fronteras en movimiento. Migraciones hacia la Unión Europea en el contexto mediterráneo*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2012, p. 40.

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 59.

<sup>31</sup> Guillaume Boccara, “Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas”, en Guillaume Boccara (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2002, p. 48.

<sup>32</sup> Pedro Tomé Martín, “La invención del desierto (y los salvajes chichimecas)” en Andrés Fábregas et al. (coords.), *Dinámica y transformación de la región chichimeca*, Guadalajara, Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, 2012, p. 54.

<sup>33</sup> Zapata-Barrero, *op. cit.*, p. 40.

fronteras “los factores históricos son más importantes que los ambientales”.<sup>34</sup>

Ahora bien, con el objeto de analizar la dinámica colonial desarrollada en la región del Nayar a partir del contacto español y hasta las primeras décadas del siglo XVIII, me interesa implementar aquí la noción de “complejo fronterizo” propuesta por Guillaume Boccara hace poco más de una década, noción que ha sido ampliamente utilizada en la historiografía sobre las fronteras coloniales en Sudamérica, región en la que los estudios sobre las dinámicas fronterizas han sido prolíficos. Boccara define un complejo fronterizo como

un espacio de soberanías imbricadas formado por varias fronteras y sus hinterlands en el seno del cual distintos grupos -sociopolítica, económica y culturalmente diversos- entran en relaciones relativamente estables en un contexto colonial de luchas entre poderes imperiales y a través de las cuales se producen efectos de etnificación, normalización y territorialización y se desencadenan procesos imprevistos de etnogénesis y mestizaje.<sup>35</sup>

A continuación, me interesa trazar la biografía del complejo fronterizo de la Sierra del Nayar, tal como fue visto y vivido por los colonizadores hispanos. Este ejercicio resulta fundamental para entender, por un lado, las instituciones que se desarrollaron en este contexto particular para intentar apropiarse del territorio: misiones, presidios y milicias, así como la presencia de colonos hispanos en la región. Ello, con el objetivo de analizar “los cortes operados por los colonizadores en el cuerpo social indígena con el fin de pensar, clasificar, controlar y diferenciar cultural y socialmente a los grupos nativos”.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>35</sup> Guillaume Boccara, “Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel”, en *Memoria Americana*, n.13, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, ene.-dic. 2005, p. 47.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 30.

## 2. La frontera en clave histórica

Como mostraré en el capítulo siguiente, a pesar de la imagen que se construyó desde los primeros contactos con los españoles, la arqueología así como las tempranas fuentes históricas parecen indicar que la sierra del Nayar no era, durante la época prehispánica, un “quiste” o bastión indígena mal comunicado y poco integrado en la dinámica sociopolítica regional. Por el contrario, como ocurrió en otros espacios serranos que funcionaban como una especie de “escalón” entre la costa y el altiplano, jugaron un papel muy activo en los procesos de relación entre una y otra área.<sup>37</sup> En el caso particular del Nayar, se trataba de una zona estratégica en la medida que posibilitaba la comunicación entre los grupos costeros y los del altiplano; es muy posible que las rutas comerciales que atravesaban la sierra a partir de la segunda mitad del siglo XVI, siguieran caminos ya conocidos por los indígenas.<sup>38</sup> Así, como ya ha señalado Bernardo García Martínez, las regiones serranas en general, y la Sierra del Nayar en particular, formaban parte de la geografía política de los tiempos precoloniales. No fue sino hasta la llegada de los españoles, que se construyó la noción de la sierra del Nayar como frontera.

Ahora bien, ¿cuáles fueron los elementos que propiciaron que este territorio se constituyera en una frontera de la monarquía hispana? Para responder a este cuestionamiento, analizaré las descripciones que, a lo largo de los siglos XVI y XVII, elaboraron aquellos españoles que se acercaron, y en unos pocos casos, se

---

<sup>37</sup> Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México: Centro de estudios Históricos, 1987.

<sup>38</sup> Particularmente, la ruta que va de Acaponeta a Durango pasando por Quiviquinta y Milpillas: Thomas Calvo, *Por los caminos de Nueva Galicia: Transportes y transportistas en el siglo XVII*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Cemca, 1997, p. 84.

adentraron en el territorio serrano. Parto del supuesto de que tales descripciones, más que hablarnos “objetivamente” de las características de un territorio, nos remiten al “imaginario geográfico” de conquistadores y cronistas, y se convirtieron en un elemento más para legitimar la conquista y apropiación de los territorios indígenas, esto es, estaban al servicio de un imperio en proceso de expansión.<sup>39</sup>

Posiblemente, los primeros españoles que se adentraron en la Sierra del Nayar fueron Nuño de Guzmán y su hueste conquistadora. Aunque en 1524 Francisco Cortés de Buenaventura fue comisionado por Hernán Cortés, su tío, para explorar y conquistar las tierras noroccidentales, la ruta que siguió fue mayormente por los territorios costeros y las laderas bajas de la sierra, pasando por pueblos como Amatlán, Ixtlán, Ahuacatlán, Tepic y Xalisco.<sup>40</sup>

Fue hasta 1530 que los hombres de Nuño de Guzmán llegaron a la Sierra Madre Occidental. De acuerdo con las noticias dadas por los conquistadores, desde que se hallaba en el pueblo de Nochistlán, Guzmán intentó saber si en lo interior de la sierra podría hallar “grandes pueblos y provincias”, pero “todos cuantos indios naturales se preguntaba decían que no había sino sierras tan ásperas que no podían pasarlas”<sup>41</sup>. Llegados a Teúl, Guzmán envió a Verdugo, uno de sus capitanes, a explorar el territorio hacia el norte, siguiendo la ribera del río hasta dar con el pueblo de “Xaltenango” [Tlaltenango], del que ya tenía noticias por los “naguatatos” que le

---

<sup>39</sup> Esta hipótesis ha sido desarrollada por Pedro Tomé Martín en referencia a la idea del “desierto” en el ámbito novohispano, particularmente en el contexto de la lucha contra los “chichimecas”: “El desierto como categoría colonial”, en *Transversalidad y paisajes culturales*, Guadalajara, Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, 2012, p. 47-66.

<sup>40</sup> Salvador Gutiérrez Contreras, “La conquista de Nayarit”, en Ernesto de la Torre Villar, *Lecturas históricas mexicanas*, v. 1, México, UNAM, 1998, p. 332-333.

<sup>41</sup> Pedro de Guzmán, “Relación de la Jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia”, en José Luis Razo Zaragoza (comp.), *Crónicas de la conquista del reino de Nueva Galicia en territorio de la Nueva España*, Guadalajara, IJAH, Gobierno del Estado de Jalisco, 2001, p. 292.

acompañaban.<sup>42</sup> A la vuelta de Verdugo, y aconsejado por un indio de Teul que se ofreció a guiarlos por un camino de nueve jornadas por la sierra hasta dar con “una provincia muy grande y muy abundosa”, Guzmán decidió dividir sus fuerzas en dos contingentes: uno, comandado por el propio Guzmán, que tomaría camino hacia la costa, mientras que el otro, al mando de Pedro Almíndez Chirino, tomó rumbo a la sierra.

No es posible reconstruir con precisión la ruta que siguieron Almíndez Chirino y sus acompañantes -entre los que se incluían los soldados españoles Francisco Rodrigo, Diego Proaño y Gonzalo López, así como un buen número de “amigos” tlaxcaltecas y huejotzincas- debido a que la relación de Almíndez Chirino se ha perdido. Sabemos sí, que atravesó la sierra en diecisiete días durante el mes de mayo de 1530, saliendo a reencontrarse con las fuerzas de Nuño de Guzmán a la altura de Tepic. Algunos autores, siguiendo a fray Antonio Tello,<sup>43</sup> han especulado que la expedición habría conquistado hasta la tierra de los “Tzacatecas”, atravesando a su regreso por lo tanto la sierra del Nayar pasando por tierras tepehuanas, huicholas y coras,<sup>44</sup> mientras que otros más conservadores han señalado que la expedición atravesó la sierra del

---

<sup>42</sup> Nuño Beltrán de Guzmán, “Conquista de la provincia de los tebles chichimecas que confina con Nueva España”, en *Ibid.*, p. 48.

<sup>43</sup> Antonio Tello, *Libro segundo de la Crónica miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*, Guadalajara: Imp. de “La República Literaria” de C. L. de Guevaray Cía., 1891, p. 107.

<sup>44</sup> En su obra, el cronista Tello señala “cuando salió por Cuitzeo había pasado y ganado todo lo de Acatic, Catachima, Xalostotitlán, Taxiconá, y los Tzacatecas, y dando vuelta por Tuilán e ido a salir por el río de Tepec abajo, rompiendo hacia la mar por Huaynamota”: *Ibid.*, p. 90. Tomando como base a Tello, López-Portillo elaboró un mapa que reconstruye la supuesta ruta de Chirino. De acuerdo con el autor, la descripción que hace Tello de la travesía de Chirino fue tomada de las tradiciones orales indígenas, debido a que la narración muestra un “sabor ingenuo inconfundiblemente oral, e inconcusamente indígena”: José López-Portillo y Weber, *La conquista de la Nueva Galicia* [1935], Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, IJAH, 2003, p. 226. No obstante, ya Pérez Verdía y otros autores han señalado la improbabilidad de este rodeo: Luis Pérez Verdía, *Historia particular del estado de Jalisco*, t.I, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1951, p. 83.

Nayar en la porción sur, tocando territorio huichol, siguiendo una travesía en línea recta hasta Tepic [ver mapa 4].<sup>45</sup> No obstante, la descripción de Gonzalo López deja en claro que la expedición de Chirino anduvo por territorios despoblados, en los que encontraron rastros de poblaciones indígenas, pero sin dar nunca con la gran provincia prometida por el guía de Teul:

lo que el veedor halló, fueron muchas barrancas y ríos y malos pasos; aunque por ellos había algunas casas de chichimecas, no nos podían hartar que padecíamos mucha necesidad de bastimento; por este camino iban con nosotros los indios de Tlaxcala y Guaxusingo; anduvimos 17 días de camino que los catorce no podíamos salir de la barranca del río Grande, todavía en guía del indio del Teúl; salidos de la barranca anduvimos por unos llanos donde había algunas estancias pequeñas; al cabo de los 17 días que íbamos muy fatigados de hambre...<sup>46</sup>

Otros soldados confirmaron tales declaraciones: Nuño de Guzmán señaló que, según palabras de Almíndez Chirino, el terreno que transitaron, “dice que fue el más áspero y trabajoso que jamás se ha visto, porque en 14 o 15 días que en él tardaron, no anduvieron tres días cabalgando por no ser posible”, lo cual el propio Guzmán pudo constatar al ver el estado maltrecho de los caballos “y aún las personas”. La expedición además perdió bienes importantes, pues “despeñóseles un caballo y pasaron mucha necesidad de comida, porque ningún poblado de los que habían dicho hallaron”, sumado al hecho de que “perdieron mucha parte del ganado que llevaban, que es acá todo nuestro caudal y mantenimiento”.<sup>47</sup> Francisco de Arceo, sin haber participado en la expedición, afirmaba que “en 17 días no pudieron hallar cosa que de contar sea, sino

---

<sup>45</sup> José María Muriá y Angélica Peregrina (dirs.), *Historia general de Jalisco*, v. I, México, Gobierno del Estado de Jalisco, El Colegio de Jalisco, Miguel Ángel Porrúa, 2015, p. 242; Rojas, *Los huicholes...*, p. 26-27.

<sup>46</sup> Gonzalo López, “Relación del descubrimiento y conquista que se hizo por el gobernador Nuño de Guzmán y su ejército en las provincias de la Nueva Galicia”, en Razo Zaragoza, *op. cit.*, p. 75.

<sup>47</sup> Nuño de Guzmán, “Conquista de la provincia de los tebles chichimecas que confina con Nueva España”, en Razo Zaragoza, *op. cit.*, p. 50.

grandes y ásperas sierras y despeñaderos, y padecieron mucha hambre y otras necesidades”.<sup>48</sup> El autor de la “Primera relación anónima” también hizo énfasis en las características del terreno, donde se hallaron “tan ásperas tierras y tan mal de comer, que con muchos trabajos y necesidades al cabo de 17 días, sin hallar población en que pudiese hallar comida, aportó [Almíndez Chirino] a Tepic” y en la pérdida de bienes: “despeñóse un caballo en el camino, y perdieron la mayor parte de los puercos que llevaban.”<sup>49</sup>

Para Guzmán, la sierra se convirtió en una barrera que le impedía conectar sus conquistas en el Occidente, con la gobernación de Pánuco establecida por él en la costa del Golfo. Por ello, estando en la región de Culiacán hacia marzo de 1531 llevó a cabo diversos intentos por traspasar las montañas, siguiendo el curso de los ríos que penetraban la Sierra Madre Occidental.<sup>50</sup> Uno de estos intentos fue encargado a Gonzalo López, que se internó en la sierra a la altura del puesto nombrado Guamúchiles, atravesando la región montañosa conocida después como Sierra de Topia. Guzmán mismo siguió los pasos de Gonzalo López algunos días después, y se encontró con él luego de haber andado 45 leguas. López regresaba “muy flaco” después de haber andado cerca de 150 leguas sin hallar poblado alguno ni rastro de caminos, y habiendo agotado sus bastimentos, él y sus hombres habían pasado tanta hambre “que ya querían matar un caballo para comer”. Las noticias de que aquellas

---

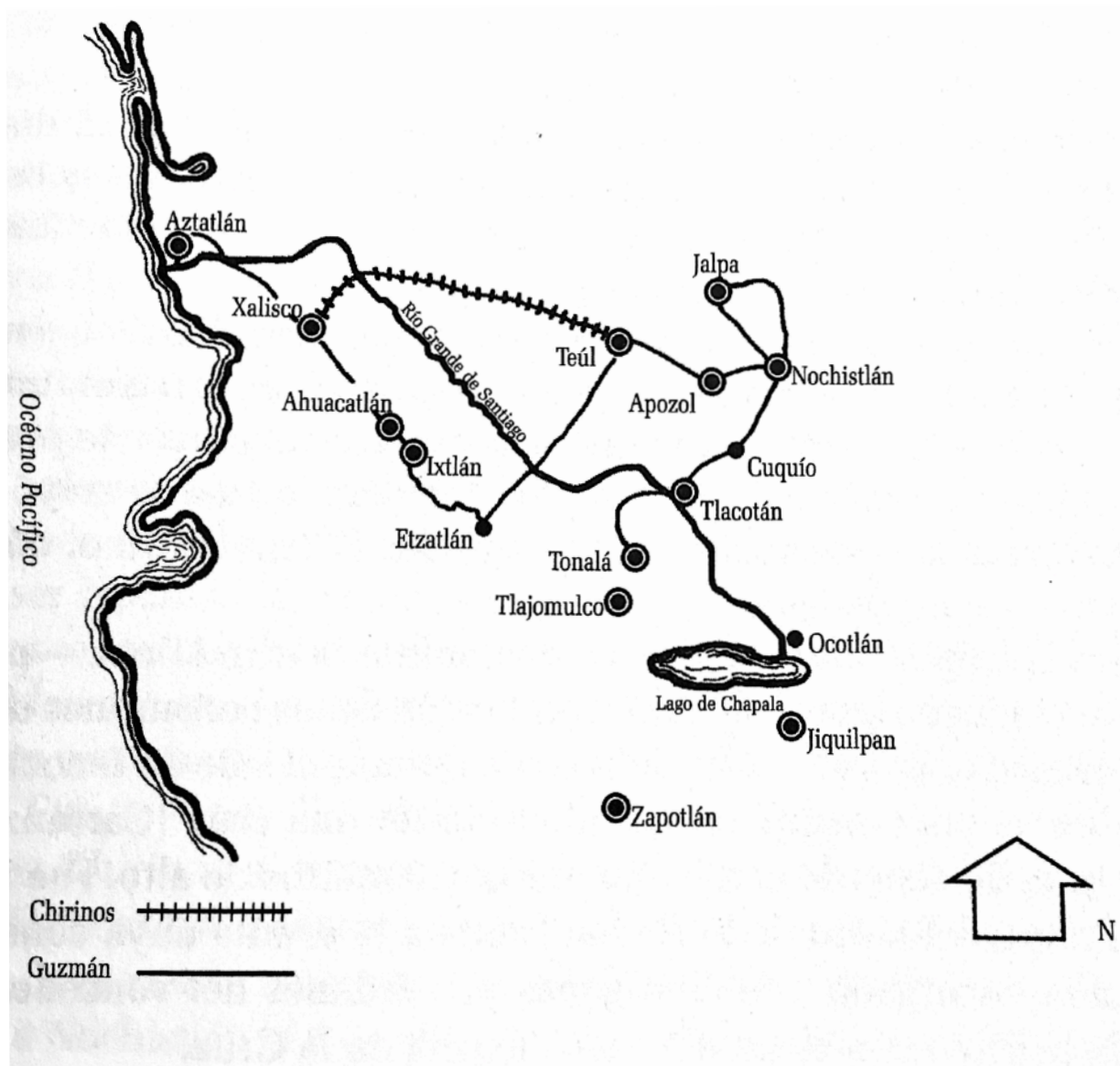
<sup>48</sup> “Relación hecha de viva voz por el alférez Francisco de Arceo, al capitán e historiador Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés”, en *Ibid.*, p. 254.

<sup>49</sup> “Relación de la jornada que hizo Nuño de Guzmán a Nueva Galicia. Anónima Primera”, en *ibid.* p. 293.

<sup>50</sup> Rolena Adorno y Patrick C. Pautz, *Alvar Núñez Cabeza de Vaca: His Account, His Life, and the Expedition of Pánfilo de Narváez*, v. 1, Lincoln, Universidad de Nebraska, 1999, p. 365.



Mapa 6. Expediciones de Almirante Chirino y Nuño de Guzmán



Fuente: Muriá, *op. cit.*, p. 237.

tierras “eran desiertos despoblados, no había sino indios salvajes”<sup>51</sup> obligarían a Nuño de Guzmán a volver sobre sus pasos y regresar a Culiacán, donde se encontraba hacia abril de 1531. Iniciaría entonces el ciclo de fundaciones de villas españolas en el

<sup>51</sup> García del Pilar, “Relación de la entrada de Nuño de Guzmán a Nueva Galicia”, en Razo Zaragoza, *op. cit.*, p. 236.

Occidente: Culiacán, Compostela y Guadalajara fueron fundadas en este mismo año.<sup>52</sup>

En estos primeros acercamientos a la sierra vemos ya la aparición de una imagen que se repetirá en las descripciones subsecuentes: tierras “ásperas”, “trabajosas”, de barrancas y despeñaderos, de mal comer y de malos caminos, no aptas para el tránsito con caballos, pobladas apenas por unos pocos “chichimecas” y, lo que es más importante, una tierra que ofrecía pocas riquezas a los españoles y que, por el contrario, los exponía al peligro de perder sus bienes: caballos y sustento. Esta idea de una tierra “pobre” sobre la que se tenía escaso conocimiento, explica el hecho de que haya existido poco interés por parte de los soldados devenidos encomenderos en apropiarse de este espacio. Nuño de Guzmán entregó encomiendas a las orillas de la sierra, en Tlaltenango y Teúl, mientras que Huaynamota y Tepeque habrían sido las únicas encomiendas dadas al “interior” de la sierra.<sup>53</sup> El resto del territorio serrano no fue encomendado, tal y como puede verse con claridad en el mapa elaborado por Salvador Álvarez para señalar las encomiendas otorgadas en Nueva Galicia durante el periodo de gobierno de Nuño de Guzmán [ver mapa 5]. Y es que, tal como ha señalado Álvarez, el único criterio seguido en la repartición de encomiendas fue el jerárquico, en tanto Guzmán y sus principales capitanes se reservaron los lugares con mayor número de habitantes y con mayor potencial de aprovechamiento.<sup>54</sup> La porción serrana al norte de Guainamota, Tepeque y Tlaltenango era entonces un espacio virtualmente inexplorado y del que se sabía muy poco.

---

<sup>52</sup> Ida Altman, *The War for Mexico's West. Indians and Spaniards in New Galicia, 1524-1550*, Albuquerque, Universidad de Nuevo México, 2010, p. 53.

<sup>53</sup> Salvador Álvarez, “Conquista y encomienda en la Nueva Galicia durante la primera mitad del siglo XVI: “bárbaros” y “civilizados” en las fronteras americanas”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXIX, núm. 116, 2008, p.174.

<sup>54</sup> *Idem*.



quietos y sosegados” los de Tlaltenango, vinieron unos indios “de la serranía de Tepeque y Zacatecas” a los pueblos que confinan con Tlaltenango que son Cuitlan, Hueli, Coltlan y Tepeque “con el habla del diablo que ellos llaman tlatol”. En Tlaltenango habrían reunido a principales y macehuales para hacerles saber que eran mensajeros del diablo Tecoroli, que les mandaba decir que ya venía trayendo consigo a todos sus antepasados, “con muchas riquezas y joyas de oro y turquesas, plumas y espejos y arcos y flechas que nunca se quiebran”.<sup>55</sup> Convencidos los de Tlaltenango, “que dijeron que querían creer en el diablo”, acudieron entonces al señor de Juchipila, y sucesivamente se irían sumando otros pueblos: Xalpa, Nochistlán, Tonalá, Huaynamota, Tequila, Tepatitlán se unieron a los ataques a las estancias y villas españolas.<sup>56</sup> La represión de la rebelión fue brutal, teniendo como resultado la muerte de un muy elevado número de indios, así como la esclavitud de aquellos capturados en guerra: 28 mil muertos y siete mil esclavos son las cifras de fray Antonio Tello.<sup>57</sup>

Tras la guerra del Mixtón se consolidó la idea de la sierra como habitación de indios indómitos y rebeldes, aunque, en realidad, seguía existiendo un escaso conocimiento sobre sus habitantes. En la *Suma de visitas* de mediados del siglo XVI se registró el pueblo “Cora”, señalando únicamente que “Los principales de estos pueblos son chichimecas montaraces, no quisieron p[ar]ecer.” Por tanto, lo que se sabía de ellos eran solo rumores: “Dicen que son los indios de este pueblo muchos y muchas

---

<sup>55</sup> “Descargos del virrey don Antonio de Mendoza”, en Ciriaco Pérez 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.

<sup>56</sup> Lopez-Portillo y Weber, *op. cit.*, p. 404.

<sup>57</sup> Según Tello, en Coyná habrían muerto 6 mil indios, unos en combate y otros que se “despeñaron” viendo el combate perdido, para no ser apresados, y 2 mil habrían sido esclavizados. En Nochistlán murieron del mismo modo 2 mil, y otros 2 mil esclavizados, mientras que en el Mixtón habrían muerto veinte mil y 3 mil hechos esclavos: Tello, *op. cit.*, p. 294-295, 308, 319-320.

estancias. Es tierra fragosa. Está por lo alto de la sierra, desde el río de Huaynamota hasta el de Omitlan”.<sup>58</sup> Sorprendentemente, la *Suma* consigna que la sierra estaba encomendada en don Francisco Rojo, uno de los primeros vecinos de la Villa del Espíritu Santo de la Mayor España -luego llamada Tepic- fundada por Nuño de Guzmán.<sup>59</sup> No obstante, tal encomienda fue sólo nominal, puesto que los indios nunca pagaron tributo.<sup>60</sup>

En cambio, de Huaynamota, pueblo encomendado a Juan de Arce -“pacificador de los caxcanes” en 1541 a quien el gobernador Francisco Vázquez Coronado habría otorgado la encomienda-<sup>61</sup> se tenían mayores noticias:

Este pueblo tiene veinte e cinco estancias, en las cuales puede haber quinientos casados sin niños. Es gente bárbara. Y no supieron decir los nombres de las estancias. Y no han tributado ni servido, pero dicen que quieren dar de aquí adelante cada un año: veinte y cinco mantas de [he]nequén; y sembrar una fanega de maíz; y lo que se cogiere llevarlo a Compostela, que está [a] catorce leguas; y ordinariamente dos indios de servicio y algún pescado y fruta. Está este pueblo en lo alto de una sierra sobre el camino de Culiacan. Por la una parte confina con Cora y por la otra con los indios de Juan Pascual. Es tierra estéril y muy fragosa. Su hábito es arco y flecha.<sup>62</sup>

En las márgenes de la sierra los pueblos de Teúl, Tlaltenango, Acaponeta y Xalisco aparecen también en la *Suma* como sujetos a diversos encomenderos -Juan

---

<sup>58</sup>René García Castro (coord. y ed.), *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España, 1548-1550*, Toluca, UAEM, 2013, p. 138.

<sup>59</sup> Francisco A. de Icaza, *Diccionario Autobiográfico de Conquistadores y Pobladores de la Nueva España*, Madrid, 1923.

<sup>60</sup> Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España, 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, México, UNAM, IIH, Instituto de Geografía, 1986, p. 145.

<sup>61</sup> Thomas Hillerkuss, *Diccionario biográfico del Occidente novohispano*, Zacatecas, Ediciones Cuéllar, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1997, p. 99.

<sup>62</sup> García Castro, *Suma de visitas...*, p. 177.

Delgado,<sup>63</sup> Toribio de Bolaños,<sup>64</sup> Antón de la Puebla y Cristóbal de Oñate “el mozo”, respectivamente- siendo Xalisco la única encomienda productiva de la región, si bien sus habitantes fueron calificados de “gente floja y enferma”, a pesar de que la tierra era “abundosa”.<sup>65</sup> Misma calificación negativa registran los de Teul, cuyos habitantes “sirven mal”;<sup>66</sup> los de Tlaltenango, “gente haragana”<sup>67</sup> y los de Acaponeta, gente “indómita y bárbara” que no tributa a su encomendero y “tienen de costumbre andar desnudos”.<sup>68</sup>

Los mapas elaborados por estos mismos años refuerzan la idea de que las tierras al norte y al oriente son de “gente de guerra”. Tal podemos apreciar en el mapa de Nueva Galicia de 1550 elaborado por intercesión del oidor Hernán Martínez de la Marcha. En él vemos que estas tierras son representadas como “un verdadero hervidero de caníbales. Grandes, pequeños, luchando o muertos tienen una apariencia cuanto más impresionante que les confieren las únicas manchas de color: marrón oscuro para la piel y sobre todo las cuatro manchas de sangre que les acompañan”<sup>69</sup> [ver imágenes 1-3].

---

<sup>63</sup> Formó parte del ejército de Nuño de Guzmán en 1529 para la conquista de Nueva Galicia y participó en la toma del peñón del Mixtón en 1541. Habría recibido la encomienda de Teúl de manos de Nuño de Guzmán en 1534: Hillerkuss, *op. cit.*, p. 23.

<sup>64</sup> Soldados en la expedición de Nuño de Guzmán, recibió la encomienda de Tlaltenango en 1539 de manos de gobernador Vázquez de Coronado. Tlaltenango habría sido encomendado previamente a Juan de Barrios y Diego Gutiérrez, quienes no lograron obtener de ella ningún provecho: *Ibid.*, p. 172.

<sup>65</sup> *Ibid.* p. 415.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>67</sup> *Ídem.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>69</sup> Thomas Calvo y Paulina Machuca, “Un actor ineludible: entre sierras y cuencas”, en Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo (coords.), *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara, UdeG, CUCSH, 2016, p. 37.



Imagen 1. Mapa de la Nueva Galicia, ca. 1150



Fuente: Archivo General de Indias, Mapas y Planos, México, 560.



Imagen 2. Los peñoles y llanos de los chichimecos, detalle



Imagen 3. Ubicación de “Cora” y “Guaynamota” y escena de canibalismo





El miedo que suscitaban los peñoles, principales bastiones de la resistencia indígena durante la guerra del Mixtón, se muestra también de forma gráfica: el Peñol del Teúl, el del Mixtón, el de Juchipila, el de Coyna, aparecen todos coronados por indígenas aguerridos, desnudos, que enarcan sus arcos y flechas en actitud hostil desde la cima de las formaciones rocosas, en las que es posible notar pequeñas edificaciones e incluso indicios de fortificación, de construcción de cercas con piedras [ver imagen 2], tal como aparecen representadas en el folio 46r del Códice Telleriano Remensis [ver imagen 4]. Más allá de los peñoles aparecen los “Llanos de los chichimecas”, habitados también por indios de guerra. Como han señalado Calvo y Machuca, el mapa nos muestra que para 1550 la mayor parte de la población de Nueva Galicia “se concentra en los valles a lo largo del camino que comunica Guadalajara con la Ciudad de México, y al oeste del río Grande, de la laguna de Chapala a Xalisco y Tepic”.<sup>70</sup>

Mientras el oriente es tierra de guerra, la mayor parte de los asentamientos costeros -Iztapa, Valle de Espuchimilco, Valle de Zacualpa, valle de Xaltimba, los tecoxquines, valle de Milpa- van acompañados de la leyenda “despoblado”. La Sierra del Nayar apenas aparece en el extremo izquierdo del mapa, donde una pequeña choza rodeada de montañas es señalada con el nombre “cora”, y una más es rotulada como “Huaynamota” [ver imagen 3]. Ambas están muy cerca de la escena más llamativa del mapa: la de los pequeños grupos de tepehuanes y “xuructe cuanes” que protagonizan una escena de canibalismo.

Las *Relaciones Geográficas de Nueva Galicia* de la década de 1580 no reportan ninguna información respecto a la región, salvo menciones escuetas al hecho de que la

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 39.

sierra hacia el poniente de Jerez y Tlaltenango estaba despoblada “por guerra que tuvieron con otros indios de otras naciones, porque son muy ordinarios en las serranías de la comarca”.<sup>71</sup> De ahí que, en el mapa elaborado por Acuña con base en la información proporcionada por las diversas relaciones, el territorio serrano entre Chalchihuites al norte, Xocotlán al sur, Jerez y Tlaltenango al este y Acaponeta al oeste, aparece en blanco: no existe, a la fecha, información que nos ayude a llenar tal vacío [ver mapa 6].

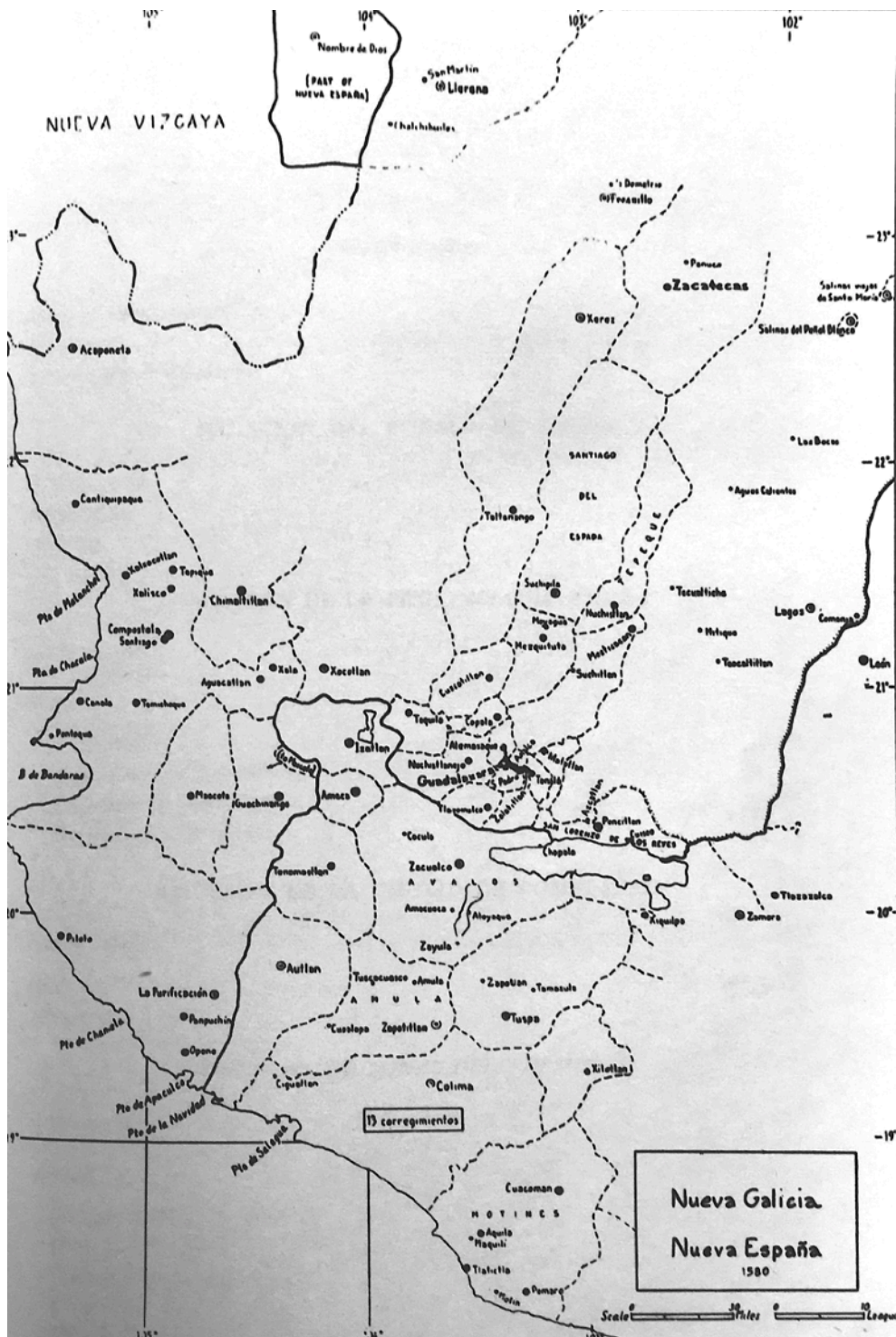
**Imagen 4. Indicios de fortificación en el Peñol de Nochistlán**



Fuente: Códice Telleriano Remensis, Bibliothèque Nationale de France, *Fonds Mexicain* 385, .f. 46r.

<sup>71</sup> René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, México, UNAM, 1988, p. 138.

### Mapa 8. Nueva Galicia hacia 1580



Fuente: René Acuña, *op. cit.*

Será hasta los primeros años del siglo XVII que se genere una descripción oficial de la región serrana, en la obra del obispo de Guadalajara Alonso de la Mota y Escobar, quien recorrió buena parte de la jurisdicción del obispado entre 1602 y 1605 en sucesivas visitas pastorales.<sup>72</sup> El obispo calificó la tierra serrana de la Nueva Galicia que incluía “las serranías de San Pedro Analco y Huaynamota y de los coras” como “sobremanera dobladas, calientes y estériles, y en estas habitan como en refugio contra enemigos los indios chichimecos bárbaros que se sustentan sólo de raíces, frutillas, caza y pesca”.<sup>73</sup> Al referirse en específico a Huaynamota, señaló que se trataba de “una asperísima serranía” donde se había establecido recién “una nueva conversión de chichimecos bárbaros que llaman de Huaynamota”, formada por cerca de 1,500 personas que no pagaban tributo por ser gente nuevamente convertida. Por el contrario, los indios recibían sustento de la Corona española, que pagaba también “a un capitán y cuatro soldados que están aquí de presidio para resguardo de los frailes Franciscos de cuya doctrina son”.<sup>74</sup>

Mota y Escobar señaló también la existencia, al norte de Senticpac, del pueblo de Ayotuxpan, “de gente nuevamente convertida y bajada de la famosa serranía que llaman de los coras donde hay muchos indios bárbaros”, que contaba entonces con 800 personas bautizadas. Aprovechó el obispo para señalar que en la sierra de los coras había “muchas y ricas minas de plata”, que sin embargo “no se benefician por el impedimento y resistencia que hacen los indios infieles”.<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> 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.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 42.

En su tercera salida de Guadalajara hacia Zacatecas, el obispo pasó por el pueblo de Colotlán, ubicado siete leguas al norte de Tlaltenango. Colotlán era entonces una población nueva “que se hizo con ocasión de la paz y seguridad de este camino y sus comarcas, porque al lado del poniente a una legua está la serranía gruesa que llaman de Tepeque donde había gran suma de indios bravos enemigos que salteaban a todos los que pasaban por este camino, haciendo en todo género de gente grandes matanzas y robos.” Luego de que estos indios pidieron la paz y recibir la fe y el bautizo, “para mayor seguro y consolidación de estas treguas” se fundó el pueblo de Colotlán, suceso que el obispo ubica en 1589, siendo que ocurrió un par de años después.

Colotlán fue uno de los sitios destinados a acoger parte de las casi 400 familias indígenas que en 1591 salieron de Tlaxcala para consolidar el poblamiento del septentrión novohispano, como parte de la política de pacificación tras la llamada guerra chichimeca. El objetivo de llevar a estos tlaxcaltecas de Colotlán, de acuerdo con el obispo, era “que los chichimecos idólatras, tan agrestes en su trato, tuviesen vecindad con gente política y de buen ejemplo”. Se esperaba que los indios bárbaros tomaran

ejemplo y dechado para vivir cristiana y políticamente, y para que vieses a los indios tlaxcaltecos cómo araba la tierra, cómo la sembraban, cómo hacían sus cosechas, cómo las guardaban en sus graneros, cómo hacían sus casas, cómo domaban caballos y mulas para silla y carga, cómo se portaban en el trato de sus personas, cómo iban a la iglesia a misa y recibir los demás sacramentos. Y así mismo para que tomasen ejemplo de las indias tlaxcaltecas que no tenían más que un marido y como le servían y regalaban, y acudían a lo necesario hilando, tejiendo y cosiendo y a los demás menesteres de casa, finalmente cómo obedecían a los ministros eclesiásticos, que de esta suerte se iría industriando gente tan inculta, y que tanto carece de cualquiera industria humana como es la de estos chichimecos...<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 61.

El texto es de suma importancia porque condensa en unas pocas líneas el ideal de vida “civil y política” que las autoridades lucharon por implantar en todos los pueblos del virreinato. Resulta también importante conocer la caracterización de la vida del chichimeca hecha por el obispo, en tanto representa la antítesis del buen vasallo indígena. Ésta es aún más sintética: los chichimecas, “nación indómita y serrana”, se caracterizaban por vivir “con la ropa que nacen, con esa se abrigan todo el discurso de su vida, y ninguna cosa alcanzan para comer que no sea todo por punta de arco y flecha.” Era además “gente que con muy livianas ocasiones se suele alterar, alborotar y subirse a la sierra”, por lo que era menester mantener un capitán y soldados de presidio sostenidos por su majestad, para evitar la fuga de los indios.<sup>77</sup>

En el texto de Mota y Escobar podemos ver por primera vez expresado con claridad el “imaginario geográfico” que los españoles construyeron en torno a la sierra tras una presencia en la región occidental que para entonces llevaba poco más de 70 años. En las expresiones del obispo se condensan ideas y conceptos expresados vagamente en las descripciones anteriores, pero que encontraremos presentes a lo largo de las descripciones de las décadas subsecuentes.

Hemos visto ya que, para Nuño de Guzmán y sus hombres, una de las características atribuidas a la sierra fue el ser un territorio despoblado, “vacío”, en tanto no pudieron establecer contacto con indígenas. No obstante, tras su visita del obispado, Mota y Escobar se ve obligado a reconocer la existencia de habitantes en la sierra, si bien, son todos ellos “chichimecas”, apelativo que aparece ya en las relaciones de los conquistadores en 1530, pero que el obispo se encarga de explicitar

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 62.



su sentido: son indómitos, agrestes, idólatras, bárbaros, incultos, infieles, en suma, no civilizados. En sus textos, soldados y obispo ponen en marcha un proceso de legitimación discursiva de la ocupación del espacio, que comienza con su “vaciamiento simbólico”:<sup>78</sup> invisibilizan a sus habitantes, en el caso de los soldados, al describir una tierra despoblada, mientras que en el caso de Mota y Escobar, al calificar a los indios como bárbaros. Es la sierra entonces un espacio “vacío de civilización”, que requiere que los vasallos “de dios y del rey” ocupen ese páramo dejado a la barbarie indígena.

Esta legitimación discursiva implica también describir al indígena serrano como salvaje, comenzando por presentar el territorio que habita como “hostil”, de ahí el reiterado uso de adjetivos para describir la sierra como áspera o asperísima, fragosa, caliente, doblada. Tal adjetivación da la pauta para señalar la siguiente característica de la sierra: es improductiva, desde el punto de vista europeo-occidental. No genera riquezas para la monarquía, antes al contrario, le supone un gasto mediante un presidio y sus soldados. De ahí que el obispo haga énfasis en el hecho de que se trata de tierras, aunque amplias, estériles. No se trata de que la sierra no posea bienes explotables: ya en la *Suma de visitas* se le describía como tierra abundosa, y Mota y Escobar habla de sus “muchas y ricas minas de plata”. Es estéril porque tales tierras no se explotan de acuerdo al modelo económico que intenta imponer el imperio en expansión: la agricultura y, de manera privilegiada, la minería.

De suerte que no es el espacio serrano en sí mismo, improductivo, sino sus habitantes los que lo convierten en tal. Gente que, según la *Suma de visitas*, es haragana, floja, enferma, indómita, bárbara, que “sirve mal”. Para el obispo, lo que caracteriza a estos hombres es que, a diferencia de los indios “políticos”, no practican

---

<sup>78</sup> Tomé Martín, “La invención...”, p. 61.

la agricultura, y viven “sólo de raíces, frutillas, caza y pesca”, de aquello que obtienen “por punta de arco y flecha”. Vemos así el “desprecio a las prácticas etnoecológicas que los grupos desarrollaban en los territorios en que vivían”.<sup>79</sup> Es decir, sólo la actividad agrícola es trabajo, mientras que el resto de las actividades son propias de gente floja y haragana.

Nos encontramos así frente a la idea de larga data en Occidente, que identifica agricultura con civilización y las actividades de caza-recolección asociadas al nomadismo, con la barbarie. El empleo mismo del término chichimeca para describir a los indígenas de la Sierra del Nayar y sus contornos, nos ubica ya en el campo semántico del bárbaro, en tanto a partir del siglo XVI, chichimeca se empleó para designar no sólo a los cazadores recolectores nómadas del cercano norte,<sup>80</sup> sino también a los habitantes de “terrenos desolados, inhóspitos, intransitables, siniestros, baldíos, extremosos”.<sup>81</sup> Y es que, como han mostrado diversos estudios, los pueblos del altiplano central durante el posclásico tardío, empleaban los conceptos chichimeca y tolteca no para referir estados evolutivos sino identidades culturales que no eran excluyentes sino complementarias. Así, ser tolteca o chichimeca no estaba vinculado con un “grado” de civilización sino con “la práctica de ciertas formas de obtención del sustento, con la realización de actividades productivas específicas, con el uso de formas particulares de vestido y la utilización de ciertas tecnologías cinegéticas, agrícolas, artesanales y de notación. Igualmente se asociaba con patrones de asentamiento definidos, con diferentes formas de gobierno y con tradiciones rituales y

---

<sup>79</sup> Tomé Martín, “El desierto...”, p. 49.

<sup>80</sup> Marie- Areti Hers, “Los chichimecas: ¿nómadas o sedentarios?”, en Andrés Fábregas Puig *et al.*, (coord.), *Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca*, Guadalajara, Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, 2008, p. 34.

<sup>81</sup> Tomé Martín, “El desierto...”, p. 53.



religiosas particulares”.<sup>82</sup> Serán los españoles los que interpreten los conceptos tolteca y chichimeca asimilándolos a la dupla civilización y barbarie nacida en el mundo grecolatino. A partir del periodo colonial, el término chichimeca perdió la connotación de prestigio que tuvo en la época prehispánica<sup>83</sup> para convertirse en sinónimo de bárbaro, carente de “cultura”. ¿Qué se entiende en la época por “cultura”, esto es, qué distingue a la gente “política” del bárbaro?

El texto del obispo Mota y Escobar es muy claro al respecto: indios políticos son aquellos que siembran, que son sedentarios -y por tanto, construyen sus habitaciones, que realizan actividades como el tejido, el bordado, y los que cubren sus cuerpos con algún tipo de vestido. Los chichimecos bárbaros habitantes de la sierra se encontraban justo en el extremo opuesto a la cultura, al no poseer ninguna de estas características. A este respecto, cabe señalar que tanto la arqueología como otras fuentes contemporáneas señalan que, por lo menos en algunas rancherías de la sierra, los indígenas sembraban un poco de maíz y árboles frutales en las laderas de los ríos. Lo mismo ocurre en el caso del vestido: aunque en la *Suma de visitas* se señala que los indios de Huaynamota suelen andar desnudos, no se dice lo mismo respecto a otros indios serranos. No obstante, estas diferencias son omitidas por el obispo en su descripción, en aras de que la descripción del chichimeco se ajuste al imaginario europeo del bárbaro. Es evidente entonces que estamos frente a descripciones ideologizadas tanto del mundo “natural” como de los seres humanos que lo habitan.

---

<sup>82</sup> Federico Navarrete, “Chichimecas y toltecas en el Valle de México”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 42, 2011, p. 19-50.

<sup>83</sup> Justyna Olko, “De los antepasados valientes a los paganos del norte. Los chichimecas y sus imágenes a través de la época colonial”, en Miguel Ángel Ruz Barrio, y Juan José Batalla Rosado, (coords.), *Códices del centro de México. Análisis comparativos y estudios individuales*, Varsovia, Universidad de Varsovia, Facultad de Artes Liberales, 2013, p. 13-42.

El empleo del término chichimeca cayó rápidamente en desuso en esta región: en la gran cantidad de documentos revisados, sólo se encuentra nuevamente en un par de cartas del capitán Blas García del Castillo a la Corona en 1676;<sup>84</sup> en los documentos que generó la rebelión de 1702 en las fronteras de Colotlán (aunque, en este caso, el término es usado por los propios indios para caracterizar a los rebeldes, y por los rebeldes para referirse a sí mismos)<sup>85</sup> y, curiosamente, en los autos del capitán Juan Flores de San Pedro en 1722, quien “revivió” el término y lo empleó para nombrar a los coras del Nayar.<sup>86</sup> Pero no ocurrió lo mismo con la asociación de los habitantes de la sierra con los bárbaros. En la descripción de Domingo Lázaro de Arregui de 1621, encontramos nuevamente el tópico de la sierra como espacio “casi todo despoblado”, habitado por indios que aborrecen el trabajo, no pagan tributo, siembran apenas un poco de maíz, calabazas y sandías y pasan la mayor parte del año buscando miel por los montes y cazando venados, que junto con las frutas silvestres que recogen y los mezcales que elaboran, les sirven de sustento, sin que tengan “otras ocupaciones”.<sup>87</sup> No obstante, un mayor conocimiento de la sierra le lleva a desechar el empleo del término chichimeca, para dar paso a una clasificación de los indios que la habitan por “naciones”: los bisoritas, guazamotas, guainamotas, xiximes, acaxes y algunos tepeguanes, congregados ya en doctrinas, mientras que los coras son calificados como gente idólatra y gentil y que recogen los malhechores que se van a ellos. Y tienen por aquella parte lo mejor de la sierra de 20 leguas de largo y de más de 30 de

---

<sup>84</sup> “Autos hechos por el capitán Blas García del Castillo por mandado de su señoría el señor licenciado don Juan Miguel de Agurto”, en AGI, *Guadalajara*, 13, R.2, N.22, f. 6.

<sup>85</sup> “Carta de los indios rebeldes de Nostic al virrey”, AGI, *México*, 645, f. 64v. Ver anexo 1, documento 7.

<sup>86</sup> “Testimonio de autos hechos sobre las providencias dadas por su excelencia para la reducción y conquista de los indios de la sierra del Nayarit”, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 536v-550.

<sup>87</sup> Domingo Lázaro de Arregui, *Descripción de la Nueva Galicia 1621*, edición y estudio por Francois Chevalier, prólogo de John Van Horne, Sevilla, CSIC, 1946, p. 81-85.

ancho, sin que jamás hayan querido recibir la ley evangélica ni dejado entrar los predicadores ni gente española, por lo cual se conservan en su gentilidad. Y hay entre nosotros varias opiniones de sus tierras, porque todos dicen que hay allá muy ricas minas, otros que tienen unos buenos valles orillas del río que viene de Guadiana, a entrar en este mar junto al pueblo de San Pedro (por lo cual le llaman río de San Pedro), y que estos reconocen un señor que ellos llaman Nayari, y que a este tienen en tanta veneración que en una cueva o entierro que tienen adora a sus antepasados.<sup>88</sup>

La longevidad de este imaginario que caracteriza a la sierra como una frontera, más allá de la cual sólo habitan los bárbaros gentiles, se constata en la descripción de fray Antonio Arias de 1672, quien emplea de forma reiterada los términos bárbaro, gentil, idólatra y supersticioso para referirse a los indios serranos.<sup>89</sup> Lo encontramos también presente en las descripciones que los frailes hacían regularmente para cumplir con sus obligaciones frente al obispo: así, Huajimic fue caracterizada por fray Francisco Pineda como “frontera con indios bárbaros y nueva conversión en la Sierra del Nayari”,<sup>90</sup> mismas palabras usadas por fray Agustín Carrera para referirse a Amatlán.<sup>91</sup> Del otro lado de la sierra, en Huejuquilla, fray Antonio Victorino trajo a cuento en 1689 nuevamente el tópico de las tierras fértiles pero improductivas debido a la mala calidad de sus habitantes:

Son los moradores de esta amenidad gente en extremo inútil, y que se contenta con sembrar un poco de maíz, tan poco, que antes de sazón se lo comen, y después para sustentarse lo mendigan todo el año, no por falta de tierras, pues poseen más de 70 lenguas tan hermosas, tan pingües, y excelentes, que sin duda

---

<sup>88</sup> Arregui, *op. cit.*, p. 84.

<sup>89</sup> Antonio Arias Saavedra, “Informe sobre la reducción y conversión de indios bárbaros de la Sierra de Nayarit”, 1672, AGI, *Guadalajara*, 13, R. 2, N. 22-5. fs. 12-29v. Aunque el informe ha sido fechado por otros autores en 1673, en este expediente, f. 29v, se encuentra una carta del provincial fray Juan de Mohedano afirmando haber recibido el informe en Guadalajara el 22 de abril de 1672.

<sup>90</sup> Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (en adelante, AHAG), *Padrones*, Huajimic, 1689, f. 1.

<sup>91</sup> AHAG, *Padrones*, Amatlán de Jora, 1689, f. 2.

fueran de muchos útiles y provechosas a otra gente menos perezosa que esta. No tiene este pueblo bienes muebles ni raíces, conténtanse con alquilarse en sus comarcas y de esto viven y pasan con cortedad increíble. Por lo que toca a lo cristiano es gente de muy dura cerviz, y tan sumamente dada a Baco y Venus que es su vida un continuo delito en esto, poco devota y en las cosas de Dios incrédula, ruda y perezosa.<sup>92</sup>

Incluso en obras tan tardías como la de fray José de Arlegui escrita en 1736, referente a la vertiente oriental de la sierra, tierra de misión de la provincia franciscana de Zacatecas, vemos nuevamente aplicados a los indios serranos adjetivos como bárbaros, gentiles, brutos, rústicos o torpes.<sup>93</sup> Todos estos términos, a excepción de gentil, que hace referencia específica al “idólatra o pagano que no reconoce ni da culto al verdadero Dios”, el resto se empleaban en la época para denotar la falta de “cultura”.<sup>94</sup> Llama la atención además, que ni Arias, ni Arlegui, se detienen a describir las características “físicas” de la sierra: pareciera que, para ellos, lo que define a este espacio son las actividades y características de los hombres que lo habitan.

Así, es posible ver que, de forma progresiva, clérigos y civiles construyeron un imaginario en relación a la sierra del Nayar que terminó por considerarla una frontera de la civilización y de la cristiandad. Las descripciones de la sierra y sus habitantes que aquí he consignado se basaban casi todas en un conocimiento superficial del espacio -

---

<sup>92</sup> AHAG, *Padrones*, Huejuquilla, 1689, f. 5-5v.

<sup>93</sup> José Arlegui, *Crónica de la provincia de N. S. P. S. Francisco de Zacatecas*, México, Cumplido, 1851.

<sup>94</sup> Bárbaro: Inculto, grosero, lleno de ignorancia y rudeza, tosco y salvaje: como lenguaje bárbaro, costumbres bárbaras. [...] Vale también fiero, cruel, despiadado. Se toma algunas veces por temerario, destemplado y precipitado, e inconsideradamente violento. Barbaria: falta de cultura en el modo de vivir y hablar. Bruto: El que es en sus costumbres y operaciones bárbaro, y procede bestialmente como ajeno a razón. Brutalidad: en los irracionales, bestialidad y privación propia de su naturaleza y en los racionales la incapacidad y falta de celo y razón, ajena a su ser y condición. Rústico: Con tosquedad y sin cultura. Rusticidad: la sencillez y poco artificio que tienen las cosas rústicas. Tosquedad, aspereza y rudeza. Cosa sencilla, simple o que pertenece al campo. Usado como sustantivo se toma por hombre del campo. Torpe: Rudo, tardó en comprender o hacerse capaz. Vale asimismo deshonesto, impúdico, lascivo. Vale también ignominioso, indecoroso e infame: *Diccionario de autoridades...*

a excepción de Arias- por tanto, no buscan ni pueden dar cuenta de una “realidad”, sino que en muchos casos, ceden a las generalizaciones del imaginario occidental para ajustar sus descripciones a las necesidades del discurso que legitima la conquista y colonización de esos territorios. Están elaboradas, además, para hacer patente a la Corona la necesidad de que la monarquía se apropie de tales espacios salvajes, agrestes, en tanto representan un peligro para el mundo civilizado. Episodios como la guerra del Mixtón o el martirio de los franciscanos de Huaynamota en 1585 no hacían sino alimentar el imaginario de la frontera como un espacio de guerra. Estos sucesos mostraban al mundo colonial que tal frontera entre la barbarie y la civilización no era estable sino móvil y peligrosa, pues sus habitantes constantemente ponían a prueba los esfuerzos civilizadores españoles y, si éstos se descuidaban, corrían el riesgo de perder el terreno recientemente ganado. Así, pensar a la sierra del Nayar como una frontera no implicaba renunciar a avanzar sobre aquellos territorios; por el contrario, la sierra se convirtió en un referente “para colocar los límites hasta donde llegaban los espacios dominados y desde donde se debían realizar las proyecciones sobre nuevos territorios”.<sup>95</sup>

Por último, vale la pena llamar la atención sobre el hecho de que este proceso que transformó a la sierra en una frontera, no fue exclusivo del Nayar. Las experiencias colonizadoras en diversas regiones de la Nueva España dan cuenta de la dificultad que las regiones serranas presentaron para el mundo español. Hacia el sur, la región de “La Montaña” habitada por los itzaes, fuera del control colonial hasta fines del siglo XVIII, era “señalada en los mapas como “despoblado”, concebida en el imaginario español

---

<sup>95</sup> Tomás A. Mantecón Movellán y Susana Truchuelo García “La(s) frontera(s) exteriores e interiores de la Monarquía Hispánica: perspectivas historiográficas”, en *Historia Crítica*, no. 59, enero-marzo, 2016, p. 21.

como una gran selva llena de indios infieles, demasiados inclinados al ocio y al demonio para alcanzar la civilización”.<sup>96</sup> En la Sierra Gorda, parte de la Sierra Madre Oriental, habitaban, entre otros grupos, los “rebeldes e indómitos jonaces”, indios “que han dado tanto quehacer por su ociosa naturaleza habituada sólo a comer de sudor ajeno, sin disfrutar el suyo aún para su sustento”,<sup>97</sup> y la región permaneció como un “manchón de gentilidad” muy cerca de la capital virreinal. En pleno siglo XVIII, de los otomíes de la Sierra de Tutotepec, también parte de la Sierra Madre Oriental, se decía que habían vivido siempre como “fieras y en la constitución más lamentable que pueda figurarse, retirados en lo más fragoso y áspero de los montes, dispersos unos y otros, sin doctrina política ni cristiana, rústicos totalmente, sin haber como en otras partes quien entendiese nuestro idioma, desnudos en carnes muchos indios e indias, y entregados a la idolatría, ebriedad y cuantos vicios y abominaciones”.<sup>98</sup> Todos ellos fueron espacios con una presencia española escasa, donde el proceso de implantación del dominio colonial no se llevó a cabo sino en fechas tardías y en donde los habitantes indígenas lograron mantener durante décadas e incluso siglos, un alto grado de autonomía, en comparación con lo ocurrido entre las poblaciones indígenas habitantes de los valles.

Más importante aún, en todas estas “fronteras interiores” las instituciones de la monarquía hispana sufrieron mayores cambios ante la necesidad de adaptarse a las

---

<sup>96</sup> Julien Machault, “Heterarquía política y económica en la Sociedad Itzá, Siglos XVI-XVIII”, tesis de Maestría, México, UNAM, Posgrado en Estudios Mesoamericanos, 2016, p. 151.

<sup>97</sup> Gerónimo de Labra, “Manifiesto de lo precedido en la conquista, pacificación y reducción de los chichimecas jonaces de la Sierra Gorda”, en Jaime Nieto Ramírez, *Los habitantes de la Sierra Gorda*, Querétaro, UAQ, 1984, p. 54.

<sup>98</sup> AGN, *Indios*, vol. 64, exp. 178, f. 284v. Sobre la historia de la colonización de esta región ver Raquel E. Güereca Durán, *Un dios y un reino para los indios. La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*, México, IIH-UNAM/ Bonilla Artigas editores, 2014.

condiciones particulares de cada región. En el siguiente apartado, analizaré el papel de estas instituciones en el proceso de colonización y control de la sierra del Nayar.

### **3. La misión como institución de frontera**

En este espacio mal conocido y que ofrecía a los colonos hispanos pocas oportunidades de hacer fortuna, la institución colonial que tuvo mayor peso y presencia, y por lo tanto, mayor importancia en la transformación de la vida indígena, fue la misión evangelizadora, dejada en manos de la orden franciscana.

Ya desde 1536 se registró la llegada de misioneros franciscanos a Teúl y cuatro años después a Xalisco, donde se establecieron los primeros conventos y se comenzó la labor misional. Para 1542, una vez sofocada la rebelión del Mixtón, se consideró primordial afianzar la cristianización de los indígenas de la región de los “peñoles”, principales bastiones de los rebeldes, por lo que se estableció un convento en Juchipila. A éstos seguirían fundaciones en Ahuacatlán (1551), Sentispac (1569), Acaponeta (1580), Xala (1582) e Ixcuintla (1603).<sup>99</sup>

Estas primeras fundaciones se ubicaron en terreno costero o en las inmediaciones de la sierra, aprovechando los espacios considerados más propicios para la implantación de la “policía cristiana” a los indígenas. En particular, con el fin de la guerra del Mixtón, las autoridades hispanas civiles y eclesiásticas concentraron sus esfuerzos en pacificar y afianzar el poblamiento español en la Nueva Galicia, particularmente en Guadalajara que, luego de ser removida en dos ocasiones de sitio, en 1542 finalmente encontraría su ubicación definitiva, al tiempo que se establecieron las instituciones necesarias para el buen gobierno de la región: en 1544 se llevó a cabo

---

<sup>99</sup> Magriñá, *Los coras...* p. 170.

la primera tasación sobre los tributos de los indios y se reformaron y/o confiscaron las encomiendas existentes. Para 1548 el rey emitió la ordenanza que creaba la Audiencia de la Nueva Galicia, cuya primera sede fue Compostela, aunque sería mudada pocos años después, para evitar que la ciudad sede de la audiencia se ubicara en una zona de frontera.<sup>100</sup> Pero la sierra, más allá del Río Grande de Santiago, siguió siendo durante décadas un espacio en el cual las autoridades hispanas tenían escaso control. Muestra de ella fue la efímera sublevación de los tepecanos quienes, en alianza con otros grupos indios, en 1550 se levantaron en Bolaños, real de minas que para entonces gozaba de relativa bonanza, y obligaron a los españoles a abandonar temporalmente la región.<sup>101</sup>

A partir de 1580 se registran los primeros intentos de los franciscanos por penetrar en la sierra. Los conventos ya instituidos constituyeron la base para la penetración de los territorios de indios gentiles, alrededor de los cuales se fueron estableciendo poblados y misiones con indios “reducidos”. Así, entre 1580 y 1600 fray Andrés de Medina, franciscano del convento de Acajoneta, logró que un número importante de indios serranos -mayormente tepehuanes y algunos coras- bajaran a Acajoneta y aceptaran vivir en pueblos y trabajar en labores agrícolas. De este modo Medina fundó los pueblos de Mamorita, San Sebastián Huajicori, Ontetitlán, Tlachichilpa, San Francisco del Caimán, San Gabriel, San Pablo, Milpillas y Apozolco.<sup>102</sup>

El primer paso de la labor evangelizadora era buscar el contacto con los indios gentiles. Para ello, los frailes se adentraban en la sierra acompañados por indios ya

---

<sup>100</sup> Yáñez Rosales, *op. cit.* p. 91.

<sup>101</sup> Gerhard, *La frontera norte...*, p. 60.

<sup>102</sup> Meyer, *Breve historia de Nayarit...*, p. 65.



cristianos que fungían como guías e intérpretes, quienes les mostraban el camino hacia las rancherías de los indios gentiles. Los frailes procuraban acercarse de forma pacífica a los indios, con ayuda de los intérpretes lograban entrevistarse con los jefes de las rancherías y congregar en torno suyo a pequeños grupos de gentiles a quienes hacían largas prédicas sobre la conveniencia de abandonar su vida en las barrancas y abrazar la fe católica y la vida en policía.<sup>103</sup> Aunque no sabemos cómo operaba esta práctica en época temprana, para fines del siglo XVII no era raro que fueran vecinos españoles -de Tepic, Acaponeta o Xalisco- los que organizaran y patrocinaran estas entradas. Así, el vecino invertía parte de sus bienes en la adquisición de collares, rosarios, mantas, sombreros y objetos diversos con los que “agasajar” a los indios. Iba acompañado de uno o dos frailes y, en ocasiones, de hombres de la región que portaban armas y actuaban como escolta. Aunque el éxito fue variable, con este método los franciscanos lograron establecer desde fines del siglo XVI y hasta las primeras décadas del siglo XVIII, numerosos pueblos de misión en los que los gentiles eran bautizados e instruidos en la fe. De este modo lograron fundar el pueblo y convento de Guazamota en 1606, Huajimic en 1610 —al parecer la primera misión de huicholes; Amatlán de Jora en 1620 y Atonalisco en el mismo año.<sup>104</sup> Estas fechas remiten a la fundación “oficial” de la doctrina, si bien sabemos que las labores de evangelización habían empezado mucho tiempo atrás: así por ejemplo, fray Pedro del Monte habría iniciado la labor misional en Amatlán de Jora desde 1579, mientras que el acercamiento a los de Huajimic inició en 1605 por fray Francisco de Barrios y fray Pedro Gutiérrez.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> Tello ofrece numerosos ejemplos de estas entradas de los franciscanos en el Libro IV de su obra: Antonio Tello, *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco. Libro segundo*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, 1968.

<sup>104</sup> Gómez Canedo, *op. cit.* p. 103-105.

<sup>105</sup> Tello, *op. cit.*, p. 630 y 740.

Debido a las condiciones de inseguridad imperantes en la frontera, algunos pueblos debieron ser mudados de sitio, mientras que otros fueron abandonados en distintas ocasiones y los frailes intentaron a su vez repoblarlos. Por un lado, las misiones eran blanco de asaltos y violentos ataques por parte de los indios insumisos, que realizaban incursiones a los pueblos para aprovisionarse de alimento y bienes diversos, causando destrucción a su paso. Pero, en ocasiones, eran los propios indios recién congregados los que se rebelaban en contra de sus encomenderos y, tras arrasarlo pueblos y haciendas, se remontaban a la sierra. Así, en 1583, indios de Acaponeta y otros cinco pueblos se levantaron en contra de sus encomenderos para luego huir a la sierra.<sup>106</sup>

El caso de Huaynamota ilustra bien la inestabilidad de las misiones franciscanas en el flanco occidental de la sierra del Nayar. En 1580 se estableció una primera reducción formada por diez pueblos: Tabelita, Saurichi, Aumata, Tlaxomulco, Acarith, Acatlan, Huaynamota, Macamota, Tacarita y Guaquisita, y se levantó el convento en Tabelita. Estos pueblos estarían formados por indios de “tres naciones diferentes pero se entienden porque su lengua no se diferencia mucho”.<sup>107</sup> En 1585 los indios recién convertidos de las serranías de Huaynamota mataron a dos frailes, varios indios y españoles, y tras incendiar la iglesia y convento y saquear la sacristía, se remontaron a la sierra “volviéndose a la idolatría”.<sup>108</sup> En tal ocasión, el capitán Miguel Caldera acudió a perseguir y tratar de castigar a los indios rebeldes, contando con el apoyo de

---

<sup>106</sup> Meyer, *Breve historia de Nayarit...*, p. 64.

<sup>107</sup> Tello, *Crónica miscelanea, Libro IV...*, p. 130.

<sup>108</sup> El episodio sería conocido como el martirio de los frailes de Huaynamota: fray Diego Muñoz, *Descripción de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, cuando formaba una con Xalisco*, Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1965: p. 73-76.

numerosos caxcanes.<sup>109</sup> Huaynamota quedó abandonado desde entonces. Hacia 1600 el capitán Gerónimo de Arciniega habría entrado a la sierra por Huaynamota logrando sacar dos mil indios con los que fundó, según Matías de la Mota Padilla, cuatro pueblos: Huaynamota, Guaristemba, Tacocotlán y Mecatlán,<sup>110</sup> obteniendo por ello el título de Capitán de la frontera de Huaynamota.<sup>111</sup> Tello nos ofrece una versión distinta: según el franciscano, Arciniega habría sacado de la sierra 500 personas, llevando la mitad de ellas a vivir en Santa Cruz, pueblo situado muy cerca del mar, y la otra mitad en Sentispac; estas congregaciones sin embargo habrían fracasado pues luego de tres años la mayor parte de los huaynamotecos volvieron a la sierra. Hacia 1603 fray Francisco de Barrios y fray Francisco Gutiérrez edificaron un nuevo convento para misionar entre los huaynamotecos al interior de la sierra, nombrándolo Nuestra señora de la Candelaria.<sup>112</sup> De los antiguos pueblos fundados en 1580, sólo se hallaban dos en pie; por tanto, los franciscanos trabajaron en la congregación de los indios que se encontraban “desparramados” en las serranías, a los que asentaron en seis barrios o tlaxilacal, cada uno con alcalde y fiscal. Pero para 1650, cuando Tello escribió su crónica, sólo se conservaban cuatro de tales barrios, debido en buena parte a la disminución de los huaynamotecos por la hostilidad que vivían a manos de los coras. Hacia 1670 al parecer, Huaynamota quedó abandonado de forma definitiva, si bien

---

<sup>109</sup> Philip Wayne Powell, *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, México, FCE, 1980, p. 138-139.

<sup>110</sup> Mota Padilla, *op. cit.* p. 16.

<sup>111</sup> “El Capitán de la frontera de Guainamota, Jerónimo de Arciniega, al Virrey sobre la defensa de aquella frontera de Nueva Galicia”, 1600, AGI, *México*, 25, N. 10, 2 fs.

<sup>112</sup> Tello, *Crónica miscelánea, Libro IV...*, p. 131.

algunas familias indígenas acudían a atender pequeñas milpas y algodones en las serranías, llamando a este paraje “Huaynamota viejo”.<sup>113</sup>

En 1616, la rebelión del indio tepehuan que se hacía llamar Hijo de Dios y del Espíritu Santo, alcanzó tierras nayaritas y tuvo como resultado también el despoblamiento de varias misiones. El pueblo y misión de Acajoneta fue atacado en abril de 1617 por un grupo de indios rebeldes que previamente habían asaltado y destruido los pueblos de Quiviquinta y Huajicori, este último rodeado por los pueblos de Milpillas, Picachos, San Francisco Muza, San Diego, San Blas y San Juan, de los cuales cuatro de ellos eran pueblos de indios tepehuanes. Quiviquinta y Huajicori debieron ser refundados años después.<sup>114</sup>

La inestabilidad de las misiones en esta región continuaría en los años siguientes, en parte debido a que los indios reducidos mantenían contacto frecuente con los gentiles, lo que les facilitaba la huida en caso de necesidad. Así, en 1620, cuando fray Antonio Tello apenas había llegado a Amatlán de Jora, los habitantes -algunos coanos, tecuares y tepehuanes, así como unos pocos “nativos”- abandonaron el pueblo y se dedicaron a tratar de amedrentar al franciscano, para lo cual quemaron todas las casas abandonadas del poblado, excepto la que habitaba Tello y su doctrinero indígena. Ante la imposibilidad de convencer a los huídos para reducirse a la misión, Tello optó por apresar a los “indios principales” y llevarlos al mineral de Xora como rehenes, hasta en tanto los indios de Amatlán se redujeran. Aunque la medida tuvo éxito, éste fue temporal: cuando en 1622 el franciscano fue asignado a otra doctrina, Amatlán fue despoblado. A su regreso en 1624 Tello debió nuevamente enfocar sus esfuerzos a

---

<sup>113</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción de los indios apóstatas y gentiles del pueblo de Atonalisco de la jurisdicción de Tepic”, 1697.

<sup>114</sup> Gómez Canedo, *op. cit.* p. 111.

congregar a los indios que vivían en las barrancas y habían hecho allí sus sementeras y casas.<sup>115</sup>

A lo largo del siglo XVII los esfuerzos de los frailes por incorporar a los serranos al orbe cristiano continuaron, incitados no sólo por su propio celo religioso sino también por las diversas cédulas reales que les conminaban a reducir y convertir a los coras.<sup>116</sup> Algunos particulares también organizaron “entradas” a la sierra para sacar a los indios de las barrancas y llevarlos a poblar en sitios más accesibles:<sup>117</sup> como ejemplo están las diversas entradas que desde la década de 1680 llevó a cabo Francisco de Bracamonte, vecino de Tepic quien logró repoblar la misión abandonada de Atonalisco y obtuvo por ello el título de capitán protector. Los franciscanos, por su parte, emprendieron una nueva entrada en 1667, logrando sacar de la sierra doscientas familias que repartieron hacia tierra caliente, entre Acaponeta y Sentipac.<sup>118</sup>

Para 1673, el padre Arias habría entrado también a la sierra y fundado los pueblos de Saycota, Pihua, Quare, Nacaspipilota, y Hueholota, entre otros, si bien sólo algunos de los pueblos producto de estas entradas prosperaron. Ese mismo año, Arias señaló que los tepehuanes que habitaban en San José Acaponeta, Quiviquinta, Milpillas, Mezquital, Ocotán, Guazamota y Mextalpa eran todos ya cristianos.<sup>119</sup> De esta forma,

---

<sup>115</sup> Tello, *op. cit.*, p. 822-845.

<sup>116</sup> Por ejemplo, en 1606 se despachó real cédula al presidente y oidores de la Real Audiencia de Guadalajara y al provincial de San Francisco en la Nueva España para la conversión de los indios Huaynamotas, coras y de San Pedro Analco”, en AGI, *Guadalajara*, 230, L.2, f. 114; en 1649 se envió real cédula al doctor Juan Ruiz Colmenero, obispo de Guadalajara, para que procurara la conversión de los indios coras: AGI, *Guadalajara*, 230, L.3, f.84-84v; en 1673 se ordenó a la Audiencia de Guadalajara apoyar las conversiones en la sierra que llevaba a cabo la orden de San Francisco, misma orden que se repitió en 1677 y 1679: AGI, *Guadalajara*, 231, L.4, f. 89v-90; f.253v-256; y f.337-337v.

<sup>117</sup> Un extenso listado de las entradas militares a la Sierra del Nayar así como de las expediciones de los frailes puede verse en Magriñá, *Los coras...* p. 151-154.

<sup>118</sup> Mota Padilla, *op. cit.* p. 16.

<sup>119</sup> Antonio Arias y Savedra, “El informe de Arias y Saavedra, 1673”, *apud.* Calvo, *Los albores...*

de la labor de los franciscanos de la provincia de Xalisco resultó que para fines del siglo XVII le existían una serie de pueblos de indios cristianos asentados en los bordes de la Sierra Madre Occidental, cuyas cabeceras eran Xalisco, Tepic, Huaynamota, Acaponeta y Huajicori.<sup>120</sup>

Al oriente de la sierra del Nayar, en el valle de Teúl- Jerez, durante los siglos XVI y XVII los franciscanos también establecieron diversas misiones para reducir a los indios gentiles. Al igual que en la costa nayarita, la ocupación española del valle de Teúl-Jerez inició tras la derrota india en la Guerra de Mixtón, por lo que fue hasta 1542, una vez reprimido el levantamiento indígena, que se registró el primer asentamiento en Tlaltenango. Con el descubrimiento de minerales de plata en Zacatecas en 1546 dio inicio un proceso de colonización española mucho más dinámico que, no obstante, fue frenado nuevamente por la Guerra Chichimeca.<sup>121</sup>

Será hacia 1582, con el inicio de la labor diplomática de Miguel Caldera en la región, que se logró la pacificación de numerosos indígenas mediante dádivas y concesiones, la llamada “paz por compra”. Con los “chichimecas de paz” -tepehuanes, caxcanes y algunos huicholes- se fundaron los primeros pueblos de indios: San Andrés, Bolaños y Colotlán en 1590.<sup>122</sup> Al año siguiente, el proceso de pacificación y repoblamiento indígena de la región se vio reforzado por la llegada de familias tlaxcaltecas desde el centro de la Nueva España que establecieron barrios en San Andrés, asentamiento de indios zacatecos, y en Colotlán, pueblo habitado por caxcanes y posiblemente huicholes. Estos pueblos de “indios pacíficos” cumplirían dos

---

<sup>120</sup> José Refugio de la Torre Curiel, *Vicarios en entredicho*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara, 2001, p. 25, 35.

<sup>121</sup> Shadow, “Conquista y gobierno español...”, p. 59.

<sup>122</sup> Hillerkuss, *op. cit.*, p. 200.

objetivos: por un lado, contener las entradas de los “gentiles nayaritas” refugiados en la Sierra Madre Occidental; y por el otro, proporcionar auxilio en el caso de eventuales ataques de los guachichiles y zacatecos a los pueblos y caminos hacia Zacatecas que atacaban por el flanco oriental del valle.<sup>123</sup>

Los franciscanos de la entonces custodia de Zacatecas, se hicieron cargo de la evangelización de los indios, labor en la que ya trabajan desde hacía algunos años pues ya en 1583 habían fundado convento en Chalchihuites.<sup>124</sup> Para 1591 establecieron también convento en San Luis Colotlán.<sup>125</sup> Cuando el obispo Mota y Escobar visitó la región poco más de diez años después, halló que en Colotlán habitaban 200 familias indígenas -tlaxcaltecas y “chichimecas”- lo mismo que en Chalchihuites, mientras que en Huejúcar había quince.<sup>126</sup>

Para el caso de la provincia de Zacatecas, existe muy poca información respecto al funcionamiento de las misiones, salvo lo consignado por el cronista fray José de Arlegui. Por él sabemos que los franciscanos continuaron trabajando en la reducción de los indios, si bien las siguientes fundaciones de conventos ocurrirían hasta el siglo XVII, una vez que la custodia fue transformada en la Provincia de Nuestro Padre San Francisco de Zacatecas, lo que ocurrió en 1603. Así, en 1606 establecieron el convento de Guazamota; para 1616 se sumaron Chimaltitlán y San Juan Bautista de Mezquitic, Camotlán en 1642, Huejuquilla en 1649, Milpillas en 1702, y Tezocuatla en 1733.<sup>127</sup> Conforme las doctrinas y nuevas conversiones fueron adentrándose más en las sierras

---

<sup>123</sup> Velázquez, *Colotlán, doble frontera...* p. 8.

<sup>124</sup> Arlegui, *op. cit.*, p. 67.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 69. Aunque Laura Magriñá señala que en 1591 se habría fundado también Mezquitic, se trata del pueblo de San Miguel Mezquitic en San Luis Potosí. San Juan Bautista Mezquitic, en las fronteras de Colotlán, no sería fundado sino hasta 1616.

<sup>126</sup> Mota y Escobar, *op. cit.*, p.

<sup>127</sup> Arlegui, *op. cit.*, p. 66-93.

y barrancas, terminó por establecerse una especie de “cinturón de contención” alrededor del Nayar,<sup>128</sup> un cerco en torno al territorio habitado mayoritariamente por los coras, situación que llevaría a fray Pedro Carranco a afirmar en 1669 que el Nayar era “tierra por todas partes rodeada de conventos”: del lado de la costa y planicie, pertenecientes a la provincia franciscana de Xalisco, mientras que del lado oriental de la sierra, sujetos a la provincia de Zacatecas [ver mapa 6].<sup>129</sup>

Sin embargo, la aparición de pueblos de vida efímera siguió siendo común, pues si bien las cabeceras tendieron a ser bastante más estables hacia la segunda mitad del siglo XVII, las visitas así como las nuevas conversiones podían desaparecer. Por ejemplo, para 1680 en Amatlán se registraban dos pueblos de visita sujetos a la cabecera: Santa María la Mayor y Santa María la Menor, con apenas 16 indígenas que habitaban el primero, y seis en el segundo. Para 1689 ambas visitas habían desaparecido, si bien desconocemos las causas.<sup>130</sup> En el mismo año, Huajicori contaba con cuatro visitas: Quiviquinta, San Francisco del Caimán, Nuestra Señora de la Concepción de Picachos y Milpillas, mientras que otras cinco visitas se habían ya despoblado: Mazatlán, por causa de una epidemia a la que sólo sobrevivieron dos indígenas que se sumaron a Huajicori, mientras que Caramota, San Francisco, Musa y Tiapala se habrían acabado debido a “las peleas que tenían con los indios coras gentiles”.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Magriñá, *Los coras...*, p. 168.

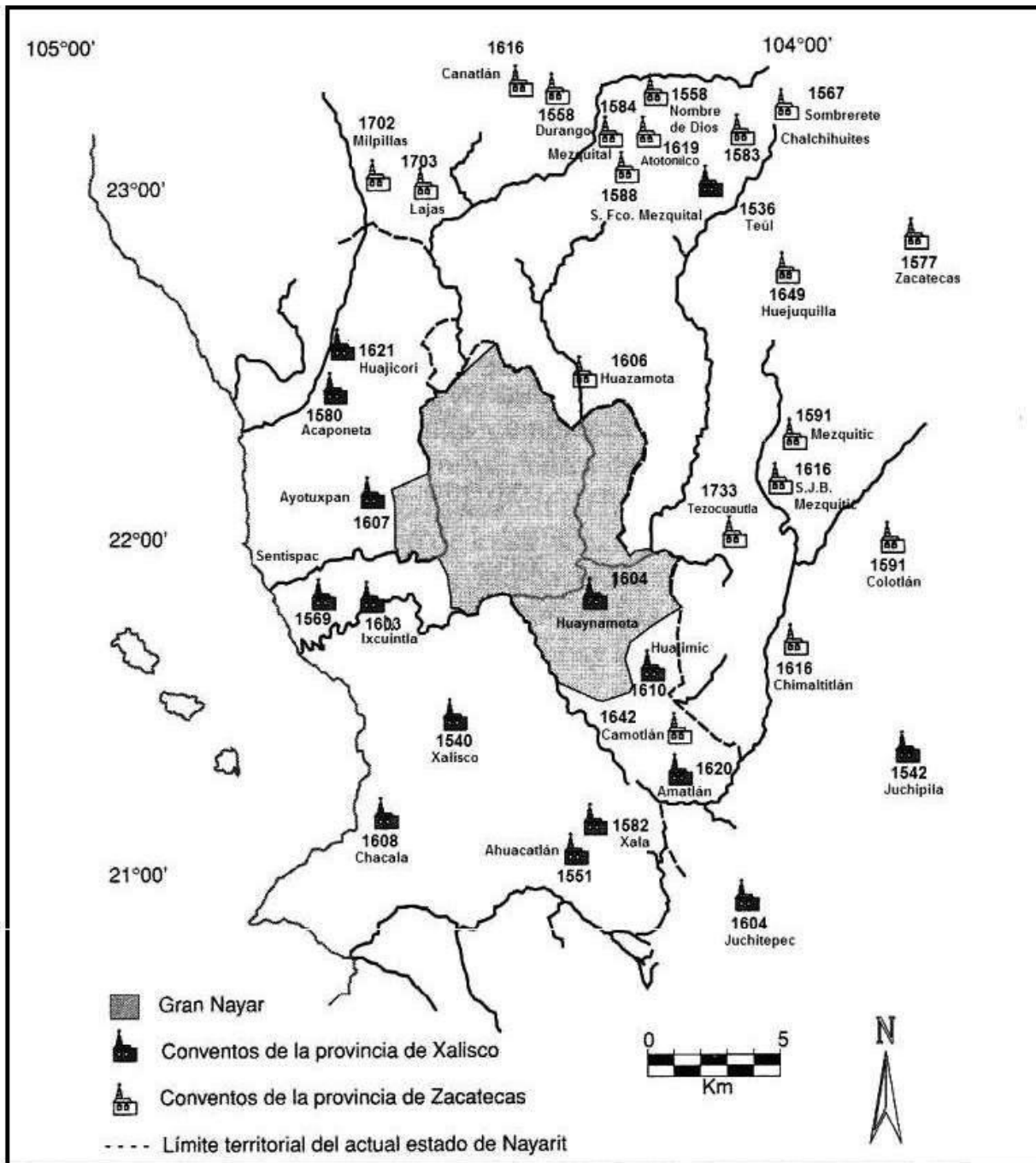
<sup>129</sup> Thomas Calvo y Amaya Cabranes, “Franciscanos eminentes en sus fronteras (1636-1669)”, en José Francisco Romás Gutiérrez y Leticia Ivonne del Río Hernández (coords.), *Población, frontera, cultura y desarrollo: aproximaciones desde la historia, Zacatecas*, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2010, p. 169.

<sup>130</sup> AHAG, *Padrones*, Amatlán, 1650-1689.

<sup>131</sup> AHAG, *Padrones*, Huajicori, 1689, f. 2.



Mapa 9. Conventos franciscanos en torno a la Sierra del Nayar



Fuente: Magriñá, *Los coras...*, p. 169.

Desde la óptica de la monarquía hispana, estas misiones franciscanas tenían como misión fundamental la conversión al cristianismo de los indios gentiles, ganando sus almas al demonio. Eran ellos quienes, con su labor evangelizadora, podían mover los límites del espacio controlado por la Corona, hacer avanzar la frontera de la cristiandad reduciendo el territorio dominado por los gentiles. Las misiones eran, ante todo, instituciones que en el contexto fronterizo buscaban establecer el control colonial sobre la población indígena.

Una de las vías para implantar dicho control consistió en segmentar el universo indígena aplicándole diversas denominaciones o clasificaciones que indicaban la relación que guardaba cada grupo o individuo con el cristianismo. Tales denominaciones fueron, en principio, dos: indio gentil vs. indio cristiano. No obstante, pronto se aplicó en la sierra una tercera clasificación: apóstata. Aunque las tres se refieren al ámbito religioso, pronto se convirtieron también en categorías que designaban un vínculo político. Se trata, en este sentido, de categorías étnicas, esto es “adscripciones identitarias impuestas a un grupo desde el exterior, particularmente por los poderes coloniales o estatales que clasifican a un sector de la población y le imponen un estatus jurídico particular así como obligaciones y derechos específicos”.<sup>132</sup>

Para los cristianos, el gentil no es otro que el que adora falsos dioses por no haber tenido conocimiento del verdadero dios. Es además, idólatra, puesto que adora “estatuas de piedra, madera o barro”. Gentil es sinónimo de pagano, esto es “los que están fuera de la iglesia católica, que no han recibido el agua del bautismo”, y por

---

<sup>132</sup> Navarrete, “El cambio cultural...”, p. 47.

extensión, gentilidad y paganismo es “el modo de vivir de esta gente, y comunidad de ella”.<sup>133</sup>

Por definición, el gentil no podía ser objeto de castigo o censura por parte de los cristianos, en razón de su ausencia de culpabilidad, que deriva de su ignorancia o desconocimiento. En esta categoría se incluyeron en principio todos los nativos habitantes de la sierra -y de las Indias-, y fueron éstos los que dieron sentido a la labor misional franciscana: en tanto existieran gentiles, la labor misional no podía tenerse por concluida.

Conforme avanzó la conversión al cristianismo entre los indígenas que habitaban en los márgenes de la sierra -huicholes, tepecanos, tepehuanes, y algunos coras- el término fue identificado cada vez más con los coras que habitaban en lo interior de la sierra. Gentil aparece asociado con frecuencia a otras categorías negativas: se habla de gentiles idólatras, que practican ritos, cultos y adoraciones de inspiración demoniaca o incluso, pueden tener pacto implícito o explícito con el demonio.<sup>134</sup> Gentil aparece asociado también con el término bárbaro: son bárbaros gentiles los coras que se niegan a reducirse a la vida cristiana y política, prefiriendo la vida en los montes y barrancas y perseverando en la práctica de su falsa religión.<sup>135</sup>

Sin embargo, contrario a lo que ocurrió en otras fronteras del mundo colonial hispano -por ejemplo, la frontera araucana en territorio de la gobernación de Chile-<sup>136</sup> el

---

<sup>133</sup> Sebastián de Covarrubias Horozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, 1611, p. 573.

<sup>134</sup> Arias y Saavedra, “Informe...”, f. 24v.

<sup>135</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción de los indios apóstatas y gentiles del pueblo de Atonalisco de la jurisdicción de Tepic”, 1697, f. 2. También fray Antonio Arias asocia barbarie y gentilidad en diversos pasajes de su informe.

<sup>136</sup> José Manuel Zepeda, “¿Enemigos o rebeldes? Categorización hispana de la resistencia mapuche en el Chile del siglo XVIII”, en Alejandra Araya y Jaime Valenzuela (eds.), *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, Santiago, Ril Editores, 2010p. 210.

término gentil no fue asociado en el Nayar con enemigo.<sup>137</sup> Por un lado, está el hecho de que los indios gentiles son caracterizados como “engañados” por el demonio, son en todo caso víctimas que debido a su ignorancia y rusticidad son incapaces de librarse del engaño, mientras que el demonio sería “el común enemigo”, “el enemigo de las almas”.<sup>138</sup> Pero quizá la diferencia fundamental con los gentiles que habitaron en otras fronteras, es que los coras se mostraron casi siempre pacíficos frente a los españoles: recibieron de paz a los misioneros, a los obispos, a los mensajeros y embajadores, y desarrollaron vías diplomáticas para comunicarse con el mundo colonial. Sólo en contados casos desataron la guerra contra quienes se atrevían a adentrarse en la sierra: fue el caso del capitán Francisco Bracamonte, que murió a manos de los coras de la parcialidad de Tocaiche en 1702, si bien fue acusado de haber “fundado [misiones] con violencia y no de voluntad de los propios indios infieles”, razón por la que lo asesinaron.<sup>139</sup> Años más tarde, durante la rebelión de los indios de Nostic, en las fronteras de Colotlán, aunque en diferentes ocasiones los informes de las autoridades y vecinos señalaron la presencia de cientos, incluso, miles de nayaritas que habrían salido de la sierra para atacar las villas españolas y sumarse a los rebeldes –por ejemplo, la declaración del indio Diego Francisco “el sayulteco”, de Tlaltenango, quien afirmó que los rebeldes estaban “auxiliados de gran número de los de la sierra del Nayarit, que según ha oído decir a los españoles pasan de tres mil”-<sup>140</sup>, lo cierto es que los propios rebeldes señalaron que se trató de sólo quince hombres,<sup>141</sup> número menor

---

<sup>137</sup> De hecho, tal asociación se hace presente en la documentación hasta 1723, concluida la conquista militar de la región.

<sup>138</sup> Arias y Saavedra, “Informe...”, f. 17.

<sup>139</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción...”, f. 131 y ss.

<sup>140</sup> “Testimonio del indio Diego Francisco ante la audiencia de Guadalajara”, 9 de septiembre de 1702, AGI, *México*, 645, cuaderno 1, f. 206v.

<sup>141</sup> *Ibid.*, f. 459v.

si pensamos que en dicha rebelión participaron cerca de 600 indios. Incluso fray Antonio Margil, en su fallida entrada de 1711, a pesar de haber sido amenazado por los indios que le recibieron de forma hostil, pudo abandonar la sierra sin sufrir daño alguno. Esta actitud en general pacífica frente a los españoles y sus emisarios -que no frente a otros indios- les valió no ser considerados enemigos de la Corona, e incluso se decía de ellos que era “política suya no hacer guerra a los españoles, mirando su conservación”.<sup>142</sup> Incluso, hubo quien señaló que la conquista de estos indios que se mantenían en gentilidad se había postergado, entre otros motivos, porque los coras “no eran nocivos como enemigos, porque se mantenían y mantienen viviendo con quietud y obedeciendo a aquel que los domina, que unos llaman su cacique y otros quieren que sea rey”.<sup>143</sup>

De esta actitud pacífica se deriva también la última asociación: la del gentil con ciertos rasgos que caracterizan al “buen salvaje”: los gentiles coras fueron descritos no sólo como gente dócil,<sup>144</sup> sino también en ocasiones como pobres, humildes, obedientes, cuyo modo simple de vivir los predisponía a aceptar las privaciones impuestas por el cristianismo. Así, ciertos coras que se mantenían gentiles pero se habían acercado ya a la misión de Atonalisco, fueron señalados por observar rígidamente la disciplina y ayunos de la cuaresma, por ser “los primeros en venir como unos corderos los domingos, que es cuando están todos; los gentiles son los que más atienden a la explicación del evangelio y misterios de la fe”, y para la fábrica de la

---

<sup>142</sup> Arias Saavedra, “Informe...”, f. 14v. Tal actitud es calificada por Calvo como una estrategia de sobrevivencia: Calvo, *Los albores...*, p. 253.

<sup>143</sup> AGI, *Guadalajara*, 13,R.2,N.22, “Carta de Francisco Gorrai y Beaumont a la Audiencia de Guadalajara”, 1673, f. 39-39v.

<sup>144</sup> “Dóciles y tratables”, así los caracterizó el fiscal de la Audiencia de Guadalajara: AGI, *México*, 66, R.3, N.33, “Cartas del virrey conde de Moctezuma”, f. 71v, 1697; lo mismo fray Marcos de Otalora, *Ibid.*, f. 28.

iglesia los mismos gentiles se ofrecieron a ayudar a los cristianos a hacer adobes, sin necesidad de ser compelidos a ello.<sup>145</sup>

Incluso, Tello llegó a culpar a los propios españoles de la negativa de los coras a convertirse al cristianismo. Los coras eran, en sus palabras, “gente muy dócil” que tenía comunicación pacífica con españoles e indios cristianos, pero

la causa principal porque no se convierten a la fe es por ver los malos tratamientos, rigores, tiranías y crueldades que usan los alcaldes mayores con los que son ya cristianos, y por el mucho trabajo que les dan, y es la potísima razón que ellos dan para no convertirse a nuestra santa fe, pero las veces que han entrado los religiosos entre ellos y subido a sus serranías (que han sido muchas) siempre los han recibido muy bien, y los han tratado con mucho respeto.<sup>146</sup>

Ahora bien, en el contexto de la sierra, el término “nayarita” llegó a convertirse en sinónimo de gentil. Como ha analizado Giudicelli para el empleo del término “calchaquí” en la frontera santafesina del Río de la Plata, se trata de un “marcador de infidelidad”, una designación genérica de origen colonial, que no procede de ninguna autoadscripción puesto que ninguno de los grupos así designados se reconoce como tal, y tampoco es una designación dada por sus vecinos o enemigos. Nayarita, es “la extensión metonímica de un patronímico, primero a una región y luego a sus habitantes”.<sup>147</sup> Nayarit, nombre del señor de los coras en la segunda mitad del siglo XVI, se convirtió luego en el término para designar a una región, la Sierra del Nayar, del Nayarit o de los Nayaritas y por extensión, a sus habitantes no cristianos, los nayaritas. Hablamos de un “marcador de infidelidad” porque no designa a una “nación”, en tanto

---

<sup>145</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción...”, f. 29v.

<sup>146</sup> Tello, *Crónica miscelánea, Libro segundo...*, p. 150.

<sup>147</sup> Christophe Giudicelli, “‘Identidades’ rebeldes. Soberanía colonial y poder de clasificación: sobre la categoría calchaquí (Tucumán, Santa Fe, siglos XVI-XVII)”, en Araya y Valenzuela, *op. cit.*, p. 147.

las autoridades civiles y eclesiásticas señalan que estos nayaritas pueden ser coras, tecoales, visuritas.

Frente a la figura del gentil se opone la categoría de indio cristiano, aquél que ha recibido el bautizo, acto que señala su ingreso a la grey cristiana. Como ha sido ampliamente estudiado, la aceptación del cristianismo iba de la mano de la aceptación de la vida en policía: un modelo de vida que buscaba la integración de los indígenas al nuevo sistema social y económico. Lo que los misioneros entendían por este término iba acorde con lo planteado por el cosmógrafo y cronista Juan López de Velasco en 1574, quien definió la policía a partir de siete puntos clave: la vida en comunidad, en pueblos o villas; la construcción de viviendas permanentes; el cubrir su desnudez con “algún género de vestido” así como el uso de calzado; la cría de ganado y cultivo de la tierra para asegurar su sustento; la realización de trabajo manual; la práctica de las artes como pintura, escultura y cerámica; y el gobierno bajo la guía de corregidores y caciques.<sup>148</sup>

La vida en policía no podía desligarse de la práctica cristiana, puesto que, para los cristianos, la práctica correcta de la religión era incompatible con otros modos de vida: el nomadismo, que “igualaba a los hombres con las fieras”, o la dispersión de pequeños núcleos familiares en las montañas. Para los misioneros y los representantes de la Corona, para transformar realmente a los indios mediante el cristianismo, era necesario “habituarnos a una nueva forma de estar en el mundo social cotidiano”.<sup>149</sup> Se empleaba por ello el término reducción, reducirse: convencerse, persuadirse.

---

<sup>148</sup> Jérôme Thomas, “Évangéliser par le corps. La policía cristiana dans les Andes au XVI<sup>e</sup> siècle”, *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En línea], no. 11, 2013, consultado el 13 de noviembre 2016.

<sup>149</sup> William F. Hanks, *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*, California, University of California Press, p. 72. La traducción es mía.

Uno de los primeros actos de la reducción era la aceptación por parte de los indígenas, del abandono de sus rancherías dispersas en los montes y barrancas para asentarse de manera permanente en el sitio que los frailes destinaban a su habitación. Para ello, los franciscanos debían tratar de ajustarse, en la medida de lo posible, al modelo urbano europeo-occidental, condensado en las recomendaciones hechas por Juan de Ovando en 1569, donde se señalaba que los pueblos debían ser fundados preferentemente en sitios con clima templado, evitando el calor o el frío extremo, que contaran con tierras fértiles, maderas, cerca de fuentes de agua y de los caminos, evitando los sitios costeros, considerados insalubres, y las altas montañas.<sup>150</sup> De ahí que, cuando fue posible, los franciscanos buscaron sacar a los indios de la sierra y convencerlos de mudar su residencia a las laderas bajas o, en el mejor de los casos, a los valles cercanos: fue el caso de Ayotuxpan, fundada con “gente nuevamente convertida y bajada de la famosa serranía que llaman de los coras”;<sup>151</sup> Colotlán, fundado con indios que solían habitar en “la serranía gruesa”, o Atonalisco, establecido también con indios que aceptaron dejar la sierra.<sup>152</sup>

La imposición de este modelo de residencia basado en pueblos de misión organizados conforme a la traza moderada, implicaba señalar a cada uno de ellos extensiones de tierra para su sustento. De modo que, así como los jesuitas, en los territorios de Sonora y Sinaloa, fueron los creadores de la “etnicidad” o, por lo menos, la fortalecieron, al reunir a indígenas con una lengua y cultura común en determinadas

---

<sup>150</sup> Manuel Lucena Giraldo, “Empire of Cities. Urban Models in Spanish America”, en Nilson, L. (ed.), *Urban Europe in Comparative Perspective*, Estocolmo, Instituto de Historia Urbana, 2007, p. 5.

<sup>151</sup> Mota y Escobar, *op. cit.*, p. 42.

<sup>152</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción de los indios apóstatas y gentiles del pueblo de Atonalisco de la jurisdicción de Tepic”, 1697.



misiones, al tiempo que daban a cada etnia autoridades compartidas y una territorialidad más clara,<sup>153</sup> del mismo modo en las misiones franciscanas en los márgenes de la sierra del Nayar, los frailes intentaron sujetar a los distintos grupos indígenas a una territorialidad claramente delimitada, basada en la posesión y usufructo permanente y exclusivo de una extensión determinada de tierra.

Aceptar el cristianismo iba a la par, ya se ha dicho, de aceptar la tutela del monarca católico, de convertirse en vasallo del rey. Ser cristiano y vasallo de la monarquía hispana era concebido por los españoles como un binomio indisoluble: no se podía aceptar lo uno sin lo otro. Y es que, como ha sido señalado por Federico Navarrete, para los españoles, la “función identitaria del catolicismo y su vinculación con el poder de la Corona española eran instituciones clave de la cultura y la política ibéricas y se forjaron a lo largo de los siglos de guerra entre los reinos católicos y los señoríos musulmanes”, de ahí que en sus diversos encuentros con los indígenas - Navarrete se refiere en específico al encuentro entre Cortés y los tlaxcaltecas, pero podemos ver que esta misma idea se replica en otros contextos- los españoles plantearon “una relación causal e indisoluble entre la aceptación del cristianismo por los indígenas y el establecimiento de una relación de alianza con los españoles”.<sup>154</sup> Ello explica que en 1715 los españoles rechazaran la intención de los coras gentiles de convertirse en vasallos pero no en cristianos. En dicho año, el jesuita Tomás de Solchaga y el capitán Gerónimo de Mendiola se entrevistaron en la sierra con los principales coras para solicitarles su conversión y vasallaje. Los coras respondieron que darían la obediencia “porque querían ser vasallos del rey, y que esta función la

---

<sup>153</sup> Bernd Hausberger, “La conquista jesuítica del norte novohispano”, en *Miradas a la misión jesuítica en la Nueva España*, México, El Colegio de México, 2015, p. 203.

<sup>154</sup> Navarrete, “El cambio cultural...”, p. 41.

harían el día siguiente con la solemnidad que ellos acostumbran, que es dar cada uno alguna cosa aunque muy leve en señal de vasallaje como de hecho lo hicieron así al otro día”; en cambio, sobre recibir la religión cristiana, dijeron “no se determinaban por entonces” por temor a ofender a su dios el sol.<sup>155</sup> Esta propuesta pareció absurda a Solchaga, quien cuestionó “¿pues qué obediencia es ésta?”.<sup>156</sup>

Así, la conversión al cristianismo implicaba también el establecimiento de un vínculo político con la monarquía hispana, a la que se reconocía a partir de entonces una legítima jurisdicción sobre los indígenas. Con los gentiles, en cambio, el vínculo era distinto: no se les podía obligar a convertirse al cristianismo, como tampoco se les podía obligar a aceptar el vasallaje por medio de la conquista armada. Recordemos que por efecto de las bulas alejandrinas de 1493, el monarca español estaba obligado a realizar todos los esfuerzos a su alcance para lograr la conversión de los gentiles americanos. Mediante dichas bulas el Papa concedió a la Corona de Castilla el dominio sobre tierras descubiertas y por descubrir en las islas y tierra firme del Mar Océano, a cambio de que la Corona se hiciera cargo de la evangelización de los habitantes de las nuevas tierras, concesión que dio origen al Regio patronato de la monarquía española sobre la Iglesia en Indias. Sin embargo, a partir de las Ordenanzas de nuevos poblamientos de 1573, se estableció la prohibición de llevar a cabo conquistas y conversiones por la vía de las armas, utilizando sólo medios pacíficos. De ahí que contra los coras gentiles no pudieran organizarse entradas militares para someterlos y convertirlos, a menos que los coras atacaran poblaciones españolas, lo que permitiría organizar “entradas punitivas”. Más aun, sobre los vasallos cristianos el monarca tenía

---

<sup>155</sup> Tomás de Solchaga, “Relación del Gran Nayarit”, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 141v.

<sup>156</sup> *Ibid.*, f. 142.

obligación de velar por su evangelización y vigilar su correcta práctica de la religión; de ahí que se hayan creado instituciones dedicadas a ello: la misión evangelizadora para incorporarlos a la grey cristiana, y los tribunales de la fe para velar el cumplimiento de la ortodoxia cristiana y castigar las desviaciones en las ideas y prácticas religiosas. Pero sobre los gentiles, en estricto sentido, el monarca carecía de toda jurisdicción.

Por ello, si bien muchas de estas transformaciones fueron vividas por igual en otros ámbitos misionales pues formaban parte del núcleo del proceso evangelizador, es necesario tomar en cuenta que el establecimiento de nuevas conversiones en este ámbito fronterizo fue casi siempre producto de una negociación entre los indígenas todavía gentiles y los misioneros. El escaso control que las autoridades coloniales ejercían en la sierra impidió a los franciscanos imponer por fuerza -aunque seguramente algunos misioneros lo desearan- la policía cristiana a los indígenas. En tales circunstancias, el modelo misional debió ser mucho más flexible que en otras regiones del virreinato, adaptándose a las condiciones específicas de esta frontera.

Por ejemplo, en las negociaciones entre indios y frailes -de las que quedan apenas indicios en la documentación- en ocasiones los indígenas aceptaban la conversión pero no mudar sus residencias y abandonar el espacio serrano. De ahí que encontremos pueblos de indios cristianos viviendo en el fondo de barrancas o en la cima de los cerros, en parajes lejanos a los que el misionero no accedía con facilidad. Basta ver las descripciones que de sus propias doctrinas hicieron diversos frailes en 1689, para comprobar que muchas de ellas se ubicaban en lo interior del Nayar a pesar de las dificultades de comunicación y tránsito que ello suponía para los franciscanos: el doctrinero de Amatlán -pueblo descrito como “frontera con indios bárbaros”- tenía bajo su cargo tres pueblos de indios y atendía también las necesidades espirituales de tres

ranchos y estancias, ubicados todos en una distancia que iba de las tres a las trece leguas, “de caminos todos peligrosos, y llenos de barrancos, precipicios y serranías altísimas”;<sup>157</sup> el de Camotlán señaló que la cabecera se ubicaba “en un valle o cañada que hace en el medio de la Sierra Madre. Su temple es más cálido que templado, el terreno es húmedo por cuya causa abunda todo género de mosquitos, alacranes y otros muchos animales y sabandijas nocivas y dañosas. Sus entradas y salidas por todas partes son muy ásperas y penosas”;<sup>158</sup> mientras que su sujeto Apozolco se ubicaba en un “barranco estrecho y muy caliente”;<sup>159</sup> de igual modo, en 1693 los indios de San Francisco Cacoasco, en la jurisdicción de Tlaltenango, vivían “en el fondo de una barranca donde sus antepasados fundaron pueblo”.<sup>160</sup> Así, la asociación entre el cristianismo y un determinado modelo urbano fue poco efectivo en estas misiones.

Otra adaptación importante que sufrió la misión en esta frontera y que se refleja en las categorías empleadas, consistió en la disociación del indio cristiano del tributario. En otras regiones de la América colonial, convertirse en cristiano y vasallo de la monarquía hispana iba acompañado de la obligación impuesta a los indígenas de contribuir al sostenimiento de ésta mediante el pago de tributo; incluso, con el paso del tiempo, las mismas repúblicas de indios convirtieron su posición como tributarios en un signo de su relación con la Corona, así como en el argumento principal para demandar a las autoridades protección y amparo,<sup>161</sup> por lo que es común encontrar en sus escritos que los indígenas se referían a sí mismos como indios cristianos, vasallos y

---

<sup>157</sup> AHAG, *Padrones*, Amatlán, 1680, f. 2v.

<sup>158</sup> AHAG, *Padrones*, Camotlán, 1689, f. 1.

<sup>159</sup> *Ibid.* f. 1v.

<sup>160</sup> Archivo Histórico de Instrumentos Públicos (en adelante, AHIP), *Libros de gobierno*, libro 9, no. 73, f. 109.

<sup>161</sup> Brian P. Owensby, “Pacto entre rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, legalidad y política en Nueva España, siglo XVII”, *Historia Mexicana*, núm. 1, julio-septiembre 2011, vol. LXI, p. 90.

tributarios. Sin embargo, en el caso de las misiones franciscanas en torno al Nayar, y justamente por el hecho de ubicarse en una región de frontera, los indios fueron exentos del pago de tributo así como del servicio personal en las haciendas y minas de españoles. Si bien estas exenciones se aplicaban regularmente en todas las misiones de reciente creación por un periodo de veinte años, en el caso de los pueblos fundados por franciscanos de Zacatecas en torno a Colotlán -que sumaban 21 para 1710- así como Huejúcar, Tlalcosagua, Huejuquilla y Guazamota, encontramos que se trató de una exención que se hallaba vigente todavía en 1710, e incluso se mantuvo durante todo el periodo colonial.<sup>162</sup> Del otro lado de la sierra, en la provincia franciscana de Xalisco, estaban en tal condición los pueblos de Atotonilco, Huajimic, Amatán, Tuitán, Ocotiqui, Aguacatlan, además de Cuyután, San Diego, San Blas, Saycota y Milpillas.<sup>163</sup>

Operó así una división entre dos tipos de indios cristianos: los fronterizos y los tributarios. A los primeros, en lugar de contribuir al sostenimiento del reino con tributo y trabajo, se les hizo cargo de guardar y defender la frontera con los gentiles mediante el servicio de las armas, lo que dio paso al surgimiento de los pueblos de indios cristianos, fronterizos y soldados.

Desde los primeros años del siglo XVII vemos la aparición de una tercera categoría para clasificar a los indios en el ámbito religioso: el apóstata. No se trata de una postura intermedia entre el gentil y el cristiano, sino que, para el catolicismo, se trata de un tipo de cristiano: el renegado o traidor.

---

<sup>162</sup> Raquel E. Güereca Durán, "Las milicias tlaxcaltecas de Saltillo y Colotlán", en *Estudios de historia novohispana*, vol. 54, enero-junio de 2016, p. 50-73.

<sup>163</sup> "Parecer del capitán protector Pedro Álvarez de Ron", noviembre 15 de 1710, en AGI, *Guadalajara*, 162, f. 22v.

Santo Tomás de Aquino, en la *Suma teológica* definió la apostasía como un “retroceso de Dios” que se produce “según los diferentes modos con que el hombre se une a Él”. Así, para Santo Tomás existían dos tipos fundamentales de apostasía: la de quien “apostata de Dios dejando la religión que profesó o la orden (sagrada) que recibió”, y la de quien “apostata de Dios oponiéndose con la mente a los divinos mandatos”. En un sentido amplio, la apostasía puede ser entendida como el abandono de una religión para adherirse, en algunos casos, a otra, y “es entendida usualmente en sentido negativo, como traición o negación de algo previamente afirmado y creído”.<sup>164</sup>

Esta negativa a continuar formando parte de la grey cristiana fue condenada desde el año 426 en el Código Teodosiano, cuyo libro XVI contiene un título dedicado a los apóstatas y a las sanciones a las cuales se hacían merecedores. Es interesante notar cómo, de acuerdo con Saggiaro, desde un punto de vista legislativo el Código Teodosiano dejaba abierta la posibilidad de no ser cristiano, pero cancelaba la posibilidad de dejar de serlo una vez que el individuo se ha convertido; así, “se puede - al menos para la época que estamos viendo- no ser cristiano, pero una vez cristiano no se puede dejar de serlo”.<sup>165</sup>

El peligro principal de la apostasía es que conducía, en última instancia, a la infidelidad, entendida como “el término final hacia el que se encamina el movimiento de quien se aleja de la fe”.<sup>166</sup> En este sentido, apostasía y herejía -la negación de la fe después de haber recibido el bautismo- son dos delitos contra la fe que van de la mano

---

<sup>164</sup> Alessandro Saggiaro, “Dall’essere uguali al diventare diversi. Il caso dell’apostasia nel Codice Teodosiano”, in Federico Squarcini, *Mai praticamente uguali. Studi e ricerche sulla disuguaglianza e sull’inferiorità nelle tradizioni religiose*. Firenze: Società Editrice Fiorentina, 2007, p. 147. La traducción es mía.

<sup>165</sup> *Ibid.* p. 151.

<sup>166</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*

y cuya persecución y castigo estuvieron estrechamente relacionados; así, para el siglo XVIII la definición del apóstata llegó a ser la de aquél “que niega la fe cristiana, y se pasa a la milicia de Satanás: como al gentilismo, judaísmo”.<sup>167</sup>

“Apóstata” en el contexto serrano, fue un término empleado para describir a aquellos que, luego de haber sido incorporados a la comunidad de fieles cristianos -a veces, sólo de forma nominal y en otras con una participación plena- se apartaban de ella trasladándose a la sierra, a vivir entre los coras gentiles. Con ello dejaban de asistir a misa, de participar de los sacramentos católicos y de vivir “en policía cristiana”, poniendo en riesgo la salvación de sus almas, situación que se agravaba cuando los apóstatas volvían a practicar la religión nativa. Para los franciscanos, la apostasía era equivalente a una traición, de ahí que el concepto fuera empleado siempre con connotaciones negativas.

A diferencia del gentil, el apóstata sí fue calificado como enemigo. Más aún, misioneros, obispos y autoridades civiles convirtieron a los apóstatas en el blanco permanente de sus ataques, pues en su discurso, eran ellos los principales causantes de la rebeldía y negativa a someterse de los nayaritas. Y es que, si los coras gentiles eran “dóciles” y “de buen trato”, ¿cómo explicar entonces el que no se hubieran reducido ya a la vida en las misiones y a la obediencia a la real corona? La respuesta no podía ser la inconstancia del trabajo misional, el poco apoyo obtenido por los vecinos españoles, la resistencia de los coras a cambiar su religión nativa por un cristianismo impuesto, y mucho menos, la negativa de los indios a aceptar los preceptos morales del cristianismo. Había que encontrar un culpable, sin acusar

---

<sup>167</sup> *Diccionario de la lengua castellana*, t. I, Madrid, Real Academia Española, 1726, f. 407.

directamente a los gentiles a quienes se dirigía la acción misional; tal culpable fueron entonces los apóstatas.

Para los misioneros, el apóstata representaba el foco de contaminación que venía a corromper el alma de los indios que, si bien eran gentiles, también eran dóciles y pacíficos. Por ejemplo, ante una carta escrita en 1697 por varios capitanes coras gentiles en la que señalaban con claridad que no querían ser cristianos sino vivir “como vive el Nayarit”, el oidor fiscal de la Audiencia de Guadalajara afirmó que “de su forma y contexto se reconoce haberla escrito algún apóstata malicioso pervertidor de los ánimos de los gentiles y que dificulta su reducción”,<sup>168</sup> aunque la carta aparecía firmada por capitanes coras. Este mismo oidor escribió al virrey de Nueva España señalando la conveniencia de evitar el paso hacia el Nayar de los apóstatas que, según su parecer, eran “siempre los mayores enemigos”.<sup>169</sup> La misma opinión emitió la Audiencia de Guadalajara en misiva al virrey el año de 1712, señalando que la conquista de los coras se habría logrado ya, si los apóstatas no la embarazaran con sus “diabólicos consejos”.<sup>170</sup>

Otro ejemplo del actuar supuestamente malicioso de los apóstatas nos lo ha dejado el padre Tomás de Solchaga quien, en su entrada al Nayar en 1715, dijo haber encontrado a los indios recelosos y desconfiados, y culpó de ello a los apóstatas y a los indios “malos cristianos” de los pueblos vecinos, quienes los habían dispuesto en contra “diciéndoles que les íbamos a hacer guerra y a cautivarlos, y hacer que con violencia recibieran el bautismo”. De acuerdo con Solchaga, eran los apóstatas los que

---

<sup>168</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción de los indios apóstatas y gentiles del pueblo de Atonalisco de la jurisdicción de Tepic”, 1697, f. 66.

<sup>169</sup> *Ibid.* f. 74.

<sup>170</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Conquista y reducción de los indios de la provincia de Nayarit...”, f. 4-4v.



repugnaban la conversión de los nayaritas por ser la sierra refugio de cristianos, españoles, indios y de todos los que “o con mujeres hurtadas o con otros delitos se van al Nayari a vivir entre ellos gentílicamente”.<sup>171</sup> Tal experiencia llevó a Solchaga a concluir que las dos o tres mil personas que habitaban la sierra nunca se reducirían a la fe espontáneamente, por influjo de los apóstatas que por conservar su “libertad de conciencia” los inducían a que no se convirtieran “ponderándoles que si se reducen han de estar en dura sujeción a los padres y ministros evangélicos, y que han de padecer muchas vejaciones de los justicias seculares como ellos las tienen experimentadas en sus pueblos y que por eso andan huyendo de ellos”.<sup>172</sup> Incluso, se llegó a señalar a los apóstatas de destruir o atacar misiones de indios recién convertidos. Así ocurrió en el caso de la misión de San Juan Bautista de la Marca -luego nombrado San Diego Iscatlán- fundada en 1673 con gentiles e indios cristianos.<sup>173</sup> Pero en 1679, durante la visita episcopal, el obispo Juan de Santiago y León Garabito informó que en la misión de La Marca encontró que “los apóstatas quemaron el pueblo de recién convertidos”.<sup>174</sup>

De tal suerte, parece ser que los apóstatas reforzaban la negativa de los indios a reducirse, expresando los aspectos negativos de la sociedad colonial que los indios, en caso de convertirse en cristianos, habrían de vivir: el pago de tributos, abusos de las justicias, aceptación forzada de la religión cristiana. La credibilidad que tenían ante los coras gentiles emanaba en algunos casos de su conocimiento cercano de la sociedad colonial, es decir, del hecho de ser poseedores de información privilegiada, fruto de sus

---

<sup>171</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 140.

<sup>172</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 142

<sup>173</sup> AGI, *Guadalajara*, 13, R.2, N.22, “Carta de don Juan Miguel de Agurto, presidente de la Audiencia de Guadalajara”, 1677, f. 2 v.

<sup>174</sup> AGI, *Guadalajara*, 57, “Carta del obispo de Guadalajara, Juan de Santiago y León Garabito al rey”, 1679, f. 7.

propias experiencias en el mundo cristiano y español, información que no dudaban en compartir con los nayaritas para alentar sus deseos de permanecer gentiles e independientes al dominio de la monarquía hispana, lo que les valió ser el blanco de los ataques de autoridades civiles y eclesiásticas, que pronto los convirtieron en los principales culpables de la negativa de los coras gentiles a reducirse.

Para el mundo colonial, el apóstata renunciaba de forma consciente y voluntaria a la vida cristiana para abrazar la vida en pecado. Se convertía en un cristiano que vivía como gentil, como bárbaro, pero al fin cristiano, pues el bautizo, desde la perspectiva católica, es un sacramento que marca el ingreso a una religión excluyente y definitiva: ser cristiano implica renunciar a la práctica de cualquier otra religión, por el resto de la vida. No se puede dejar de ser cristiano, no hay manera de borrar el bautizo. Tal argumento fue utilizado por las autoridades eclesiásticas para reclamar una supuesta jurisdicción sobre esos indios que se alejaban de la práctica cristiana, afirmando que, si bien no podían obligar a los gentiles a abrazar la “verdadera religión” y salir de la sierra, sí podían, en cambio, perseguir y castigar a los apóstatas, sobre los cuales sí tenían autoridad en virtud de su pertenencia irrenunciable a la grey cristiana. De ahí que, en diversas ocasiones, las autoridades eclesiásticas demandaron al Nayarit, en su calidad de “principal” o “señor” de los gentiles, que expulsara de sus dominios a los apóstatas: así lo hizo en 1649 el obispo de Guadalajara Juan Ruiz de Colmenero quien, en su visita al Nayar, escribió una misiva al “bárbaro infiel que al presente gobierna la dicha provincia”, con el objeto de requerirle que “eche de ella a los fieles fugitivos de cualquier estado y condición que sean, y no de lugar a que en adelante se admitan otros, con apercibimiento de que se procederá al remedio que no alcanzare esta

blandura con todo rigor”.<sup>175</sup> Este tipo de solicitudes se repitieron en 1711, durante la visita de Margil de Jesús, y en 1716, durante la entrada del jesuita Tomás de Solchaga. Vemos entonces que el término “apóstata” se empleaba también en un sentido político: permitía a las autoridades eclesiásticas reclamar autoridad sobre unos indios que, en la práctica, estaban más allá de su alcance.

Sobre el apóstata pesaba también la acusación de traición al rey, pues dejaba de cumplir con sus obligaciones tributarias, lo que le convertía en un mal vasallo. Si, como se ha señalado, ser cristiano y vasallo era un binomio indisoluble, no se podía abandonar la verdadera fe sin convertirse también en un traidor a la monarquía.

El alejamiento de la autoridad eclesiástica -que no necesariamente, de la religión cristiana- no fue exclusivo de los indígenas, nuevos cristianos. Como abordaré en el siguiente capítulo, desde mediados del siglo XVII se registró en la sierra la presencia de españoles, negros esclavos, mulatos y en general, miembros de las castas, que vivían entre los gentiles. Estos personajes fueron calificados también como apóstatas, si bien, en algunos casos, tales hombres y mujeres no participaban de la religión indígena y continuaban practicando el cristianismo “bautizándose entre ellos”. Ello nos muestra que, en última instancia, lo que sanciona el término “apostasía” es al individuo que se aleja del control de la autoridad eclesiástica al tiempo que deja de ser productivo para la monarquía hispana.

Estos apóstatas no indígenas, además, generaban la aparición de situaciones anómalas que atentaban directamente contra el buen orden colonial. Por ejemplo, propiciaban la aparición de “gentiles españoles”, siendo que la categoría gentil estaba

---

<sup>175</sup> AGI, *Guadalajara*, 56, “Papeles sobre la visita pastoral del obispo Juan Ruiz Colmenero”, 1649, f. 5.

en América reservada para los indígenas. Pero los españoles que se iban a vivir a la sierra procreaban hijos que, al no ser bautizados, se convertían en gentiles. Por ejemplo, en 1697 se consignó la presencia de tres jóvenes hijas de españoles viviendo entre los coras, de quienes se sabía que

nacieron de padres cristianos y que ha transportado la malicia con hurto y violencia (fácil de ejecutar por la intermediación y por la confianza con que se vive en las vecindades) en la menor edad, o en la infancia, para criarse ha entregado voluntariamente (como se sabe) la impiedad de alguna madre, menos cuidadosa de su integridad que de esconder su pudor en la opinión, más crueldad fuera echarla a las fieras pero no tanto daño.<sup>176</sup>

Una de estas mujeres, además, había sido dada en matrimonio “a usanza gentílica” a un indio apóstata originario de Huajimic. El “extravagante” matrimonio entre española e indio gentil no podía sino ser reprobado por los vecinos y las autoridades españolas.

Estas categorías -gentil, cristiano, apóstata- nos hablan de la visión y del principio de división producido por el mundo occidental en el contexto fronterizo. La necesidad de establecer límites, de segmentar el universo indígena, fue una de las vías empleadas por misioneros y colonizadores para pensar, y al mismo tiempo, controlar y sujetar a los indígenas. Ahora bien, como he sostenido hasta aquí, la labor evangelizadora de los franciscanos, a través de las misiones, fue determinante en la implementación de estas categorías para intentar controlar el mundo indígena. La misión fue, a mi juicio, la institución con mayor incidencia en la dinámica de esta región si bien debió adaptarse a los requerimientos específicos del ámbito fronterizo. Sin embargo, hubo también otras instituciones hispanas implantadas en el territorio, como mostraré a continuación.

---

<sup>176</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción...”, f. 73.

#### 4. Presidios y capitanes protectores

Es importante notar que instituciones que en otros contextos fronterizos de la América colonial fueron de suma importancia, como fue el caso de los presidios en Sonora, los fuertes y bastiones en la frontera araucana en Chile o en la frontera con el Gran Chaco en la gobernación del Río de la Plata, en la región que nos ocupa tuvieron una presencia limitada y poca influencia, según se deja ver en la documentación.

Diversos autores han señalado la posible existencia de establecimientos presidiales en los contornos de la Sierra del Nayar. Por ejemplo, Jack S. Williams señala la existencia de un presidio no fortificado en Tlaltenango y otro con fortificación permanente en San Luis Colotlán, ambos establecidos en la segunda mitad del siglo XVI, en el contexto de la Guerra chichimeca,<sup>177</sup> si bien sobre el presidio de Tlaltenango no existe mayor información. En cambio, la existencia de un presidio en Colotlán ha sido documentada también por Powell y Moorhead, quienes refieren que el objetivo de este presidio habría sido facilitar la comunicación entre Guadalajara y Zacatecas, pues se ubicaba a medio camino entre ambas ciudades.<sup>178</sup> Efectivamente, el obispo Alonso de la Mota y Escobar señaló la existencia de un establecimiento presidial en Colotlán en 1603, aunque no indica el número de efectivos con los que contaba. También señaló la existencia de presidio en Ayotuxpan, formado por un capitán y ocho soldados que se ocupaban de recorrer la serranía y vigilar el pueblo, formado por “gente nuevamente convertida y bajada de la famosa serranía que llaman de los coras”;<sup>179</sup> y uno más en Huaynamota, con un capitán y tres soldados “para resguardo de los frailes

---

<sup>177</sup> Jack S. Williams, “Presidios of Northern New Spain”, en *Historical Archaeology*, v. 38, núm. 3, *Presidios of the North American Spanish Borderlands*, 2004, pp. 150-153.

<sup>178</sup> Powell, *Capitán mestizo...*; Max L. Moorhead, *The Presidio: Bastion of the Spanish Borderlands*, Oklahoma, Norman, 1975, p. 11-12.

<sup>179</sup> Mota y Escobar, *op. cit.*, p. 42.

franciscos”.<sup>180</sup> Sin embargo, la existencia de estos presidios fue breve, pues todo parece indicar que ya para la segunda mitad del siglo XVII los tres habían desaparecido.<sup>181</sup>

Tal institución parece no haber tenido gran impacto en la dinámica regional, al grado de haber dejado escaso rastro en la documentación. No obstante, existió una institución que sí marcó una profunda huella en esta región fronteriza, en tanto generó una segmentación distinta en el universo indígena al tiempo que propició el surgimiento de nuevas identidades: la protectoría de indios.

La protectoría de indios fue una institución americana creada por los monarcas católicos para atender específicamente los problemas derivados de la situación que vivían los indígenas bajo el dominio de los encomenderos. En sus orígenes fue una institución inestable, creada y suprimida en diversas ocasiones: el primero en recibir nombramiento como “Procurador o protector universal de todos los indios de las Indias” en 1516 fue el célebre fray Bartolomé de las Casas, quien vería su nombramiento revocado apenas un año después, con lo que desapareció la institución. Para 1527 Carlos I reviviría el cargo, otorgando diversos nombramientos de protectores de indios, en el contexto de la promulgación de la Provisión general de capítulos de 1526. Inicialmente, el cargo fue dado a los obispos, entre cuyas obligaciones se incluía “mirar por el buen tratamiento de los indígenas y el cumplimiento de la legislación de los monarcas católicos relativa a su protección, con el fin de evitar en tierra firme la

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>181</sup> La última referencia que he podido localizar sobre la existencia de presidio en Colotlán data de 1640, cuando el alcalde mayor de Tlaltenango acusó al mulato Melchor Rocha de acogerse al presidio de Colotlán para no ser aprehendido “so color de ser soldado”, luego de haber hecho numerosas vejaciones a un vecino de Tlaltenango: AGN, *Indios*, v. 95. f. 165-168.

debacle demográfica sufrida por los nativos en las Antillas.”<sup>182</sup> No obstante, los protectores tuvieron siempre facultades ambiguas, lo que provocaría disputas con el poder civil.

Quizá por este motivo el cargo fue suprimido nuevamente en 1534 en Nueva España, señalando a las audiencias como la institución responsable de administrar justicia a los indígenas. Sólo en aquellos lugares en los que la sede de un obispado estaba a distancia considerable de la Audiencia, los obispos conservaron el cargo de protector de indios. Las Leyes Nuevas de 1542 ratificarían la obligación de las audiencias de proteger e impartir justicia a los nativos. Durante el reinado de Felipe II, el nombramiento de protector de indios fue reinstaurado, en Lima en 1589 y en Nueva España en 1591, y se instituyó también la costumbre de nombrar protectores legos.<sup>183</sup> Es decir, además de los protectores fiscales que asistían de manera cotidiana en las audiencias, en diversas ciudades españolas y en poblados indios se otorgaron nombramientos de protectores que, a decir de Constantino Bayle, eran “sustituto directo del encomendero” pues a ellos se les dio la tarea de supervisar la educación en policía de los indígenas. Existieron diversas modalidades de protector: los que tenían residencia fija, teniendo bajo su “protección” a los indígenas de una determinada región o de un número de pueblos, mientras que otros eran ambulantes y su tarea era “acompañar a los visitadores y le proponían las querellas de los indígenas”.<sup>184</sup>

Para el caso de Colotlán, el primer capitán protector fue nombrado justamente hacia la década de 1590. Es posible que este cargo haya surgido en el contexto de las

---

<sup>182</sup> Arcangelo Rafael Flores Hernández, “La protectoría de indios en Guatemala durante siglo XVI”, tesis de Licenciatura en Historia, México, UNAM, FFyL, 2009, p. 30-34.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 40-55.

<sup>184</sup> Constantino Bayle, *El protector de indios*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano- Americanos de la Universidad de Sevilla, 1945, p. 105.

migraciones tlaxcaltecas hacia el septentrión novohispano en 1591, pues estos “colonos” indígenas originarios del centro del virreinato fueron sustraídos de la jurisdicción de las autoridades civiles -alcaldes mayores, corregidores- al ponerlos bajo el cargo directo de un protector de indios, el único autorizado para impartirles justicia tanto en casos civiles como criminales. Así, todas las querellas que se suscitaban entre los indios sujetos al protector, pero también entre indios y vecinos españoles, debían ser resueltos por el protector en primera instancia, y apelados ante la audiencia de México.<sup>185</sup> Su misión consistía entonces en “la defensa de los indios en procedimientos judiciales, vigilar que no se dañaran sus derechos sobre tierras y aguas así como abastecerlos en su alimentación, ropa y herramienta y hasta en juegos y libros para su adoctrinamiento.”<sup>186</sup>

Al estar ubicado en una tierra de guerra, el cargo de protector iba adjunto al de capitán a guerra, por lo que usualmente fueron conocidos como “capitanes protectores”. En el caso de Colotlán, el primero en desempeñar esta función fue Miguel Caldera, capitán que por lo menos desde 1585 había establecido relaciones con diferentes grupos indígenas de la Sierra Madre Occidental. Así, sabemos que su participación junto con sus hombres -soldados españoles y caxcanes aliados- en la represión de los indios de Huaynamota que asesinaron a sus misioneros, le llevó a atravesar la sierra.<sup>187</sup> En este mismo año de 1585, al parecer fue requerido por el señor de los coras, quien se habría entrevistado con Miguel Caldera y aceptado recibir el

---

<sup>185</sup> Güereca, “Las milicias tlaxcaltecas...”, p. 55.

<sup>186</sup> Beatriz Suñe Blanco, “Evolución de la figura del protector de indios en la frontera norte de Nueva España”, en Antonio Gutiérrez Escudero y María Luisa Laviana Cuetos (coord.), *Estudios sobre América, siglos XVI-XX: Actas del Congreso Internacional de Historia de América*, Sevilla, Asociación Española de Americanistas, 2005, p. 737.

<sup>187</sup> Powell, *Capitán mestizo...*, p. 162.



bautismo, acto que tuvo lugar en Tepic o Juchipila, donde el señor de los coras fue bautizado como Francisco Nayari.<sup>188</sup>

Para 1588 Caldera se encontraba, según sus propias noticias, en negociaciones con los indios de San Andrés, Tlaltenango y Colotlán para establecer nuevas poblaciones. Ese mismo año fue nombrado alcalde mayor de Tlaltenango y ya para 1590 recibió el título de “justicia mayor de todas las nuevas poblaciones” de los chichimecas que se fueran dando de paz, a quien se hizo cargo del bienestar y protección de todos aquellos indios que se habían reducido y de aquellos que se congregaran en el futuro.<sup>189</sup> Para 1591 su comisión se amplió para incluir a todos los colonos tlaxcaltecas que migraron al norte,<sup>190</sup> establecidos en Saltillo, Mezquitic, Agua del Venado, San Andrés Chalchihuites y Colotlán, estos dos últimos en las estribaciones de la Sierra Madre Occidental. Entre las atribuciones de Caldera se incluía amparar y defender a los indígenas “de cualesquier agravios y vejaciones que se les pretenda hacer por cualesquier personas, procediendo contra los tales y contra los que fueren causa de que se vuelvan a alzar y rebelar, y castigándolos breve y sumariamente como caso de corte y usanza de guerra”. Debía cumplir también la función de “administrador de todos los indios tlaxcaltecas y chichimecas que en él están congregados y se congreguen de paz, y os dejen la jurisdicción de todos ellos y castigo así entre ellos como de las personas que los inquietaren y hicieren rebelar sin

---

<sup>188</sup> Existen dos versiones sobre este tema: la de Arias y Saavedra, quien afirma que el Nayarit fue bautizado en Juchipila a fines del siglo XVI a instancias de Miguel Caldera: “Informe...”, f. 17. En cambio, el jesuita Ortega, señaló que el bautizo se ejecutó en Tepic a principios del siglo XVII por instancia del capitán Jerónimo de Arisbaba: *Maravillosa reducción...*, p. 29-30.

<sup>189</sup> AGI, *Guadalajara*, 230, L. 2, “Diferencias entre la Audiencia y virrey y nombramiento del capitán Miguel Caldera”, f. 78.

<sup>190</sup>AGI, *México*, 220, n. 30, “Informaciones: Miguel Caldera”, 1592, f. 1.

que se entremetan en ninguna cosa de ello”.<sup>191</sup> El propio Caldera se habría hecho cargo de señalar asiento a los tlaxcaltecas de San Andrés Chalchihuites y San Luis Colotlán.<sup>192</sup>

Para 1592, Caldera afirmaba hacer reducido de paz a cerca de 16 mil indios chichimecas,<sup>193</sup> y que 63 jefes indios se le habían acercado buscando la paz en la Sierra Madre Occidental, entre los que se contaban tepeques, Huaynamotas y Guazamotas. El franciscano fray Francisco Vallejo confirmaría estos dichos, pues afirmó haber atravesado la sierra acompañando a Caldera, y señaló que ambos fueron recibidos de paz por todos los indios de la sierra de Tepeque, hasta las minas de San Andrés y también en Huaynamota.<sup>194</sup> Como capitán protector de indios, a Caldera tocaba también hacerse cargo de proveer a los indios con ropa, comida y herramientas de trabajo.

Las dilatadas distancias entre las nuevas fundaciones indígenas en la frontera norteña, su aumento en número, así como la tendencia de la Corona a evitar la concentración de poder en manos en un solo individuo, habrían llevado a recortar la amplia jurisdicción del capitán protector en el septentrión, nombrando, a partir de la muerte de Caldera y a lo largo del siglo XVII, tres protectores: uno, encargado de las poblaciones en la región de San Andrés Chalchihuites y Colotlán; un segundo para Mezquitic y Agua del Venado, y otro más para Saltillo.

Así, desde fines del siglo XVI y hasta la década de 1780, cerca de 25 capitanes protectores fueron nombrados para Colotlán [ver tabla 1]. El primer nombramiento

---

<sup>191</sup> Powell, *Capitán mestizo...*, p. 177-178.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>193</sup> AGI, *México*, 220, n. 30, “Informaciones: Miguel Caldera”, 1592, f. 4v.

<sup>194</sup> Powell, *Capitán mestizo...*, p. 180.

completo que conocemos data de 1634, dado a Pedro Chávez Bañuelos, y en él se especifica que la labor del protector es mirar por “el amparo, conservación y defensa de los indios congregados y reducidos de paz que hay en aquel contorno [San Luis Colotlán] y que se congregaren delante”. Tocaba al protector asignar sitio de habitación a los indios que aceptaran reducirse a la vida en policía, supervisar que hicieran sementeras para su propio sustento, velar porque “no se les haga agravio ni molestia por ninguna persona”, dándole facultades para castigar “breve y sumariamente a usanza de guerra” a todos aquellos que molestaran a los indios o les dieran motivos para romper las paces. Finalmente, tocaba al protector conocer “todas las demás causas que se ofrecieren entre los dichos indios y españoles”, e impartir justicia en ellas, consultando las dudas directamente con el virrey como teniente de capitán general de Nueva España,<sup>195</sup> lo que eximía a los indígenas bajo su cargo de la jurisdicción de la Nueva Galicia.

Al parecer, en las décadas iniciales el cargo estuvo ligado al presidio de Colotlán, pues algunos de los hombres que recibieron el nombramiento tenían cargos militares: fue el caso de los alféreces Benito Gómez y Juan de Montoya Izmendi, o los sargentos mayores don Francisco de Araujo y Sosa<sup>196</sup> y Diego Juárez Trujillo. Hacia la segunda mitad del siglo XVII, el cargo tendió a recaer en vecinos de Zacatecas, como lo fueron Antonio de la Campa Cos y Pedro de la Puebla Rubín de Celis. Éste último, junto con el

---

<sup>195</sup> AHEZ, Fondo Ayuntamiento de Zacatecas, Serie Reales Cédulas y provisiones, subserie Libro de Cédulas 1, f. 9.

<sup>196</sup> Sosa contaba con más de 26 años de servicio, había peleado en los Estados de Flandes, y para 1619 se hallaba peleando en el Palatinado Inferior como soldado de la compañía del maese de campo Don Diego Mejía, hasta 1622 en que fue llamado a servir en España. Para 1627 se hallaba en Nueva España, fungiendo como teniente de alcalde mayor en el presidio de San Sebastián de Chametla, jurisdicción de la Nueva Vizcaya. En 1631 fue nombrado sargento mayor del ejército y armada que iba aquel año de socorro a las Islas Filipinas. Falleció en el ejercicio del cargo de protector: AHEZ, Fondo Ayuntamiento de Zacatecas, Serie Reales Cédulas y provisiones, subserie Libro de Cédulas 1, f. 95-96v.

título de protector, recibió el asiento de las salinas del Peñol Blanco, por diez años a partir de 1692. Operó a través de tenientes, algunos de ellos fueron Antonio Robredo (1692), Juan Fernández de San Salvador (1693), José Antonio Merin de Bustamante (1694), Juan José Llanos (1695), Mateo de Silva, Salvador López y Diego Vázquez Borrego. Tanto Silva como Vázquez Borrego murieron de forma violenta: el primero en la rebelión de 1702, y el último asesinado por un grupo de salteadores de caminos.

**Tabla 1. Capitanes protectores en las fronteras de Colotlán y Sierra de Tepeque**

<b>Nombre</b>	<b>Año/ Periodo</b>	<b>Fuente</b>
Miguel Caldera	1590	Powell, <i>Capitán mestizo...</i>
Hernán González	1590-1603	Powell, <i>Capitán mestizo...</i>
Chávez Bañuelos	1608	Visita Dávalos y Toledo
Gerónimo Ramiro	1613-1616	Visita Dávalos y Toledo
Antonio de Guzmán	-1634	AHEZ, Fondo AZ, Serie RC y provisiones, subserie Libro de Cédulas 1
Pedro de Chávez Bañuelos	1634-1636	AHEZ, Fondo AZ, Serie RC y provisiones, subserie Libro de Cédulas 1
Alférez Benito Gómez	1637-	AHEZ, Fondo AZ, Serie RC y provisiones, subserie Libro de Cédulas 1
Alférez Juan de Montoya Izmendi	1640-1642	AHEZ, Fondo AZ, Serie RC y provisiones, subserie Libro de Cédulas 1
José de Prado, Sierra de Tepeque	-1639	AHEZ, Fondo AZ, Serie RC y provisiones, subserie Libro de Cédulas 1
Juan de Madrid, Sierra de Tepeque	1639	AHEZ, Fondo AZ, Serie RC y provisiones, subserie Libro de Cédulas 1
Sargento Mayor don Francisco Araujo y Sosa	1642-1643	AHEZ, Fondo AZ, Serie RC y provisiones, subserie Libro de Cédulas 1

<b>Nombre</b>	<b>Año/ Periodo</b>	<b>Fuente</b>
Francisco Sarmiento Rendón	1643-1644	AHEZ, Fondo AZ, Serie RC y provisiones, subserie Libro de Cédulas 1
Capitán y sargento mayor Diego Juárez Trujillo Toledo (4)	1644	AHEZ, Fondo AZ, Serie RC y provisiones, subserie Libro de Cédulas 1
Juan de Soto	1657	Blosser, "By the Force..."
Antonio de la Campa Cos	1674	AHEZ, Fondo AZ, Serie RC y provisiones, subserie Libro de Cédulas 1
Pedro de la Puebla Rubín de Celis (5)	1692-1702	AHEZ, Fondo Ayuntamiento, Serie Indios, caja 1, D245
Juan Bravo de Medrano, Conde de Santa Rosa	1702	AGI, México, 645
Antonio de la Campa	1705	AGN, Indios vol. 95
Pedro Álvarez de Ron	1706-1710	AGN, Indios vol. 95
Antonio del Real y Quesada	1717	
Matías Blanco de Velasco	1718-1720	AGN, Indios vol. 40, exp. 191
Domingo Sánchez Quijano	1721	AHEZ, fondo Ayuntamiento de Zacatecas, serie <i>Indios</i> , caja 1, exp. d252
Juan Tomás de Valderrama	1723-1731	AGI, Guadalajara, 162; AHEZ, Indios, Caja 2, d261
Don Juan Antonio Romualdo Fernández de Córdoba	1734-1756	AGN, Indios, vol.93
Javier Gatuno Lemus, capitán comandante de caballos corazas de los reales ejércitos y primer teniente del primer batallón de la reina	1761-1773	AGN, Provincias Internas, vol. 129, exp. 2; ARANG, Civil, caja 160, exp. 12
Felipe del Villar Gutiérrez, capitán de caballería	1774-1779	AGN, Californias, vol. 40, exp. 2

Durante el largo periodo que esta institución existió en Colotlán, los capitanes protectores tuvieron bajo su cargo un número variable de pueblos indígenas, que tendió a aumentar hasta mediados del siglo XVIII, conforme avanzaba la colonización desde Colotlán hacia el occidente y se establecían nuevas misiones franciscanas entre los montes y barrancas. Para 1703 el teniente de capitán protector de Colotlán señaló que bajo su jurisdicción se hallaban doce pueblos: Colotlán, Santa María de los Ángeles, Huejúcar, Asqueltán, Acapulco, Temastián, Totatiche, Nostic, Mesquitic, Apozolco, Guilacatitan y Mozoguata.<sup>197</sup> En cambio, en 1710 el Gobierno de las fronteras de Colotlán incluía, según el capitán protector, 21 pueblos sujetos a su jurisdicción (ver mapa 7).<sup>198</sup> Tal número llegó hasta 25 en 1783, a pesar de que a mediados del siglo XVIII le habían sido escindidos cuatro pueblos -Chimaltitan, Guilacatitan, Pochotitan y Cocoasco- al crearse el partido de Bolaños.

Existieron también otros nombramientos de capitán protector en la región, además del de Colotlán, aunque tuvieron una duración efímera. Así, hacia 1639 se nombró un capitán protector sólo para la Sierra de Tepec, sin que quede claro cuál era el alcance de su nombramiento. Este capitán protector tuvo un sucesor, pero a su muerte la Sierra de Tepec fue incluida dentro de la jurisdicción del protector de Colotlán. Del otro lado de la Sierra del Nayar, en la vertiente occidental, Francisco de Bracamonte fue nombrado capitán protector de los indios de Atonalisco en 1696, tras haber refundado este pueblo con indígenas que había convencido de abandonar la sierra. El objetivo de su nombramiento era “que cuide y ampare y defienda a los dichos indios y su población y

---

<sup>197</sup> AHEZ, fondo *Ayuntamiento*, serie Indios, caja 1, exp. d249, “Informes sobre el levantamiento de indios en la frontera de Colotlán y Tlaltenango”, 1702-1703, f. 1v.

<sup>198</sup> “Parecer del capitán protector Pedro Álvarez de Ron”, noviembre 15 de 1710, en AGI, *Guadalajara*, 162, f. 22v.

se aliente a hacer algunas entradas”.<sup>199</sup> No obstante, el cargo desapareció en 1700, cuando Bracamonte murió a manos de indios coras en una entrada al Nayar.

La protectoría de indios en la región de Colotlán, que a la larga dio origen al Gobierno de las fronteras de Colotlán, generó una segmentación distinta del universo indígena, una clasificación de los indios que no estaba ya relacionada con su vínculo con el cristianismo -como en el caso de la división gentil/ cristiano/ apóstata-, sino que dependía de su incorporación en términos políticos a la monarquía católica, y de las condiciones en las que lo hicieron. Nos encontramos aquí frente a una institución que, en esta frontera, se convirtió en la forma de incorporar a estos grupos indígenas que no fueron sometidos por la vía de las armas, sino mediante acuerdos, casi siempre verbales. A cambio de pactar la paz con los españoles, no atacar los asentamientos ni caminos y reducirse a la vida en policía cristiana, los indígenas quedaron bajo la autoridad exclusiva de un capitán protector nombrado por el rey, sujeto directamente no a la Nueva Galicia sino a la Nueva España, por lo que quedaban fuera también del alcance de alcaldes mayores y corregidores locales. Libres de encomienda y de pagar tributo, tampoco podían ser forzados a trabajos y servicios personales en haciendas o minas de españoles. Su contribución al reino se materializaba en la prestación de servicios como soldados fronterizos, categoría que los diferenciaba de los “indios del común”, tributarios y sujetos a encomiendas o repartimiento.

Las exigencias para unos y otros eran distintas. A los indios fronterizos se les podía demandar el envío de hombres armados en caso de necesidad: una rebelión, un tumulto, una alerta por la presencia de salteadores de caminos o abigeos. Los fronterizos estaban obligados a acudir al llamado de su capitán protector, a riesgo de

---

<sup>199</sup> AGI, *México*, 66, R.3, N.33, f. 22v.

ser amonestados por ello. Los indios tributarios en cambio, defendieron su condición de tales cuando, por error, la autoridad local les demandaba el envío de los soldados.

La existencia de la protectoría de indios generó en Colotlán nuevas identidades: las autoridades hispanas emplearon con frecuencia la denominación de “colotecos” para referirse a los indios que formaban parte del gobierno de las fronteras. Se trataba de indígenas que vivían bajo un régimen de excepción que, para ciertas autoridades, era escandaloso: por ejemplo, tras la rebelión de 1702 en Colotlán, el fiscal de la Audiencia de México pidió cancelar la compra que cada año hacía la real caja de Zacatecas para ayudar al sustento de los indios de pueblos como Santiago y Soyatitán. Dicho apoyo se les daba en virtud de los mandamientos de los virreyes Marqués de Guadalcázar de 1614 y otro del Marqués de Cerralvo de 1627, de forma temporal, para lograr su reducción, pero casi 90 años después se les continuaba dando.<sup>200</sup> Para otras autoridades, el hecho de que los colotecos no fueran tributarios sino además, recibieran ayuda material por parte de la Corona, además de ser soldados fronterizos, no podía sino propiciar en ellos el ocio y otros vicios. Por ejemplo, en 1650 fray Manuel de Ledesma se refirió a los indios de su doctrina -Chimaltitan- en los siguientes términos:

En cuanto a las costumbres de los indios, es a saber que son mal inclinados a beber, por cuya causa se siguen notables daños causados de su embriaguez. Viven estos retirados entre estas montañas, no pagan tributos al rey nuestro señor por ser indios militares, viven muy apartados de la comunicación de su capitán, no tanto por lo muy lejos, cuanto por la mucha omisión de su capitán a visitarles, por cuya causa viven muy a su salvo. Y son por último muy poco devotos a las cosas

---

<sup>200</sup> AGN, *Indios*, vol. 95, exp. 4, “Autos de providencia dadas por el virrey para las fronteras de la sierra de Colotlán”, 1705-1707, f. 94.



de dios (salvo los indios tochos) y muy afectos a vagar por la sierra huyendo siempre de la vista del doctrinero.<sup>201</sup>

Así, aunque en sus orígenes la protectoría de indios en Colotlán y el régimen de excepción dado a los indios tenía como finalidad que los españoles pudieran hacerse de “aliados subalternos”,<sup>202</sup> en la práctica, estas “libertades” otorgadas a los colotecos habían resultado perjudiciales, dando origen a pueblos de indios cuya condición de subordinación no era del todo clara. Se les acusaba de acaparar tierras que no sembraban, solo para desalentar el establecimiento de españoles en la región, pues según uno de sus capitanes protectores “pedir tierra los indios es vicio, no porque lo necesitan y sí porque no quieren que vivan españoles en sus contornos, para que no los vean a las entradas o salidas que hacen cuando van a ejecutar sus robos y demás insultos que continuamente cometen”;<sup>203</sup> de ser ellos los que cometían robos en la jurisdicción amparados en el hecho de que capitán protector era su único juez y los alcaldes mayores no los podían aprehender; en general, los vicios y mala disposición de los colotecos se debían “a la libertad del tributo y nombre de soldados han concurrido, llegando a estado que los que antes fueron presidio y defensa los necesitan hoy por su mala inclinación y ociosidad, enemiga siempre de la paz”.<sup>204</sup>

Como podemos ver, tanto las misiones franciscanas como la protectoría de indios fueron instituciones clave en los intentos hispanos por reducir y controlar a la población

---

<sup>201</sup> ARANG, *Padrones*, Chimaltitan, 1650, f. 6-6v.

<sup>202</sup> Retomo el término usado por Obregón Iturra para referirse a la relación que intentaron construir los colonos españoles con los “indios amigos” en la frontera arucana: Jimena Paz Obregón Iturra, “Para acabar con los “indios enemigos” ... y también con los “amigos”. Los mapuche-araucanos ante las concepciones hispanas de alianzas y antagonismos (Chile, 1670-1673)”, en Araya y Valenzuela, *op. cit.*, p. 196.

<sup>203</sup> AGN, *Indios*, vol. 95, exp. 4, “Autos de providencia dadas por el virrey para las fronteras de la sierra de Colotlán”, 1705-1707, f. 75.

<sup>204</sup> *Ibid.*, f. 120.

indígena de la región. Frente a un territorio serrano que, en principio, ofreció pocos incentivos para el establecimiento de la población española, fueron estas instituciones las que lograron hacer avanzar la “frontera de la cristiandad” sobre el territorio habitado por los indios gentiles. Al hacerlo, generaron en la región un clima de relativa paz y estabilidad que, como veremos a continuación, poco a poco atrajo a la población hispana a asentarse en torno a la Sierra del Nayar.

## **5. La población española en torno al Nayar**

Existen a la fecha diversos estudios que, si bien no nos hablan de la manera en que creció el población hispana en torno a la sierra del Nayar, se centran en la evolución de la población española en el reino de la Nueva Galicia. A partir de ellos, podemos hacer algunas inferencias sobre la región que aquí nos ocupa.

Durante el siglo XVI, el territorio de la Nueva Galicia vivió un muy lento crecimiento de la población española. Ello ha sido atribuido, por una parte, a la decepción que vivieron los hombres que acompañaron a Guzmán cuando se encontraron no con ricos territorios densamente poblados sino, por el contrario, con pueblos de agricultores con baja densidad de población, un patrón de asentamiento relativamente disperso y una organización política simple. Tales pueblos fueron incapaces de satisfacer las exigencias de bienes y trabajo a que los sometieron los primeros encomenderos, lo cual dio por resultado, en principio, que durante todo el gobierno de Nuño de Guzmán y hasta 1542, la Nueva Galicia toda fuera vista como una “frontera de guerra” en tanto los nativos, hartos de las exigencias y vejaciones de los primeros colonos, asolaban las pequeñas poblaciones españolas, llegando en algunos casos a provocar su abandono, como ocurrió como Chametla. Otros poblados

que sufrieron ataques indígenas fueron la villa de Purificación, y el muy conocido caso de Guadalajara, que incluso hubo de mudar su ubicación en dos ocasiones por tales motivos. Así, en la primera década de existencia de la Nueva Galicia, los conquistadores debieron adoptar una postura defensiva y, como ha señalado Salvador Álvarez, incluso fueron expulsados de regiones enteras.<sup>205</sup>

A partir de 1542, diversos factores favorecieron un aumento discreto del número de pobladores hispanos: el fin de la guerra del Mixtón y de manera particular, los remanentes del ejército del virrey Mendoza que decidieron permanecer en la provincia; el regreso de la expedición de Francisco Vázquez de Coronado de su frustrada expedición en busca de las Siete Ciudades, y en 1544 el descubrimiento de minas de plata en Guachinango, favorecieron el poblamiento español, particularmente en torno al nuevo centro minero y a la ciudad de Guadalajara.<sup>206</sup>

Sin embargo, sería el descubrimiento de minas en Zacatecas en 1546 lo que atrajo a una gran cantidad de población no indígena -españoles, pero también mestizos y castas- al territorio neogallego. A partir de entonces, en torno a Zacatecas y Guadalajara se generaron dos regiones que tendieron a concentrar la mayor parte de la población hispana en la Nueva Galicia, si bien la primera mostró un mayor crecimiento a lo largo del tiempo. Así, mientras que en la región central de la Nueva Galicia -el “corazón” neogallego, como lo ha denominado Thomas Calvo- de Lagos a Hostotipaquillo y de Nochistlán a Chapala, habitaban en 1621 alrededor de 2500 no indígenas, para 1700 habían aumentado a 15 mil, la mayor parte de ellos dedicados a

---

<sup>205</sup> Álvarez, “Conquista y encomienda...”, p. 174-176.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 184.

labores agrícolas y ganaderas. En Zacatecas en cambio, para 1621 había entre 3 y 4 mil blancos y castas cuyo número creció a 20 mil en 1700.<sup>207</sup>

Las costas en cambio, de Sinaloa a Purificación -pasando por Acaponeta, Senticpac, Compostela y el Valle de Banderas- vivieron en el siglo XVI un descenso drástico de su población indígena y un escaso crecimiento de la población hispana. El mal clima, sumado a la escasez de tierras propicias para el cultivo de trigo, fue desde el inicio un obstáculo para la colonización española. Así, el obispo de Guadalajara afirmaba en 1572 que en Compostela había solo seis vecinos españoles, que beneficiaban huertas de cacao. De los indios señalaba que aunque eran pacíficos no llegaban a mil, “gente pobre y para poco como lo es la de tierra caliente”. El curato de Senticpac no generaba ninguna renta, y para esas fechas había sido abandonado por los franciscanos debido a que no tenían de qué sustentarse. Habitaban en él cerca de 800 indios pero ningún español, por ser “tierra calidísima”.<sup>208</sup> Tal situación no cambió para el siglo XVII: en Acaponeta, según Arregui, vivían solo 15 españoles. Por otra parte, abundaban los pantanos, y los caminos hacia Chametla o Tepic debían atravesar numerosas ciénagas que en algunas épocas del año hacían intransitables los caminos. Incluso algunos pequeños minerales como Ostotipac, Los Reyes o San Sebastián, sufrieron continuos altibajos en el número de habitantes, viviendo largas épocas de abandono.<sup>209</sup> Así, en la región costera de la Nueva Galicia la lejanía, el clima, los malos caminos, la disminución de la población indígena, la falta de puertos, la inestabilidad de

---

<sup>207</sup> Thomas Calvo, *La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII*, México, Cemca, 1989, p. 23.

<sup>208</sup> AGI, *Guadalajara*, 55, Número 3 “Relación de los beneficios, curatos de este obispado y lo que vale cada uno de ellos cada un año, por el obispo Francisco Gómez de Mendiola”, 1572, f. 241-241.

<sup>209</sup> Heriberto Moreno y José María Muriá, “Los colonizadores de Nueva Galicia”, en José M. Muriá y Angélica Peregrina (dirs.), *Historia general de Jalisco*, México, El Colegio de Jalisco, Gobierno del Estado de Jalisco, Miguel Ángel Porrúa, 2015, p. 41-42.

las zonas mineras, el escaso comercio y mercado propiciaron que en la región habitaran “pocos españoles reducidos al mero sobrevivir”.<sup>210</sup> Todavía a mediados del siglo XVII, la costa era una región semi vacía.<sup>211</sup>

Finalmente, en la región que Muriá y Moreno denominan Las Cañadas -Juchipila, Tlaltenango y Colotlán- hubo también una escasa presencia de colonos españoles que llegaron junto con frailes y capitanes militares: de acuerdo con Arregui, había sólo 15 españoles en Tlaltenango para 1621. Como el resto de la región noreste de la Nueva Galicia, tuvieron por centro económico a Zacatecas, mientras que las difíciles condiciones de comunicación propiciaron un vínculo débil con Guadalajara.<sup>212</sup>

Partiendo de estas afirmaciones generales, es posible observar con mayor detenimiento lo ocurrido con la población hispana en las inmediaciones de la Sierra del Nayar, utilizando en este caso los padrones elaborados por los párrocos y conservados en el Archivo de la Arquidiócesis de Guadalajara. No obstante, en las parroquias fronterizas con los gentiles es difícil hacer afirmaciones generales sobre la población hispana en tanto no contamos con series de padrones que permitan seguir su evolución a lo largo del tiempo. Apenas uno o dos padrones para cada parroquia, que funcionan a modo de instantánea que permite saber cuál era la situación de la población de algunas parroquias en un momento concreto.

De hecho, para la región que nos ocupa, existen apenas diez padrones correspondientes a ocho parroquias: Huaximic, Acaponeta, Camotlán, Huaynamota, Huejuquilla, Colotlán, así como dos de Amatlán y dos de Chimaltitán: uno de los

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>211</sup> Aristarco Regalado Pinedo, “Una conquista a sangre y fuego (1529-1536)”, en Calvo y Regalado (coords.), *Historia del reino de la Nueva Galicia...*, p. 161.

<sup>212</sup> Moreno y Muriá, “Los colonizadores...”, p. 44.

pueblos de indios y otro para el real de minas. Éste último data de 1654, mientras que el resto fueron elaborados en la década de 1680: el más temprano de Amatlán, data de 1680; el de Colotlán de 1681, y los siete restantes están fechados en 1689. En la tabla 2 he resumido la información que contienen, distinguiendo con mayúsculas las cabeceras, y escribiendo a continuación la información referente a los pueblos sujetos, ranchos y estancias en los casos en que la documentación lo especifica. Cabe aclarar que he elegido consignar la información de la forma más sencilla posible, distinguiendo a la población sólo por “calidades”, esto es, indios, mestizos, negros, mulatos y españoles. He decido hacerlo de esta manera en razón de que cada uno de los padrones cuantifica a la población bajo diversos criterios: algunos de ellos especifican si se trata de hombres o mujeres, si son solteros, casados, viudos; en algunos casos se señala si son adultos, muchachos o niños; en otros, se anota a la población por núcleo familiar, esto es, un matrimonio y el número de hijos. Por otra parte, decidí sumar en la misma tabla a los habitantes de la misión de Tonalisco; no se trata, como en los casos restantes, de un padrón elaborado por un cura párroco señalando el número de sus feligreses cristianos; en este caso, es una nómina o lista de los indios que se hallaban habitando en la misión recientemente vuelta a fundar por intervención de Francisco de Bracamonte en 1696. Por tanto, de los 75 habitantes de Tonalisco 57 eran ya cristianos, 7 apóstatas y 11 aún gentiles.

El número total de individuos cuantificados en estos once documentos es de 5433. 4554 eran indios (83.8%); 139 mestizos (2.5%); 33 negros (0.60%), de los cuales 27 eran esclavos; 83 mulatos (1.5%), entre ellos tres esclavos, y 255 españoles (4.6%). Hay además 369 personas (6.7%) de las cuales no se indicó su calidad.

**Tabla 2. Población en las parroquias vecinas a la Sierra del Nayar<sup>213</sup>**

	Indios	Mestizos	Negros	Mulatos	Españoles	N/E	Total
<b>AMATLÁN, 1680</b>	34	-	-	-	-		34
Santa María la Mayor	16	-	-	-	-		16
Santa María la Menor	6	-	-	-	-		6
Estancia de ganado mayor	8	9	1	-	2		20
Rancho del Pinal	10	-	-	-	-		10
Estancia de Ambas aguas	-	-	-	10	-		10
Real de minas de Jora	9	2	-	10	5		26
Rancho de Tlaxcala	11	-	-	-	-		11
<b>AMATLÁN, 1689</b>	79	3	1	4	1		88
<b>HUAXIMIC, 1689</b>	97	3	1	2	1		104
<b>ACAPONETA, 1689</b>	75	-	2	1	82		160
Sayulilla	272	-	-	-	-		272
San Diego	87	-	-	-	-		87
<b>CAMOTLÁN, 1689</b>	44	-	-	-	-		44
Santiago de Ostoc	44	-	-	-	-		44
Santiago de Apozolco	227	-	-	-	-		227

<sup>213</sup> La información que aparece consignada en esta tabla procede, en su mayor parte, de AHAG, sección Gobierno, serie *Padrones*, cajas Amatlán, Acaponeta, Camotlán, Chimaltítlán, Huaximic, Huaynamota, y Huejuquilla. Los datos referentes a Colotlán no se encuentran en la sección *Padrones*; aparecen en un documento en AHAG, sección Gobierno, serie *Parroquias*, Colotlán, caja 1, exp. 1681, “Número de feligreses que tiene esta jurisdicción de Colotlán”, 2 fs. Los datos de la misión de Tonalisco proceden de ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción...”, f. 12-13v.

	Indios	Mestizos	Negros	Mulatos	Españoles	N/E	Total
<b>CHIMALTITAN, real de minas 1650</b>	44	6	9 esclavos 1 libre	3 esclavos 11 libres	13	38	125
<b>CHIMALTITAN, 1689</b>	-	-	-	-	-	-	-
Pochotitan	-	-	-	-	-	-	-
Mamata	57	-	-	-	-	-	57
San Lucas de Otatitlan	33	-	-	-	-	-	33
San Miguel Tepizoac	111	-	-	-	-	-	111
Ranchos de la Ciénega, de Tepizoac	80	-	-	-	-	-	80
San Francisco de Cocoasco	41	-	-	-	-	-	41
San Gaspar Huilacatitan	43	-	-	-	-	-	43
<b>SANTA CRUZ DE HUAYNAMOTA, 1689</b>	119	-	-	-	-	-	119
<b>HUEJUQUILLA, 1689</b>	155	-	-	-	-	-	155
San Nicolás	25	-	-	-	-	-	25
Tenzompa	247	-	-	-	-	-	247
Osuempontita	66	-	-	-	-	-	66
<b>COLOTLÁN, 1681</b>	1	2	-	4	12	-	19
Barrio de Tlaxcala	353	-	-	-	-	-	353
Barrio de Tochopa	151	-	-	-	-	-	151
Barrio de Soyatitan	123	-	-	-	-	-	123
Totatiche	107	-	-	-	-	-	107
Acaspulco	219	-	-	-	-	-	219
Temastian	165	-	-	-	-	-	165



	Indios	Mestizos	Negros	Mulatos	Españoles	N/E	Total
Asqueltán	151	-	-	-	-		151
Santiago	112	-	-	-	-		112
Santa María	231	-	-	-	-		231
Tlalcosagua	311	-	-	-	-		311
Huejúcar	472	-	-	-	-		472
Colotlán, ranchos y casas de españoles	43, de servicio	114	18, esclavos	38	139	331	683
TONALISCO	75	-	-	-	-	-	75
<b>TOTAL</b>	<b>4554</b>	<b>139</b>	<b>33</b>	<b>83</b>	<b>255</b>	<b>369</b>	<b>5433</b>

Salta a la vista en estos padrones el hecho de que la poca población española que habitaba en los valles y costa al occidente de la Sierra del Nayar se hallaba concentrada en la cabecera de Acaponeta y en el real de minas de Jora. Lo mismo ocurre con las castas, con presencia en la misma cabecera así como en estancias de Amatlán. En los pueblos sujetos en cambio, la población estaba conformada en su totalidad por indios. No obstante, es importante tener en cuenta que la ausencia de padrones de Xalisco y Sentispac podrían alterar de forma importante las cifras y porcentajes de población española, pues se trataba de dos de los pueblos con mayor número de habitantes en la región pues, a decir del obispo Diego Camacho, que recorrió el territorio en visita pastoral en 1707, en Hostotipaquillo vivían 900 personas, en Xalisco poco más de 2 mil, en Cuyután 140, 200 en Acaponeta, 200 en Huaximic, 1500 en Senticpac y 169 en Huaynamota.<sup>214</sup> Por desgracia, el obispo no especifica las calidades de estos individuos.

<sup>214</sup> AHAG, Sección *Gobierno*, Serie Visitas pastorales, caja 1, "Libro de visita 1707", f. 127v-129.

La población hispana de Acaponeta, del mismo modo que la de Compostela, habría aprovechado el dramático descenso de la población nativa en toda la costa hacia el 1600 para apoderarse de extensiones de terreno y dedicarse a la crianza de ganado vacuno, llegando a crear “grandes dominios de ganadería”.<sup>215</sup> En Compostela, además de ganado vacuno los vecinos españoles criaban ganado porcino, ovino, equino y mular, mientras que en Senticpac se ha registrado también la cría de ganado equino y mular.<sup>216</sup> Por lo que toca a la producción agrícola, tanto en Acaponeta como en Senticpac y Tepic se cultivaba algodón, si bien su uso se limitó a la fábrica de telas y mantas para los indígenas. En Compostela y Ahuacatlán en cambio, unos pocos vecinos españoles habrían incursionado en la siembra de caña de azúcar.<sup>217</sup>

Ahora bien, en la vertiente oriental de la sierra del Nayar, vemos a partir de los padrones la población española concentrada en la el real de minas de Chimaltitlán, y mayormente dispersa en ranchos y estancias en la jurisdicción de Colotlán. De hecho, en el Gobierno de las fronteras de Colotlán la presencia de españoles propietarios de pequeñas porciones de tierra se multiplicó justamente por estos años, hacia la década de 1690. Estos colonos se hicieron visibles durante la visita del oidor de la Audiencia de Guadalajara don Francisco Feijoo Centellas, juez privativo de venta y composición de tierras, llevada a cabo por la región entre 1688 y 1689. Mediante diversas mercedes y composiciones, Feijoo expidió a los rancheros españoles en las inmediaciones de

---

<sup>215</sup> Calvo, *La Nueva Galicia en los siglos XVI-XVII...*, p. 21.

<sup>216</sup> Heriberto Moreno y José María Muriá, “Los colonizadores de Nueva Galicia”, en José M. Muriá y Angélica Peregrina (dirs.), *Historia general de Jalisco*, México, El Colegio de Jalisco, Gobierno del Estado de Jalisco, Miguel Ángel Porrúa, 2015, p. 75.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 55. Jaime Olveda ha estudiado la concentración de la propiedad de la tierra en manos de unos cuantos linajes poderosos para la región de Compostela: Jaime Olveda, “Conquista y colonización de la costa neogallega”, tesis de Doctorado en Historia, FFyL, UNAM, 1996, p. 227-257.

Colotlán, Jerez y Tlaltenango diversos títulos que legalizaron la posesión de las tierras que hasta entonces habían usufructuado sin contar con permisos para ello.<sup>218</sup>

Y es que a diferencia de la costa y valle, al oriente de la Sierra del Nayar la presencia del real de minas de Zacatecas así como la aparición de enclaves agrícolas y ganaderos como Jerez y Fresnillo, destinados a abastecer el centro minero más importante de la Nueva España, llevaron a un más rápido crecimiento de la población no indígena en la región. Así, a las fronteras de Colotlán llegaron familias como los Díaz Infante, Lemus, Escobedo, Lobato, Escalera, Talamantes, Gutiérrez, De la Concha, De la O, entre otras, que formaron en la región ranchos ganaderos de diferente extensión, generando con ellos fricciones con los indígenas de las fronteras de Colotlán. De hecho, entre las razones del alzamiento que protagonizaron los indios de las fronteras en 1702, se señaló “las medidas de tierras que ha habido por todas partes” (ver capítulo V).<sup>219</sup>

Serían justamente estos hombres los que participarían de forma más activa en la exploración de la Sierra del Nayar en el siglo XVII, así como en las campañas de conquista de 1721-1722. Como veremos en el capítulo siguiente, vecinos de Jerez, Monte Escobedo y Tlaltenango se adentraron en la sierra en diversas ocasiones y lograron establecer con los nayaritas relaciones beneficiosas para ambos: de trabajo, de comercio, de compadrazgo. Pero, debido a su conocimiento del territorio, fueron

---

<sup>218</sup> El voluminoso expediente sobre la visita de Feijoo y Centellas se encuentra aún a la espera de un estudio detallado sobre su contenido: AGI, *Guadalajara*, 149, “Cuaderno formado por el señor licenciado don Francisco Feijoo Centellas en la visita que ejecutó en el reino de la Nueva Galicia” 1688, 580 fs.

<sup>219</sup> AGI, *México*, 645, “Testimonio de los autos hechos sobre la sublevación de los indios del pueblo de Tepeque, de la protectoría de San Luis Colotlán”, 1702, f. 49. Excede a los objetivos de este trabajo realizar un estudio de la evolución de la propiedad española de la tierra en la región. No obstante, se trata de una investigación perfectamente posible, a partir de los registros de mercedes de tierras y los diversos conflictos entre particulares y pueblos de indios que se encuentran en el AHIP, en el ramo *Civil* del ARANG y en el ramo *Tierras* del AGN.

también estos vecinos españoles los que engrosaron las filas de las entradas militares: Juan de la Torre contó con una compañía de 50 hombres de la jurisdicción de Jerez y 50 de Zacatecas, a los que se sumaron luego 25 más de Jerez. Juan Flores de San Pedro también tuvo entre sus hombres a zacatecanos, jerezanos y vecinos de Monte de Escobedo. Los dos capitanes de hecho, eran propietarios de haciendas en la jurisdicción de Jerez.

Así, mientras en la costa los españoles se ocupaban de afianzar su presencia en la región, subsistiendo apenas, del otro lado de la Sierra, una situación mucho más benéfica en términos económicos, permitió a los españoles emprender la exploración de las tierras no conquistadas. Del lado de la costa, la documentación sólo registra las acciones de Francisco de Bracamonte, vecino de Tepic, quien estableció contacto con algunas rancherías de gentiles y promovió la refundación de la misión de Tonalisco. En esta vertiente de la sierra, fue la iniciativa franciscana la que llevó a la formación de misiones de nuevos cristianos. En la región de Colotlán en cambio, veremos una interacción mucho mas activa entre el mundo hispano y los gentiles nayaritas, mostrándonos una frontera sumamente permeable a la circulación de hombres, objetos e ideas.

### Capítulo III. Relaciones interétnicas y dinámica regional

#### 1. Notas sobre la historia prehispánica en el Occidente

La Sierra del Nayar es una de las regiones menos conocidas, en términos arqueológicos, de Mesoamérica.<sup>1</sup> Su ubicación “marginal” o periférica con respecto a las grandes urbes mesoamericanas, la oposición que en la actualidad manifiestan los coras y huicholes a la excavación de sus sitios sagrados, sumado a la poca publicación de los informes arqueológicos existentes, son condiciones que han propiciado un escaso conocimiento de las sociedades indígenas que habitaron la región antes del contacto hispano.

A esto debe sumarse también el hecho de que, en esta región, la existencia de un patrón de asentamiento disperso, con pequeñas concentraciones humanas que no llegaron a conformar grandes ciudades sino unidades político-sociales que controlaban territorio no demasiado extensos, así como la escasez de obras monumentales, provocó que, durante buena parte del siglo XX, los arqueólogos e historiadores del arte vieran al Occidente como una región que había permanecido “aislada” del contacto con otros grupos mesoamericanos, una región además en la que una forma de vida “primitiva” o “formativa” persistió, mientras las sociedades complejas se desarrollaban en otros lugares.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Un listado de informes arqueológicos no publicados puede verse en José Luis Ramírez y Jesús Jáuregui, “Bibliografía de los trabajos arqueológicos inéditos acerca de los estados de Jalisco y Nayarit”, en Jáuregui, *Bibliografía del Gran Nayar...* p. 141-147.

<sup>2</sup> Edward Schortman y Patricia Urban, “Networks, Cores and Peripheries. New Frontiers in Interaction Studies”, en Deborah L. Nichols y Christopher A. Pool, *The Oxford Handbook of Mesoamerican Archaeology*, Nueva York, Oxford University Press, 2012, p. 471-472.

No obstante, los trabajos arqueológicos a partir de la década de los 60 nos han permitido conocer más ampliamente algunas características de los pueblos que habitaron la región, desde el primer milenio de nuestra era y hasta la llegada de los españoles. Gracias a ellos sabemos que la región de la Sierra del Nayar formó parte del área de influencia de tres tradiciones distintas: la tradición Teuchitlán, el complejo Aztatlán, y la cultura Chalchihuites.

La llamada tradición Teuchitlán se habría desarrollado en occidente desde el preclásico tardío y durante el clásico, es decir, entre el 200 y el 600 d.C.,<sup>3</sup> teniendo como centro la zona lacustre y los valles adyacentes al volcán de Tequila, en el actual estado de Jalisco.<sup>4</sup> Caracterizadas como sociedades organizadas en linajes que compartían el poder sin que ninguno de ellos pudiera monopolizarlo, se distinguieron por la construcción de complejos arquitectónicos actualmente conocidos como guachimontones: plazas circulares, con una pirámide central circular también, rodeadas usualmente por ocho plataformas rectangulares que servían de base para los templos. Cada plataforma estaba asociada a un linaje en particular, que se ocupaba de su construcción y mantenimiento. Tales élites habrían estado ligadas a la agricultura intensiva, desarrollando extensos sistemas de canales de riego y campos de cultivo bien organizados.<sup>5</sup> De acuerdo con Weigand, la tradición Teuchitlán habría ejercido influencia en una amplia región del occidente, incluyendo la sierra del Nayar y, de

---

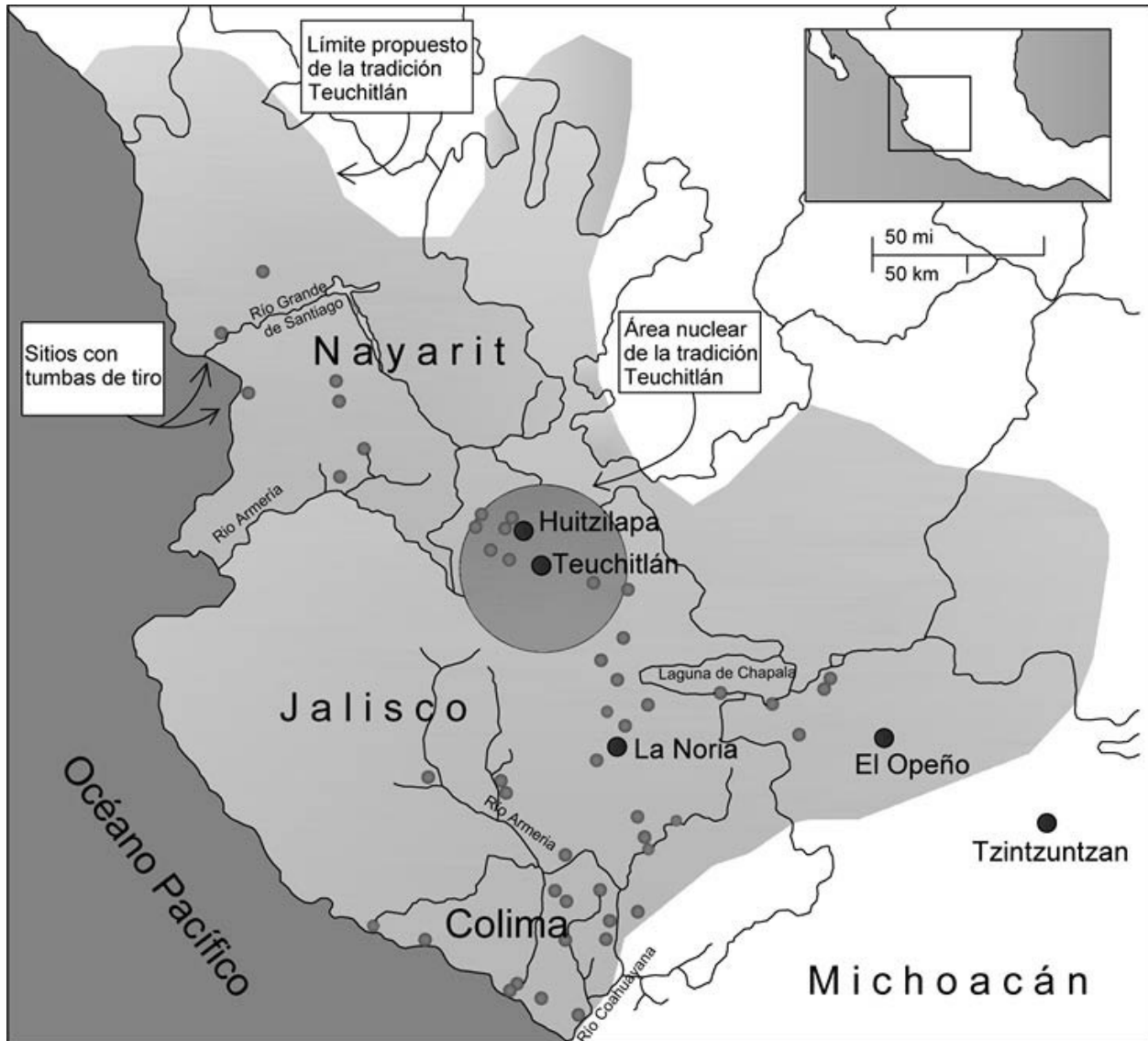
<sup>3</sup> Christopher S. Beekman, "Political Boundaries and Political Structure: the Limits of the Teuchitlan" en *Ancient Mesoamerica*, v. 7, núm. 1, 1996, p. 138. Weigand no obstante propone que la tradición Teuchitlán tuvo su inicio quizá en fecha tan temprana como el año 1000 a. C., alcanzado un alto grado de complejidad hacia el 100 a. C. Se trata sin embargo de una interpretación cuestionada por diversos investigadores. Phil C. Weigand, "La tradición Teuchitlán en el Occidente de México", en Thowsend, *op. cit.*, p. 39.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Christopher S. Beekman, "Current Views on Power, Economics, and Subsistence in Ancient Western Mexico", en Nichols y Pool, *op. cit.*, p. 500-501.

manera muy particular, se habría extendido hacia el norte siguiendo la cuenca del río Bolaños, donde se han localizado algunos enterramientos vinculados con este complejo cultural (ver mapa 8).<sup>6</sup>

**Mapa 10. Extensión de la Tradición Teuchitlán en el Occidente Mesoamericano**



Mapa elaborado por Martha A. Soto López. Fuente: Verénice Y. Heredia Espinoza y Joshua D. Englehardt, “Simbolismo panmesoamericano en la iconografía de la tradición Teuchitlán”, en *Trace*, núm. 68, 2015, p. 10.

<sup>6</sup> Weigand, “La tradición Teuchitlán...”, p. 55.

El comercio habría sido uno de los principales móviles de aquellos que llegaron a colonizar la región desde el sur. De acuerdo con María Teresa Cabrero, quien ha excavado de forma exhaustiva el Cañón del río Bolaños, sus ocupantes -que permanecieron en la región entre el año 0 y el 1100 d. C.- buscaban establecer contactos comerciales con grupos al norte, en particular con el área de Chalchihuites, donde se explotaban la malaquita y la azurita, ambas piedras sumamente codiciadas por los pueblos mesoamericanos. La obsidiana procedente de los yacimientos del volcán de Tequila, la concha marina y pescado seco del Pacífico, e incluso, turquesa procedente de Nuevo México fueron también objetos que arribaron a la región. A cambio, los habitantes del cañón de Bolaños daban vasijas de barro y de calabaza silvestre, y objetos manufacturados a partir de la obsidiana y la concha, como puntas de proyectil, colgantes, brazaletes y aretes.<sup>7</sup>

La cultura Chalchihuites en cambio, se desarrolló a partir del año 50 d.C., en el flanco este de la Sierra Madre Occidental, entre el río Grande de Santiago y el del Mezquital (ver mapa 9), durante la primera gran expansión al norte de Mesoamérica. Probablemente fue producto de un movimiento colonizador desde los valles centrales, y presentó una ocupación a lo largo de casi nueve siglos, hasta el año 900 d.C. Forma parte de la llamada Mesoamérica septentrional, que comparte con la nuclear muchos

---

<sup>7</sup> María Teresa Cabrero García y Carlos López Cruz, *Civilización en el norte de México II: arqueología en la parte central del cañón de Bolaños, Jalisco, México*, UNAM, IIA, 2002, p. 200-202.



de sus valores religiosos, cosmovisión, tradiciones y técnicas, pero carece de grandes ciudades y Estados, con una población distribuida en numerosas aldeas.<sup>8</sup>

### Mapa 11. Extensión de la cultura Chalchihuites



Fuente: Carot y Hers, *op. cit.*

De acuerdo con Hers, estos migrantes del sur debieron encontrar una gran resistencia, de ahí la importancia que adquirieron las construcciones defensivas así como la práctica de la guerra, caracterizada por intrusiones esporádicas con fines de hurto, captura de esclavos y/o víctimas para el sacrificio. Estos enfrentamientos

---

<sup>8</sup> Patricia Carot y Marie-Areti Hers, "La gesta de los toltecas chichimecas y de los purépechas en las tierras de los antiguos Pueblo ancestrales", en Bonfiglioli, *et al.*, *Las vías del noroeste I...*, p. 66.

continuos con el paso del tiempo habrían dado lugar al desarrollo de la práctica de la guerra florida, es decir, guerras ritualizadas que canalizaban la actividad bélica hacia encuentros que no buscaban victorias territoriales sino la captura de enemigos para los sacrificios. Estas prácticas dejaron como vestigio los tzompantlis o plataformas con estacas destinados a exhibir los cráneos de los enemigos, estructuras que -junto con las salas de columnas y el chac mool- serían llevadas al centro de Mesoamérica durante el epiclásico y el posclásico, cuando se contrajo la frontera norte mesoamericana y algunos de los descendientes de los antiguos migrantes regresaron al sur. Fue entonces, hacia el año 900 d. C., que el territorio chalchihuiteño de Zacatecas y Jalisco fue abandonado; aquellos que no migraron a tierras mesoamericanas se habrían retirado hacia la sierra de Durango en el norte, mientras que otros encontraron asiento sierra adentro, en el Gran Nayar. Así, para Hers, coras y huicholes serían descendientes de la cultura chalchihuites, grupos de ascendencia mesoamericana que permanecieron en esa zona después del reflujo del siglo IX. Mismo caso ocurriría con los caxcanes, que los españoles consignaron haber encontrado en el valle de Juchipila y hasta el río Lerma: éstos serían también continuadores de la cultura chalchihuites, estableciendo señoríos con la densidad de población más alta y la organización sociopolítica más compleja de la región.<sup>9</sup> En cambio, los tepehuanes habrían sido un grupo no mesoamericano que aprovechó el retiro de diversos grupos hacia el sur para apoderarse de nuevas tierras.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Shadow, "Conquista y gobierno español...", p. 56-59.

<sup>10</sup> Marie-Areti Hers, "La zona noroccidental en el Clásico y el Posclásico", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, *Historia antigua de México. Volumen II: El horizonte Clásico*, México, INAH, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, 1995, p. 269-272.

En la costa se vivieron también diversos periodos de mayor acercamiento e intercambio con los valles centrales mesoamericanos, particularmente hacia el 600 d. C., cuando inició el horizonte Aztatlán, producto del avance de la frontera mesoamericana 400 km al norte, hasta el río Fuerte. Ahí se integró una fuerte unidad cultural entre la costa de Sinaloa y el norte de Nayarit, que habría tenido relaciones estrechas con el centro de México, en particular con Tula, Culhuacan y Cholula.<sup>11</sup> Pero a partir del siglo XIII y a la llegada de los españoles, Aztatlán se caracterizó por la contracción territorial, el desmantelamiento de la unidad regional y el aislamiento en relación con el centro. Así, al momento del contacto con los españoles, en la costa y altiplanicie de Nayarit coexistían diversos señoríos que sostenían constantes conflictos entre sí para establecer su predominio en la región. En la costa se localizaban los señoríos de Aztatlán, Senticpac y Tzapotzingo, siendo el primero de ellos el que aglutinaba a un mayor número de población, llegando también a someter a algunos coras, sayahuecos y tepehuanes que habitaban en las laderas bajas de la sierra. Entre sus pueblos sujetos se contaban Comitl, Otlipan y Tlaliztla. El señorío de Senticpac tenía también tributarios coras y sayahuecos, mientras que sus principales pueblos sujetos habrían sido Omitlan, Itzcuintla, Cillan y Atecomatlan. Tzapotzingo por su parte a sujetaba a Tepehuacan, Guaristemba, Mecatlan y Xalxocotan (ver mapa 10).<sup>12</sup>

A decir de Marina Anguiano, los tres señoríos habrían estado conformados mayoritariamente por indios hablantes de totorame, una lengua de filiación nahua emparentada con el cora.<sup>13</sup> No obstante, como ya han señalado diversos autores,

---

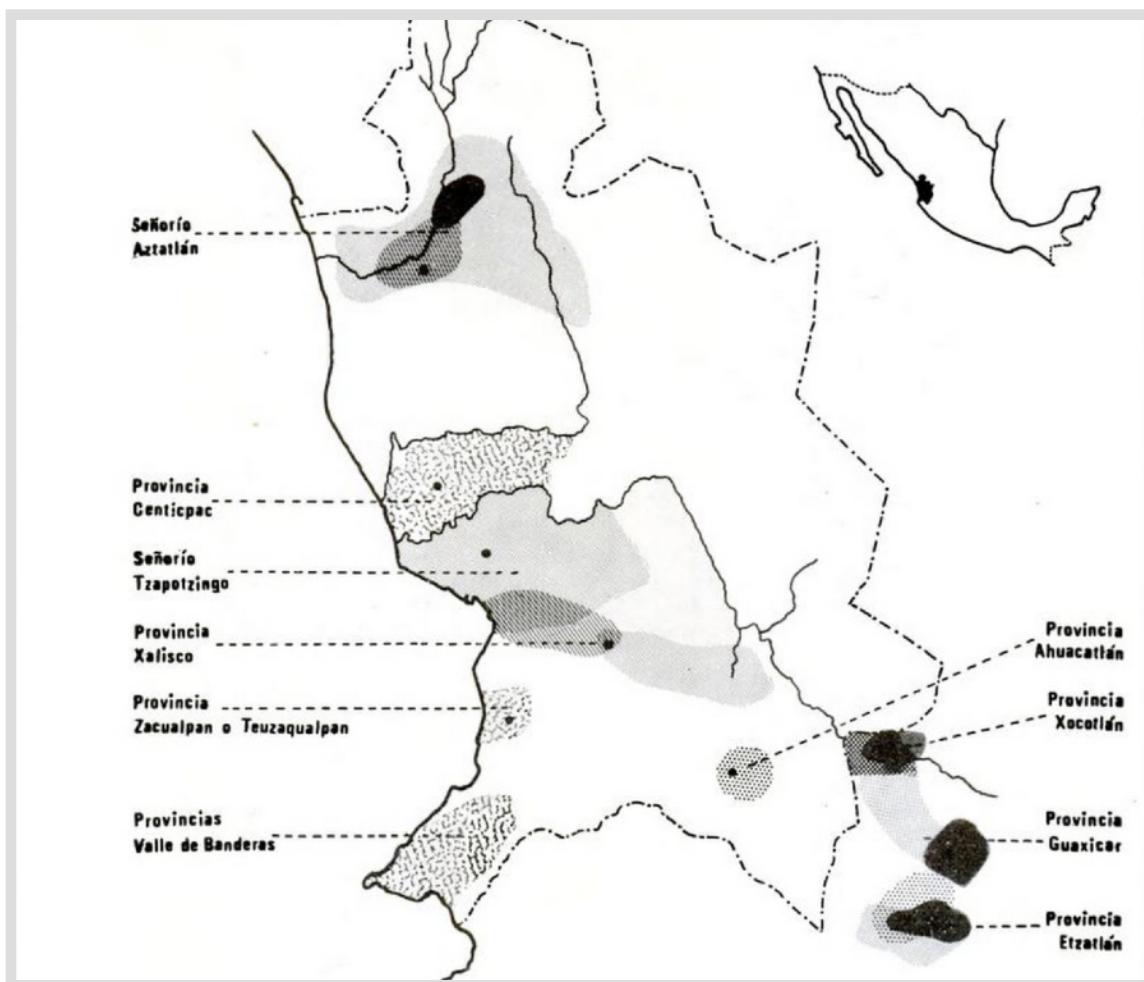
<sup>11</sup> *Ibid.* p. 288.

<sup>12</sup> Marina Anguiano, *Nayarit, costa y altiplanicie en el momento del contacto*, México, UNAM, IIA, 1992, p. 173.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 170.

resulta complicado establecer con certeza la identidad y el parentesco de las lenguas indígenas habladas en la región. Así, Neurath ha señalado que “los etnónimos coloniales raramente distinguen con claridad entre grupos lingüísticos o dialectales, etnias propiamente dichas o los indígenas serranos en general”,<sup>14</sup> por lo que es muy difícil establecer a qué se refieren los numerosos etnónimos que aparecen en la documentación colonial. Para Gerhard, por ejemplo, el totorame podría ser directamente cora.<sup>15</sup>

**Mapa 12. El horizonte Aztatlán en la costa y altiplanicie**



Fuente: Anguiano, op. cit.

<sup>14</sup> Neurath, *Las fiestas de la casa grande...*, p. 39.

<sup>15</sup> Gerhard, *La frontera norte...*, p. 58.

Hacia el sur del actual estado de Nayarit y en el norte de Jalisco se habrían ubicado otros señoríos de menor importancia: Xalisco, habitado por indios que hablaban “tecual” (huichol, de acuerdo con Carl Sauer,<sup>16</sup> interpretación que también sigue Gerhard)<sup>17</sup>; Ahuacatlan, habitado por “naguatatos” y “otomíes” (es decir, coras y huicholes respectivamente)<sup>18</sup>; y hacia el este, los señoríos de Guaxicar o Xochitepec, Etzatlan y Xocotlan.<sup>19</sup>

Algunas fuentes coloniales dan cuenta de estos procesos de contacto, no necesariamente pacíficos. Por el contrario, al parecer los enfrentamientos bélicos por la ocupación del espacio fueron frecuentes ya en la época prehispánica. Particularmente, la relación de don Francisco Pantecatli, cacique de Tzapotzingo, así como la obra de fray Antonio Tello abundan en la narración del impacto que tuvieron los mexicanos, procedentes de Aztatlán, en su peregrinación hacia la Cuenca de México. De acuerdo con el cronista franciscano -quien refiere como fuentes a Motolinía, Olmos y al propio Pantecatli- 300 años antes de la llegada de los españoles a tierras occidentales, los mexicanos se habrían asentado temporalmente en la región. Por orden de Huitzilopochtli, los mexicas hicieron guerra y conquistaron los valles de Tlaltenango y Teúl, y los poblaron “de los rústicos mexicanos que traían, los cuales no hablaban la lengua tan culta y limada”. En consecuencia, los antiguos habitantes de estos valles debieron retirarse “a las serranías de Tepec, Xora y Ahuacatitlán, que ahora se llama San Pedro de Analco, y otras partes donde se hicieron fuertes, viviendo una vida feroz y bárbara”. En Tlaltenango, los vencedores repoblaron el valle con “cincuenta mil

---

<sup>16</sup> Carl O. Sauer, “The distribution of aboriginal tribes and languages in Northwestern Mexico”, *Ibero-Americana*, vol. 5, 1934.

<sup>17</sup> Gerhard, *op. cit.*, p. 58, 76.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>19</sup> Anguiano, *op. cit.*, p. 175.

villanos y rústicos mexicanos, y edificaron pueblos”. Asimismo, edificaron un templo en Teul, que fue “santuario general” en la región.<sup>20</sup>

Misma suerte habrían corrido los indios naturales de Juchipila, que luego de ser vencidos por los “rústicos mexicanos”, huyeron a la Barranca de San Cristóbal, donde según Tello, vivieron con muchas penurias, como no comer sal en más de 290 años hasta que los españoles los conquistaron. Los mexicanos conquistaron también Teocaltiche, habitado por “indios belicosos” llamados tecuexes quienes debieron retirarse “a los montes y quebradas arrimadas al Río Grande”. Los mexicanos fundaron entonces Nochistlán y repoblaron Teocaltiche. No obstante, hubo algunos pueblos de tecuexes como Mitic, Jalostotitlán, Mezticacán, Yahualica, Tlacotlán, Teocaltitlán, Ixtlahuacán, Acatic, que no pudieron ser sometidos, por lo que estuvieron en guerra con ellos más de 270 años hasta la llegada de los españoles.<sup>21</sup>

Así, de acuerdo con Tello, los pueblos de Tlaltenango, Teúl, Nochistlán, Juchipila y Teocaltiche, para el siglo XVI estaban habitados por los descendientes de esos “mexicanos rústicos” que luego de conquistar la región se asentaron en ella, mientras el resto de los mexicas seguían la migración hacia el sur. Tales grupos son identificados por Tello como “tochos” o caxcanes, hablantes de una lengua mexicana “corrupta”. Resulta de suma importancia la información relativa a los desplazamientos y reacomodos que su presencia generó en la región, pues obligaron a los antiguos habitantes -tecuexes, y quizá huicholes y coras- a replegarse a las regiones serranas tras haber sido derrotados.

---

<sup>20</sup> Tello, *op. cit.*, p. 18 y 19.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 20 y 21.

Esta información es confirmada por Pantecatli, hijo del cacique Xonácatli que gobernaba las provincias de Acaponeta a la llegada de los españoles. Pantecatli escribió hacia 1565 una relación en la que dio cuenta del arribo de sus antepasados a la región en la época prehispánica, hasta la llegada de los españoles en el siglo XVI. Por desgracia, sólo conocemos la versión parcial de la relación, consignada por fray Antonio Tello, en tanto el original se ha perdido y la propia obra de Tello está incompleta.<sup>22</sup> En este escrito, Pantecatli señala que sus antepasados, que habrían llegado desde Aztatlán a asentarse en Acaponeta, padecieron la llegada de “las legiones de mexicanos, o alguna parte de los muchos que el demonio traía peregrinando para darles la tierra que les había prometido, para que viviesen y sujetasen todas las provincias”. Aunque los de Acaponeta imploraron auxilio a su dios Piltzintli, e intentaron enfrentarse con armas a ello, “viendo la pujanza de los mexicanos”, decidieron retirarse a las sierras para no ser sojuzgados. Luego de varios años en que los mexicanos ocuparon sus tierras, recibieron órdenes de su dios para que salieran rumbo al sur, y entonces

los de Acaponeta y otros pueblos, viéndose ya libres de los huéspedes que les habían sido causa de muchos trabajos y ahogos, y de andar fuera de sus casas entre riscos, hambrientos y padeciendo muchas necesidades, se volvieron a sus chozas y cacerías y se ejercitaron en la milicia previniéndose para cualquier suceso que en lo venidero les pudiese acaecer, rigiéndose en todas ocasiones por su dios Piltzintli.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Un análisis de las características de esta fuente puede verse en Rosa H. Yáñez Rosales, “Las relaciones de Tenamaztle y Pantecatli: autoría marginal en Xalisco en el siglo XVI”, en Roland Schmidt-Riese (ed.), *Catequesis y derecho en la América colonial. Fronteras borrosas*, Iberoamericana-Vervuert, 2010, p. 251-270.

<sup>23</sup> “Relación que dejó don Francisco Pantecatli, hijo del cacique Xonácatli que gobernaba las provincias de Acaponeta cuando vinieron nuestros españoles a la conquista”, en Tello, *op. cit.* p. 25.

Así, el complejo panorama político y lingüístico reportado por los soldados conquistadores del siglo XVI en esta región habría sido producto de una larga historia de intercambios, influencias y migraciones ocurridas en el territorio. Acostumbrados como estamos a pensar a la Sierra Madre Occidental como una barrera infranqueable, cuesta trabajo imaginarla más bien como un espacio en el que confluyeron tanto tradiciones de desarrollo local, como Teuchitlán, con elementos procedentes de la Mesoamérica nuclear e incluso, con grupos de origen norteco como los tepehuanes.

Al momento del contacto, en la costa y altiplanicie nos encontramos, a decir de Thomas Calvo, con “un conjunto de señoríos muy desiguales, con dos extensas provincias en los extremos, Ahuacatlán (cerca de 1,400 casas) y Teuzacualpan (Zacualpa, 1615 casas)”. Lo que infiere el autor, a partir de la relación de la visita hecha a la región en 1525, es que en estos señoríos la transmisión del poder era hereditaria y existían ya indicios de una organización centralizada en los calpixques. En algunos señoríos como Ahuacatlán, los visitantes registraron la bipartición del poder, pues contaba entonces con dos señores: uno “naguatato” y otro “otomí”. Tal situación habría sido el resultado de las conquistas llevadas a cabo por los grupos nahuas sobre los grupos huicholes, denominados “otomíes” en las fuentes tempranas.<sup>24</sup>

La economía indígena, en la región de la costa y el altiplano, se basaba en el algodón y el maíz, y en menor medida, en los productos obtenidos del mar -pescado, conchas, moluscos- así como en el cacao. El comercio habría jugado también un papel de suma importancia en la región, pues fue una de las vías para establecer relaciones con otras sociedades tanto cercanas como lejanas (ver mapa 13). A decir de Beatriz Braniff, el occidente prehispánico estuvo integrado de manera formal a la estructura de

---

<sup>24</sup> Calvo, *Los albores...*, p. 31-32.



comercio de Mesoamérica, poniendo en circulación cacao, plumas de ave, sal, cobre, oro, plata, malaquita, estaño, hematita, cinabrio, pirita, plomo, ópalo, cuarzo, pedernal, obsidiana de diversas tonalidades, así como algodón y concha.<sup>25</sup>

**Mapa 13. Las conexiones comerciales en el Occidente durante el posclásico**



Fuente: "Rutas y caminos en el México prehispánico", *Arqueología mexicana*, núm. 81, 2006.

<sup>25</sup> Beatriz Braniff Cornejo, "Comercio e interrelaciones entre Mesoamérica y la Gran Chichimeca", en Janet Long Towell y Amalia Attolini Lecón (coords.), *Caminos y mercados de México*, México, UNAM, IAH, 2009, p. 27-50

El occidente, incluida la sierra, participaba de una enorme red de comercio que llegaba a extenderse incluso hacia el suroeste de los Estados Unidos, y en la que el intercambio de turquesa jugó un papel central (ver mapa 10). No obstante, esta red comercial, que funcionaba aún en 1519, se habría dislocado con la caída de los grandes centros de consumo como Tenochtitlan o el señorío tarasco, afectando a la región occidente incluso antes de la llegada de los primeros conquistadores españoles.<sup>26</sup> De ahí que las fuentes más tempranas nos hablen sólo de la existencia de un comercio incipiente en el área costera y el altiplano, en el que Ahuacatlán funcionaba como importante centro de redistribución de los productos regionales. A este sitio llegaban, según la visita de 1525, algodón, maíz, sal, cacao, así como plata llegada desde Cocula y Senticpac.<sup>27</sup> Pero no hay noticias en las fuentes tempranas del importante comercio llevado a cabo siguiendo la Sierra Madre Occidental y en su bajo monte oriental.

Así, para analizar la dinámica indígena durante el periodo colonial es fundamental partir del hecho de que estamos frente a sociedades que aun antes del contacto con los colonizadores europeos, eran culturalmente “híbridas” o “mestizas”, en tanto que, como todas las sociedades humanas “siempre han estado en relación con otros grupos humanos y han formado parte de redes más amplias de intercambio”.<sup>28</sup> El asunto es relevante porque, como se verá a continuación, algunos autores que han abordado este tema lo han hecho partiendo de la premisa de que los indígenas de la región eran culturalmente “puros” o “auténticos” durante el periodo colonial, y el análisis ha

---

<sup>26</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. 16.p. 17, 52.

<sup>27</sup> Calvo, *Los albores...* p. 32.

<sup>28</sup> Navarrete, “El cambio cultural...”, p. 38.

intentado establecer hasta dónde lograron conservar, o en su defecto, perdieron, dicha pureza.

## **2. El mundo indígena colonial: entre aculturación y resistencia**

Con el arribo de los hombres comandados por Francisco Cortés Buenaventura en 1524, y siete años más tarde, las huestes de Nuño de Guzmán, dieron inicio en la región 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.

Unos de los autores que desarrolló más ampliamente este tema fue también uno de los que más contribuciones ha hecho al conocimiento del pasado prehispánico del occidente mesoamericano: Phil Weigand. Para él, las relaciones establecidas por los coras con otros grupos indígenas, y fundamentalmente, con los españoles, habrían estado marcadas por la violencia, puesto que 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>29</sup> llegando incluso a calificar este periodo como una “guerra de 180 años contra los nayaritas”.<sup>30</sup> Weigand caracterizó a los coras y huicholes como “sociedades complejas contestatarias” que “estaban dedicadas a resistir la incorporación del sistema colonial”.<sup>31</sup> Esta resistencia habría permitido a los nayaritas mantener su independencia hasta el siglo XVIII al tiempo que generó un proceso de

---

<sup>29</sup> Weigand, *Los orígenes de los caxcanes...*, p. 82.

<sup>30</sup> Weigand y García de Weigand, *Tenamaxtli y Guaxicar...* p. 84.

<sup>31</sup> Weigand, “Consideraciones...”, p. 206.

“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>32</sup> Esta resistencia “activa” de los nayaritas, se manifestaba mediante violentos ataques a los centros de colonización española.

No obstante las afirmaciones de Weigand, hasta la fecha 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 el hecho de 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 raptó 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 interétnicas en las fronteras y que siguió manifestándose incluso en el siglo XIX.<sup>33</sup> Sin embargo, en

---

<sup>32</sup> Weigand, “Aculturación diferencial...”, p. 157.

<sup>33</sup> El tema ha sido abordado ampliamente por la historiografía de cada una de las regiones. Para un análisis general, ver Fernando Operé, *Historias de la frontera: el cautiverio en la América hispánica*, Buenos Aires, FCE, 2001.

el caso del Nayar, pocos casos podrían ser calificados efectivamente como “toma de cautivos” o “saca de piezas”.<sup>34</sup>

Por parte de los españoles, sabemos que durante la expedición de Nuño de Guzmán fue práctica común hacer prisioneros a indígenas para esclavizarlos, como ocurrió en Xalisco y Tepic;<sup>35</sup> años más tarde hubo otras incursiones ilegales para la obtención de esclavos en el área de Tequila y Ahuacatlán hacia 1535.<sup>36</sup> Esta práctica se repitió tras la derrota indígena 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, 248 indígenas.<sup>37</sup> Fray Antonio Tello en cambio, registró la captura de 2 mil esclavos en Coyná, 3 mil en Nochistlán y 3 mil 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>38</sup>

La represión del alzamiento de los indios de Huaynamota en 1585 fue, quizá, uno de los últimos episodios de esclavización masiva de indígenas: de acuerdo con Tello, para castigar a los indios que habían dado muerte a sus dos misioneros franciscanos,

---

<sup>34</sup> Como ha hecho notar González, mientras que el término “cautivos” fue utilizado casi exclusivamente para referir el raptó 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”, en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 43, núm. 2, julio-diciembre, 2016, p. 191.

<sup>35</sup> Tello, *op. cit.*, p. 102.

<sup>36</sup> Weigand y García de Weigand, *Tenamaxtli y Guaxicar...*, p. 135.

<sup>37</sup> “Fragmento de la visita hecha a don Antonio de Mendoza”, en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Colección de documentos para la historia de México*, t. 2, México, Antigua Librería, 1866, p. 72-140.

<sup>38</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.

arribaron a Huaynamota desde Zacatecas numerosos españoles y mil indios amigos, quienes tomaron presos a cerca de mil 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>39</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” emitidas en 1541 -que expresamente prohibían la esclavización de los indígenas- sumadas a las “Ordenanzas de nuevos poblamientos” 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 o Saltillo, 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.

Por parte de los gentiles, tampoco hay rastro en la documentación que permita hablar de una práctica reiterada de toma de prisioneros, como ha señalado Weigand.

---

<sup>39</sup> Tello, *op. cit.*, p. 683-684.

En realidad, pareciera que las relaciones entre gentiles y cristianos nunca fueron tan hostiles como para impedir el tránsito por la sierra de viajeros, comerciantes y misioneros pues, como he ya mostrado en el capítulo anterior, los coras en general, actuaron de forma pacífica frente a los franciscanos que se adentraron en la sierra.

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 periódica “los suelen agasajar con darles alguna cabeza de ganado para que coman, y se vuelven a su sierra que es hasta encima”.<sup>40</sup> Francisco de Gorrai 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>41</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

---

<sup>40</sup> AGI, *Guadalajara*, 13, R.2, N.22, “Antonio de Oca Sarmiento, gobernador de la Nueva Vizcaya, da noticias de la sierra del Nayarit por orden del Consejo de Indias”, abril 9 de 1673, f. 37.

<sup>41</sup> *Ibid.*, f. 40v.

equivalente a una “muerte cultural”.<sup>42</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 mundo occidental y mantuvieron su independencia, a los que denomina los “flecheros”, mientras que los que aceptaron reducirse al régimen misional serían los “fronterizos”, cristianos y vasallos del monarca católico.<sup>43</sup> La idea de fondo es que las relaciones de los indígenas del Nayar con la monarquía, y con otros indígenas, sólo pudieron discurrir por dos cauces: o eran indígenas independientes, o eran indígenas sometidos al régimen colonial. Éstos últimos se convierten a su vez en aliados del monarca católico y por tanto, en enemigos de los gentiles independientes. Para Weigand no existen matices ni posturas intermedias, y el convertirse en “fronterizo” implica dejar de ser “flechero”. Tampoco se contempla la posibilidad de que la adscripción a alguno de estos dos grupos 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 en contraposición con la disminución de los independientes.

La idea de las sociedades indígenas que “resisten” su incorporación al sistema colonial 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” discutidos en el capítulo anterior: el ámbito de la sierra,

---

<sup>42</sup> Boccara, “Colonización...”, p. 75.

<sup>43</sup> Phil C. Weigand, “Aculturación diferencial entre los indios huicholes”, en *Ensayos sobre el Gran Nayar...*, p. 160. La elección de ambos términos es bastante desafortunada pues, como ya he señalado, en la región existió la categoría de “indios flecheros fronterizos” empleada para denominar a los indígenas milicianos al servicio de la Corona.



“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, arribara 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 colonial.

Ya Federico Navarrete ha señalado que las teorías de la resistencia han tenido la virtud de hacer énfasis en “la continuidad entre las formas culturales indígenas de tiempos prehispánicos y las coloniales y modernas”.<sup>44</sup> No obstante esta perspectiva,<sup>45</sup> si bien revela ciertas características de la dinámica indígena colonial en la región, también ha ocultado otras. Un ejemplo de ello es la tendencia a pasar por alto la complejidad de la dinámica indígena. Así, al dividir a los indígenas de la región en dos grandes grupos: cristianos vs. gentiles, sometidos vs. insumisos, rebeldes vs. derrotados, se ocultan las múltiples relaciones que se generaron en la región entre los diversos grupos indígenas durante el periodo colonial, relaciones que lejos de ser estáticas fueron sumamente dinámicas, e implicaron el establecimiento de alianzas - como parece ocurrió durante la Guerra del Mixtón entre coras, huicholes y caxcanes- y su mantenimiento por años o décadas, pero también su ruptura y el surgimiento de

---

<sup>44</sup> Navarrete, “El cambio cultural...”, p. 34.

<sup>45</sup> Ejemplos de ella, para el caso del Nayar, podemos encontrarlos en Magriñá, *Los coras...*, p. 208-209, o Miguel León-Portilla, *La flecha en el blanco: Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los indígenas, 1541-1556*, México, Diana, 1995.

periodos de confrontación violenta con uno o varios pueblos específicos; el establecimiento de acuerdos comerciales, de vínculos familiares, la aceptación y protección de fugitivos así como el establecimiento de un culto religioso que iba más allá de las pretendidas fronteras entre gentiles y cristianos. También se pasa por alto que la relación de los diferentes grupos indígenas con el poder colonial fueron igualmente cambiantes en función de contextos y procesos específicos: así, 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 participan en una rebelión o alzamiento, un par de décadas después se convierten en fieles aliados de una campaña de conquista; 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 sociopolíticas, como el proceso de conquista de 1721-1722. Finalmente, se obvia el hecho de 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, y parecieron 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 colonial en la región en función del binomio aculturación-resistencia, me interesa analizar a continuación 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. 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.

### **3. Relaciones dinámicas**

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 de sus habitantes. Por lo que toca a la sierra, nada nos dicen las fuentes respecto a la organización sociopolítica de sus habitantes, dado que 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. 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 coloniales. 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

Mapa 14. Lenguas indígenas en Occidente, siglo XVI



Fuente: Meyer, Breve historia de Nayarit..., p.

que, tomando en cuenta la información proporcionada por Ramírez Flores (ver mapa 14), así como las propuestas de otros autores y los datos que se desprenden de diversas fuentes primarias, propongo la siguiente tabla en la que se contrasta la información sobre la lengua hablada en cada uno de los pueblos indígenas en diferentes momentos del periodo colonial [ver anexo 2]. 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 colonial, de las denominaciones étnicas empleadas en la documentación. Y es que, como es bien sabido, la clasificación hecha por los españoles de los grupos indígenas de la región en “naciones” es poco confiable, en tanto el concepto de nación, tal como lo empleaban los españoles en el periodo colonial, tenía poca relación con el significado actual del término. Así, “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>46</sup> Esto no implicaba por tanto, presuponer la existencia de entidades políticas unificadas.

Lo que me interesa aquí por tanto, es documentar algunos elementos que indican la relación dinámica entre los grupos indígenas de la región, a partir de la observación de diversas prácticas entre ellos: guerras y antagonismo, sí, pero también creación de

---

<sup>46</sup> Chantal Cramaussel, “De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central”, en Marie-Areti Hers (ed.), et al., *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, UNAM: IIA/IIIE/IIH, 2000: p. 276-277.

alianzas y redes de solidaridad, establecimiento de vínculos familiares, convivencia y comercio, dinámicas que trascienden las casillas dibujadas por las clasificaciones coloniales. Más allá de la denominación de “gentil”, “apóstata”, “cristiano” o “fronterizo”, ¿cómo se relacionan los grupos nativos durante el periodo colonial, 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 situación colonial.

### *Guerra y violencia*

En la región noroccidental de Mesoamérica, la guerra habría tenido un papel fundamental para lograr la obtención de ofrendas sacrificiales, según señalan fuentes coloniales. 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>47</sup> Casi un siglo después, fray Antonio Arias 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>48</sup>

---

<sup>47</sup> Acuña, *op. cit.*, p. 91.

<sup>48</sup> Arias y Saavedra, “El informe de Arias y Saavedra...”, p. 295.

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, en el que se ha documentado la aparición

**Imagen 5. Esculturas de guerreros procedentes de La Playa, Nayarit**



Fuente: Barrera y Kraczowska, *op. cit.*

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 forma de representar a los guerreros: en la primera de ellas, el guerrero aparece de pie, portan como arma principal macanas 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 casco que puede ser bicorne, cónico, o un tocado de plumas [ver imagen 5].<sup>49</sup> Estas figuras, asociadas a la tradición de las Tumbas de Tiro son, de acuerdo con Barrera y Kraczowska, “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>50</sup>

Algunas fuentes del siglo XVI nos hablan, si bien de forma somera, de la importancia de la guerra en la dinámica regional. Por una parte, siguiendo el razonamiento de Ross Hassig, en relación a la importancia que tiene el desarrollo armamentístico de un grupo humano para valorar la relevancia de la guerra en determinados contextos,<sup>51</sup> podemos ver que en las fuentes del periodo colonial se hace 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

---

<sup>49</sup> Raúl Barrera Rodríguez y Anna Kraczowska, “Guerreros de Nayarit. Testimonios de una herencia ancestral”, en *Arqueología mexicana*, vol. XVI, núm. 95, p. 23, 28.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 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>51</sup> Ross Hassig, *War and Society in Ancient Mesoamerica*, California, University of California Press, 1992, p. 166.



hachas pequeñas; y al pelear, embijados y desnudos, y con algunos plumajes de papagayos y otras plumas”.<sup>52</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 rodelas que en mexicano se llaman chimales; las macanas eran a manera de porras, aunque los señores y capitanes no 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>53</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>54</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 solo “con arco y flecha y andaban en cueros”.<sup>55</sup> Algunas de estas armas, así como los atavíos de los guerreros, aparecen representadas en el Lienzo de Tlaxcala, en el que los aliados tlaxcaltecas de Guzmán y Mendoza representaron las conquistas de diversos señoríos en la región: Xalisco, Tonalá, Juchipila, Aztatlán, Colotlán, Chiametla, entre otros [ver imágenes 6 a 12].

Las fuentes coloniales hacen patente la dinámica de guerra entre los señoríos más importantes de la región al momento del contacto: Xalisco, Ahuacatlán, Aztatlán, Sentispac y Acaponeta. 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 “abajeños” y los “serranos”. La

---

<sup>52</sup> Acuña, *op. cit.*, p. 91.

<sup>53</sup> Tello, *op. cit.*, libro II, p. 9.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>55</sup> “Relación de la villa de Jerez: Tlaltenango”, en Acuña, *op. cit.*, p. 146.

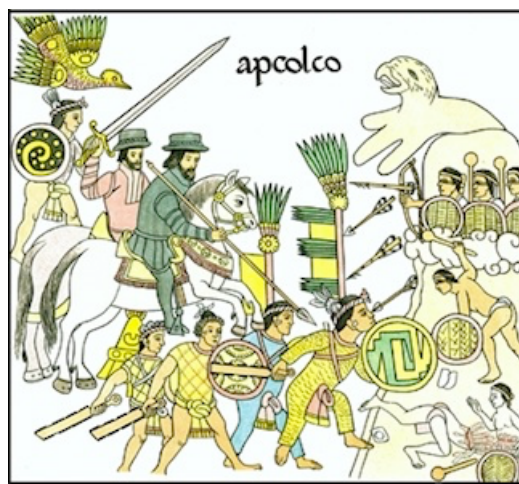
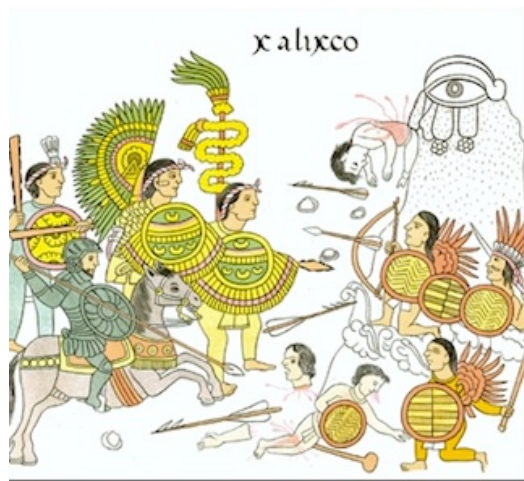
información proporcionada por fray Antonio Tello permite confirmar esta versión pues, de acuerdo con el franciscano, en la provincia de Sentispac habitaban indios de la nación totorame, “muy belicosa”, quienes mantenían guerras frecuentes con los coras, que “tienen su habitación en una serranía que está hacia la parte del norte, diez leguas de dicho pueblo de Tzenticpac”.<sup>56</sup> Los de Sentispac eran enemigos también de los sayahuecos y de los tepehuanes, teniendo incluso algunos pueblos tepehuanes como sujetos suyos.

**Imagen 6. Fragmento del Lienzo de Tlaxcala que muestra las conquistas en el Occidente**



<sup>56</sup> Tello, *op. cit.*, libro II, p. 104.

Imágenes 7 a 12. Conquista de Xalisco, Tonalá, Juchipila, Apozolco, Aztatlan  
y Colotlan en el Lienzo de Tlaxcala



Los de Aztlán habrían estado en guerra también con los coras, según dichos de Coringa, señor de Aztlán 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 habían sostenido guerras en el pasado. Esta situación de guerra 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>57</sup>

Las tempranas campañas de conquista en la región habrían sufrido, en unos pocos casos, los ataques de estas fuerzas: así lo relató Gonzalo López cuando entraron a Tepic, en donde fueron atacados por gente “con plumajes y flechas”;<sup>58</sup> misma situación se presentó en Aztlán, donde los indios intentaron infructuosamente vencer a la hueste de Guzmán atacándola con arcos y flechas.<sup>59</sup>

No obstante, salvo los casos ya señalados de Tepic y Aztlán, los diversos señoríos optaron por no presentar resistencia armada a las entradas hispanas. Así, lo que predominó a lo largo de la empresa de Nuño de Guzmán, fue el intento de los diversos señoríos 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

---

<sup>57</sup> Acuña, *op. cit.*, p. 91.

<sup>58</sup> López, “Relación del descubrimiento...”, p. 76.

<sup>59</sup> Tello, *op. cit.*, libro II, p. 119.

habitantes de la costa y la altiplanicie nayarita abandonaron sus asentamientos ante la proximidad de la hueste; así, una y otra vez los españoles se encontraron con pueblos abandonados: tal ocurrió en Xaltenango, Tetitlan, en Xalisco, donde declaró Guzmán “no hallé a nadie porque todos se habían subido a las sierras con sus mujeres y hijos, porque fueron avisados de mi ida”,<sup>60</sup> en Teúl, en Nochistlán y Juchipila, entre otros.<sup>61</sup>

Tanto los coras como los señoríos asentados en el altiplano trataron de aprovechar de modo diverso la presencia de los españoles. En el caso del señor de Aztatlán, es claro que buscó, en principio, establecer una alianza con Guzmán y sus hombres, a quienes 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>62</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 grupos indígenas. Así, como ocurrió en otros ámbitos americanos, algunos señores indígenas vieron en los españoles a un nuevo aliado potencial, con suficiente poderío como 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 más.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> Nuño de Guzmán, “Conquista de la provincia...”, p. 48, 50.

<sup>61</sup> Pedro de Guzmán, “Relación de la Jornada...”, p. 292.

<sup>62</sup> Tello, *op. cit.*, libro II, p. 119.

<sup>63</sup> Ver por ejemplo, el caso del cacique de Cempoala analizado por Michel R. Oudijk y Matthew Restall, “Mesoamerican conquistadors in the sixteenth century”, en Matthew y Oudijk, *op. cit.*, p. 45. Para el caso de Sinaloa y Sonora, José Luis Mirafuentes ha mostrado que la expansión española al norte se logró gracias al establecimiento de alianzas de los grupos nativos, mayos, yaquis, pimas y ópatas con las fuerzas hispanas. Mediante estas alianzas, los indígenas buscaban sumar fuerzas en sus guerras en contra de otros grupos indígenas: José Luis Mirafuentes Galván, “Las tropas de indios auxiliares: conquista, contrainsurgencia y rebelión en Sonora”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 1993, vol. 13, p. 93-114.



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>64</sup> Cuando en 1535 Nuño de Guzmán regresó a Sentispac, en su marcha por la costa desde Chiametla, se encontró al pueblo destrozado por las guerras con los “indios serranos”. Estando en este pueblo, 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>65</sup> Posiblemente, estos señores indígenas esperaban obtener protección de los nuevos actores regionales, aunque las fuentes poco nos dicen sobre ello.

De esta manera, podemos observar que, frente a la presencia del invasor español, los señoríos y actores indígenas de la región desplegaron reacciones y estrategias variadas. 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, rehuir el contacto fue una reacción frecuente. En otros casos, vemos a señores que intentan establecer alianzas o buscaron la protección del conquistador. Finalmente, otros tratarían de aprovechar los trastornos generados en la región para ajustar cuentas con antiguos enemigos.

---

<sup>64</sup> Tello, *op. cit.*, libro II, p. 119.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 217.

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 aceptación del 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, 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 colonial.<sup>66</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 destado ya algunos brotes de rebelión: los caxcanes de Teúl se sublevaron en 1531, seguidos por los tecozquines 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>67</sup> Sin embargo

---

<sup>66</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>67</sup> De hecho, 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”: Álvarez, “Conquista y encomienda...”, p. 182.

la Guerra del Mixtón, en 1541, lejos de ser un conflicto localizado se extendió en una amplia área entre Nochistlán, Juchipila, la sierra de Tepec y Tlaltenango.

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 indios la 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 hechicero 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 siguerdes 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>68</sup>

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

---

<sup>68</sup> Pérez Bustamante, *op. cit.*, p. 154-155.



acabarían o echarían de la tierra; y estando en batalla con ellos vendría un viento velocísimo y los llevaría.<sup>69</sup>

Me importa resaltar aquí 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 participación de un solo grupo étnico-<sup>70</sup> sino para la región en particular. Y es que 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 Guazamota; se habría propagado entre pueblos caxcanes -Tlaltenango, Juchipila, Teúl, Jalpa- así como entre los tecuexes de Etzatlán y Tequila. Hacia el norte Coringa, señor de Aztatlán, acompañado de guerreros coras, huaynamotecas y tecuales 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.

De hecho, esta amplia participación de indígenas procedentes de diversos pueblos del occidente llegó a poner en jaque el dominio colonial en la región y causó

---

<sup>69</sup> Tello, *op. cit.*, p. 224-225. Las ideas que impulsaron la rebelión indígena han llevado a Weigand, León-Portilla y Ruiz Medrano a calificarla de movimiento nativista o revitalizador, mientras que Navarrete ha propuesto una 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, "La tierra sin mal, una utopía anti- estatal americana", en Gilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, IIH, IIA, UNAM, 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>70</sup> Felipe Castro Gutiérrez, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, CIESAS, INI, 1996.

enorme alarma entre las autoridades hispanas. 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, Ahualulco, Ahuacatlan, Ixtlán, Xala, Amatlán, así como numerosos pueblos de la jurisdicción de Compostela, se sumaron a la rebelión.<sup>71</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 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. Así, el liderazgo de la rebelión habría sido ejercido por las autoridades indígenas o “líderes institucionales” de los pueblos de indios, como ocurrió con frecuencia en otras rebeliones novohispanas.

Fue precisamente la amplia convocatoria de la rebelión y la participación en ella de muy diversos grupos étnicos 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 de Santiago, tras la derrota indígena en el peñón del Mixtón.<sup>72</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 comandadas por sendos caciques: río arriba de las minas de Tepec se hallaba el cacique Chapuli, quien al parecer habría recibido a “Tenamaztle y

---

<sup>71</sup> Ruiz Medrano, “Versiones...”, p. 361.

<sup>72</sup> Weigand y García de Weigand, *Tenamaxtli y Guaxícar...* p. 139.

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>73</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 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

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>74</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

---

<sup>73</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.

<sup>74</sup> “Traslado de los autos hechos por la Audiencia de México contra el cacique de las provincias de Nochistlán y Jalisco, Francisco Tenamaztle”, AGI, *México*, 205, N. 11, f. 4.

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 con los indios que dicho tengo, que estaban huídos, y con el Tenamaztle, mataron muchos de ellos. Cocieron los 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>75</sup>

Así, 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 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 Tepec, también afirmó que los indios comandados por Coringa se mantenían en rebeldía y amenazaban con atacar la provincia de Sentispac.<sup>76</sup>

La presencia de los coras 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>77</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 coloniales son los ataques perpetrados por los coras, no en contra de españoles sino de reducciones

---

<sup>75</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.

<sup>76</sup> *Ibid.*, f. 7-9.

<sup>77</sup> Calvo, *Los albores...*, p. 253.

indígenas. Particularmente, la violencia en contra de los habitantes de Huaynamota - hablantes de cora también, de acuerdo con algunas fuentes-<sup>78</sup> 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”. Así, 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>79</sup> Veinte años después, el clérigo 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>80</sup> Bracamonte por su parte puntualizó que de las tres parcialidades en que se dividían los nayaritas para 1697, Tocaiche, Miscole y el Picacho, sólo esta última tenía guerra con los huaynamotecos, la cual era “tan antigua que siendo así que por ella y por los asaltos que les solían dar se despobló el antiguo 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>81</sup>

---

<sup>78</sup> Ver tabla.

<sup>79</sup> Del Barrio, *op. cit.*, p. 257.

<sup>80</sup> Arregui, *op. cit.*, p. 84.

<sup>81</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción...”, f. 51v.

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 nayaritas “a los cuales pedían los españoles estos dos ministros que habían entrado a predicarles y de allí pasado a Huaynamota, donde los mataron”. Los coras, imposibilitados de satisfacer la petición de los españoles

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>82</sup>

Así, de acuerdo con esta primera versión, la guerra entre coras y huaynamotas habría tenido sus orígenes ya en la época colonial, 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 no aporta mayores detalles.<sup>83</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 pueblos de indios y asaltos a las huertas y sementeras, en donde asesinaban a pequeños grupos de hombres y mujeres. Llama la atención que a los coras no

---

<sup>82</sup> Arias Saavedra, “Informe...”, f. 20v-21.

<sup>83</sup> *Ibid.*

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 del poder colonial para justificar la conquista del Nayar-<sup>84</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 tierra de los coras 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, mas si era lo que se decía que venía apadrinando los huaynamotas, que no entrase en sus tierras”.<sup>85</sup>

Según Del Barrio, durante su breve estancia en la sierra habría logrado que coras y huaynamotas se “amigaran”, pero veinte años después, Arregui no sólo señaló que

---

<sup>84</sup> Magriñá, *Los coras...*, p. 197.

<sup>85</sup> Del Barrio, *op. cit.*, p. 258-259.

continuaban los enfrentamientos, sino que agregó 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>86</sup> 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 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>87</sup>

En 1689, el padrón de “la nueva congregación” de Huaynamota registra sólo un pueblo, Santa Cruz, ubicado en la planicie costera, y 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

---

<sup>86</sup> Arregui, *op. cit.*, p. 83.

<sup>87</sup> Arias y Saavedra, “El informe de Arias y Saavedra...”, p. 295.



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>88</sup> La agresión fue denunciada por los propios indios en sendos textos en castellano y náhuatl, dirigidos al capitán protector Bracamonte así como al alcalde mayor.<sup>89</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 Francisco de 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>90</sup> Semanas después, los propios coras 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>91</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

---

<sup>88</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción...”, f. 80.

<sup>89</sup> Ver anexo 1, documentos 4 a 6.

<sup>90</sup> *Ibid.*, f. 78.

<sup>91</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción...”, f. 64. Ver anexo 1, documento 3.

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>92</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 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>93</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 de

---

<sup>92</sup> AHAG, *Padrones*, Huajicori, 1689, f. 1v.

<sup>93</sup> AHIP, *Libros de gobierno*, libro 15, núm. 79, “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”, junio 12 de 1699, f. 102v-103v.

Huajimic les fueran entregados “para que los llevemos a residir al nuestro, 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 (aun siendo tan pocos nosotros) nos parece que ya hubiéramos tenido atrevimiento hacer mucho daño a los nuestros”.<sup>94</sup>

¿Qué consecuencias tuvo, para los pueblos de la región, 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? 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 colonial que les enviaran frailes que los adoctrinaran. Si tomamos como cierta la versión de Arias y Saavedra referente al origen de la guerra con los coras en 1585, tendríamos que para 1586 los huaynamotecos se hallaban sumamente mermados no sólo por la brutal represión de que fueron objeto tras la muerte que dieron a los franciscanos en 1585, sino además porque ello les generó un conflicto abierto 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 el año de 1600 incluso habrían aceptado ser llevados por el capitán español Gerónimo de Arciniega a poblar un sitio fuera de la sierra: sabemos que Arciniega sacó

---

<sup>94</sup> ARANG, *Civil*, caja 21, exp. 3, 1708, “Los indios de Huajimic representan tienen en su pueblo pocos naturales y hallarse algunos de ellos reducidos a otros pueblos, piden real provisión para que se reduzcan al suyo”, f. 1v.

de la sierra alrededor de 500 huaynamotecos, a quienes asentó en un puesto a medio camino entre Xalisco y Sentispac, no obstante, muchos de estos indios volverían a la sierra al cabo de tres 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>95</sup>

Y es que durante la campaña represiva, los capitanes españoles se llevaron más de 1,500 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”. Así, la represión hispana sumada a la violencia ejercida por los coras gentiles frente a los huaynamotecos habría llevado a éstos 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 colonial, como el noroeste de la Nueva España, en las provincias de Sonora y Sinaloa, o en las reducciones del Paraguay. En ambos casos,

---

<sup>95</sup> Tello, Libro II, p. 725.

ampliamente estudiados,<sup>96</sup> diversos grupos indígenas -yaquis, mayos, guaraníes- buscaron establecer alianzas con el poder colonial, vía las misiones jesuitas, para fortalecerse frente a indios enemigos.

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 Atonalisco 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 en Pochotitán 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 bajarse de la sierra y participar en la reedificación de la misión. Para 1697 sumaban ya 25 familias, un total de 91 personas, reducidas a la vida cristiana.<sup>97</sup>

---

<sup>96</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*, vol. XXXIII, n. 1, junio de 2007.

<sup>97</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, "Autos formados sobre la reducción...", 1697, f. 25-26v.

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>98</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, según me ha noticiado indio que ha vivido entre ellos”. 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.

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. Ya he mencionado el caso de los huaynamotecos, cuya misión fue abandonada y refundada en varias ocasiones, para ser finalmente abandonada hacia la década de 1670,<sup>99</sup> con lo que el paraje quedó deshabitado y en

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, f. 29v-30.

<sup>99</sup> Ver capítulo II, págs. 92-94.

adelante se le conoció como “Huaynamota viejo” lo que, según las autoridades, puso fin a las hostilidades de los coras.<sup>100</sup> Sus habitantes se mudaron entonces a Santa Cruz Huaynamota, cerca de la costa, y en 1697 fue desincorporado de la jurisdicción de Tequepexpa para ser anexado a la de Tepic.<sup>101</sup> No obstante, al parecer los huaynamotecos no se desprendieron del todo de su vínculo con el antiguo asentamiento serrano, pues según las propias autoridades, en Huaynamota viejo los indios seguían teniendo pequeñas parcelas que de tanto en tanto acudían a cuidar. Pero ya en 1721, las tierras inmediatas a Huaynamota habían sido reocupadas por coras gentiles bajo el mando del principal Francisco López.

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>102</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>103</sup> Este asunto será abordado con amplitud en el capítulo V. Por ahora, baste notar que la existencia de un núcleo no reducido de población indígena en la Sierra del Nayar llevó a las autoridades

---

<sup>100</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción...”, 1697, f. 70v.

<sup>101</sup> AHIP, *Libros de gobierno*, libro 12-1, núm. 124, “Anexión de Huaynamota a la jurisdicción de Tepic”, 1697, f. 210-211v.

<sup>102</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción...”, 1697, f. 135.

<sup>103</sup> AGN, *Indiferente de Guerra*, vol. 100-A, exp. 5, “Órdenes y contestaciones sobre las compañías de indios flecheros que hay en los territorios que no son de provincias internas”, 1792.

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.

### *Trabajo y comercio*

Prácticamente todos los investigadores que en época reciente se han acercado a la historia colonial del Nayar, han hecho notar la constante actividad que los coras 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 se relacionaron con él? Como se verá, al desplazar la atención de la violencia, emergen otras formas de interacción entre los coras y el mundo hispano-colonial: 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. Todos estos hombres fueron recibidos con



actitud pacífica por los indios, y pudieron entrar y salir de la sierra sin ser violentados por ellos. Se trataba entonces de una frontera que no era vivida como una “barrera” por parte de los españoles vecinos; 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 ellas descripciones de tierras ásperas e intransitables; por el contrario, estamos frente a hombres mucho más familiarizados con el 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>104</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. 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 (ver capítulo V). Por tanto, los indígenas de estos pueblos no podían ser obligados a participar del sistema de repartimiento de trabajo, ni forzados a trabajar 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

---

<sup>104</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Autos formados en virtud de cédula real sobre la reducción de los indios de la sierra del Nayarit”, 1714, f. 14-20v.

milicianos a dar trabajadores de servicio, situación que los pueblos denunciaron ante la Audiencia de Guadalajara o ante el virrey.<sup>105</sup>

La mayor parte de estos pueblos de indios milicianos vivían de la siembra de pequeñas labores, así como de la cría de ganado vacuno, no faltando entre ellos artesanos, arrieros y comerciantes.<sup>106</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 ellos, solo 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. Finalmente, de los 166 del pueblo de Santa María del Teúl, siete trabajaban en ranchos y tres en Zacatecas.<sup>107</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.

---

<sup>105</sup> ARANG, *Civil*, caja 21, exp. 3, “Los naturales del pueblo de Huajimic acusan a los alcaldes de la jurisdicción de obligarlos a trabajos en contra de su voluntad y de los estragos que sufren por las invasiones de los indios coras”, 1708. 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 pueblos pagaran tributos: ARANG, *Civil*, caja 463. exp. 14. “El pueblo de San Juan de Atotonilco denunciaron la invasión de enemigos nayaritas en sus tierras a las orillas del Río Grande”, f. 3-5.

<sup>106</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 Gálves en 1783, el cual se encuentra en AGN, *Indiferente de Guerra*, vol. 83, exp. 2, y fue publicado por Velázquez, *Colotlán, doble frontera...*

<sup>107</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 387 a 393v.

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, fray Antonio Arias consignó que los coras 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, entre otros. Según Arias, a estos indios “por allá les llaman tepecanos que quiere decir serranos”.<sup>108</sup> De acuerdo con Antonio de Oca Sarmiento, gobernador de la Nueva Vizcaya, las haciendas en las que solían trabajar los “indios de la sierra bárbaros” pertenecían tanto a la Nueva Galicia como a la Nueva Vizcaya.<sup>109</sup> José de Miranda, fiscal de la Audiencia de Guadalajara, afirmaba en carta al virrey en 1697, que “no son solo 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>110</sup>

Para 1710, Juan de la Torre afirmaba que así como los indios 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

---

<sup>108</sup> Arias Saavedra, “Informe...”, f. 17.

<sup>109</sup> AGI, *Guadalajara*, 13, R.2, N.22, “Sarmiento da noticias de la sierra del Nayarit por orden del Consejo de Indias”, abril 9 de 1673, f. 37.

<sup>110</sup> AGI, *México*, 66, R.3, N.33, “Cartas del virrey conde de Moctezuma”, 1697, f. 71v-73.

en las cosechas en esta jurisdicción, Fresnillo y otras partes”.<sup>111</sup> El mismo año Andrés de Robles, español de 73 años vecino de Villa Gutierre 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 la duración y frecuencia de él. 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”, mientras que el segundo había estado en el Nayar en una sola ocasión, hacia 1690.<sup>112</sup>

Tanto las informaciones de la década de 1670 como las de 1710 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 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 entre ambos grupos, que resultaba beneficioso para ambos: los españoles se beneficiaban del trabajo indígena, y los coras obtenían de esta forma alimento -ganado- y presumiblemente, algunos otros bienes como forma de pago, que eran sumamente apreciados por los indios serranos.

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

---

<sup>111</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Informaciones recibidas por Pedro Álvarez de Ron, capitán protector de Colotlán, sobre la conquista de la Sierra del Nayar”, 1710, f. 17v-18.

<sup>112</sup> *Ibid.*, f. 19-19v.

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 colonial. 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 a principios del siglo XVII, recibió una petición del “señor” de los coras: “una vajilla de platos de la China para su servicio”,<sup>113</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 señaló Arias Saavedra:

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 bruto. Ellos andan bien vestidos, y para salir afuera se visten pobrementemente, 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>114</sup>

A fines del siglo XVII Francisco Bracamonte confirmaba que los gentiles “todos traen sus alfanges<sup>115</sup> y cuchillos grandes” a más de que poseían grandes cantidades de

---

<sup>113</sup> Barrio, *op. cit.*, p. 271.

<sup>114</sup> Arias Saavedra, “Informe...”, f. 16v.

<sup>115</sup> Alfanje: “Especie de espada ancha y corva, que tiene corte solo por un lado, y remata en punta, y solo hiere de cuchillada”: *Diccionario de autoridades*, 1726, tomo I.

ganado vacuno y caballar, del que había “tanto como en el valle de Tepic”;<sup>116</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>117</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>118</sup>

Debido a este interés de los indios indios gentiles en los bienes procedentes del mundo colonial, una forma de “agasajarlos”, de establecer relaciones cordiales con ellos, implicaba en muchos casos la 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>119</sup> El envío de bienes y alimentos fue también fundamental para lograr la pacificación de los indios sublevados

---

<sup>116</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción...”, 1697, f. 52v.

<sup>117</sup> AHIP, *Libros de gobierno*, libro 13, núm. 149, “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”, noviembre 2 de 1697, f. 310-311.

<sup>118</sup> Ver 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 Duende, 2007, cap. II.

<sup>119</sup> AGI, *México*, 645, f. 521v.

de Guazamota 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, quienes traían por embajador a un indio llamado don Juan Ignacio; a éstos 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>120</sup> Los sublevados de Guazamota 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 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>121</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 se sospechaba ya una traición-

---

<sup>120</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 111.

<sup>121</sup> *Ibid.*, f. 112v-113v.

enviándoles presentes como gargantillas, cuentas, rosarios, sombreros, cotones, además de bastimento, gastando en todo ello cerca de 260 pesos.<sup>122</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>123</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 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 cabo diversos sectores de la sociedad hispana.<sup>124</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.

---

<sup>122</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Relación de cuentas de lo que Juan de la Torre ha gastado de los 42 mil pesos para su entrada al Nayar”, 7 de enero de 1722, f. 671v.

<sup>123</sup> Ver por ejemplo, el caso de los dominicos en el Petén: Machault, *op. cit.*, p. 128.

<sup>124</sup> Martín González de la Vara, “¿Amigos, enemigos o socios? El comercio con los indios bárbaros en Nuevo México, siglo XVIII”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXIII, núm. 92, otoño, 2002.



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; por ejemplo, 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>125</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 los reales de minas,<sup>126</sup> y Weigand la vinculación de las rutas comerciales con las de peregrinación de los huicholes, que enlazan la costa con el desierto atravesando la sierra.<sup>127</sup> Para sumar a lo ya dicho por estos investigadores, me interesa aquí llamar la atención sobre otra dimensión del comercio: el establecimiento de lazos entre los coras y el mundo colonial.

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

---

<sup>125</sup> Magriñá, *Los coras...*, p. 227.

<sup>126</sup> Neurath, "Las fiestas de la casa grande...", p. 66-67.

<sup>127</sup> Weigand, "Consideraciones...", p. 180.

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 entrar 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, como ya he señalado, diversos factores pudieron haber influido en la decisión de los coras de abandonar la “vida gentilica” para habitar en la misión cristiana, Bracamonte no dudó en adjudicarse el éxito de la refundación de Atonalisco y la incorporación a la vida cristiana de más de cien personas en diversas misivas presentadas ante la autoridad colonial, lo cual le valió obtener el título de Capitán protector de Atonalisco.<sup>128</sup> Así, Bracamonte logró capitalizar su relación con los coras gentiles para lograr acenso 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 llevar a cabo expediciones en territorios menos conocidos y sin mediar la comunicación con los coras gentiles, quienes le quitaron la vida durante una de dichas entradas en 1700.

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

---

<sup>128</sup> AHIP, *Libros de gobierno*, libro 10, núm. 164, “Título a Francisco Bracamonte de protector de los indios del restablecido pueblo de Tonalisco”, 24 de diciembre de 1696, f. 306v-308v.

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 Gutierre 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”, en incluso señaló que durante la rebelión de 1702 en que “se sublevaron los de Colotlán y pueblos circunvecinos estuvieron los nayarís quietos”, lo que 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 a la sierra, señaló que algunos coras acudían periódicamente a trabajar en sus labores y huertas.<sup>129</sup>

Pero los coras buscaron también de forma reiterada la relación con el mundo hispano colonial, 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

---

<sup>129</sup> AGI, *Guadalajara*, 162. f. 19v.

los indios le contribuían “con tapalolistes<sup>130</sup> y con cuanto al 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 la autoridad colonial. A cambio, Pedro de la Torre obtuvo para ellos pequeñas prebendas, como la ya mencionada de gestionar ante la Audiencia de Guadalajara 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>131</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

---

<sup>130</sup> Tlapaloliztli: salutación, Marc Thouvenot, *Diccionario náhuatl- español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina, con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, México, UNAM, IIH, 2014, 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 principalas” del barrio de Tlaxcala se presentaron ante el nuevo capitán protector don Juan Bravo de Medrano, conde de Santa Rosa, para ejecutar un tlapaloliztli: las mujeres ese presentaron ante el capitán con 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 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. 476-477v.

<sup>131</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción...”, 1697, f. 131v.

del padre del declarante, por razón de parte de Miguel Caldera, y que algunas veces vinieron los indios del Nayarí a ver a este declarante a su casa a la villa de Jerez, pidiéndole ver a sus hijos que lo querían conocer”. Este habría sido el origen de la primera entrada de Juan de la Torre a la sierra, quien 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 que conociera a todos sus hijos y los viera juntos.<sup>132</sup> Tal sería el inicio de una larga relación entre los coras 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 colonial. Como ya he mencionado antes, fue Juan de la Torre quien acompañó a los “caciques” coras a la Ciudad de México en 1721, y regresó convertido en capitán protector del Nayar.

Pero no sólo fueron los principales indígenas los que buscaron interactuar con el mundo colonial 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,

---

<sup>132</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 14-14v.

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>133</sup>

Los coras, por tanto, no rechazaron al mundo colonial 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: tanto los frailes y comerciantes que se adentraron en su territorio, pero también con aquellas autoridades que los propios coras buscaron con el fin de establecer lazos que pudieran resultarles de algún beneficio. Se trató de relaciones además, con poca injerencia del gobierno colonial, 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. Mientras los coras utilizaban el bautizo como un medio para crear lazos con los vecinos cristianos, éstos no mostraron particular entusiasmo en convertirlos.

#### **4. Más allá de la apostasía: movilidad en la frontera del Nayar**

Como último elemento, 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 un término usado con frecuencia por las autoridades civiles y eclesiásticas para referirse a ciertos individuos

---

<sup>133</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción...”, 1697, f. 51v.

que habitaban en la sierra del Nayar. Se trató de un término empleado para describir a aquellos que, luego de haber sido incorporados a la comunidad de fieles cristianos -a veces, sólo de forma nominal y en otras con una participación plena- se apartaban de ella trasladándose a la sierra. Con ello dejaban de asistir a misa, de participar de los sacramentos católicos y de vivir “en policía cristiana”, poniendo en riesgo la salvación de sus almas, situación que se agravaba cuando los apóstatas volvían a practicar la religión nativa. Se trata de una “etiqueta” impuesta desde fuera, desde la mirada externa de las autoridades españolas, que les servía para hacer inteligible esta situación que les resultaba anómala.

Sin embargo, ¿qué se esconde detrás de éste 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 coloniales. A través de ellos podemos observar la amplia movilidad de que gozaron tanto indios como españoles en la sierra y sus inmediaciones, y especular también sobre la forma en que los coras gentiles del Nayar eran vistos por sus contemporáneos, tanto indígenas como españoles y mestizos.

Quizá sea fray Francisco del Barrio el primero en anotar la presencia de tales personajes en la sierra. Así, al narrar su entrada a la sierra en 1604, deja 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 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>134</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”. Comisionó entonces al gobernador de Zayamota, el indio Diego Felipe, 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”. 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

---

<sup>134</sup> “Relación de fray Francisco del Barrio”, en Calvo, *Los albores...*, p. 260-265.



fugitivos e infieles de otras rancherías, así como la fundación de una cofradía y hospital.<sup>135</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. Así, señaló la desolación en que había 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>136</sup>

De los tempranos testimonios de fray Francisco del Barrio y del obispo Ruiz de Colmenero, 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; entre éstos, según el testimonio del obispo, se podían encontrar no sólo indios sino también mulatos, negros libres y esclavos así como mestizos. Por otra parte, estaban aquellos apóstatas que podríamos calificar de “involuntarios”, sin culpa: aquellos indios que habían formado parte de una misión y habrían recibido el bautismo y una incipiente formación cristiana en su interior, pero que al no prosperar la misión -

---

<sup>135</sup> AGI, *Guadalajara*, 56, “Papeles sobre la visita pastoral del obispo Juan Ruiz Colmenero”, 1649, 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, “Dos visitas episcopales del siglo XVII en la sierra de Nayarit. Intereses en juego y límites de la conquista espiritual del occidente mexicano”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, num. 69, 1997, p. 42-

<sup>136</sup> *Ibid.*

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 aquellos 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 en la doctrina de Juchipila él y algunos de los suyos y se llamó don Francisco Nayarit.<sup>137</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 el bautizo funcionaba como un medio para establecer lazos de amistad y compadrazgo con personajes diversos del mundo colonial; 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

---

<sup>137</sup> “Relación de fray Antonio Arias”, en AGI, *Guadalajara*, 13, R.2, N.22, “Cartas de Audiencia”, 1676, f. 17. Santoscoy, basándose en la obra del jesuita Ortega, apunta que en realidad el Nayarit habría rendido obediencia a Miguel Caldera, quien iba en compañía de otros dos capitanes de apellido Sandoval y Cortés, suceso que habría ocurrido entre 1592 y 1597, año de la muerte de Caldera: Alberto Santoscoy, *Obras completas*, Jalisco, Gobierno del Estado de Jalisco, 1986: p. 923.

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”, estrategia que, según sabemos, también fue empleada por los nativos de otras regiones de frontera en las colonias españolas en América.<sup>138</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 ranchos cercanos, particularmente en Eusibel, rancho donde al parecer vivían solo 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

---

<sup>138</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.

gentiles, y en Guausquata, uno de los ranchos más grandes en las proximidades de La Marca, en donde se decía había “como 100 personas apóstatas y gentiles”.<sup>139</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 Acaponeta, 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>140</sup> Apenas tres años después, la vista del obispo Juan Santiago de León Garabito a estas nuevas conversiones nos aporta también datos relativos a los apóstatas. En la tabla 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 el hecho de 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>141</sup> lo que obligó a sus sobrevivientes, 25 personas, a abandonar la misión y buscar refugio en Cuyután. Sin embargo, para Saycota y Santa Fe no se anota referencia alguna que nos ayude a explicar la disminución de sus habitantes:

---

<sup>139</sup> AGI, *Guadalajara*,13,R.2,N.22, “Autos hechos por el capitán Blas García del Castillo...”, f. 10.

<sup>140</sup> AGI, *Guadalajara*,13,R.2,N.22, “Autos hechos por el capitán Blas García del Castillo por mandado de su señoría el licenciado don Juan Miguel de Agurto”, 11 de enero de 1676, f. 7.

<sup>141</sup> AHAG, Sección *Gobierno*, Serie Visitas pastorales, caja 1, libro 2, “Visita pastoral del obispo Juan Santiago de León Garabito”, 1678-1679, Libro primero, f. 75v.

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. Estos indios posiblemente habían pasado a engrosar las filas de apóstatas serranos.

**Tabla 3. Las nuevas conversiones del Nayar en 1676 y 1679**

	<b>Informe de Blas García, 1676</b>	<b>Visita pastoral de 1679</b>
Saycota	59 personas, 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

Los apóstatas de los que he hablado hasta aquí son todos ellos indios. Sin embargo, desde mediados del siglo XVII comenzó la construcción de un discurso sobre la sierra del Nayar que la señalaba como refugio de fugitivos no indios. Ya he señalado que el obispo Juan Ruiz de Colmenero afirmó que en las fronteras de Huejuquilla, no sólo indios sino también mestizos, negros y mulatos libres y esclavos buscaban en la sierra una vida en libertad. De igual modo, fray Antonio Arias 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>142</sup> Sin embargo, es poco lo que sabemos de estos “apóstatas de todos colores”. Es hasta

---

<sup>142</sup> “Relación de fray Antonio Arias...”, f. 16v.

finis del siglo XVII que aparecen algunas referencias concretas relativas a estos individuos, por la pluma de Francisco de Bracamonte, quien refundó Atonalisco en 1696.

Por ejemplo, Bracamonte relató haber encontrado en la sierra a 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 Tonalisco. 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 del pueblo de Teocaltiche, pueblo perteneciente a la alcaldía mayor de Los Llanos (hoy Lagos), distante de la sierra poco más de 200 kilómetros.<sup>143</sup> Luego de una larga exhortación de Bracamonte a sus compadres y al indio Manuel, en que intentó convencerlos de que dejaran “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>144</sup>

---

<sup>143</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción...”, f. 47-47v.

<sup>144</sup> *Ibid.*, f. 19v.

Sobre la presencia de mulatos esclavos que huían a la sierra, Bracamonte señaló también haber tenido noticia de que en la ranchería de Maguiloya se estaba celebrando una fiesta a usanza de los indios “en gracias de haberseles quemado bien la roza que para sus sementeras habían hecho”, y que en esta fiesta 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 ranchería y otro en otra, y de esta suerte se andan de ranchería en ranchería hechos unos acérrimos estorbos de los que se quieren reducir y convertir”.<sup>145</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 de edad, y hacía 30 años que se había fugado a la sierra.<sup>146</sup>

En sus diversas entradas a la sierra Bracamonte pudo comprobar también la presencia de apóstatas españoles, y de descendientes de éstos 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 habrían sido entregadas voluntariamente por su madre para que fueran criadas en la sierra.<sup>147</sup> Dos de estas mujeres fueron llevadas por Bracamonte al pueblo de Atonalisco, mientras que la mayor de ellas, de nombre

---

<sup>145</sup> *Ibid.* f. 49v.

<sup>146</sup> *Ibid.* f. 133v.

<sup>147</sup> *Ibid.* f. 73.

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 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 Vistita cercana a su pueblo”, pero una vez en ella “le dieron al hijo mujer a la usanza gentilica, y llevado del amor de su hijo y del que había cobrado a su nuera, que era linda, se había ido quedando hasta ver si los podía sacar y llevarlos al pueblo para en él bautizar a la nuera y casarlos”. Bracamonte reconvino 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 dio su palabra de 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>148</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>149</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

---

<sup>148</sup> *Ibid.* f. 48.

<sup>149</sup> *Ibid.* f. 52v.



Senticpac a uno de ellos un vecino de los de excepción de este pueblo y dice ser un hombre alto bermejo.”<sup>150</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 vergüenza aunque embijado como los otros”,<sup>151</sup> mientras que 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>152</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”. A la sierra llegaban también españoles, mulatos, y negros esclavos, pues según el jesuita, él 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>153</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>154</sup>

---

<sup>150</sup> *Ibid.* f. 54.

<sup>151</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Conquista y reducción de los indios de la provincia de Nayarit”, f. 48.

<sup>152</sup> Tomás de Solchaga, “Relación del Gran Nayarit”, 1715, en AGI, *Guadalajara*, 162, f. 142.

<sup>153</sup> *Ibid.* f. 142v.

<sup>154</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Conquista y reducción de los indios de la provincia de Nayarit”, f. 285v.

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, tiene un cariz negativo. Así, para Arias y Saavedra la sierra acogía a esclavos, forajidos y naturales que no querían sino “vivir a sus anchas y embriagueces” entre los infieles.<sup>155</sup> No obstante, más allá de las explicaciones de los frailes, 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 indígenas 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, aun los cristianos, que les permitía sustraerse de la vigilancia e intentos de control por parte de los frailes, para mudar su habitación a aquellos territorios aun no conquistados. Se trata de una situación que fue común en otras regiones novohispanas que se mantuvieron por décadas, incluso siglos, fuera del dominio colonial.

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

---

<sup>155</sup> “Relación de fray Antonio Arias...”, f. 27.

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 Atonabispatica, donde fueron bien recibidos por los familiares de Magdalena.<sup>156</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 reñido, descubriendo entonces que todo se había originado “por unos celos que la mujer había concebido de su marido con la otra”.<sup>157</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 mas 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

---

<sup>156</sup> AAG, Civil, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción de los indios apóstatas...”, f. 48v.

<sup>157</sup> *Ibid.* f. 49v.

matrimonio era, además de una elección individual, una estrategia familiar que permitía asegurar lealtades, obtener poder, ascenso o prestigio social.<sup>158</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>159</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 colonial: recordemos que los curas párrocos solían recomendar a los habitantes de la Nueva España unirse en matrimonio “a quienes fueran de su misma calidad y costumbres”.<sup>160</sup> No obstante ello, sabemos que los matrimonios “interétnicos” fueron comunes en el periodo colonial, 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. 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 huída a la sierra tenía como principal objetivo liberarse de la servidumbre. Estos individuos, a los que la

---

<sup>158</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Afectos e intereses en los matrimonios en la ciudad de México a fines de la colonia”, en *Historia mexicana*, v. 56, no. 4 (224) (abr.-jun. 2007), p. 1122.

<sup>159</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, “La familia novohispana y la ruptura de los modelos”, en *Colonial Latin American Review*, vol. 9, núm. 1, p. 9.

<sup>160</sup> *Ibid.* p.

estructura social colonial había condenado a la esclavitud, encontraban en la huída la forma de rechazar el lugar que tales condiciones sociales les habían impuesto, equiparándose con ello a otros actores coloniales -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>161</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 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 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

---

<sup>161</sup> Raffaele Moro, "Mobilità e 'passeurs culturels'. Il caso dell'America coloniale spagnola", en Berta Ares Queija y Serge Gruzinski, (coord.), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, EEAH/CESIC, 1997, p. 154.

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>162</sup>

El matrimonio “a usanza gentilica” 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 casado apóstatas f. 10 que fueron con sus mujeres recién bautizadas y eran gentiles”.<sup>163</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 los pueblos circunvecinos, que ya eran todos unos”.<sup>164</sup> La misma explicación habrían dado años atrás al padre Solchaga cuando les reconvino que

---

<sup>162</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 45v.

<sup>163</sup> AGI, *Guadalajara*, 13, R.2, N.22, “Cartas de audiencia”, 1676, f. 10.

<sup>164</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Conquista y reducción de los indios de la provincia de Nayarit...”, f. 538v.

expulsaran de la sierra a los apóstatas: que no podían entregarlos porque algunos eran ya sus parientes.<sup>165</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 ello fue que los apóstatas se convirtieron, como ya he señalado (ver capítulo II) 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 coloniales 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 su reducción al 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 tierra y sus entradas y salidas, a más de la ubicación de las ranherías, 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>165</sup> *Ibid.*, f. 142.

En 1672 fray Juan de Mohedano al dar cuenta de su entrada a la sierra el año anterior para evangelizar a los indios, señaló haber tenido contacto con un indio apóstata llamado Lorenzo,<sup>166</sup> al cual catequizó y bautizó cual si se tratara de un gentil. Tras fundar iglesia y fijar una cruz, algunos indios “reducidos” se acercaron para pedirle el perdón real para “algunos apóstatas que se han introducido entre ellos, y en especial por uno llamado Lorenzo”.<sup>167</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>168</sup> y gestionó también que se le otorgara nombramiento de gobernador.

De acuerdo con Francisco de Gorraiz y Beaumont, gobernador de la Nueva Vizcaya entre 1661 y 1665,<sup>169</sup> el contacto de Lorenzo con el mundo colonial 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

---

<sup>166</sup> Aparece nombrado también como Juan Lorenzo o Lorencillo.

<sup>167</sup> AGI, *Guadalajara*, 13, R.2, N.22, “Cartas de audiencia”, f. 31v-32.

<sup>168</sup> AHIP, *Libros de gobierno*, libro 1, “Para que los indios que están en la sierra retirados se reduzcan a pueblos”, 30 de diciembre de 1671, f. 169-171.

<sup>169</sup> Atanasio G. Saravia, *Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya. Tomo I*, México, UNAM, 1992, p. 316.



y [...] les inducía a hacer algunas cosas de las que acostumbran los indios por 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>170</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>171</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, y 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

---

<sup>170</sup> AGI, *Guadalajara*, 13, R.2, N.22, “Cartas de audiencia”, f. 40-40v.

<sup>171</sup> *Idem*.

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 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>172</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>173</sup> Así, la asociación entre los frailes y Lorenzo -sin importar que hubiera sido señalado 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

---

<sup>172</sup> AHIP, *Libros de gobierno*, libro 1, “Título de gobernador al indio Lorenzo por dos años, 30 de diciembre de 1671”, f. 171-171v.

<sup>173</sup> AGI, *Guadalajara*, 13,R.2,N.22, “Cartas de audiencia”, 8 de mayo de 1673, f. 39v-40.

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 capaces que otros”.<sup>174</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>175</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 gentílica”, mientras que la otra era

---

<sup>174</sup> AAG, caja 298 exp. 15, “Autos formados sobre la reducción de los indios apóstatas...”, f. 46v.

<sup>175</sup> *Ibid.* f. 40v.

soltera. Imitando la labor que realizaba Bracamonte en sus entradas a la sierra, el propio Alonso 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 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>176</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>177</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 una 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 ya.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> *Ibid.* f. 104-104v.

<sup>177</sup> *Ibid.* f. 95v

<sup>178</sup> *Ibid.* f. 96

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, y nombró al apóstata Francisco como gobernador, y como regidor a Juan López, otro apóstata,

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>179</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

---

<sup>179</sup> *Ibid.* f. 95v.

ya auxiliándolo en la misión de San Diego Iscatlán, apoyando en la enseñanza de la doctrina cristiana a los indios.<sup>180</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 e incluso, 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 daba influencia política 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 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 aportaban. 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. Mientras que 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 la Nayar y, como veremos en el capítulo siguiente, participando en las ceremonias religiosas de la Mesa, para algunos pueblos como Huaynamota, Tequepespa o Huajimic, su cercanía con los

---

<sup>180</sup> *Ibid.* f. 133v-134.

gentiles los volvió el blanco de sus violentos ataques. Pero incluso la vulnerabilidad que implicaba ser fronterizos con el Nayar fue aprovechada por algunos pueblos para convertirse en soldados y obtener privilegios 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 colonial. 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 obtienen no sólo de los misioneros franciscanos sino también por cuenta propia, trabajando en labores españolas o comerciando con la costa y los reales mineros. Los vemos también acercarse a vecinos y autoridades españolas para obtener favores -como un hierro para su ganado- o bienes en forma de “presentes” enviados por capitanes. 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>181</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 indígenas de relación con la sociedad colonial, haciendo énfasis en que la agencia indígena, si bien minimizada en

---

<sup>181</sup> Guillaume Boccara, “Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas”, en Raúl Mandrini y Carlos Paz (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*, Tandil, CEHIR/UNS/IEHS, 2003, p. 72.

la historiografía, fue sumamente compleja. En los capítulos siguientes, examinaré a detalle algunos aspectos de dicha agencia indígena en el proceso concreto de la conquista de la Sierra en 1721-1722. Para ello, centraré la atención en tres actores fundamentales de este proceso: los principales o “caciques” coras, las milicias indígenas y los traductores o mediadores.



## **Capítulo IV. La conquista de la Sierra: los “caciques” coras**

En las diversas narraciones sobre la conquista del Nayar, empezando por la del jesuita Ortega, aparecen de forma recurrente menciones a los “caciques” coras y su actuación, desde el proceso de negociación que los llevó a la Ciudad de México en 1721, así como la pretendida “traición” en contra del rey y su representante en Nueva España, hasta sus acciones frente a los soldados españoles de las campañas de Juan de la Torre y Juan Flores de San Pedro. Si bien es evidente que estos hombres jugaron un papel de suma importancia en tanto sus decisiones marcaron en parte el curso de los acontecimientos, hasta ahora no se les ha prestado ninguna atención. Incluso, la figura misma del Tonati ha sido poco estudiada.

Este capítulo está dedicado a analizar la figura de dichos caciques y principales coras y su actuación durante el proceso de conquista del Nayar, en tanto considero que se trata de un factor clave para entender el cambio de actitud frente a la autoridad colonial, que llevaría finalmente a la conquista por Flores de San Pedro en 1722.

### **1. Nobles y principales indígenas en las conquistas**

El papel que desempeñaron las élites nativas en la expansión del dominio español en América en general, y en las empresas de conquista en particular, ha sido con frecuencia objeto de numerosos estudios. Y es que, sin duda, señores y principales indígenas jugaron un papel decisivo en el curso de los acontecimientos en tanto de ellos dependió, en buena medida, la decisión de aliarse a los invasores europeos o, por el contrario, hacerles la guerra e intentar expulsarlos del territorio.

La historiografía sobre el tema ha oscilado, de aquella tradicional de filiación hispanista que ponía el énfasis en la genialidad y cualidades de los conquistadores al tiempo que minimizaba la participación indígena, a una que reconocía la participación de los “señores y principales” si bien en términos de manipulación, aduciendo que fueron “utilizados”, “coercionados”, o “forzados”.<sup>1</sup> La última década sin embargo, ha sido prolífica en el estudio de la actuación y motivaciones de estos señores nativos. Para los investigadores ha sido fundamental entender el contexto político previo a la llegada de los españoles a fin de comprender los conflictos que atravesaban las élites indígenas y cómo ello impactó en su postura frente al conquistador. Como ha hecho notar José Luis de Rojas, “conflicto es una palabra clave para entender los comportamientos de los señores”, situación que se hace patente en la decisión del llamado Cacique Gordo de Cempoala de aliarse con los hombres de Cortés; en la discusión entre los señores de Tlaxcala relativa a apoyar o combatir a los españoles y su inclinación por la primera opción; en Texcoco, cuyos recientes conflictos sucesorios derivados de la muerte de Nezahualpilli favorecerían la alianza de Ixtlixóchitl con Cortés, entre otros muchos ejemplos.<sup>2</sup>

Así, estos trabajos han mostrado la importancia de entender la política indígena para comprender el actuar de las élites nativas y ofrecer explicaciones complejas que tomen en cuenta el peso de los actores indígenas, individuales y colectivos, en estos

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, Pérez-Rocha y Tena hablan de indios “utilizados en las empresas de conquista y colonización”: *La nobleza indígena...*, p. 19.

<sup>2</sup> José Luis de Rojas, “Idas y venidas: los nobles indígenas mesoamericanos antes y después de la Conquista Española”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 41, no. 2, 2011, p. 243.

procesos.<sup>3</sup> Estas interpretaciones han sido posibles, en parte, gracias a la aparición de documentación generada por la nobleza indígena del centro de México en el siglo XVI para reivindicar su participación en las campañas de conquista. En estas cartas y probanzas dirigidas al monarca español, los señores indígenas y sus descendientes hacen énfasis en su actuación a partir de que los españoles llegaron a sus tierras, además del papel que desempeñaron en la conquista de México-Tenochtitlan y en las campañas posteriores de conquista y expansión, empleando tal información como argumento para hacer valer sus derechos señoriales originados en tiempos prehispánicos.<sup>4</sup> En ellas, es posible ver que los nobles indígenas emplearon diversos términos para aludir a su participación en las conquistas: ayuda, socorro, auxilio, fueron los más frecuentes, aunque “dar amistad” y “dar servicio” aparecen también en las fuentes primarias, particularmente en aquellas escritas para la autoridad hispana. En otros textos, los indios hablan directamente de haber ido a conquistar: así aparece, por ejemplo, en los “Anales coloniales de Tlatelolco, 1519-1633”.<sup>5</sup>

Las estrategias de expansión y los mecanismos de conquista empleados por los españoles en la cuenca de México se replicaron en las empresas conquistadoras subsecuentes, dentro del territorio mesoamericano pero también más allá de sus fronteras. Así, de forma recurrente los españoles buscaron establecer alianzas con señores nativos para facilitar la empresa armada así como el establecimiento del poder

---

<sup>3</sup> Ver al respecto José Luis de Rojas y Gutiérrez, “La nobleza indígena de México ante la conquista española”, en *Revista Trocadero*, no. 19, 2007, p. 55-67; Oudijk y Restall, “Mesoamerican conquistadors...”, p. 28-62.

<sup>4</sup> Las cartas, resguardadas la mayor parte en el Archivo General de Indias, ramo *Patronato*, han sido compiladas, paleografiadas y publicadas por Pérez Rocha y Tena, *op. cit.*

<sup>5</sup> “1538 Inin xihuitl chicome tochtli mixtla yaque tlatilolca tepehuato”, traducido por Barlow como “1538 Este año 7 tochtli fueron los tlatilolca a Miztlán; fueron a conquistar”: “Anales coloniales de Tlatelolco, 1519-1633”, en Robert H. Barlow, *Tlatelolco. Fuentes e historia*, México, INAH, UDLA, 1989, p. 221-232.

colonial en temprano. En el caso peruano por ejemplo, son bien conocidos los casos de curacas como Paullo Topa, Pascac Inca, Guallpa Roca, Inquill y Guaipar, quienes fueron reconocidos por haber defendido a los españoles durante el ataque al recién establecido Cuzco en 1536, a los que posteriormente les fueron otorgadas concesiones de hidalguía en agradecimiento a su colaboración.<sup>6</sup> De modo similar al caso novohispano, en la conquista de Perú se reconoce la presencia de las élites indígenas y su papel decisivo, en tanto “los señores indígenas obraron con iniciativa política propia, decidiendo por sí mismos en qué momento les convenía efectuar el acercamiento al invasor europeo”,<sup>7</sup> logrando con ello obtener posiciones favorables en la estructura de poder colonial. Los curacas peruanos también redactarían diversas memorias dirigidas a las autoridades españolas<sup>8</sup> para obtener recompensas por el apoyo dado a las huestes, tanto en las guerras de conquista como en las rebeliones de los encomenderos Gonzalo Pizarro y Francisco Hernández de Girón en la década de 1540.<sup>9</sup>

A lo largo y ancho de la América hispana, estas élites indígenas funcionarían además como un eslabón, la capa intermedia que vinculaba a la temprana burocracia colonial con el común de la población indígena. Particularmente en los primeros años del

---

<sup>6</sup> David Cahill, “Una nobleza asediada: los nobles incas del Cuzco en el ocaso colonial”, en David Cahill y Blanca Tovías (eds.), *Élites indígenas en los Andes. Nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*, Ediciones Abya-Yala, 2003, p. 99.

<sup>7</sup> Rafael Varón Gabbai, *La ilusión del poder. Apogeo y decadencia de los Pizarro en la conquista del Perú*, Lima, IEP, IFEA, 1996, p. 222.

<sup>8</sup> Publicadas, algunas de ellas, en Carlos Sempat Assadourian, *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, México, El Colegio de México, 1994; y en Waldemar Espinoza Soriano, *La destrucción del imperio de los incas. La rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos*, Lima, Retablo de Papel Ediciones, 1973.

<sup>9</sup> Karoline Noack, “Negociando la política colonial en el Perú: la perspectiva desde la región norte en los Andes centrales (1532-1569)”, en Nikolaus Böttcher, Isabel Galaor y Bernd Hausberger (eds.), *Los buenos, los malos y los feos. Poder y resistencia en América Latina*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2005, p. 205.

establecimiento del dominio colonial, cuando las autoridades hispanas conocían poco y mal a la vasta población nativa, el papel de las élites indígenas fue fundamental pues no sólo siguieron desempeñando funciones de gobierno, sino que en muchos casos se integraron a los diversos niveles de la administración colonial.<sup>10</sup> Muchos de ellos fueron reconocidos con el título de cacique, otorgado a personas que pertenecían a linajes nobles de origen prehispánico. Los primeros títulos de cacique fueron dados por el rey en la década de 1530 a los nobles nativos que colaboraron con la corona en las empresas de conquista. En ellos, se confirmó “el derecho de los señores naturales a no perchar ni prestar servicios personales, así como a recibir mercedes de tierras y una renta por parte de su comunidad en reconocimiento de su calidad, entre otros privilegios”. En algunos casos, el otorgamiento del título de cacique fue acompañado de un escudo de armas.<sup>11</sup> Así, muchos *tlahtoque* o señores fueron reconocidos como caciques, mientras que los nobles o pipiltin o nobles como “principales”.

En el occidente de la Nueva España asistimos a procesos similares, si bien la información con la que contamos es mucho menor. No se han encontrado hasta ahora, memorias o probanzas de méritos escritas por la élite indígena que nos hablen de su actuación a la llegada de las huestes hispanas y su posterior participación en el periodo temprano de la colonización. La única fuente que podría entrar en esta categoría es la “Relación del cacique Pantécatl”, de la que por desgracia sólo tenemos la referencia

---

<sup>10</sup> Ver Margarita Menegus, “Los privilegios de la nobleza indígena en la época colonial”, en Beatriz Rojas (coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos: los privilegios de las corporaciones novohispanas*, México, CIDE, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007, p. 129-154; José Luis de Rojas, *Cambiar para que yo no cambie. La nobleza indígena en la Nueva España*, Buenos Aires, EdicionesSB, 2010, cap. 5, “Los señores al servicio de la administración”.

<sup>11</sup> Margarita Menegus Borneman, “El cacicazgo en Nueva España”, en Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre Salvador, *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, México, UNAM, CESU, Plaza y Valdés, 2005, p. 20-21.

consignada por fray Antonio Tello,<sup>12</sup> que no el texto original ni completo. En ella, Pantécatl dejó constancia del importante papel que jugó su padre Xonácatl, cacique de Acaponeta, en el buen recibimiento dado a los embajadores enviados por Francisco Cortés Buenaventura a Tierra Caliente. Basándose en una tradición de sus antepasados según la cual “en tiempos venideros habían de venir a ocupar nuestras tierras, asistir y morir en ellas ciertas naciones de las partes a donde sale el sol”, reunió a todos los “nobles y señores” que tenía sujetos y los convenció de que “se ha cumplido ya el tiempo”, por lo que los conminó a que “sin hacer resistencia, como lo hemos hecho siempre a cuantos han querido sujetarnos, admitamos esta amistad con que nos envía a convidar esta gente forastera”.<sup>13</sup> En cambio, frente a la llegada de Nuño de Guzmán, y viendo “los agravios que hacía”, Pantécatl y los principales indios habrían conminado a su gente a negar el bastimento y hombres requeridos por el conquistador y abandonar los pueblos para huir del castigo.<sup>14</sup> No obstante, a pesar del trato recibido por Guzmán y los encomenderos nombrados por él, el cacique Pantécatl se cuidó de señalar que se había mantenido leal a la Corona durante la rebelión del Mixtón, negándose a aceptar la propuesta de Colist, cacique de Cuiltlapilco, de atacar con sus hombres a los españoles de Compostela. Por el contrario, Pantécatl reivindicó la ayuda que prestó durante la rebelión del Mixtón a los españoles asentados en Ahuacatlan, y la guerra que dio para “pacificar” a Corinca, cacique rebelde de Aztatlán.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Respecto a la problemática que encierra la interpretación de esta crónica, ver Yáñez Rosales, “Las relaciones de Tenamaztle y Pantécatl...”, p. 251-270.

<sup>13</sup> Tello, *op. cit.*, libro II, p. 27-28.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 360.

Por el mismo documento sabemos que en occidente, los señores nativos fueron también de suma importancia en el establecimiento de las primeras instituciones del gobierno colonial, así como en la expansión de las misiones evangelizadoras. Así, tras la Guerra del Mixtón Pantécatl se vio favorecido con la protección del capitán Juan de Villalba, quien le ofreció no perseguirlo ni provocarle daño alguno, a cambio de que volviera a su pueblo. En respuesta, Pantécatl no sólo se redujo a la vida en policía, sino que además “de ahí adelante fue buscando a los indios que andaban desparramados y los fue asentando en sus pueblos”, convirtiéndose en auxiliar del repoblamiento de la región.<sup>16</sup>

Otros principales indígenas señalados en la obra de Tello dan cuenta de la importancia de su colaboración en la penetración española: por ejemplo, tras el asesinato de los frailes de Huaynamota, diversos pueblos de reciente fundación fueron abandonados por los indios, temerosos al castigo. Para congregarlos nuevamente, dos indios principales sirvieron como emisarios para llevar a los fugitivos los mensajes y promesas de los frailes: buen tratamiento si volvían, o encarcelamiento si se rehusaban. Recibido el mensaje, dos principales que se hallaban en la sierra -uno de ellos de nombre Miguel Senecan, junto con su cuñado- convocaron una junta de todas las rancherías en las que se determinó volver a los poblados. Un tercer principal, llamado don Luis, fue el encargado de comunicar esta resolución a los frailes, y negociar las condiciones bajo las cuales se daría el regreso.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>17</sup> Éstas incluían que los frailes permitieran a los indios recoger el maíz que ya habían sembrado en diversos parajes serranos. Los huidos prometieron reducirse a los pueblos una vez cosechadas esas sementeras, y pidieron a cambio que, mientras tanto, no se les impidiera el paso a la costa para proveerse de sal y pescado: *Ibid.*, p. 687.

Así, es posible que en occidente como en otras regiones novohispanas, la élite indígena se “especializó” en la interacción con la autoridad española, y en un tipo de intermediación entre ésta y el resto de la población nativa. Su labor en términos de comunicación fue fundamental: llevaban a sus subordinados el mensaje de la autoridad hispana, al tiempo que escuchan la opinión de los indígenas, siendo capaces también de influir en las decisiones tomadas por sus pueblos en virtud del poder que detentaban. Ocuparon de esta manera un posición de suma visibilidad que los volvió en muchos casos vulnerables, frente a sus propios gobernados y también frente a la autoridad hispana. Como responsables de guiar y vigilar la conducta de los indios del común, no fue extraño que, en algunos casos, se les responsabilizara y reprendiera por las malas acciones de sus gobernados o directamente se les castigara por dichos actos.

Tello da cuenta de cómo él mismo utilizó a diversos principales como “rehenes” para lograr la congregación de los indios bajo su cargo. Así, relata que en 1620, se ausentó algunos días de la misión de Amatlán, y al volver la encontró despoblada, pues los indios se marcharon a Pochotitlán, a la sierra de Tepec y otros a la sierra de Ocotic, para huir de la doctrina. Para reducirlos, Tello solicitó el auxilio de “los indios principales de la sierra”: Don Alonso de Santa María la Mayor, Jerónimo del pueblo de San Francisco, Don Pedro del pueblo de Ocotic, y Don Miguel del pueblo de Atotonilco. Como los principales se negaron a cooperar, Tello ordenó a dos españoles que le acompañaban aprehender a los principales y los llevó al mineral de Xora en calidad de presos, al tiempo que conminaba a los huidos a volver a Amatlán. En el camino “dio con ellos una gendulada de indios de guerra, desnudos, con sus plumas y quetzales, con arcos y flechas, dando un gran alarido, enarcando los arcos, y diciendo que



soltasen los presos porque si no los habían de matar”. Pero, en lugar de soltarlos, Tello mandó poner a los presos al frente de la marcha, para que los atacantes no pudieran disparar flechas a la comitiva, a riesgo de herir a los suyos. Los principales estuvieron cerca de una semana presos en Xora, y no fueron liberados hasta que la mayor parte de los indios que habían huido regresaron a poblar Amatlán.<sup>18</sup>

Es importante señalar, no obstante, que para el caso del occidente novohispano, no es posible trazar de forma clara el vínculo entre la élite indígena prehispánica y los caciques y principales del periodo colonial. Ello deriva, en parte, del desconocimiento que priva sobre las formas de organización sociopolítica en las sociedades indígenas de la región. Sabemos sí de la existencia de “señores” y “principales” debido a las menciones de Nuño de Guzmán y sus hombres en su incursión conquistadora en el occidente. Sin embargo, desconocemos si existían, como en otras regiones mesoamericanas, linajes nobles o si éstos estaban vinculados con el ejercicio del gobierno, pues las fuentes tempranas nada dicen al respecto. De hecho, Salvador Álvarez ha señalado el hecho de que, para 1550 en la Nueva Galicia “ni un solo pueblo de indios, ni un solo cabildo, ni tampoco ningún cacique fue reconocido formalmente como tal por las autoridades españolas”.<sup>19</sup> La propia relación de Pantécatl dataría, según Tello, de la década de 1570.

Así, cuando en la documentación colonial de la Nueva Galicia nos encontramos con las denominaciones “cacique” o “principal”, no necesariamente estamos frente a personajes de un linaje noble de origen prehispánico. En la región, ambos títulos se aplicaron de forma bastante arbitraria para referirse a ciertos personajes que

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 824-826.

<sup>19</sup> Álvarez, “Conquista y encomienda...”, p. 164.

mostraban tener autoridad sobre los indios. Y es que, como ha señalado Rebeca López Mora, el término cacique cambiaría su sentido durante el periodo colonial, pues “a lo largo de los tres siglos de la dominación española, no todos los indios que fueron denominado como caciques tuvieron sangre noble ni contaron con la cédula real de cacicazgo”. Llamados por Menegus como “caciques advenedizos”, muchos de ellos carecían de linaje antiguo pero fueron denominados como tales por los españoles, como una concesión dada a ciertos personajes de relevancia local o que habían probado su lealtad a la corona.<sup>20</sup>

De tal suerte, no fue raro que las autoridades hispanas se refirieran con el título de principal a los gobernadores indios de las misiones fundadas por franciscanos: por ejemplo, el obispo León Garabito se refirió como “indio principal” al gobernador de la misión de San Juan Bautista de La Marca, quien fue asesinado cuando el establecimiento fue atacado y destruido por apóstatas.<sup>21</sup> Del mismo modo, alcaldes y capitanes a guerra eran tenidos por principales en sus pueblos y se presentaban como tales ante la autoridad hispana.<sup>22</sup> El título de cacique en cambio, tuvo un uso mucho más limitado por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas. Ya hemos visto que Tello se refiere con dicho título a Pantécatl y a su padre Xonácatl, caciques de Acaponeta. Pero en la documentación procedente del ámbito administrativo, ningún

---

<sup>20</sup> Rebeca López Mora, “La aristocracia del pueblo: caciques advenedizos de Tlalnepantla, México, siglo XVIII”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], *Debates*, puesto en línea el 31 de enero de 2011, consultado el 19 de diciembre de 2017. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/60656>

<sup>21</sup> AGI, *Guadalajara*, 57, “Carta del obispo de Guadalajara, Juan de Santiago Garabito al rey”, 1679, f. 5.

<sup>22</sup> Por ejemplo, en AHIP, *Tierras y aguas*, libro 3, exp. 30, “Título a Bartolomé Esteban indio natural y principal de Quiviquinta de un cuarto de sitio de ganado mayor y dos cordeles más”, 1697, f. 152-155; AHIP, *Tierras y aguas*, segunda colección, legajo 35, vol. 141, número 6, “Juan Martín, indio principal de Tepizuaque, capitán a guerra de la frontera de Tepeque, pide un sitio de ganado mayor y dos caballerías de tierra, realengos”, 1714, f. 1.

indígena de los pueblos de la costa o valles aparece como cacique. Para el caso de las fronteras de Colotlán, las autoridades hispanas sólo parecieron reconocer caciques entre los tlaxcaltecos de la cabecera, quienes sí aparecen claramente identificados como tales en la documentación.<sup>23</sup>

En cambio, los indios usaron con frecuencia el título de cacique para referirse a sí mismos o a sus gobernantes en diversas circunstancias: por ejemplo, en 1717 los Atotonilco, jurisdicción de Jora, en un queja contra su alcalde mayor, lo acusaron de querer obligar a pagar tributo a cierto indio, quien estaba exento “por ser hijo de caciques del pueblo de Aguacatitlan... y estar casado con una cacique de dicho nuestro pueblo”.<sup>24</sup> Para 1722, don Sebastián Antonio Victoriano se ostentaba ante la autoridad española como “indio principal y cacique del pueblo de Santo Domingo de Tenzompa y gobernador actual de dicho pueblo de Tenzompa y del de San Cristóbal de la Navidad”.<sup>25</sup> Así, mientras las autoridades hispanas se mostraron cautas en el empleo del título -en razón de las exenciones y privilegios que llevaba aparejado- los indígenas en cambio parecen haberse apropiado de él, y no dudaron en ostentarse como tales.

## **2. Los principales coras en la conquista del Nayar**

Teniendo en cuenta la importancia de la actuación de las élites indígenas en las empresas de conquista y establecimiento del dominio colonial, vale la pena detenerse a observar lo ocurrido en el caso de la conquista de la Sierra del Nayar. A continuación,

---

<sup>23</sup> Por ejemplo, en AGN, *Indios*, vol. 95, exp. 5, f. 173, 259, ;

<sup>24</sup> ARANG, *Civil*, caja 463, exp. 14, 1717, “El pueblo de San Juan de Atotonilco denunciaron la invasión de enemigos nayaritas en sus tierras a las orillas del Río Grande”, f. 3v.

<sup>25</sup> AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 2, “Testimonio de los autos del pleito entre el corregidor del Real de Bolaños y el protector de las fronteras de Colotlán sobre cuestiones de jurisdicción”, 1772-1773, f. 320.

señalaré brevemente los datos de los caciques cuya actuación he podido individualizar a partir de las fuentes, para luego analizar distintos elementos relativos a su participación en el proceso. Para presentarlos, iniciaré con aquellos que se mostraron abiertamente favorables a la entrada española, seguidos de los que, por el contrario, hicieron frente a los hombres de Juan de la Torre y Juan Flores de San Pedro.

### *El Tonati, don Juan de Acuña*

La figura del Tonati ocupa sin duda un lugar destacado en los acontecimientos que derivaron en la conquista del Nayar, si bien ningún estudioso se ha detenido hasta ahora a analizar sus acciones y posibles motivaciones.

Fue Alberto Santoscoy, a fines del siglo XIX, el primero en explicar la genealogía de la cual descendía el Tonati. Tomando como base la información proporcionada por Arias y Saavedra, Tello y Ortega, así como algunos documentos publicados para entonces, Santoscoy estableció que el Tonati era el séptimo descendiente de la dinastía formada por el rey Nayarit hacia el siglo XVI. El Nayarit habría gobernado la sierra, según cálculos de Santoscoy, hasta 1616.<sup>26</sup> A él tocó en suerte recibir en la sierra al capitán Miguel Caldera, quien le extendió el famoso “salvoconducto”, documento en el que certificaba haber sido recibido de paz por Nayarit y sus hombres; se habría bautizado -en Juchipila o Tepic según las distintas versiones- y se entrevistó en la primera década del siglo XVII con fray Miguel de Uranzu quien, según Tello, lo describió como “un pobre viejo ciego de un ojo y desnudo en carnes”.<sup>27</sup> Entre 1616 y 1672 -año en que escribió su informe fray Antonio Arias Saavedra- habrían sucedido al

---

<sup>26</sup> Santoscoy, *Nayarit...*, p. LII.

<sup>27</sup> Tello, *op. cit.*, libro II, p. 775.

Nayarit tres hombres, sin que sepamos el número de años que ejercieron el gobierno: don Pedro Guainori, don Alonso Yoquari, don Luis Uristi, los tres, cristianos bautizados. El hijo y sucesor de don Luis Uristi llevaba por nombre Huainori, vivía y gobernaba en tiempo de Arias Saavedra, y no había sido bautizado.<sup>28</sup> Santoscoy señaló que el Nayarit habría sido entonces “quinto abuelo del Tonati”, sin que se conociera el nombre del padre de éste.<sup>29</sup> No obstante, en la lista de principales elaborada por Juan de la Torre en 1708, aparece señalada en primer lugar “la cabecera Sacaymota del Naiari”, donde “vive Joseph Guaico y Cuanarimi su mujer”, ranchería habitada por cien personas. Así, es posible que Joseph Guaico haya sido el sexto sucesor del Nayarit y padre del Tonati, lo cual explicaría que el nombre del Tonati no aparezca en este lista de 1708, pues a la sazón la ranchería de Zacaimuta, donde se ubicaba la “casa” o templo principal del culto al Nayarit, era encabezada por su padre Joseph Guaico.

De ser esto cierto, en algún momento entre 1708 y 1720 habría fallecido Joseph Guaico, siendo sucedido por su hijo, el Tonati. Éste aparece por primera vez mencionado en la documentación en marzo de 1721, cuando su comitiva se encontraba en la Ciudad de México; no obstante, es posible inferir que se hallaba ya presente en las negociaciones llevadas a cabo el año antecedente con Juan de la Torre y el intérprete Pablo Felipe. Se trataba en todo caso de un hombre que había asumido el rol de “principal” de Zacaimuta en fecha relativamente reciente, y posiblemente, un hombre joven, a juzgar por las últimas noticias que tenemos de él, que datan de 1758.

El Tonati encabezó la comitiva que en 1721 salió de la sierra para tomar rumbo primero a Jerez, donde se les unió Juan de la Torre, luego a Zacatecas y después a la

---

<sup>28</sup> Arias y Saavedra, “Informe...”, f. 17.

<sup>29</sup> Santoscoy, *Nayarit...*, p. LIII.

Ciudad de México. Siendo reconocido como el más importante de los “principales” del Nayar, fue agasajado con diversos regalos y se le hicieron distinciones varias: en Zacatecas fue recibido por el corregidor de la ciudad, quien lo invitó a subir a su forlón o carruaje, le fue regalado un vestido de lana fina y permaneció la primera noche en las casas de la ciudad donde fue hospedado, mientras el resto de los principales pernoctaron en el cerro de la Bufa.<sup>30</sup> En la Ciudad de México, el virrey envió a la casa donde se hospedaban los principales, un sastre “para que le hiciese un vestido a la moda, y traje que le agradase, y se lo cortó muy costoso a la española... Se le hizo también una capa de grana, franjeándola, igualmente que a la casaca, un bellissimo galeón” y le regaló una silla de montar bordada. Durante la primera audiencia con el virrey, le obsequió además “un bastón de maque con casquillos de oro de China”. Durante la ceremonia de obediencia que protagonizaron los nayaritas, mientras el resto de los principales ofreció una flecha “en señal de su rendimiento”, el Tonati dio al virrey su bastón y corona de plumas “que le distinguía de los otros”.<sup>31</sup>

Durante su estancia en la Ciudad de México, el Tonati parece haberse mostrado favorable en todo momento a la entrada de religiosos a la sierra para evangelizar a los indios. Ortega señala incluso que el Tonati tenía “afecto” a los españoles, “a quienes por lo menos jamás se le reconoció aversión”.<sup>32</sup> Tras acordar con el virrey las condiciones para permitir la entrada de religiosos, el Tonati aceptó bautizarse. Pero al parecer, las diligencias para ello se demoraron tanto, que en marzo de 1721 el Tonati solicitó al virrey ser bautizado lo antes posible, para poder volver pronto a su tierra, pero éste no se llevó a cabo. Para el mes de abril, cuando la comitiva decidió regresar

---

<sup>30</sup> Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 79-80.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 83.

a la sierra, el Tonati prometió bautizarse en Zacatecas, pero antes de arribar a esa ciudad, desvió su ruta y se dirigió directamente al Nayar. Como se verá más adelante, sobre el Tonati pesaban ya acusaciones de otros principales de haber enfurecido a su dios al prometer a los religiosos que serían bien recibidos en la sierra.

Una vez en el Nayar, la figura del Tonati se vuelve confusa. Se negó a presentarse ante Juan de la Torre cuando éste y sus soldados establecieron real en Peyotán; de hecho, parece que Torre nunca logró entrevistarse con él. Algunos espías enviados por los indios milicianos de San Nicolás, Nostic y Tenzompa a vigilar los tlatoles de los coras señalaron que los principales preparaban una emboscada a Juan de la Torre, pues “el jueves 16 [de octubre de 1721] vendrían todos con el Tonati y con socapa de venir a dar la obediencia muy gustosos, regalándole frutas y frutos de la tierra, mientras hablaban conmigo los principales se desparramarían todos los dichos indios a las dos compañías, derrocando a todos los soldados y destrozándolos”;<sup>33</sup> sin embargo, no hay noticias de que este plan fuera respaldado por el Tonati, que no apareció en la emboscada, como tampoco se menciona su presencia en las diferentes batallas que se libraron en la sierra entre la hueste española y los indios gentiles. Ya para diciembre Torre señaló que se rumoraba que los principales nayaritas se preparaban para dar muerte al Tonati o, en su defecto, “lo habían de excluir del gobierno y dominio que sobre ellos tenían”,<sup>34</sup> por lo que el Tonati junto con su familia había huido o se encontraba escondido en algún paraje de la sierra. Para enero de 1722, Flores de San Pedro afirmaba que el Tonati andaba “ausentado de barranco en barranco por lo muy atemorizado que lo tenían los mismos gentiles de que lo habían de matar”.

---

<sup>33</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 325-325v.

<sup>34</sup> *Ibid.*, f. 639v.

Cuando ocurrió la toma de la Mesa del Nayar, Flores señaló que los soldados españoles habían visto al Tonati salir huyendo junto con otros muchos indios, tras ver la Mesa ganada por Flores. Finalmente, el 7 de marzo de 1722, mientras Flores y sus soldados perseguían coras fugitivos por las barrancas, tuvieron noticia de que el Tonati se encontraba muy cerca. Lo enviaron llamar y el Tonati efectivamente se presentó ante Flores de San Pedro en el recién fundado presidio de San Francisco Xavier de Valero. El capitán le prometió que no se le haría ningún daño, por lo que al día siguiente el Tonati trajo consigo a su familia, que se hallaba también escondida. El mismo día fueron bautizados tres de sus hijos, teniendo por padrinos al propio Flores y a Miguel de Cañas, capitán español.<sup>35</sup>

Consumada la conquista de la sierra, el Tonati y su familia pasaron a formar parte de la misión de la Santísima Trinidad, establecida en la misma Mesa del Tonati, donde también se hallaba el presidio de San Francisco Xavier de Valero. El Tonati fue instruido en la doctrina cristiana y sería finalmente bautizado el año de 1724, durante la visita de presidios del brigadier don Pedro de Rivera. El brigadier fungió como su padrino, y a partir de entonces el Tonati llevó por nombre cristiano don Juan de Acuña Tonati, en honor al entonces virrey Juan de Acuña, marqués de Casafuerte.<sup>36</sup> No volvemos a saber de él sino hasta 1728, durante una averiguación en contra de Juan de la Torre, a quien se acusó de convocar a los nayaritas “para echar fuera de la provincia a la gente de guerra y a los reverendos padres misioneros para quedarse en la libertad que antes tenían y que dicho Juan de la Torre fuese su Guitacal grande”.<sup>37</sup> A este llamado habrían

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, f. 680v-681.

<sup>36</sup> *Pedro de Rivera and the Military Regulations for Northern New Spain, 1724 ...*

<sup>37</sup> AGN, *Provincias internas*, vol. 85, exp. 2, “Autos hecho sobre averiguar el movimiento de convocación de los indios del Nayarit y fronteras de San Luis Colotlán”, 1728, f. 88.



acudido indios de diversos pueblos del Nayar así como fronterizos, algunos de los cuales declararon que, al llegar a la hacienda de Juan de la Torre, habían visto con él “al Tonati don Juan de Acuña”, aunque logró escapar.<sup>38</sup> Treinta años después, en 1758 los coras de las misiones jesuitas se alzaron y sitiaron el presidio de la Mesa del Nayar. Se dijo entonces que el alzamiento era liderado por don Juan de Acuña Tonati.<sup>39</sup> Diez años después su hijo, Felipe de Acuña, fue hecho preso junto con otros muchos indios, acusado de idolatrar “el ídolo de los Picachos, llamado Pinite”, al cual “reverenciaban y tributaban casi todos los del pueblo de Jesús María, muchos del de Huaynamota y algunos de este de la Mesa, entre ellos don Felipe de Acuña, hijo del Tonati, soberano que fue y gran sacerdote de esta sierra”.<sup>40</sup>

#### *Francisco López, el Tlacsane*<sup>41</sup>

En la lista de “magnates” o señores del Nayar elaborada por Juan de la Torre durante su entrada a la sierra en enero 1708, aparece una referencia al indio Francisco López, de quien se dice, era cabeza de la ranchería de Maguatita y tenía en ella 50 “hijos”.<sup>42</sup> Sin embargo, según José Ortega, el Tlacsane vivía “en lo que ahora es la misión de San Ignacio Huaynamota”, y se habría entrevistado con los franciscanos de la provincia de Xalisco Pedro de Ribera, Nicolás Barreto, Antonio López Guadalupe, José de Oliván y Atanasio de Guevara, cuando en la primera década del siglo XVIII se adentraron en la

---

<sup>38</sup> “Declaración de Juan Santos, indios cora cristiano de San Francisco de Paula”, en *Ibid.*, f. 92; “Declaración de Sebastián Pedro, indio cora del pueblo de Dolores”, en *Ibid.*, f. 93v.

<sup>39</sup> Neurath, “Las fiestas de la casa grande...”, p. 101.

<sup>40</sup> AGN, *Provincias internas*, vol. 127, exp. 3, “Proceso por el delito de idolatría a varios indios huicholes de la provincia del Nayarit, ordenado por el jefe de presidio don Vicente Cañaverál”, 1768, f. 102v.

<sup>41</sup> Posiblemente Tlacsane sea una deformación de “tlaczani”, que de acuerdo con Molina significa “corredor que corre”, o “ligero de pies”.

<sup>42</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 16

sierra.<sup>43</sup> Es posible que se trate del cacique Francisco que aparece nombrado en la lista que en 1721 elaboró Pablo Felipe de “los principales quienes han sido los que han cooperado en la reducción a la obediencia de su majestad” trasladándose hasta la Ciudad de México.<sup>44</sup> Según declaraciones del propio Tlacsane, él y su gente habría habitado en las inmediaciones de Huaynamota aun antes de la entrada de los españoles.

El Tlacsane se mostró abiertamente a favor de Juan de la Torre desde que éste llegó a las puertas del Nayar y estableció su real en Peyotán. Según Torre, el Tlacsane era apóstata, pero había demostrado ser un indio fiel. Sirvió como embajador o mensajero entre los capitanes españoles y los coras gentiles, tanto en la entrada de Juan de la Torre como en la de Flores de San Pedro,<sup>45</sup> incluso en ocasiones en que la relación entre españoles y coras era sumamente tensa, lo que implicaba poner en riesgo la vida del mensajero. Por ejemplo, en los primeros días de enero de 1722, cuando Flores de San Pedro recién había asumido el cargo de capitán, dos mensajeros enviados a los principales nayaritas por Juan de la Torre fueron apresados y colgados de los pies por más de un día, hasta que un indio principal se condolió de ellos y los dejó escapar. Cuando los mensajeros volvieron dando noticia de la hostilidad de los coras gentiles, Flores de San Pedro decidió enviar una nueva embajada para, en su calidad de nuevo gobernador y capitán, intentar establecer un canal de comunicación con los coras. Eligió para ello al Tlacsane, “compañero de dichos gentiles, uno de los

---

<sup>43</sup> Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 50.

<sup>44</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 256

<sup>45</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 536, 637v.

que están dados de paz en este real, el cual dijo que desde luego estaba pronto a ir aunque lo mataran sus compañeros, que si lo mataban moriría por Dios”.<sup>46</sup>

No obstante, a pesar de la relación aparentemente cercana que el Tlacsane tenía con Flores de San Pedro, un mes después aparece nombrado entre los coras que, huyendo de la persecución orquestada por el capitán español tras la toma de la Mesa del Nayar, arribaron a Huajimic. Así, el 10 de febrero llegaron a dicho pueblo alrededor de 60 gentiles adultos “pidiendo la paz y el agua del santo bautismo” para ellos y los niños y jóvenes que les acompañaban. Con ellos iban además numerosos apóstatas, entre los que se encontraba el Tlacsane. En conjunto, sumaban 237 personas, que confesaron hallarse “temerosos de la compañía que ha entrado desde Zacatecas y no querer dar con ellos por parecerles mejor este lado por el conocimiento que tienen de esta tierra y el agrado de este pueblo de Huajimic.”<sup>47</sup> Por ello, pidieron al alcalde mayor de Hostotipaquillo que les permitiera establecer poblado en el antiguo paraje de Huaynamota, donde tenían ya platanares y sementeras, y quedar sujetos al pueblo de Huajimic, que sería su cabecera. Es decir, estos coras buscaban quedar fuera de la jurisdicción de Juan Flores de San Pedro y de la Audiencia de México, quedando sujetos a la Nueva Galicia. Como en otros casos, los gentiles y apóstatas mostraban un buen conocimiento de la forma en que funcionaba el sistema político y administrativo del virreinato, y trataban de emplearlo a su favor.

Este asunto generó una disputa entre Flores de San Pedro y el alcalde mayor, quien era apoyado por la Audiencia de Guadalajara. Para el 6 de marzo, soldados enviados por Flores arribaron a Huajimic e intentaron llevarse por la fuerza a los coras

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, f. 537v.

<sup>47</sup> *Ibid.*, f. 574.

refugiados, sin éxito. Una semana después, la Audiencia de Guadalajara favoreció a los indios en su petición. Con ello, el Tlacsane y su familia -entre quienes se contaban 5 o 6 mujeres, todas concubinas del Tlacsane- lograron su cometido de establecerse en Huaynamota, aunque al año siguiente el pueblo quedó adjudicado a la jurisdicción de Flores de San Pedro. Es decir, se trató de una victoria parcial para estos indios, que pudieron establecerse en el puesto que ellos eligieron, pero no escapar de la autoridad del capitán y gobernador.

La última aparición del Tlacsane en la documentación data de 1724, cuando él y su familia huyeron de Huaynamota para acudir a pedir amparo ante la Audiencia de Guadalajara por los maltratos y extorsiones que padecían a manos de los soldados del presidio de Huaynamota. Pero, a diferencia de lo ocurrido un par de años antes, el Tlacsane no pudo obtener ya respaldo de la Audiencia, y fue obligado a volver a la sierra para evitar que otros indios se vieran tentados a “desamparar sus pueblos para venir a quejarse a esta audiencia”.<sup>48</sup>

#### *Don Juan Lobato Cacalosúchil*<sup>49</sup>

Don Juan Lobato afirmaba ser “gueytlacal” de Peyotán. Su nombre sin embargo no aparece listado en la memoria de 1708, como tampoco en la lista de principales de 1721. Por declaraciones posteriores del propio Cacalosúchil, se había visto impedido para ir a la Ciudad de México acompañando al Tonati debido a problemas de salud. Según declaraciones de Juan de la Torre, se trataba de un indio cristiano apóstata, no obstante, lo había recibido de forma amistosa y se puso a su servicio cuando Torre

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, f. 937v-944v.

<sup>49</sup> Cacaloxochitl, “flor del cuervo”: Durán, 1579, T.II. p. 247; “Flor de singular fragancia que se da en racimos, en ciertos árboles de tierra caliente”: Clavijero, 1780, f. 66.

decidió establecer su real en Peyotán. Junto con el Tlacsane y Domingo de Luna, trabajó en la reducción de los indios que habitaban cerca de Peyotán, quienes se presentaron ante Torre de manera voluntaria para pedir el bautizo.<sup>50</sup> Como “indio fiel”, Cacalosúchil no participó en la “traición y emboscada” urdida por los coras; por el contrario, vigiló que los indios de Peyotán se mantuvieran alejados de los gentiles. Más importante aún, se ocupó de proveer a los soldados españoles de carne, vendiéndoles una parte de las muchas vacas que poseía, aunque según denuncias de los soldados españoles, “a subidos precios”.<sup>51</sup>

En reconocimiento a sus servicios, Juan de la Torre le dio autorización para que, junto con su familia e indios sujetos, permanecieran en Peyotán y fundaran pueblo en forma. Pero en 1722 el nuevo gobernador Juan Flores de San Pedro los obligó a salir de Peyotán para fundar, algunos kilómetros más al sur sobre las márgenes del río Jesús María, la misión y pueblo de San Francisco de Paula, situación que, según el propio Cacalosúchil, le generó “a mí y a los demás muchos daños por estar aquerenciados nuestros bueyes en dicho puesto, y todos los días se nos van y por irse se pierden, que por tenernos vuestra merced tan sujetos no podemos pasar a cuidarlos”.<sup>52</sup> Por tal motivo, en 1723 Cacalosúchil solicitó a Flores de San Pedro que les permitiera volver a Peyotán, recordándole que él y los indios de su pueblo se habían mantenido fieles en la reciente rebelión de los coras recién reducidos a misiones; incluso, Cacalosúchil señaló que él mismo había accedido a compartir con Flores la información que poseía tocante a la rebelión. Quizá por ello, el gobernador español no

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, f. 636.

<sup>51</sup> *Ibid.*, f. 556.

<sup>52</sup> AGI, *Guadalajara*, 109, “Testimonio de los autos que en la Real Audiencia de este reino de la Nueva Galicia han seguido el gobernador, alcalde y alguacil del pueblo de Santa Rita de Peyotán en la provincia del Nayarit”, 1724, f. 16v.

sólo aceptó que Cacalosúchil y su gente volvieran a Peyotán, sino que además dio a este hombre el cargo de gobernador, en tanto el gobernador pasado había resultado inculcado en la rebelión.<sup>53</sup>

### *Don Domingo de Luna*

Domingo de Luna era yerno de Juan Lobato Cacalosúchil y como él, no aparece registrado en ninguna de las dos listas de principales del Nayar. En las fuentes se le denomina “gueytlacal”, aunque no se señala de qué pueblo o ranchería: lo único que se señala es que estaba a solo media legua de Peyotán.<sup>54</sup> Al igual que su suegro, recibió pacíficamente a Torre y lo auxilió mientras estuvo en Peyotán, sirviendo como mensajero y embajador ante los coras gentiles. Era también apóstata.

A la llegada de Flores de San Pedro y tras la toma de la Mesa del Nayar, fue llevado con otros indios a fundar la misión y pueblo de Santa Teresa, siendo nombrado gobernador por el propio Flores. Pero su colaboración con los españoles le ganó el repudio de los coras, quienes apenas fundada la misión, en abril de 1722, intentaron un alzamiento y cercaron

las mal resguardadas casillas, en que vivían don Domingo y los suyos: antes de acercarse, para manejar los alfanjes, comenzaron a llover flechas. Viéndose acometidos aquellos fieles cristianos indios, metieron mano a las armas, y aunque fue tan inopinado en asalto, no les turbó tanto el susto, que malograsen flecha de las muchas que disparaban, siendo así, que los rebeldes ciegos con la cólera apenas acertaban tiro.

En el asalto resultó herido el hermano de don Domingo, Esteban de Luna. Pero ambos lograron salvar la vida gracias a una “casualidad”: dos indios milicianos de Guazamota que se encontraban en campaña con Juan Flores de San Pedro

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, f. 17v-18v.

<sup>54</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 289.

persiguiendo a los coras fugitivos, desertaron por el hambre que padecía la hueste. En el camino de regreso a su pueblo pasaron cerca de Santa Teresa; vistos por los espías de los rebeldes, creyeron que se acercaba el gobernador Flores de San Pedro y, comunicando la noticia a los coras alzados, todos huyeron.<sup>55</sup>

Don Domingo de Luna continuó ejerciendo como gobernador en los años siguientes. Pero en enero de 1724, él y su hermano Esteban perdieron la vida durante el nuevo alzamiento de los coras de las misiones.<sup>56</sup>

### *Alonso de León*

A diferencia de los anteriores, Alonso de León fue uno de los principales que se opusieron de forma abierta a la entrada de españoles en la sierra, y organizaron la resistencia a las fuerzas de ambos capitanes españoles y sus auxiliares indígenas. Tanto en el caso de Alonso de León como de los principales que mencionaré a continuación, la dificultad estriba en que la información que proporcionan las fuentes sobre ellos es significativamente menor, pues en su calidad de “traidores” no merecieron las loas y reconocimiento que sí hicieron personajes como Torre u Ortega a aquellos principales que colaboraron con la empresa conquistadora.

De Alonso de León sabemos que era principal de la ranchería de Santiago, que contaba para 1708 con 16 “hijos”. En el listado de caciques entregada por el Tonati al virrey en la Ciudad de México en 1721, nuevamente aparece mencionado Alonso de León, aunque aparece en la lista de aquellos que no viajaron a la capital virreinal sino

---

<sup>55</sup> Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 178-179.

<sup>56</sup> AGN, *Criminal*, vol. 283, exp. 4, “Autos seguidos por el alboroto producido por los indios del Nayarit”, 1724, f. 346v.

que se quedaron en la sierra. Ésta es una constante en el caso de los caciques que se opusieron a la conquista: ninguno de ellos acompañó al Tonati a la Ciudad de México.

Alonso de León fue uno de los que se mostraron más activos en la organización de la emboscada a Juan de la Torre en octubre de 1721. Acudió en dos ocasiones como embajador de los nayaritas a entrevistarse con el capitán español en Peyotán; en la segunda de ellas, fue para invitar a Torre a reunirse con los nayaritas en un paraje al que fueron guiados por dos coras, y en el que se llevó a cabo la emboscada. Los jesuitas que acompañaron la entrada, afirmaron que tanto el capitán como todos sus soldados habían aceptado seguir a Alonso de León porque “lo juzgábamos muy amigo”, pero una vez encerrados los españoles en “un potrerito muy estrecho”, vieron que Alonso de León era quien motivaba a los coras a matar a los españoles: según el padre Arias, “aunque el padre Juan y yo nos apeamos para abrazar al viejo don Alonso que así se llamaba el pobre nada pudimos conseguir, porque a gritos él y otro mocetón que quizá era capitán con una flecha puesta en el arco y dando brincos provocaban a los demás diciéndoles que ninguno de los españoles había de salir vivo”.<sup>57</sup> Descubierta la fingida amistad de Alonso de León, en adelante se mostró abiertamente hostil a los requerimientos de Torre y Flores de San Pedro. En una ocasión que este último le envió al Tlacsane acompañado de otro cora como embajadores para solicitar su obediencia, Alonso les respondió

que se volviesen y no se cansasen, que primero había de morir que darse. Y que si ellos se querían dar que los otros sus compañeros y él los habían de matar. Y que ellos no eran ningunos ladrones ni salteadores y que me avisase a mí dicho gobernador que no me cansase, que me volviese a mi casa porque era en balde todo lo que pretendía.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 280v-281.

<sup>58</sup> *Ibid.*, f. 543v.



Aunque no hay más datos sobre Alonso de León ni su destino tras la toma de la Mesa del Nayar, de acuerdo con Ortega, su hijo habría participado en el intento de alzamiento de los coras en abril de 1722, pues tras la salida de Flores de San Pedro a una campaña de persecución de coras fugitivos, su hijo incitó a los coras a prender fuego a los jacales donde pernoctaban una docena de soldados dejados ahí por el capitán, en tanto se construía el presidio de la Mesa.<sup>59</sup>

### *Nicolás Melchor/ Nicolás Mesquite*

En la lista de principales de 1708, Nicolás Mesquite junto con Antón Gavilán aparecen señalados como cabezas de la ranhería Los Picachos, “en guarda” de todas las demás ranherías coras. Los Picachos tenía entonces 86 “hijos”. En la lista de 1721, entre los principales que se quedaron en la sierra, aparece “Nicolás Melchor, que guarda la puerta, cacique”. Al parecer, la ranhería de Picachos estaba en los límites habitados por los coras gentiles, de ahí que se le conociera también como la puerta del Nayar. Y Nicolás Melchor era por tanto “el que cuida la dicha puerta”.<sup>60</sup> La ubicación de “la puerta”, es decir, la ranhería de Nicolás, es incierta, si bien debió estar en las inmediaciones de Peyotán, en el camino hacia la Mesa del Nayar, y ubicada sobre una loma o cerro, pues en diversas ocasiones se habla de “subir” a la puerta.<sup>61</sup>

Por las referencias relativas a su labor como “guarda” de la sierra y sus ranherías, pareciera que Nicolás Mesquite y Nicolás Melchor son el mismo personaje. Posiblemente se trate del “Nicolás Misquit, capitán principal” a quien el capitán

---

<sup>59</sup> Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 180.

<sup>60</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 293.

<sup>61</sup> Hoy en día, a unos 3 km de Jesús María, existe un paraje que los coras denominan “la puerta”, aunque está deshabitado.

Francisco Bracamonte escribió varias cartas para granjearse su amistad e intentar convencerlo de convertirse al cristianismo.<sup>62</sup> También sería el mismo que, en 1714, envió cartas al gobernador de Durango para deslindarse de los tepehuanes de San Andrés y Santa María que recién se habían alzado, señalando que él y sus hijos “en esta provincia del Gran Nayari” estaban “siempre muy obedientes porque el rey nuestro señor es mi patrón”.<sup>63</sup> En dicha ocasión, firmó como Nicolás Misquiti.

Durante la visita del padre Solchaga a la sierra, Nicolás Misquitido aparece entre los principales con los que se entrevistó la comitiva española: según el jesuita, tras los soldados coras que los recibieron, venía “los viejos y magnates del Nayarit”, y en medio de ellos “dos viejos que eran como sus sacerdotes... el uno de ellos se llamaba don Nicolás Misquitido y el otro don José de Estrada:<sup>64</sup> estos son los que mandan y gobiernan aunque para la ejecución tienen un reyesucho o gobernador mozo que es don Nicolás Sapari grande hechicero y aun se presume de éste ser cristiano apóstata”.<sup>65</sup>

Según Ortega, Nicolás Melchor era uno de los comerciantes más importantes en la sierra.<sup>66</sup> Fue señalado como apóstata por Juan de la Torre, quien además afirmó que era cacique de la ranhería de Meaguatita. Junto con Alonso de León, Nicolás Melchor participó de forma muy activa en la emboscada a Torre: en los primeros días de octubre le envió guías que lo llevaron, junto con los soldados españoles, al paraje de la puerta, sólo para entrevistarse con él brevemente y decirle que ya se estaban juntando los

---

<sup>62</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción...”, 1697, f. 59v-60.

<sup>63</sup> BNM, AF, 13/232, “Testimonio de los autos sobre la pacificación de los indios nayaritas”, 1714, f. 1.

<sup>64</sup> Quizá se trate del principal Joseph Andrada que aparece en la lista de principales de 1708 como cacique de Aguacata.

<sup>65</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 141.

<sup>66</sup> Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 137.

indios para darle recibimiento, “que él por su parte lo hiciera solo y sus familiares, pero que no quería anticiparse a su Guiltlaca”. Pero luego de una semana en que desfilaron frente a Torre diversos indios prometiendo que en breve se llevaría a cabo el recibimiento y obediencia, esto no sucedió, por lo que Torre se vio obligado a volver a Peyotán. Para el 16 de octubre Nicolás Melchor envió a Torre un par de cartas en las que aseguraba que todos los indios del Nayar estaban listos para rendirle obediencia, que sólo estaban a la espera de que llegara el Tonati; un par de días después, lo invitó a subir a la puerta “para que den los hijos la obediencia el lunes, por cuanto ser esta la cabecera, así mismo suplico a vuestra señoría que no dispare soldado ninguno ni caja ni bandera ni persona alguna muestre ira, porque no entiendan los mozos que quizás se mueve dicha guerra, aunque vengan todos los soldados”.<sup>67</sup>

Tras la emboscada, Juan de la Torre envió una escuadra de soldados con la orden expresa de capturar a Nicolás Melchor y su familia “por el engaño con que ha obrado”. Los soldados volvieron con Melchor preso, acompañado de otras 23 personas. A su llegada en enero de 1722, Flores de San Pedro los envió presos a Zacatecas; es aquí donde las noticias sobre él se pierden.

### *Nicolás Yapare/ Zapare/ Zapari*

La primera referencia a este principal aparece en el informe del jesuita Solchaga durante su visita al Nayar en 1715, quien señala que se trataba del “reyesucho” o gobernador de las rancherías de la sierra. Es posible que se trate de un error de interpretación de Solchaga; quizá Nicolás Yapare haya desempeñado el papel principal durante la ceremonia de recibimiento a la comitiva de Solchaga, lo que llevó al jesuita a

---

<sup>67</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 339.

pensar que se trataba del “rey” del Nayar. Un Nicolás Zapari aparece en la lista de los principales de 1721 que no fueron a la Ciudad de México; es posible que se trate del mismo personaje.

Según Solchaga, Nicolás Yapare era apóstata. Diferentes menciones de Juan de la Torre y de coras reducidos lo identifican también como diestro en el oficio de herrería. Se entrevistó con Juan de la Torre en diversas ocasiones antes de la emboscada, participando en las evasivas y falsas promesas dadas a Torre como parte de la estrategia dilatoria pues en marcha por los rebeldes. Tras la aprehensión de Nicolás Melchor, Yapare se convirtió en uno de los principales interlocutores de Juan de la Torre. Con las fundación de misiones jesuitas, Yapare pasó a formar parte del pueblo y misión de Dolores, donde residía para 1728. Al parecer, estuvo implicado en la supuesta convocatoria de alzamiento lanzada a los coras e indios fronterizos por Juan de la Torre en dicho año.<sup>68</sup>

### *Doña Juana/ Juana Burro*

Doña Juana es la única mujer en la lista de caciques de 1721. Su marido llevaba por nombre Sitali. Es posible que se trate de la misma Juana Burro que, a decir de José Ortega, era apóstata, esposa de un gentil nayarita, vivía en las inmediaciones de Huaynamota gobernando una ranchería de coras que se mostraron rebeldes ante la conquista y fueron sometidos por Flores de San Pedro. Según Ortega, luego que los españoles tomaron la Mesa del Nayar, la cacica “envió a desafiar a los españoles, asegurándoles que ni ella ni los suyos mudarían alojamiento , para que, sabiendo el

---

<sup>68</sup> “Declaración de Sebastián Pedro, indio cora del pueblo de Dolores”, en AGN, *Provincias internas*, vol. 85, exp. 2, f. 93v.

sitio, les hallasen fácilmente, siempre que gustasen medir sus armas con las de aquella su valiente tropa”.

No obstante, temiendo ser sometidos, Juana y su ranchería huyeron a un barranco, donde fueron encontrados y cercados por Flores de San Pedro. Viéndose acorralados, ella y sus indios sujetos se rindieron sin luchar. Sometidos al régimen misional, Juana Burro y su marido fueron desposados; si bien se mostró sumamente favorable al misionero, Juana huyó de la misión algunos años después y murió siendo fugitiva.<sup>69</sup>

### **3. Magnates, principales, caciques: gobierno y poder entre los coras**

El liderazgo político entre los coras durante el periodo colonial es difícil de definir en tanto la información con la que contamos es limitada y a veces, contradictoria. No obstante, esbozadas las acciones de los principales coras frente a las campañas de Juan de la Torre y Juan Flores de San Pedro, es importante señalar lo que sabemos sobre las formas de organización política de los coras antes de la conquista, con miras a entender el tipo de poder y autoridad que detentaban estos principales, deducir las características de sus liderazgos y poder interpretar, en un contexto adecuado, sus acciones frente a las entradas hispanas.

El primero en hablar del gobierno cora es fray Francisco del Barrio, quien señala que los coras eran los únicos que contaban con señor o tlatoani “a quien como rey reconozcan vasallaje”, a diferencias de tepehuanes, “asaulitas” y otras “naciones” vecinas. Según Del Barrio, ello se debía a que

---

<sup>69</sup> Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 204.

en todas las demás, que una que otra vez han entrado entre ellos sacerdotes y españoles, y de ellos algunos pueblos han sido reducidos a nuestra fe, y otros han salido a nuestras tierras, y así han levantado el yugo y obediencia de su antigüedad a los que reconocían por sus señores o tlatuanes o reyes. Mas, como en aquesta cora hasta hoy no haya entrado español ni sacerdote, estase esta nación en sus ritos antiguos, conservándose siempre en el ser que tuvo desde su principio.<sup>70</sup>

De acuerdo con Barrio, los coras estarían divididos en dos parcialidades: la occidental, hacia Acaponeta, donde se hallaba la cabecera de Anyari, y la parte hacia Huaynamota, que él pudo recorrer. En su opinión, tal división no tenía que ver con diferencias en ritos “ni porque tengan otros ídolos ni porque tengan entre sí guerras”. Se trataría de una cuestión práctica: “divídese cuanto a sus fiestas o borracheras por la distancia grande que hay de la una parte a la otra”, pues de una a otra había cerca de seis días de camino. Ello no impedía que en las fiestas importantes, todos acudieran a la cabecera: “cuando a sus ritos y cuando han de ir a alguna guerra, todos ellos acuden al pueblo de Anyari a donde está su templo y el demonio a quien adoran”.<sup>71</sup>

Fray Antonio Arias y Saavedra, en cambio, señaló que aunque era voz común que “que estos indios tienen rey y señor natural a quien tributan y obedecen”, lo cierto era que “solo reconocen al Nayarit, el cual ha muchos años que murió y no han reconocido por señor a ninguno de sus sucesores”. Saavedra afirmaba que, aunque en vida el Nayarit fue reconocido como “señor o tactoane”, después de muerto se habría convertido en oráculo “de quien toman parecer en sus guerras y en sus futuros contingentes, juntándose muchas rancherías en la luna de marzo en la de Tzacaimuta, casa del Nayarit, al cual hacen fiestas que ellos llaman mitotes, que en su sentir de ellos quiere decir bailes y fiestas, de donde resulten guerras o muertes”.<sup>72</sup> Según el

---

<sup>70</sup> Del Barrio, *op. cit.*, p. 270-271.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>72</sup> Arias Saavedra, “Informe...”, f. 19-19v.

informe de este fraile, los nayaritas estarían divididos en cuatro provincias o “tlahuilanalís”:

La primera es la provincia de Hahuanica los cuales beben las aguas del río San Pedro y de otros arroyos que de la sierra bajan; nace dicho río en el reino de la Vizcaya y por la parte del norte entra en la sierra. La segunda es la provincia de los chimaltitecos e Ixcatecos. A esta nación se junta la xamuca que por otro nombre llaman Hueitzolme todos los cuales hablan la lengua thecualme aunque difieren en algunos vocablos como provincianos y unos y otros habitan aquél recodo el cual hace también el río de San Pedro y están a sus expensas. La tercera Tzacaimuta, casa del Nayarit y beben las aguas del río Taxicaringa que viene de la parte del norte y entra en Guainamota el Viejo y derrama sus aguas en el río grande que llaman Nexattengo. La cuarta corre hacia el oriente que es la de Mimbres, que beben de algunos arroyos que tienen en su tierra.<sup>73</sup>

Calculaba Arias que, en total, habitaban en la sierra del Nayar entre 12 y 13 mil personas, pues sabía que en Hahuanica “se juntan al principal baile más de 1200 varones, sin las mujeres y muchachos, y en la de los chimaltitecos de 400 a 500 varones; y en la de Tzacaimuta 1500 poco más o menos, y en la de Mimbres de 300 a 400”.<sup>74</sup>

Veinte años después, Francisco Bracamonte afirmó que la sierra estaba dividida en tres parcialidades: hacia el suroccidente, la parcialidad de Tocaiche, mayormente despoblada para 1697 por la reducción de los indios a Atonalisco; hacia el noroccidente, la parcialidad de Miscle “por llamarse el capitán así, estos tienen su salida al pueblo y provincia de Senticpac y Acaponeta en donde ferian sus géneros por los de la tierra”. La tercera sería la parcialidad de El Picacho, la cabecera de la sierra. Un capitán encabezaría cada una de estas parcialidades, que a su vez estaban formadas por rancherías “que son como las que acá llamamos haciendas o pueblos pequeños, en donde se albergan algunas familias haciendo uno cabeza como dueño”.<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, f. 15.

<sup>74</sup> *Ibid.*, f. 16.

<sup>75</sup> *Ibid.*, f. 104v.

Su sobrino, el bachiller Juan de Bracamonte -quien acompañó algunas de las entradas- puntualizó que “para cada 10 o 12 hay su capitán, que parece es el dueño de la ranchería o puesto en que ellos viven, porque no viven en forma de pueblo sino en un aguaje hacen ranchería tres o cuatro o más familias, y el dueño del aguaje o del que más tiene es capitán de los demás”.<sup>76</sup> Aunque señala la división política al interior de la sierra, Bracamonte también resaltó la unidad de los nayaritas en términos religiosos: “antes sí todos son unos, pues aunque los gobiernan distintos mandos, en cuanto a la adoración, todos adoraban y adoran al indio seco que está en el Picacho que llaman Nayarit”.<sup>77</sup>

Finalmente, según Ortega el Nayar o “Naye” habría sido el primer rey que reconocieron los serranos hacia el año de 1500 cuando “empuñó el cetro”. De acuerdo con el jesuita, sus dominios se extendían “por el sur, hasta las costas del mar, y por el norte, hasta el Mazapil”. Ortega es el único en señalar que los vasallos del Nayar le tributaban con flechas y calzas. Afirma que “veneráronle tanto que después de muerto, aun antes de enjugar las lágrimas de su excesivo sentimiento, le fabricaron una casa en Tracaimota, más abajo del lugar del templo del sol, donde en una silla pusieron el cadáver con especiales adornos, trabando, cuando se deshizo, el esqueleto con varios hilos.”<sup>78</sup> Y el jesuita es también el único que señala que, desde el rey Nayar, habría quedado unido el gobierno político de toda la sierra al sumo sacerdote de la Mesa. En la versión de Ortega, el Nayar y todos sus descendientes que le sucedieron en el cargo, habrían reunido tanto el mando político como el religioso en la sierra.<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, f. 147v.

<sup>77</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción...”, 1697, f. 51v-52.

<sup>78</sup> Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 9.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 81.



De la información que se desprende de estas fuentes, los estudiosos han señalado algunas de las características del gobierno y la organización política de los coras antes del dominio español. Neurath y Magriñá coinciden en señalar que los coras estaban organizados en jefaturas de “ideología jerarquizada”.<sup>80</sup> Dicha jerarquía habría estado encabezada en principio por don Francisco Nayarit, con quien fueron identificados sus sucesores. Así, de acuerdo con Neurath,

todos los sucesores del primer Tonati fueron identificados con don Francisco Nayarit. Oficialmente, al Tonati solamente se le reconocía como un intermediario entre la población viva y los ancestros. Solamente hasta después de su muerte, el Tonati pudo ocupar una posición equivalente a Don Francisco Nayarit, ya que siempre que se descomponía uno de los cuatro cadáveres que se guardaban en Tsakaimuta, lo reemplazaron con el cuerpo del último rey que había muerto. Así, la persona que “realmente” decidía en cuestiones importantes era la momia del fundador de la dinastía que se comunicaba a través de las mencionadas sacerdotisas.<sup>81</sup>

De ahí que las fuentes, salvo Ortega, señalen que ninguno de los sucesores del Nayarit era reconocido como rey o señor de los coras, sino sólo como “superior en la descendencia”.

Por lo que toca a la denominación de estos líderes locales, encontramos una variedad de títulos con los que eran referidos, lo que no ayuda a aclarar su condición. Por ejemplo, ya el gobernador de Nueva Vizcaya señalaba en 1673 respecto al Tonati que “unos llama su cacique y otros quieren que sea rey”.<sup>82</sup> Del Barrio hablaba del Nayarit como “señor o tlatuani” mientras que los jefes de las rancherías serían sus “presidentes”.<sup>83</sup> Francisco de Bracamonte como ya hemos visto, se refirió a ellos con el título de capitanes, quizá enfatizando su carácter como guerreros o su capacidad para

---

<sup>80</sup> Magriñá, *Los coras...*, p. 207; Neurath, “Las fiestas de la casa grande...”, p. 88

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>82</sup> AGI, *Guadalajara*, 13, R.2 , N.22, f. 39v.

<sup>83</sup> Barrio, *op. cit.*, p. 260.

guiar acciones bélicas. Juan de la Torre por su parte, en la entrada que hizo a la sierra en 1708, los llamó “magnates”,<sup>84</sup> título que, en la época, hacía alusión a “la persona ilustre, noble y más principal de alguna Ciudad, Provincia, Reino” y cuyo uso, según apunta el *Diccionario de autoridades*, solía ser en plural.

Ahora bien, ¿cómo se autodenominaban los líderes locales? Al respecto, llama la atención que, en las cartas enviadas al obispo de Guadalajara en 1649, don Francisco Nayarit se refirió al rey y al virrey como “tlatoan rey” y como “tlatoan marqués” respectivamente, utilizando el título náhuatl que fray Alonso de Molina tradujo como “señor de siervos” o “gran señor”.<sup>85</sup> Pero don Francisco Nayarit no utilizó este título para referirse a sí mismo en dichas cartas. Lo que sí es importante notar es que, para 1649, don Francisco Nayarit reivindicaba como parte de sus dominios los pueblos de Guazamota, Ayotuxpan y Huajicori, en donde no obstante existir ya conventos cristianos, afirmó que vivían sus “súbditos” coras.<sup>86</sup>

Sin embargo, en otros documentos elaborados por indígenas o por vecinos españoles de la sierra del Nayar, los sucesores de don Francisco Nayarit son llamados *Hueytlacatl*, título que aparece registrado con diferentes variantes ortográficas: huitlactal, huitacal, guitacal, entre otras.<sup>87</sup> El título está formado por las palabras *huey*, “soberana cosa, grande, grande cosa” y *tlacatl*, “hombre o mujer, señor soberano, persona”,<sup>88</sup> y podría ser traducido como gran señor. Cuando el Tonati visitó la Ciudad

---

<sup>84</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 16.

<sup>85</sup> Thouvenot, *op. cit.*, p. 416.

<sup>86</sup> Ver anexo 1, documentos 1 y 2. Alberto Santoscoy tradujo la expresión *nopiliguan* como “mis súbditos”, aunque también podría ser traducida como “mis hijos”.

<sup>87</sup> Por ejemplo, en el intento de Margil por penetrar a la sierra, el fraile escribió una carta para “el Huitlactal y principales” de la sierra, mientras que los indios embajadores que llevaron el mensaje afirmaron haber entregado dicha carta para “su Huitacal”.AGI, *Guadalajara*, 162, f. 43v.

<sup>88</sup> Thouvenot, *op. cit.*, p. 120, 358.

de México en 1721, se presentó de hecho como “Tonati cuarto, Grande del Nayarí”.<sup>89</sup> Por lo que toca a los otros líderes coras, fueron referidos como “principales del Nayarit” en una carta escrita a petición de cuatro de ellos en 1697.<sup>90</sup> No obstante, ya para 1721, en su visita a la Ciudad de México, el Tonati se refirió a todos ellos con el título de caciques.

De tal suerte, los propios coras gentiles se habrían apropiado del título de cacique, teniendo además bastante claridad en relación a sus implicaciones. Así, en el “Memorial” presentado por los nayaritas ante el virrey en 1721, vemos que el Tonati, en nombre de los caciques de la sierra del Nayar, solicitó como primera condición para rendir obediencia al “alto y poderoso rey de las Españas”, que él y sus descendientes “hemos de gozar del señorío que siempre hemos tenido de nuestras tierras sin que en ningún tiempo se nos quiten”. En segundo lugar, pidió para él y sus sucesores “gozar de todos los fueros y privilegios que por grande me tocan”. En tercer lugar, solicitó también que todos los caciques gozaran “del mismo fuero, quedando cada uno de por sí como tales caciques que han sido”. Ello implicaba además “gozar el privilegio de ser libres nosotros y nuestros sucesores de pagar tributos”.<sup>91</sup> De esta manera, el Tonati solicitaba ser reconocido como “señor natural”, pero también el reconocimiento de su linaje, elemento fundamental para que los fueros y privilegios fueran hereditarios.

¿Eran entonces el Tonati y sus antecesores reconocidos como “señores” de toda la sierra o, por el contrario, sólo de una porción de ésta? ¿Qué sabemos de la relación establecida con el resto de principales coras? ¿Qué papel jugaban éstos frente al

---

<sup>89</sup> Ver anexo 1, documento 16.

<sup>90</sup> Ver anexo 1, documento 3.

<sup>91</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Memorial de los indios nayaritas entregado al virrey en la Ciudad de México”, 1721, f. 255-257v. Ver anexo 1, documento 16.

Tonati? Algunos elementos, como pueden ser las funciones de los principales coras y su organización en relación al Tonati parecen encajar bien con la descripción clásica de la organización en jefaturas de los estados segmentarios, en los que encontraríamos un estado “formado por un territorio central y pequeño, rodeado por territorios periféricos y semiautónomos”, en el que el jefe, en este caso, el Tonati, “mantiene la superioridad ritual sobre el territorio completo, pero su poder político está limitado a su territorio central”.<sup>92</sup>

Este tipo de organización podría brindar una explicación a la insistencia de evangelizadores y misioneros en la división de la sierra en parcialidades que, si bien reconocían como cabecera la Mesa del Nayar, y al Tonati como “sucesor” del fundador de la dinastía de sacerdotes supremos del culto solar, al mismo tiempo negaban que se tratara de su “rey” o “señor”, o que tuviera funciones gubernativas en toda la sierra. El linaje del Tonati habría sido la cabeza ritual en el Nayar, pero sus funciones como gobernadores o “Huitacal” estarían limitadas sólo a su parcialidad o ranchería. El resto de las parcialidades habrían estado encabezadas, según Bracamonte, por otros principales o capitanes, y dentro de cada una de ellas, cada ranchería tendría también su propio jefe o cabeza.

Como en el caso de otros estados segmentarios, cada territorio periférico bajo el mando de un principal tendría derecho a su propia defensa, de ahí que, como ya ha señalado Magriñá, no existiera un ejército ni centralizado ni de tiempo completo.<sup>93</sup> Este

---

<sup>92</sup> Lane F. Fargher y Richard E. Blanton, “Segmentación y acción colectiva: un acercamiento cultural-comparativo sobre la voz y el poder compartido en los Estados premodernos”, en Annick Daneels y Gerardo Gutiérrez Mendoza (coords.), *El poder compartido. Ensayos sobre la arqueología de organizaciones segmentarias y oligárquicas*, México, Ciesas, El Colegio de Michoacán, 2012, p. 210.

<sup>93</sup> Magriñá, *Los coras...*, p. 205.

tipo de jefaturas habrían estado basadas en la capacidad de los individuos de construir su autoridad a partir de cualidades personales que les permitían “canalizar la conducta de otros en ausencia de amenazas o uso de sanciones negativas”, más que en el poder otorgado por un alto rango o la posesión de un cargo.<sup>94</sup>

En el caso del Nayar, sólo tenemos certeza de que el liderazgo del Tonati era hereditario. El resto, probablemente se convirtieron en líderes o principales gracias a sus esfuerzos y cualidades personales, como pudieron ser su riqueza, su valor o su conocimiento y capacidad negociadora. Estaríamos entonces frente a casos de liderazgo adquirido, que no heredado. Indicios sobre este asunto los encontramos en las menciones relativas a la riqueza que poseía Nicolás Melchor al ser no sólo “el que guarda la puerta” sino también uno de los comerciantes más importantes de la sierra. Quizá el hecho de que su ranchería se ubicara justamente en los límites entre el mundo de los gentiles y el de los cristianos le facilitaba el acceso a los bienes producidos por ambas sociedades así como la posibilidad de participar favorablemente en las transacciones comerciales. Otro caso de un principal destacado por su riqueza es Juan Lobato Cacalosúchil, señalado como poseedor de grandes cantidades de ganado vacuno y caballar, al grado de que se le llegó a acusar de “haberse dado de paz” sólo por “el amor de sus ganados que tiene en aquél real y vende al gobernador y soldados a subidos precios”.<sup>95</sup>

Aunque podría argumentarse que la riqueza de estos principales derivaba de su posición de liderazgo, lo cierto es que no hay datos relativos a que los indios de sus

---

<sup>94</sup> La distinción entre poder y autoridad ha sido aplicada por Bechis al análisis de los cacicazgos pampeanos: “Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿Autoridad o poder?” en Martha A. Bechis, *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*, Madrid, CSIC, 2008, p. 264.

<sup>95</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 556.

rancherías generaran bienes o riqueza para ellos. Barrio, Arias y Bracamonte concuerdan en señalar que no existía recolección de tributo; incluso Ortega, al hablar del tributo de flechas y calzas que daban los indios, se refiere sólo al Nayar o primer “rey” de los coras, y no a sus sucesores. Ortega señala también que, en casos excepcionales -hambrunas, pestes, sequías- era común que todos los habitantes de la sierra acudieran a entregar ofrendas a las deidades de la Mesa del Nayar; no obstante, como ha señalado Neurath, no se trataba de un sistema formal de tributo.<sup>96</sup> Tampoco contamos con datos relativos a la práctica de estos líderes de almacenaje colectivo de bienes o alimentos ni de su distribución. No hay indicios pues que señalen a los principales coras como el centro de una economía redistributiva.

En cuanto al papel de los principales en el control de los recursos vitales como agua y tierra, los datos son sumamente escasos. De acuerdo con fray Francisco del Barrio, existían mojoneras en la sierra, lo que podría apuntar a un acceso discriminado a la tierra, esto es, la explotación y control de un territorio específico por determinada ranchería. No obstante, de su descripción parece más bien que tales mojoneras tenían como objetivo señalar a los huaynamotas hasta dónde llegaba el territorio de los coras y evitar que entraran en él: así, nos dice Barrio que

Un tiro de arcabuz, y del convento poco más de una legua, vi amojonada la tierra, y por el camino por donde habíamos de pasar muy juntas las piedras, y preguntando a los nuestros qué significaba aquello me dijeron que los coras hacían aquello, y al parecer es como quien les dice que de aquella mojonada para ellos todo es suyo, pues lo han ganado por armas, y que se contentan con el rincón que poseen.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> Neurath, “Las fiestas de la casa grande...”, p. 94.

<sup>97</sup> Barrio, *op. cit.*, p. 258.

Por otra parte, además de Barrio, no hay más referencias a estas marcas visibles que señalen en territorio de los coras, como tampoco el perteneciente a cada ranchería.

Otro elemento a subrayar es que, de acuerdo con la información, los principales coras no desempeñaban funciones judiciales, salvo quizá arbitrar en algunas disputas. La venganza directa fue la base de la justicia en toda la sierra; así se desprende de los comentarios de Arias, relativos a que no había entre los habitantes del Nayar “quien castigue los homicidios, hurtos, adulterios y demás delitos pues por sus mismas manos toman la venganza de sus injurias, pues si dan la muerte a algunos de sus parientes son los jueces y verdugos del delincuente; y el que a su mujer coge en adulterio quitándoles las vidas”.<sup>98</sup>

Dada la gran autonomía que detentaban las distintas rancherías y sus principales, la capacidad de decisión del Tonati en lo tocante a los asuntos colectivos estaba bastante limitada, pues éste “no tenía una posición de poder absoluto. Las decisiones importantes se discutían en una asamblea, la junta de “aquellos bárbaros senadores”.<sup>99</sup> Así, estamos frente a un liderazgo en el que el Tonati tenía poco margen de acción individual en lo que concernía a todos los habitantes de la sierra; más que dar órdenes, debía convencer, acordar primero con los otros caciques. Si bien, como ha señalado Bechis, el consenso está presente como una de las tareas gubernativas de muy diversas sociedades, la diferencia en este tipo de jefaturas radica en el carácter forzoso del consenso para poder llevar a la práctica una tarea de gobierno, ya que “en estas

---

<sup>98</sup> Arias, “Informe...”, f. 19v.

<sup>99</sup> Neurath, “Las fiestas de la casa grande...”, p. 88.

sociedades, el consenso era obligatorio y el líder no tenía ninguna posibilidad de obtener por la fuerza el consentimiento de toda o parte de su parcialidad”.<sup>100</sup>

De ahí que en la documentación son constantes las referencias a los “tlatoles” o reuniones de principales para la toma de decisiones que afectaban a la colectividad: por ejemplo, los embajadores enviados por Margil de Jesús para negociar su entrada a la sierra, aunque llevaban una carta dirigida expresamente al Huitlcal, debieron esperar la junta “de todos los viejos y los hijos” que finalmente decidió negar la entrada al franciscano.<sup>101</sup> Mediante tlatoles se deliberó también la forma en que sería recibido Juan de la Torre en octubre de 1721; para diciembre del mismo año se rumoraba que los principales coras rebeldes discutían en un tlatole matar al Tonati. El término no era nuevo; por el contrario, apareció muy temprano en la documentación: recordemos que según Tello, la guerra del Mixtón había tenido su origen en un “tlatol” en la sierra del Nayar.<sup>102</sup> El vínculo que, a ojos españoles, existía entre este tipo de reuniones y las acciones de rebeldía o resistencia, se hace patente en el carácter negativo que adquirió el término en toda la región: por ejemplo, durante una rebelión en las fronteras de Colotlán en 1702 se ordenó a los alcaldes mayores cuidar especialmente “no haya entre los indios tlatoles ni juntas secretas”<sup>103</sup> lo mismo que en 1721, cuando se rumoraba que los fronterizos de Colotlán habían tenido “juntas y tlatoles” con los nayaritas para favorecer la resistencia de los gentiles. Se creó incluso el neologismo “andar tlatoleado” para referir la acción de conspirar o como sinónimo de “juntas de

---

<sup>100</sup> Bechis, *op. cit.*, p. 281.

<sup>101</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 53.

<sup>102</sup> Tello, *op. cit.*, p. 129.

<sup>103</sup> AGI, *México*, 645, f. 718.



convocación” para un acto de rebeldía.<sup>104</sup> Todo ello no hace sino dar cuenta de la dificultad hispana para lidiar con estas instancias indígenas de decisión colectiva.

Ligado a este asunto, vemos que una cualidad fundamental de estos líderes locales era su capacidad como oradores y su retórica persuasiva, que en muchos casos, lograba rivalizar con la de los franciscanos que se adentraban a predicar en la sierra. Fray Marcos Otalora relató cómo, luego de predicar durante toda una noche a los indios de la ranchería de Maquiloyan, obtuvo por respuesta de su capitán, el indio Marcos, el siguiente razonamiento:

dijo por último el indio, expresas palabras, “padre si quisieras coger un toro, y lo picas, con poderoso anhelo no se te entrará en el monte y te quedaras sin él, pues así son estos tus hijos, que con el largo tiempo que no ha habido quién los llame, temen y no se quieren manifestar, yo te empeño mi palabra, la que tienes por bien, de que poco a poco vayan saliendo las familias de apóstatas y de los gentiles los que quisieren, que yo no embarazo a nadie su salida, como te consta de mi sobrino Martín que salió con la mujer que carga y sus hijas siendo todos gentiles, y Juan gentil así serán los demás”.<sup>105</sup>

También Solchaga dejó constancia de cómo, en su entrada al Nayar, fueron recibidos por doce principales a los que trataron de convencer para que dieran la obediencia al monarca católico y recibieran el bautizo; a ello respondieron uno a uno los doce principales, tomando media hora cada uno en su razonamiento, “con notable energía y acciones”.<sup>106</sup> En un contexto en el que las decisiones colectivas se tomaban tras largos “tlatoles”, los principales debían tener como una de sus cualidades el don de la elocuencia.

---

<sup>104</sup> Por ejemplo, decía Juan de la Torre que estaban “juntos y convocados los pueblos de San Andrés, Santa Catarina, San Sebastián y Asqueltan con los indios nayaritas los cuales estaban todos tlatoleados para venimos a combatir y darnos albazo”: AGI, *Guadalajara*, 162, f. 623v.

<sup>105</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción...”, 1697, f. 27v-28.

<sup>106</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 141v.

De los ejemplos anteriores, se colige también otra cualidad de estos líderes: su capacidad para negociar con los representantes del mundo hispano, ya fueran frailes, capitanes militares o mensajeros. Son ellos los que llevan la voz y hablan en representación de los que habitan sus rancherías; aún cuando los españoles entraran a la sierra buscando entrevistarse con su Huitlascal o principal, casi siempre se encontraron con grupos de principales a los cuales intentaron convencer o con quienes trataron de negociar. Buscaban al “señor” de los nayaritas pero de forma recurrente se topaban con numerosos principales. Y es que del discurso puesto en boca del indio Marcos, se deduce también que los principales tenían una capacidad limitada para obligar a otros jefes de familia a actuar en contra de sus propios deseos; su poder coercitivo era pequeño.

¿Cómo evitar, o por lo menos, disminuir, el riesgo de escisiones bajo este esquema de organización política que parece sumamente flexible? A partir de la información que proporcionan las fuentes, es posible entrever algunos de los mecanismos empleados por los diferentes principales para sumar adeptos a sus rancherías, situación que les garantizaba mayor autoridad y prestigio. Por ejemplo, las menciones recurrentes a los matrimonios entre gentiles, esto es, indios coras, y los españoles, mestizos, mulatos e indígenas que huían del mundo colonial y eran recibidos en la sierra, los tan mencionados apóstatas, nos muestra la relativa facilidad con que estos individuos eran integrados dentro de los lazos familiares, lo que tenía como consecuencia afianzar su establecimiento en la sierra al tiempo que se les integraba a las actividades rituales y económicas del Nayar. Recordemos que, en diversas ocasiones, ante la solicitud de las autoridades civiles y eclesiásticas para que los coras entregaran a los apóstatas, éstos respondieron que les era imposible pues ya

se habían casado con gentiles y “eran todos unos”. La importancia de los enlaces matrimoniales y la creación de lazos de parentescos entre principales la observamos en el caso de Juan Lobato Cacalosúchil y Domingo de Luna, suegro y yerno respectivamente, quienes adoptaron una actitud favorable a las entradas militares y terminarían convirtiéndose en colaboradores de los capitanes españoles.

No obstante, el culto solar con sede en la Mesa del Nayar funcionó como el principal elemento aglutinador. Las fuentes primarias son enfáticas al señalar que, a pesar de la falta de unificación política, en términos religiosos todos los habitantes de la sierra reconocían al Tonati como sacerdote supremo y concurrían a las fiestas que se realizaban periódicamente en la Mesa. El ser adoradores del sol y de sus antepasados se convirtió así en un elemento identitario de primera importancia entre los nayaritas.

Más aún, numerosos indígenas y mestizos de la región habrían participado también del culto al sol en la Mesa del Nayar. Así, de acuerdo con Arias, en la Mesa del Nayar, en la ranchería de Tzacaimuta, se hallaba la casa del Nayarit en donde, rodeando una mesa se encontraban “cuatro cadáveres secos y enjutos que son, el de Don Francisco Nayarit, don Pedro Huainori, don Alonso Yoquari y don Luis Uristi”, esto es, el fundador del linaje y sus descendientes, quienes eran objeto de veneración por parte de todos los indios de la sierra:

Es tan venerada esta casa, que el que habiendo cometido algún delito se entra en ella queda libre y perdonado de sus enemigos, ofrecense a estos cuerpos las primicias de todo género de semillas y frutas, también ofrecen la sal, carne, pescado, algodón, jícaras, platos, quetzales o plumeros, xihuites, formas de barro, arcos y flechas, y en algunos tiempos sangre humana, con respecto a lo misterioso de cada cuerpo, tienen en esta casa un pozo o cisterna, puesta la boca con cuidado y nivel al punto de medio día, donde ofrecen la sangre que de cada ranchería le llevan en plazos.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> Arias y Saavedra, “Informe...”, f. 20v.

Cada una de las parcialidades serranas replicaría en pequeña escala el culto religioso que se llevaba a cabo en la Mesa del Nayar; ejemplo de ello lo tenemos en la parcialidad del indio Marcos, quien según Bracamonte tenía un “ídolo” en unas casas separadas, metido dentro de “una cajuela tan diáfana que al cargarlo se ve sin sacarlo de la dicha cajuela por donde quiera, y que parece un santito”, resguardado de las miradas ajenas dentro de una olla grande de barro. En los primeros días del mes de enero, los habitantes de las seis rancherías de la parcialidad de Tocaiche se reunían para renovar la casa del dios, así como ofrecerle cada uno “su don”: los hombres una flecha y las mujeres sarcillos, cuentas o anillos. El mismo día comenzaba el ayuno sexual, que se prolongaba hasta fines del mes de enero, “y para no quebrantarlo se van a cazar a los montes porque tienen por abuso que si lo quebrantan luego se morirán”.<sup>108</sup>

Pero, de acuerdo con Arias, numerosos indios cristianos de la región participaban también con regularidad en las ceremonias y bailes en la sierra, además de que era “voz común que todos los más naturales de esta tierra, enviando a ofrecer a este templo del Nayarit las primicias de todos frutos”.<sup>109</sup> Ya fray Francisco Barrios en 1604, observó la numerosa participación de indios cristianos procedentes de las conversiones franciscanas en la ceremonia que presencié durante su entrada a la sierra. Estas mismas informaciones serían confirmadas por el obispo Garabito en 1649 y por Francisco de Bracamonte a fines del siglo XVII. Éste último por ejemplo, señaló que “con ocasión de sus tratos con los cristianos se dice comúnmente en aquella tierra que los indios de parte de los cristianos le envían a los ídolos del Nayarit [...] la primer sal y

---

<sup>108</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción...”, 1697, f. 37-37v.

<sup>109</sup> *Ibid.*, f. 27.

camarón. Y de otra india de Tonalisco de los ya reducidos, supimos había ido como a novenas al Nayarit estando enferma, para pedir a los ídolos por su salud”.<sup>110</sup>

Así, como sacerdote de la Mesa del Nayar, la influencia del Tonati se extendía no sólo más allá de su parcialidad sino que abarcaba a todos los indios de la sierra y alcanzaba incluso a numerosos indios cristianos de la región para quienes, como hemos visto ya en el capítulo anterior, su identidad como cristianos no era excluyente respecto a su participación en otros cultos religiosos.

Sin embargo, ni las alianzas matrimoniales, ni la autoridad del liderazgo construido por los principales, ni el culto religioso en la Mesa del Nayar pudieron evitar por completo la dispersión o las escisiones. Un ejemplo puntual lo tenemos nuevamente en el caso de la parcialidad de Tocaiche que, según palabras de Francisco Bracamonte, para 1697 se hallaba a punto de despoblarse. Capitaneada por el indio apóstata Marcos, muchos de sus adeptos prefirieron abandonar sus rancherías en la sierra para abrazar la vida misional que preconizaba Bracamonte. Esto mermaba la de por sí precaria autoridad del capitán Marcos, pues sabemos que éste tampoco contaba con el apoyo de los principales de las otras parcialidades quienes, por el contrario, lo aborrecían. Así, es posible que los indios de su parcialidad, al ver disminuidas las cualidades personales y la autoridad de su principal o cabeza de la ranchería, hayan optado por abandonarle y aceptar los ofrecimientos del capitán español. Marcos, por su parte, tampoco contaba con los medios para obligar a sus adeptos a permanecer a su lado: con sus hombres disminuidos, sin una fuerza militar permanente y sin apoyo de las otras parcialidades, no le quedó más remedio que afirmar que todos aquellos que quisieran salir de la sierra a instancia de Bracamonte podrían hacerlo sin que él les

---

<sup>110</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción...”, 1697, f. 146v-147.

estorbara la salida.<sup>111</sup> Para 1708, la ranhería de Tocaiche, cuyo “magnate” era don Marcos, contaba sólo con 20 habitantes, siendo la segunda ranhería menos poblada de las veinte que se refieren para esa fecha.<sup>112</sup>

Así pues, estamos frente a líderes con “poco poder institucional pero con gran dominación personal; fuertes personalidades que mantienen, sin poder coercitivo, la cohesión y el orden gracias a su capacidad de organización y administración de los asuntos internos”. En el contexto colonial, la función de los principales nayaritas habría sido “la de ser procesadores de información intra e interétnica: procesador y negociador entre su parcialidad y los criollos, entre su parcialidad y otras parcialidades y entre los parciales que le siguen y fundamentan sus liderazgos”. No obstante, en tanto la autoridad de estos principales dependía de sus cualidades personales y no del “cargo” institucional, podía fácilmente perderse cuando sus seguidores, los miembros de su parcialidad, perdían la confianza depositada en él, pues “rota la confianza, desaparece la obediencia, se pulveriza la parcialidad y desvanece el líder”.<sup>113</sup>

Analizaremos a continuación los sucesos ocurridos antes, durante e inmediatamente después de la visita a la Ciudad de México de los principales nayaritas pues, en mi opinión, se trata de una muestra palpable del fracaso de un principal, en este caso el Tonati, para imponerse como autoridad controladora. Ante su fracaso, el Tonati sufrió la peor sanción que podía recibir por parte de su gente y de otros principales: fue desconocido como autoridad legítima, abandonado, e incluso amenazado de muerte.

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, f. 28v, 34v.

<sup>112</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 16.

<sup>113</sup> Bechis, *op. cit.*, p. 296.

#### **4. La visita a la Ciudad de México: signos de ruptura**

Si observamos las distintas explicaciones referentes a la causa principal de la conquista de los coras en 1721, veremos que todas hacen énfasis en la crisis que se generó al interior de la sierra cuando los caminos comerciales a la costa fueron cerrados. Esta versión está basada, nuevamente, en José Ortega, quien afirma que los problemas para los coras gentiles habrían iniciado cuando los pueblos ubicados al poniente de la sierra, hacia las costas de la Mar del Sur, decidieron confrontar a los coras por sus frecuentes “atrevimientos, robos e insultos” que perpetraban en sus pueblos ubicados en la ruta comercial transerrana. Por tanto, estos pueblos “determinaron, para evitar mayores descalabros, con esforzada resolución repeler fuerza con fuerza, y previniéndose de armas salieron en su seguimiento con tal celeridad que llegaron a alcanzarles, logrando aprehender algunos muchachos con dos adultos”. Los adultos presos habrían sido enviados a Guadalajara, mientras que los jóvenes fueron retenidos en los pueblos para instruirlos en la fe.<sup>114</sup> Declarada ya la enemistad, los coras habrían visto bloqueado el camino para comerciar sal dese las costas de Olita hacia la sierra y las minas al occidente.

A partir de las fuentes primarias, podemos ver que no sólo el conflicto con los pueblos del poniente, particularmente con Cuyután, movilizaron a los coras gentiles para buscar contacto con el gobierno virreinal. Además de las afectaciones a la ruta de comercio de sal, se mencionan “epidemias en sus ganados” así como la falta de lluvias que habría “secado su magueyales”.<sup>115</sup> Quizá, la carestía generada por estos dos fenómenos los habría llevado a ejecutar los robos en los pueblos al poniente de la

---

<sup>114</sup> Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 75.

<sup>115</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 245.

Sierra, aunque también existe la posibilidad inversa: que los cuyutecos, quienes ya tenían con los coras gentiles una relación tensa, hayan aprovechado que sus enemigos se encontraban debilitados por la muerte de ganado y sequía, y aprovecharan para intentar enfrentarlos.

Por la vertiente occidental de la sierra, los coras se veían amenazados también por los tepehuanes de Guazamota, con quienes estaban en disputa desde 1716, cuando un grupo de tepehuanes sujetos a Guazamota abandonó el pueblo para trasladarse a vivir con los coras gentiles. Ello desató una disputa con los tepehuanes, con quienes se había tenido hasta entonces una relación de colaboración y cercanía (ver capítulo V).

Así, si bien es importante tener en cuenta que para 1721 la monarquía hispana, como otras contemporáneas en Europa, atravesaba por un proceso de consolidación territorial y fijación de sus fronteras, también es importante atender a estos pequeños cambios en la dinámica local, a los procesos regionales, específicos, que cambiaron la correlación de fuerzas entre los coras gentiles y los pueblos comarcanos, llevando a los primeros a buscar un acercamiento con el gobierno virreinal.

Enemistados con diversos pueblos al poniente y al occidente de la sierra, los coras vieron con buenos ojos las promesas de ayuda de Juan de la Torre, con quien tenían entonces una relación de más de una década. La situación debió ser crítica, puesto que, como se ha visto, las entradas de españoles -misioneros, civiles, militares- se había sucedido a lo largo de dos siglos obteniendo sólo el sometimiento de algunas rancherías en la periferia, pero no una promesa de conversión de todas las rancherías de gentiles, incluyendo la cabecera.



No contamos con testimonios directos, ni de Juan de la Torre ni de los coras, para saber cuáles fueron las condiciones en que se llevaron a cabo las negociaciones entre ambas partes, que culminarían con su visita a la Ciudad de México. Las primeras noticias al respecto datan de noviembre de 1720, cuando el corregidor de Zacatecas Martín Verdugo de Haro y Dávila dio cuenta al virrey de que los nayaritas habían buscado a Juan de la Torre para manifestarle “sus deseos de reducirse dando la obediencia a su majestad”, instándolo mediante cartas para que pasara a la sierra a verlos en persona “y los consuele en los desconuelos que le representan tener”. Al parecer, Torre se había negado a acudir al llamado de los coras argumentando no contar con los recursos económicos para costear la entrada a la sierra, pues era costumbre “obsequiar a los indios”. Ante la negativa, los llamados de los coras habían arremediado, mandando incluso decir que para mediados de diciembre “se hallan resueltos a enviar 50 indios principales para que en nombre de todos den la obediencia a su majestad.”<sup>116</sup>

Al parecer, la intención de los coras era solamente acudir a la ciudad de Zacatecas a rendir obediencia al rey y solicitar a cambio, auxilio de las autoridades virreinales para la solución de los problemas que enfrentaban, pero una vez en el real de minas, el corregidor negoció con ellos que “continúen su transporte a los pies de vuestra excelencia acompañados del dicho capitán Juan de la Torre”, como en efecto sucedió.

Ahora bien, la promesa de los coras de rendir obediencia al monarca católico es plausible, se encuentra dentro del repertorio de estrategias políticas empleadas por los coras para evitar la confrontación con los representantes del mundo colonial que se

---

<sup>116</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 244-247v.

habían adentrado en la sierra. Así, vemos que en diversos momentos, diferentes rancherías coras contactadas por misioneros o militares ya habían “rendido obediencia” al rey español: en 1618 lo hicieron por intermedio del capitán Bartolomé de Arisbaba, quien a partir de entonces se hacía llamar conquistador del Nayar.<sup>117</sup> También lo habían hecho en 1716, ante la comitiva de Tomás de Solchaga y Gregorio Mendiola, aunque, a decir de Solchaga, este había sido un acto “sólo de palabra, fútil y vana”.<sup>118</sup> Lo que sí resulta novedoso fue la promesa, dada en Zacatecas, de continuar hacia la Ciudad de México, decisión que al parecer no fue concensuada y generó en la comitiva de principales la primera escisión.

De acuerdo con Ortega, habrían salido del Nayar hacia Zacatecas 50 principales, de los cuales 25 decidieron volver a la sierra antes de partir hacia la Ciudad de México, movidos por la desconfianza y el peligro de alejarse de su tierra; y aunque los otros 25 tenían también la intención de regresar, puso freno a su intento el ejemplo del Tonati quien se mantuvo firme en seguir el viaje y fue seguido por el resto de los principales con respeto.<sup>119</sup> Sin embargo, en el memorial entregado por los coras al virrey en la Ciudad de México, sólo se señalan los nombres de 27 principales, divididos en dos grupos: los quince que “quedan en la provincia del Nayari” y doce que se encontraban en la capital virreinal “quienes han sido los que han cooperado en la reducción a la obediencia de su majestad”. Así, a pesar de la versión de Ortega, todo parece indicar que el viaje a la Ciudad de México no estaba en los planes de la comitiva que salió a Zacatecas a rendir obediencia; esto habría sido negociado una vez que los coras se hallaban ya en el real de minas, y la decisión de continuar -apoyada por el Tonati, por el

---

<sup>117</sup> Ortega, *Maravillosa reducción...* p. 32.

<sup>118</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 142.

<sup>119</sup> Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 80.

intérprete cora Pablo Felipe y por Juan de la Torre- no fue apoyada por todos los principales, que decidieron regresar al Nayar.

¿Por qué decidió el Tonati continuar el viaje a la Ciudad de México aún sin contar con el apoyo del resto de la comitiva? Como ya he señalado, no hay referencias al Tonati en la relación de principales del Nayar de 1708 o en la entrada de Solchaga en 1716, lo que me ha llevado a especular que el Tonati habría asumido el cargo en algún momento entre 1716 y 1720. ¿Podríamos pensar que se trataba de un principal “joven” tratando de hacer valer su prestigio como sumo sacerdote de la Mesa del Nayar, frente a otros caciques de más edad y experiencia como Alonso de León o Nicolás Mesquite? ¿O fue quizá su falta de experiencia lo que le llevó a intentar imponer su autoridad al grupo de principales? ¿Podemos ver esta decisión como un intento del joven Tonati por imponerse al resto de los principales coras, sin medir las consecuencias -ser destituido y granjearse la enemistad de su gente? Sea como fuere, su decisión de continuar a la Ciudad de México provocó una marcada escisión en el grupo de principales, al ser abandonado por todos aquellos que no estaban de acuerdo en rendir obediencia ante el virrey ni en solicitar su auxilio a cambio de la conversión religiosa. Esto podemos corroborarlo al observar que justamente aquellos principales que se opusieron a las entradas militares y orquestaron la emboscada a Juan de la Torre, aparecen todos en el grupo de los que se quedaron en la sierra, y ninguno acompañó al Tonati.

Curiosamente, a pesar de no contar con su apoyo, los principales que se quedaron en la sierra no fueron excluidos del memorial entregado al virrey. En él los coras afirmaron estar dispuestos a “ponerse a los pies del alto y poderoso rey de las Españas, señor a quien rendidamente veneran”,<sup>120</sup> a cambio de que se les garantice el

---

<sup>120</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 255-255v.

cumplimiento de diez “pactos” o condiciones que ya he reseñado.<sup>121</sup> Me interesa aquí llamar la atención sobre la última de estas condiciones, que a la letra señala:

La décima, que hallándonos con el desconsuelo de que algunos de los nuestros que no han convenido en dar la obediencia a nuestro rey y señor de que puede resultar cuando nos volvamos algunas inquietudes de que haya duda en nuestro leal proceder, se ha de servir la grandeza de vuestra excelencia de intimarlos y prevenirlos para que por medio de nuestro capitán protector y mi insinuación se reduzcan a la obediencia de su majestad admitiéndolos a su gracia sin que les sirva de obstáculo a dichos caciques la renuencia que han tenido en no concurrir con nosotros a dar la obediencia a su majestad, que habiéndola dado por los requerimientos de vuestra excelencia y los nuestros han de gozar de los mismos privilegios que nosotros, y si la alta comprensión de vuestra excelencia como más experto en esta materia reconociere ser necesario el que vaya alguna gente de resguardo para guardia de las personas, en tanto se manifiesta en el ánimo de los que no han convenido en dar obediencia a su majestad y vuestra excelencia dará la providencia que más convenga.<sup>122</sup>

De esta forma, podemos ver que el Tonati sabía que la decisión de rendir obediencia al monarca católico no era aceptada por todos los habitantes de la sierra. Más aún, reconoce ante el virrey que su gente se halla dividida, e incluso señala la posibilidad de algunos disturbios o “inquietudes” que pudieran originarse a su regreso, por lo que pide para sí y sus acompañantes, “gente de resguardo”, esto es, una escolta armada. A través de este memorial, prácticamente estaría invitando a las autoridades coloniales a enviar gente armada a la sierra. Pareciera que el Tonati recelaba ya que no sería bien recibido por los principales que se habían quedado en la sierra.

La respuesta del virrey llegó acompañada de una petición: que el Tonati se bautizara en la Ciudad de México. La aceptación por parte del Tonati terminó de fracturar su ya mermada comitiva. Luego de que se les apareciera el ídolo del Nayar y amenazara con castigos si aceptaban el bautizo y llevaban soldados y misioneros a la

---

<sup>121</sup> Ver capítulo 1, p. 14.

<sup>122</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 257-257v. Ver anexo 1, documento 16.

sierra, los coras apresuraron su salida de la capital. En el trayecto, el Tonati fue increpado por un “indio viejo” y amenazado de muerte. Más aún, pareciera ir en calidad de rehén de Juan de la Torre, a quien el virrey había encargado no dejar que el Tonati entrara solo a la sierra, no por cuidar de su persona, sino para lograr que los nayaritas, si no se rendían “al respeto de las armas”, lo hicieran al saber que los españoles tenían en su poder “prenda tan grande como era su soberano”.<sup>123</sup>

Amenazado y despreciado por los suyos, y convertido en rehén de su aliado Juan de la Torre, el Tonati perdió con su viaje a la Ciudad de México toda autoridad frente a los principales serranos, incluso aquellos que le habían seguido a la capital virreinal. Aunque logró evitar el bautizo y huyó hacia la sierra sin pasar por Zacatecas ni Jerez, después de ello no volvió a ser visto sino hasta marzo de 1722, cuando fue capturado por Flores de San Pedro. Algunas versiones insinúan que se mantuvo escondido junto con su familia ante las amenazas de muerte de otros principales; otras, que permaneció en la Mesa del Nayar hasta que ésta fue tomada por Flores de San Pedro en enero de 1722, y entonces huyó. Lo cierto es que no aparece ya como figura importante en las negociaciones con los capitanes españoles, parece haber cortado comunicación con Juan de la Torre y con el intérprete Pablo Felipe, y tampoco parece participar en los tlatoles o reuniones encabezadas por los principales indígenas que articularon la resistencia. No obstante, vale la pena señalar que tampoco se sumó a las fuerzas de Juan de la Torre cuando éste llegó a Peyotán, como sí lo hicieron otros principales como Juan Lobato, el Tlacsane o Domingo de Luna.

Sin duda, muchas de las acciones emprendidas por el Tonati continúan resultando incomprensibles e inexplicables, a falta de mayor información. ¿Deseaba realmente el

---

<sup>123</sup> Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 94-95.

Tonati someterse a la Corona española, bautizarse, reducirse a la vida misional? ¿Estaba dispuesto a abandonar el culto que él mismo encabezaba en la Mesa del Nayar? ¿Fue aquella crisis en la sierra, en 1720, tan importante que lo moviera a tomar semejantes decisiones? ¿Qué perseguía con su visita a la Ciudad de México?

Finalmente, un elemento digno de resaltar es la relación desarrollada entre Juan de la Torre y el Tonati, pues a través de ella quizá podamos explicar el intento de imposición del Tonati y su consecuente fracaso. Como ha sido documentado en otros espacios fronterizos americanos, fue común que, en la interacción entre sociedades indígenas y el mundo colonial, las autoridades hispanas se vieran en la necesidad de tratar y negociar sólo con un principal o cacique por grupo, aún cuando existieran en determinados territorios numerosos principales en igualdad jerárquica, o en otros casos, jefaturas duales.<sup>124</sup> Ello se debió en buena medida a la necesidad de simplificar un panorama político que, ante los ojos europeos, podía resultar sumamente confuso, dada la cantidad de grupos y principales con los que tenían contacto.

En algunos casos, las autoridades españolas implementaron acciones que buscaban de forma deliberada cambiar la relación establecida entre un principal o cacique y sus seguidores. Entre ellas pueden contarse el reconocimiento, mediante la entrega de bastones de mando, de caciques secundarios o de rango inferior, pero que se mostraban favorables a la presencia hispana. En otros casos, un principal colaboracionista que ya era “respetado por su gente y por sus pares” era dotado de atribuciones extraordinarias que buscaban ponerlo por encima de otros principales, investirlo de un poder que, en principio, no poseía, con el objeto de facilitar la

---

<sup>124</sup> Lidia R. Nacuzzi, *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 1998, p. 186.

penetración hispana o la sumisión de un grupo indígena. Producto de esta interacción fue la “rápida preponderancia de las jefaturas unipersonales por acciones (intencionales o no) del poder colonial para facilitar negociaciones, alianzas y prebendas”.<sup>125</sup>

En el caso que nos ocupa, vemos justamente los intentos de Juan de la Torre por presentar al Tonati como “superior” o principal de toda la Sierra del Nayar. Estando en la Ciudad de México, el Tonati mismo se presenta en sus escritos ante el virrey como “Grande del Nayari” y en correspondencia, el virrey le da el nombre de “Gran Nayari”, refiriéndose a los habitantes de la sierra como “sus súbditos”. El abogado fiscal de la real audiencia de México se refiere a él como “Gueytlacatl del Nayarit”, y la Gaceta de México se refirió a él como “rey o sumo sacerdote” y también “príncipe”, a quien el virrey agasajó regalándole ropa, espada, bastón de maque con casquillo de oro y una silla bordada.<sup>126</sup>

Así, vemos cómo las autoridades coloniales se empeñan en investir al Tonati de cualidades tocantes a los monarcas europeos. Se le da el título y tratamiento de rey o príncipe, si bien de gentiles, y se asume que posee una autoridad tal que, si él rinde obediencia al monarca español, a través suyo lo hace toda la provincia en donde habitan sus vasallos, ignorando el poder y peso de los principales que han permanecido en la sierra. Más importante aún es notar que el Tonati mismo parece participar de esta dinámica, no sólo por la manera en que se presenta en sus escritos,

---

<sup>125</sup> Lidia R. Nacuzzi, “Repensando y revisando el concepto de cacicazgo en las fronteras del sur de América (Pampa y Patagonia)”, en *Revista Española de Antropología Americana*, 2008, vol. 38, núm. 2, p. 77.

<sup>126</sup> *Gaceta de México y noticias de Nueva España* (editada por Juan Ignacio María de Castorena Ursúa y Goyeneche), número 2, México, febrero de 1722, p. 3.

sino por las decisiones trascendentales que toma en la Ciudad de México sin contar con el consenso del resto de principales serranos.

Es posible que Juan de la Torre no ignorara la ficción de pretender que el Tonati tenía control político sobre todas las rancherías de la Sierra del Nayar; de hecho, sabemos por Ortega que algunos españoles en Zacatecas cuestionaron el viaje a la Ciudad de México y sus objetivos, señalando que el Tonati no era tenido por superior de todos los nayaritas:

Y aunque no faltó -dice Ortega- quien le negase al Tonati la superioridad a todos los nayeres, pretendiendo que no pasaba su jurisdicción los territorios de su ranchería, que era la de la Mesa, no tuvo otro fundamento que la tenacidad y arrojo del que había formado este dictamen, porque desde el tiempo de Nayerit estuvo siempre anexo el gobierno político de toda la provincia al sumo sacerdote que residía en la mesa, y siéndolo entonces el Tonati, fue capricho el negarle la superioridad.<sup>127</sup>

No obstante la afirmación del jesuita, la manera en la que el Tonati fue marginado una vez que regresó a la sierra, mostraría que ni gozaba de tal superioridad en lo político, ni los habitantes de la sierra y mucho menos los principales de las rancherías se asumían como sus súbditos. Mucho de este discurso obedeció seguramente a la necesidad de las autoridades de “crear” un superior o jefe con el cual negociar, aunque en este caso tal operación no tuvo los resultados esperados, como ya se ha visto.

## **5. Principales “colaboracionistas”: su destino tras la conquista**

Como ocurrió con los principales indígenas de otras regiones novohispanas, muchos verían traicionadas las promesas españolas de protección, promoción y amparo una vez consumadas las campañas militares. Los casos mejor conocidos proceden del centro de la Nueva España y se refieren a los nobles indígenas que apoyaron la

---

<sup>127</sup> Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 81.



empresa conquistadora de Cortés: es el caso de don Antonio Cortés Totoquihuaztli, descendiente del señor de Tlacopan, quien denunció que, aunque el “pueblo y provincia de Tlacopa” recibió de paz a los españoles y prestó ayuda cuando éstos “cercaron y conquistaron México”, una vez consumada esta conquista el señorío de Tlacopan fue desmembrado y sus tierras y sujetos repartidos a diversos españoles.<sup>128</sup> De igual modo don Pedro de Santiago y los principales de Xochimilco relataron a Felipe II la ayuda prestada en la toma de Tenochtitlan -nada menos que dos mil canoas cargadas de bastimentos y doce mil hombres de guerra- pero también su participación con hombres y bastimentos para las expediciones a Honduras y Guatemala, Pánuco, Xalisco, socorriendo a unos españoles que “eran pocos y mal proveídos y andaban por tierras que no las entendían si nosotros no se las mostráramos”. Pero, en lugar de recibir “mercedes y franquezas”, Xochimilco fue desposeído de pueblos de indios y tierras.<sup>129</sup> Quejas similares expresaron don Pablo Nazareo, señor de Xaltocan, y los descendientes de Cohuanacochtzin, señor de Tetzoco.

Los principales coras que decidieron aliarse a las fuerzas españolas tampoco corrieron con mejor suerte. Los tres principales que, según las fuentes, se sumaron a la entrada de Juan de la Torre y apoyaron también a Juan Flores de San Pedro, muy pronto debieron afrontar las consecuencias negativas de la presencia hispana en la otrora “rochela de la gentilidad”, y vieron frustradas las expectativas que los habrían llevado a sumarse al bando español. Pero, ¿cuáles eran éstas?

---

<sup>128</sup> Ver las cartas de don Antonio Cortés Totoquihuaztli al emperador Carlos V, escritas en 1552, en Pérez-Rocha y Tena, p. 161-178, 245-247.

<sup>129</sup> “Carta de don Pedro de Santiago y de los principales de Xochimilco al rey Felipe II, 20 de mayo de 1563”, en Pérez-Rocha y Tena, p. 281-286.

La documentación no es explícita respecto a los motivos que habrían llevado a Juan Lobato Cacalosúchil, Francisco López Tlacsane y Domingo de Luna a apoyar a los capitanes españoles al tiempo que se desligaban de los coras que decidieron resistir. En los casos en que éstos se dirigieron a la autoridad colonial, adujeron haberlo hecho de buena fe y en su calidad de cristianos, ya que los tres principales eran señalados como apóstatas; pero justamente esta condición de tráfugas del cristianismo los hacía sospechosos a ojos de los españoles. Por ejemplo, el capitán Santiago de Rioja y Carrión, vecino de Zacatecas que acompañó a Torre y a la comitiva nayarita a la Ciudad de México, y se halló presente también en la primera entrada militar, afirmó que Cacalosúchil sólo se había unido a las fuerzas de Torre por el interés de no perder sus bienes, entre los que se contaba una cantidad importante de ganado, afirmando que, por esta razón, consideraba que la presencia de Cacalosúchil en las compañías de Torre era nula utilidad. Incluso, Rioja llegó a acusar a este principal de “admitir en su casa en secreto a los nayaritas y apóstatas y se sospecha les aconseja con otras señales con que ellos se entienden de quemazones y humaredas”.<sup>130</sup> Domingo de Luna y el Tlacsane fueron también señalados como poseedores de grandes cantidades de ganado vacuno y caballar. Al Tlacsane se le acusaba además de ser un apóstata que vivía con “cinco o seis mujeres infieles, y apenas le tratan de que se aparte de ellas se vuelve para sus ranchos”. Fray Domingo de Solís, cura de Huajimic, afirmaba que su petición de sumarse a la misión de Huajimic no se originaba sino del temor, “y así que sepan que están sosegados los soldados se saldrán para sus tierras otra vez”.<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 556v.

<sup>131</sup> *Ibid.*, f. 714-714v.

Así, las sospechas de haber apoyado las entradas militares buscando resguardar sus bienes materiales, o de hacerlo movidos más del temor que de la convicción, pesaban sobre los principales colaboracionistas. Sin embargo, es importante no perder de vista que estas opiniones en muchos casos revelan la concepción que se tenía de los indios apóstatas como indignos de confianza, ladinos, traidores, de ahí que estas afirmaciones no necesariamente nos explican el actuar de estos principales. Sin descartar que efectivamente éstas hayan estado entre sus motivaciones, existen indicios que apuntan a la intención de estos principales de mejorar su posición política en la sierra aliándose con los españoles.

Y es que llama la atención que ni Juan Lobato Cacalosúchil, ni su yerno Domingo de Luna aparecen mencionados en las listas de “magnates” o principales del Nayar elaboradas en 1708 y en 1721, a más de que ninguno de ellos acudió a la Ciudad de México con la comitiva del Tonati (si bien Cacalosúchil argumentó que no lo hizo por motivos de salud). Sin embargo, en el caso de la lista de 1721, la omisión de estos dos personajes es particularmente importante, porque la lista fue elaborada por los propios coras para solicitar al virrey que, a los principales que aparecían nombrados en ella, se les respetaran “todos los fueros y privilegios” que les correspondían en su calidad de caciques. Es decir, en la lista encontramos a los caciques o principales que la propia élite cora -o por lo menos, el Tonati y aquellos que le acompañaron a la capital virreinal- reconocía como tales. Por lo tanto, es posible que Cacalosuchil y Domingo de Luna - nombrados ambos “guitlcal” por las autoridades hispanas- no fueran reconocidos como principales por la élite indígena de la sierra.

Recordemos que a la llegada de la entrada militar de Juan de la Torre, Juan Lobato Cacalosuchil vivía con su gente a media legua de Peyotán, y su yerno Domingo

de Luna apenas a una legua de distancia. Pero Peyotán no aparece consignado en la lista de rancherías de gentiles del Nayar de 1708, en la que se establece la ranchería de Picachos o la puerta del Nayar como la frontera del territorio de los gentiles hacia el oriente. Al parecer, el resto de los principales coras no consideraban Peyotán y sus inmediaciones como parte del territorio perteneciente al Nayar, y por lo tanto, tampoco reconocían a sus principales.

Vale la pena señalar también que en 1711, cuando Margil de Jesús intentó contactar a los coras, él y su comitiva partieron desde Guazamota, y debieron por tanto pasar por las inmediaciones de Peyotán, ubicado en la ruta de acceso a la sierra. Inicialmente a Margil le cerraron el paso numerosos indios armados que hicieron mofa de él y su gente y se mostraron desafiantes. Pero, al enviar Margil al intérprete Pablo Felipe para intentar negociar que le permitieran entrar a la sierra a predicar, el intérprete regresó con un mensaje del capitán de los gentiles:

decile a los padres que yo y muchos de los que salimos somos cristianos alzados y el uno español, que se quedó atrás de vergüenza aunque embijado como los otros, y que todos los que estamos aquí nayaritas fronterizos estamos sentenciados a muerte por los viejos principales si los dejamos pasar de esta banda del río para adelante, y que de no matarlos nosotros a ellos los de dentro han de matar a ellos y a nosotros por traidores y a ellos por rebeldes.<sup>132</sup>

Si tomamos como verídico este mensaje -el cual, no obstante, presenta el inconveniente de no poder ser verificado (ver capítulo VI)- la respuesta hace patente la división existente entre estos autonombrados “nayaritas fronterizos” y los “viejos principales” que habitaban la sierra, quienes se mostraban verdaderamente reacios a la sumisión. Los nayaritas fronterizos en cambio, “cristianos alzados”, no se hallaban tan convencidos de la conveniencia de rechazar el contacto español, y parecieran más bien

---

<sup>132</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 47.

mostrarse arrepentidos de haber abandonado la vida en policía, pues aseguraban que, en caso de entrar soldados a la sierra, no dudarían en apoyar la conquista. De tal suerte, el capitán pidió a Pablo Felipe que dijera a los frailes

de parte mía con mucho secreto y de todos los que nos hallamos fronterizos aunque alzados, que luego que vengan soldados nos arrimaremos a ellos todos sin quedar ninguno de cuantos estamos en estas entradas, para que con eso podamos libremente quedar cristianos sin el temor de que nos maten estos bárbaros nayaritas, que viniendo con soldados les serviremos y asistiremos de guía armados o desarmados como quisieren y hasta que vengan acompañados de soldados no pasen adelante, porque no teniendo nosotros quien nos defienda y ampare nos es preciso quitarles las vidas si pasan adelante porque de no hacerlo así pereceremos ellos y nosotros.<sup>133</sup>

Por desgracia, en ninguna parte de la crónica de la entrada de Margil figura el nombre de este capitán de los “nayaritas fronterizos” que, según el mensaje de Pablo Felipe, vivían amenazados de muerte y ofrecieron sumarse a la entrada española. ¿Podría tratarse de la ranchería de Cacalosúchil o la de Domingo de Luna? Debido a su cercanía con Peyotán se trata de una hipótesis que no es descabellada, aunque sea imposible aseverarlo a falta de mayor información.

Lo que sí podemos asegurar es que Juan Lobato Cacalosúchil no tenía una buena relación con sus vecinos tepehuanes sujetos a Guazamota, particularmente los del pueblo de San Lucas. La disputa parece haberse originado por el puesto de Peyotán, pueblo de misión fundado por franciscanos de Zacatecas en la primera mitad del siglo XVII y sujeto a la cabecera de Guazamota. En 1672 Arias Saavedra menciona Peyotán como pueblo de la nación tepehuana.<sup>134</sup> Pero es posible que en 1716 el pueblo haya sido abandonado por los tepehuanes que lo habitaban, alrededor de 40

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, f. 47v-48.

<sup>134</sup> Arias Saavedra, “Informe...”, f. 17-17v.

personas, quienes se fueron a vivir con los gentiles del Nayar, desatando una disputa entre los tepehuanes de Guazamota y los coras.<sup>135</sup>

Cuando Juan de la Torre arribó a la sierra, en Peyotán habitaban sólo dos tepehuanes originarios de San Lucas, hermanos, casados ambos con nayaritas gentiles. En las inmediaciones se ubicaban las rancherías de Domingo de Luna y Juan Lobato Cacalosúchil, y este último y su familia utilizaban las tierras inmediatas a Peyotán para sus siembras y para alimentar a su ganado, lo que generó disputas con los tepehuanes de San Lucas, que reclamaban las tierras como suyas y, según Cacalosuchil “siempre nos han mirado mal, pues siempre han estado más osados que nosotros”.<sup>136</sup>

Así las cosas, es posible que estos dos principales tuvieran una relación conflictiva con el resto de los principales nayaritas que no los reconocían como tales, al tiempo que también sus vecinos tepehuanes se mostraban hostiles hacia ellos. Ello explicaría la presteza con la que se sumaron a las fuerzas hispanas, pues intentaban obtener una mejor posición política en la sierra construyendo una relación de cercanía con los españoles que llegaban a ocupar la región. Ser reconocidos como principales por los españoles y legitimar su posesión de las tierras de Peyotán, fueron quizá algunos de los motivos que los llevaron a aliarse de forma voluntaria y sin mostrar resistencia a la entrada militar de Juan de la Torre.

Estamos pues frente a indígenas que, ante el escenario de la entrada militar, actuaron de acuerdo a su propia agenda política y buscaron defender sus intereses y los de los suyos. Proteger sus bienes, ser reconocidos por la autoridad española,

---

<sup>135</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 652v.

<sup>136</sup> AGI, *Guadalajara*, 109, f. 24v.

emanciparse de la tutela de los “viejos principales” con quienes no llevaban una relación del todo cordial, o posicionarse favorablemente en el nuevo orden que se estaba construyendo pueden contarse también entre los motivos que los llevaron a colaborar con los capitanes españoles. ¿Hasta dónde verían cumplidas sus expectativas?

En el caso de la protección de sus bienes y ganado, rápidamente estos principales se vieron desengañados y defraudados. Cacalosuchil primero y el Tlacsane después, denunciaron las muchas afectaciones económicas que sufrieron a manos de Juan Flores de San Pedro y sus soldados. Así, en 1723 Cacalosuchil señaló que, aunque Juan de la Torre había permitido que él y su gente fundaran en Peyotán “el primer pueblo de los nayaritas que dieron obediencia a su majestad”, Juan Flores de San Pedro los obligó a mudarse para fundar el pueblo y misión de San Francisco de Paula, “siguiéndoseme a mí y a los demás muchos daños por estar aquerenciados nuestros bienes [sic por bueyes] en dicho puesto, y todos los días se nos van y por irse se pierden, que por tenernos vuestra merced tan sujetos no podemos pasar a cuidarlos”, situación que además aprovechaban los tepehuanes de Guazamota, San Lucas y San Antonio quienes, aunque “están más de seis leguas desviados desde nuestro puesto, nos matan nuestras vacas y nos hurtan lo que hay en las huertas”.<sup>137</sup>

Evidentemente, para el capitán Flores de San Pedro, el interés por someter y controlar el territorio serrano y sus habitantes, estaba por encima de los intereses particulares de los indígenas, por más que se hubieran mostrado como leales aliados durante la campaña militar. Como ocurrió a lo largo y ancho de la América colonial, siempre que fue necesario se antepusieron los intereses de la monarquía frente a los

---

<sup>137</sup> AGI, *Guadalajara*, 109, f. 24-24v.

de los particulares, lo que generó en muchos de los conquistadores, tanto españoles como indígenas, la impresión de no haber recibido una justa recompensa por sus acciones a favor de la monarquía.

En el caso de Francisco López, el Tlacsane, luego de un par de años habitando en Huaynamota, en 1724 salió de la sierra con parte de su familia para dirigirse a la ciudad de Guadalajara, en donde expuso sus quejas por los malos tratos a que los sometían los soldados de Flores de San Pedro. En Huaynamota, en 1723 se decidió establecer un presidio, cuyos soldados, según el Tlacsane

les mandaban a hacer sus casas trayéndoles horcones, zacate y demás necesario para ellas sin pagarles medio real antes sí amarrándolos a los árboles, azotándolos y maltratándolos de palabra sin darles un grano de maíz para su sustento, el de sus pobres mujeres y criaturas, habiéndolos tenido muertos de hambre todas las aguas pasadas, aun viendo que tenían los soldados sobrado maíz ni por su dinero ni por su trabajo ni de caridad les querían dar un grano ni dejarlos salir, porque en queriéndolo hacer los apalean, azotan y maltratan con que perecen sin recursos.<sup>138</sup>

Interrogado sobre los bienes que les habían arrebatado los soldados, el Tlacsane señaló que tanto a él como a los naturales de Huaynamota les habían quitado cerca de dos mil mulas, todos sus cerdos, más de mil fanegas de maíz, 1,500 fanegas de sal y sus herramientas como hachas y cuchillos.<sup>139</sup> Así, su labor como mensajero y embajador a favor de Torre y Flores de San Pedro durante las entradas militares, de poco le valieron a la hora de intentar preservar sus bienes. Tampoco le habrían servido para obtener un trato privilegiado, o por lo menos digno, por parte de los soldados españoles. Incluso, la propia audiencia de Guadalajara desestimó sus quejas: por sugerencia del fiscal de la audiencia, ni siquiera se llevó a cabo una investigación de

---

<sup>138</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 939v.

<sup>139</sup> *Ibid.*, f. 940v.



las quejas del Tlacsane y su familia, pues a decir del fiscal los indios “siempre se valen de estas voces y generalidades, aunque tal vez no sea así, no se les debe dar fe a solos sus dichos y pasar a dar entero crédito” por ser gente “no de mucha verdad, como la experiencia lo acredita”. A ello se sumaba el hecho de que el Tlacsane había sido apóstata, y algunos de sus acompañantes aún permanecían infieles y sin bautizo, lo que los hacía indignos de confianza. Respecto a los abusos cometidos por los soldados, el fiscal los justificó señalando que, al estar el Nayar “en actual ejercicio de guerra, lo que a veces suele atraer algunos daños cometidos por los propios soldados e indispensables”, por lo que no era siquiera conveniente distraer la atención del gobernador Flores de San Pedro por una queja de tan poca monta.<sup>140</sup> Al Tlacsane y los familiares que le acompañaban se les ordenó volver a Huaynamota sin siquiera la promesa de averiguar sobre este asunto.

Vemos por este caso que otra de las expectativas de los principales colaboracionistas tampoco se vio cumplida, por lo menos no en el caso del Tlacsane: la de establecer una relación de cercanía con la autoridad hispana, que pudiera resultarles beneficiosa en el futuro. Juan Lobato Cacalosúchil sí consiguió, en cambio, que en abril de 1724 Flores de San Pedro le autorizara a regresar con su gente al puesto de Peyotán. Y es que hacía apenas cuatro meses que los coras sujetos a las recién creadas misiones jesuitas se habían rebelado, quemando iglesias y abandonando los pueblos. Flores de San Pedro se hallaba aún inmerso en la pacificación de los sublevados, y quizá consideraría conveniente evitar mayores conflictos; argumentó también la conveniencia de no dejar despoblado el paraje de Peyotán para evitar el libre tránsito de “los indios medio cristianos de los pueblos

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, f. 943v-944v.

comarcanos” a la sierra, para evitar “los insultos y excesos que cotidianamente ejecutan por causa de sus muchas falsedades que son notorias y se experimentan.”<sup>141</sup>

Tras el episodio de la rebelión de los coras en 1724, Cacalosúchil obtuvo también un beneficio político, al descubrirse que el gobernador y alcaldes de San Francisco de Paula planeaban sumarse a la convocatoria de los rebeldes. Al ser destituido el gobernador, Flores de San Pedro decidió dar el cargo a Cacalosúchil, quien además había sido uno de los informantes que le alertaron de la “traición” que planeaban los indios. Así, luego de dos años Cacalosúchil finalmente fue reconocido por Flores de San Pedro como un colaborador leal a los intereses de la Corona, y vería rendir los frutos de esa lealtad: mantener su estatus como principal, ser nombrado gobernador, y legitimar la posesión de las tierras de Peyotán que ya explotaba desde hacía varios años.

Su yerno Domingo de Luna no debió esperar tanto tiempo para posicionarse favorablemente en el nuevo escenario político serrano. Una vez establecidas las misiones jesuitas, Domingo de Luna fue nombrado por Flores gobernador de Santa Teresa Quaimaruzi, donde estableció también una estrecha relación con los jesuitas. Tanto Ortega, como Flores de San Pedro y algunos de sus capitanes no escatimaron elogios para este hombre: según Ortega, Domingo de Luna sabía “diestramente juntar con la rectitud de la justicia las obligaciones de cristiano, impidiendo valerosamente los vicios y procurándoles imponer en política y vida cristiana”, razón por la que los coras de Santa Teresa lo “miraban muy mal”.<sup>142</sup> Manuel Fernández, vice rector de las misiones del Nayar, se refirió a él como “hijo tan fiel a entrambas majestades, que fue

---

<sup>141</sup> AGI, *Guadalajara*, 109, f. 25v.

<sup>142</sup> Ortega, *Maravillosa reducción*, p. 178.

el principal instrumento para que el señor gobernador consiguiera esta conquista en descubrir los caminos más a propósito para tal ardua empresa”.<sup>143</sup> El propio Flores de San Pedro reconoció su importancia al señalar que este hombre “fue todo mi alivio en la conquista”.<sup>144</sup>

Esta lealtad y compromiso de Luna con las autoridades hispanas no pasó desapercibida para los coras, quienes intentaron quitarle la vida en 1722, sin éxito. Para fines de diciembre de 1723, Domingo de Luna supo nuevamente de los preparativos de alzamiento de los coras de las misiones de la Santísima Trinidad, Santa Gertrudis y Santa Teresa. Acudió entonces a Santa Gertrudis, donde se encontraba el gobernador Flores de San Pedro, para darle noticia “de la mala disposición que había advertido en los suyos, de los recelos y desconfianza con que vivía allí, y que estaba persuadido que le habían de quitar la vida”. Solicitó entonces que se le diera una escolta de soldados para proteger su persona, pero la petición le fue negada. Flores le sugirió que, desde Santa Gertrudis, enviara por su familia para que fueran resguardados en el presidio de la Mesa del Nayar. Pero Luna no encontró a quien fiar el traslado de su familia y decidió pasar personalmente por ella. Recién llegado a Santa Teresa, la rebelión estalló: cerca de cien indios cercaron su casa matando primero a su hermano Estaban; su cuñado Felipe pudo huir dejando solo a Domingo quien “murió por fin despedazado a sus rabiosas crueles manos, el indio mejor que tenía el Gran Nayar”.<sup>145</sup> Su casa, así como la iglesia, fueron incendiados.

---

<sup>143</sup> AGN, *Criminal*, vol. 283, exp. 4, “Autos seguidos por el alboroto producido por los indios del Nayarit”, 1724, f. 342.

<sup>144</sup> *Ibid.*, f. 346v.

<sup>145</sup> Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 209.

El triunfo militar de Juan Flores de San Pedro en 1722 no puede entonces explicarse sin atender a las acciones y reacciones de los líderes coras que tomaron parte en este proceso. Mientras que algunos de ellos decidieron resistir la incorporación plena al mundo colonial y la reducción a la vida misional, otros más optaron por aliarse con los capitanes españoles y terminaron convirtiéndose en importantes colaboradores tanto en las campañas como en el proceso que vendría después: la creación de misiones, la reducción de los indios a la vida cristiana y la persecución de los que intentaban huir de ella.

Analizaremos ahora la participación de otros actores centrales en el proceso de conquista de la Sierra del Nayar: las milicias indígenas creadas en los pueblos de indios cristianos para guardar la frontera con los gentiles.

## Capítulo V. La conquista del Nayar: las milicias indígenas

Mucho se ha escrito ya acerca de la presencia constante de los aliados indígenas en las campañas de conquista. Desde Tenochtitlan hasta Nuevo México, pasando por Oaxaca, Yucatán o la Nueva Galicia, la fuerza, el conocimiento y la experiencia de los guerreros indígenas fueron fundamentales para el establecimiento del dominio colonial. Como acertadamente ha señalado John Chuchiak, ninguna conquista en los territorios americanos se llevó a cabo con éxito sin la ayuda y el servicio de los aliados indígenas.

<sup>1</sup> La conquista de la sierra del Nayar no fue la excepción. En pleno siglo XVIII, con una creciente población no indígena -es decir, españoles, y las llamadas “castas”- que sumaba cerca de 105 mil individuos, frente a 90 mil indígenas,<sup>2</sup> la conquista del Nayar en 1721 necesitó también del auxilio de los soldados indígenas.

### 1. Las milicias indígenas en las fronteras del imperio español

A lo largo del periodo colonial, en diversas regiones americanas la defensa del territorio y el mantenimiento del orden descansaron fundamentalmente en fuerzas militares formadas por nativos. Desde la provincia de Ostimuri en el norte de la Nueva España, hasta el río BioBío en territorio Chileno, pasando por las misiones jesuitas del Paraguay, la presencia de estas fuerzas indígenas fue fundamental para permitir la expansión del sistema colonial, consolidar el control político y administrativo, así como defender los territorios tanto de enemigos “domésticos” como extranjeros.

---

<sup>1</sup> John F. Chuchiak, “Forgotten Allies. The Origins and Roles of Native Mesoamerican Auxiliaries and Indios Conquistadores in the Conquest of Yucatán, 1526-1550” en *Ibid.*, p. 176.

<sup>2</sup> Gerhard, *La frontera norte...*, p. 39.

Aquellas regiones americanas en las que se desarrollaron milicias indígenas compartieron una serie de condiciones que permiten caracterizarlas como fronteras: territorios alejados de las principales urbes, colindantes con indios no sometidos al control de la Corona, con poca presencia de población española, y susceptibles a los ataques de enemigos europeos ya fuera por tierra o por mar, así como a la hostilidad de los nativos “de guerra”.

Tales condiciones pueden identificarse con claridad en la llamada frontera araucana. Tras un convulso periodo de conquista iniciado en 1541, en el reino de Chile se desató la gran rebelión mapuche en 1598. En los cuatro años siguientes, los indígenas atacaron de forma sistemática las villas españolas ubicadas entre el río Bío Bío y el canal del Chacao, logrando destruir y despoblar la región. Como respuesta, la Corona autorizó en 1603 la creación del Ejército de Arauco, al tiempo que se estableció un sistema de fuertes en la ribera del Bío Bío, que marcaba la frontera sur de la capitanía general de Chile. Sin embargo, a pesar de los fuertes y de la presencia de un ejército profesional, la frontera araucana era sumamente vulnerable pues, de acuerdo con Ruiz-Esquide, el Ejército de Arauco sufría por la escasez, a veces crónica, de hombres y armas. Los soldados de esta frontera carecían de la disciplina militar necesaria a más de las dificultades para abastecerse de armas y caballos. De ahí que fuera necesario recurrir a la creación de milicias indígenas, denominadas en la región como “indios amigos fronterizos”.<sup>3</sup>

La forma de atraerlos al ejercicio militar al servicio de la Corona consistió en otorgarles concesiones y privilegios que no gozaban otras poblaciones indígenas. Así,

---

<sup>3</sup> Andrea Ruiz-Esquide Figueroa, *Los indios amigos en la frontera araucana*, Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1993, p. 19-21

en el año de 1612 se estableció que todos los pueblos de indios establecidos en ambas riberas del Bío Bío, y particularmente, aquellos que había buscado refugio en las cercanías de los fuertes, serían declarados pueblos de la Corona, lo que implicaba que no podrían ser dados en encomienda, no serían forzados a trabajar en las minas ni formarían parte del sistema de trabajo forzoso conocido como mita. Además, los españoles se comprometían a enviar sacerdotes que se hicieran cargo de evangelizarlos y de la cura de almas, así como a defenderlos de posibles ataques de enemigos extranjeros. A cambio, los indios amigos fronterizos quedarían obligados a evitar el paso de indios de guerra más allá de la frontera del Bío Bío, aportar guerreros para el ejército siempre que se les requiriera, y no abandonar los puestos en los que estaban asentados.<sup>4</sup>

Una situación similar ocurrió en las misiones jesuitas establecidas a partir del siglo XVII en las gobernaciones del Río de la Plata y Paraguay. Éstas vivían una situación de “doble frontera”, puesto que del lado occidental colindaban con el Gran Chaco, territorio que resultó impenetrable a la ocupación hispana debido a la feroz resistencia de sus habitantes a aceptar el dominio español, mientras que, por el flanco oriental, se veían expuestas a los ataques de los bandeirantes portugueses que incursionaban en el territorio para la captura de esclavos. La primera bandeira se registró en el territorio en el año de 1602, y a ella siguieron numerosas incursiones durante toda la primera década del siglo, que asolaron la región del Guayrá y, de acuerdo con Mercedes Avellaneda, movieron a los caciques guaraníes del

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 27.

Parapanema a buscar la protección de los jesuitas, a quienes solicitaron el establecimiento de misiones en la región.<sup>5</sup>

Las primeras reducciones de guaraníes fueron establecidas en 1609 y continuaron hasta 1706, sumando el número de treinta. Los jesuitas crearon en cada misión milicias indígenas que se ocuparan de la defensa de los establecimientos, debido al escaso apoyo militar de los soldados españoles establecidos en Asunción y Villa Rica y a la carencia de un plan defensivo por parte de la Corona. Con el paso de los años, no obstante, las milicias guaraníes se ocuparon ya no sólo de la defensa frente a los bandeirantes, sino también de contener a los indios no sometidos que habitaban el Gran Chaco. A cambio, en 1649 el monarca los eximió de la mita y redujo la cantidad que debían pagar anualmente como tributo.<sup>6</sup>

En la Nueva España encontramos milicias indígenas en diversas regiones, si bien el mayor número de ellas se concentró hacia el territorio noroccidental, en el Reino de la Nueva Galicia y en la gobernación de Sonora y Sinaloa. En el caso de Sinaloa y Sonora, luego de medio siglo de un precario poblamiento español, en 1591 arribaron los jesuitas a la región. Su expansión en el noroccidente novohispano fue acelerado, llegando a sumar cerca de 113 establecimientos misionales para 1699. Sin embargo, el escaso número de soldados y presidios, llevó a las autoridades españolas a dejar en manos de los indígenas que se iban incorporando al régimen misional –

---

<sup>5</sup> Mercedes Avellaneda, "El ejército guaraní de las reducciones jesuitas del Paraguay en el siglo XVII", en *História. Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales*, 2005, p. 19-34.

<sup>6</sup> Pedro Miguel Omar Svriz, "Jesuitas, guaraníes y armas. Milicias Guaraníes frente a los indios del Gran Chaco", en *História. Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales*. Núm. 15 (2). Mayo/agosto 2011. Sao Leopoldo, UNISINOS, 2011, 281-293.



yaquis, mayos, ópatas, pimas- la mayor parte de las actividades de defensa y guarda de la región.<sup>7</sup>

Finalmente, otros espacios americanos que contaron también con la presencia de milicias indígenas fueron las costas, muchas de ellas escasamente pobladas hasta el siglo XVIII. Particularmente, en las costas del Pacífico novohispano, en pueblos como Acaponeta y San Blas, así como en pequeñas rancherías como Pomaro, Maquili y Ostula, en las costas de Colima y Michoacán, los indígenas recibieron encargo desde la segunda mitad del siglo XVII de actuar como vigías y evitar el desembarco de piratas, con exención total o parcial del pago de tributo: así, mientras que los milicianos de la jurisdicción de Acaponeta estaban exentos por completo del pago de tributos, los de Pomaro, Maquili, Coyri y Ostula sólo recibieron exención de la tercera parte. En las costas del Golfo de México existió, entre 1703 y 1775, una “compañía miliciana de indios caciques” en San AndrésTuxtla que, al estar formada solo por indígenas nobles, estaban naturalmente exentos del pago de tributo.<sup>8</sup> De igual modo en la isla de Cuba, a decir de Lilyam Padrón, los pueblos de indios de Guanabacoa y Los Caneyes estuvieron obligados, a partir de 1582, a acudir a la defensa de los puertos de La Habana y Santiago respectivamente, cada que fueran requeridos y llevando sus propias armas y caballos.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Mirafuentes Galván, “Las tropas de indios auxiliares...”.

<sup>8</sup> Güereca Durán, *Milicias indígenas en Nueva España...*, p. 123-127.

<sup>9</sup> Lilyam Padrón Reyes, “Indios en la defensa marítima del territorio cubano, (S. XVI-XVII)”, en *Revista Hispanoamericana. Publicación digital de la Real Academia Hispano Americana de Ciencias, Artes y Letras*, núm. 6, 2016, p. 1-23.

## **2. La formación de milicias indígenas en torno a la Sierra del Nayar**

En el caso de la Sierra de Nayar, es imposible señalar con exactitud la fecha en la que se crearon las milicias de indios, debido a la precaria documentación existente para los siglos XVI y primera mitad del XVII. No obstante, es posible ubicar sus orígenes hacia fines del siglo XVI, como consecuencia de la política de “paz por compra” iniciada por el virrey Marqués de Villamanrique e instrumentada inicialmente por el capitán Miguel Caldera.

Dos elementos fundamentales de esta política favorecerían el surgimiento de milicias indígenas en la región. Por un lado, el establecimiento de alianzas políticas entre el capitán Caldera y los diversos grupos indígenas que habitaban en la región, a través de las cuales los españoles se comprometían a dar anualmente alimentos y diversos bienes a cambio de que los indígenas aceptaran mantenerse en paz y asentarse en pueblos estables. Como parte de los incentivos ofrecidos a los indígenas, se encontraba el excluirlos de ser dados en encomienda a algún español, exentarlos del pago de tributo y de trabajos o servicios en contra de su voluntad, como lo eran el sistema de repartimiento de mano de obra. Se les señalaron además sementeras para que pudieran, con el paso del tiempo, proveerse ellos mismos de alimento gracias a su trabajo pero, en el ínterin, recibirían ayuda económica de la Corona.

Es posible que algunos de los indígenas que aceptaron los acuerdos de paz con Caldera, tuvieran ya un estrecho contacto con los españoles y que incluso hayan servido como auxiliares militares durante las diversas campañas en la llamada Guerra Chichimeca. Diversos capitanes españoles señalaron haber contado con el auxilio de “indios amigos” en las entradas para perseguir y castigar a guachichiles, zacatecos y tepehuanes en la región. Por ejemplo, el capitán Pedro de Ahumada Sámano señaló

que llevó consigo 40 españoles de Zacatecas así como 400 caxcanes amigos del Valle de Tlaltenango, cuando salió en junio de 1561 a reprimir a los rebeldes que se alojaban en el llamado malpaís, entre las minas de San Martín y Avino.<sup>10</sup> Durante la campaña se sumaron también “indios amigos zacatecas” procedentes de San Miguel.<sup>11</sup>

Un segundo elemento de importancia fue la llegada a Colotlán y San Andrés del Teúl de las familias nahuas procedentes de Tlaxcala en 1591. Estos grupos habían negociado con el virrey Luis de Velasco el joven, una serie de condiciones para favorecer su migración hacia la frontera septentrional. Entre ellas se encontraba el ser exentos del pago de “todo tributo, pecho, alcabala y servicio personal” a perpetuidad así como el que se les señalaran tierras para habitar y sembrar sin que fueran molestados por vecinos españoles o indígenas.<sup>12</sup> Y aunque el objetivo de las colonias era “educar” a los chichimecas en la vida cristiana y política, también debían cumplir una función defensiva en la frontera. Así, las capitulaciones con el virrey señalaban que “los indios principales” de la dicha ciudad que fueren a la dicha población, y sus descendientes, puedan tener y traer armas, y andar a caballo ensillado sin incurrir en pena”, acotando el rey que para ello dispensaba “como dispense con ellos la prohibición que sobre esto está hecha por el dicho mi virrey”.<sup>13</sup> De esta manera, estarían en condiciones para formar “república concertada, y procediendo con orden y forma de pueblo de gente cristiana y de guerra”.<sup>14</sup> Aunque el documento indica que la

---

<sup>10</sup> “Información acerca de la rebelión de los indios zacatecas y guachichiles a pedimento de Pedro de Ahumada Sámano”, 1562, en *Colección de Documentos inéditos para la historia de Ibero-América*, Madrid, Editorial Ibero-Africano-Americana, 1927, tomo I, p. 247.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>12</sup> “Capitulaciones del virrey Velasco con la ciudad de Tlaxcala para el envío de cuatrocientas familias a poblar en tierra de chichimecas”, en Primo Feliciano Velázquez, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Imp. del Editor, 1897, p. 179.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 181, 183.

<sup>14</sup> *Ídem.*

dispensa aplicaba solo para los indios principales y sus descendientes, en la práctica y con el paso de los años, se hizo extensiva a todos los hombres, debido a las necesidades defensivas en la región.<sup>15</sup>

Un ejemplo de la necesidad de que estos colonos tlaxcaltecas se mantuvieran armados y listos para la guerra llegaría muy pronto. A principios de 1592, apenas unos meses después de haberse establecido los nuevos asentamientos, San Andrés del Teúl fue atacado por un grupo numeroso de indios tepeques, zacatecos y huicholes que dieron sobre el pueblo y asesinaron cerca de cien indios de paz, entre los que se contaban alrededor de sesenta tlaxcaltecas.<sup>16</sup> Pocos días después intentaron atacar Colotlán, pero los correos de San Andrés habían logrado alertar a la cabecera, por lo que el ataque no tuvo efecto. No obstante, este hecho obligó a los sobrevivientes de San Andrés del Teúl a mudar el asentamiento al real de minas de Chalchihuites, donde se establecieron de manera permanente a pesar de las reticencias de los vecinos españoles.<sup>17</sup>

Es importante notar que la participación en las milicias no estuvo sin embargo limitada sólo a los colonos tlaxcaltecas. Por el contrario, a lo largo del siglo XVII un número importante de pueblos establecidos en las inmediaciones de la sierra del Nayar desarrollaron también sus propias milicias de indios; para comienzos del siglo XVIII la jurisdicción del capitán protector de las fronteras de Colotlán incluía cerca de 12 pueblos de indios de habla nahua y tepehuana mayormente, mientras que en los pueblos más occidentales habitaban al parecer indios huicholes y coras que habían

---

<sup>15</sup> Güereca, "Las milicias tlaxcaltecas...", p. 52.

<sup>16</sup> Arlegui, *op. cit.*, p. 67.

<sup>17</sup> AGN, *Indios*, vol. 6, 1a. parte, expediente 520, El virrey: para que los indios de Tlaxcala de los Chalchihuites puedan estar libremente en el real, 1593, f. 139.

dejado la sierra. En 1703 el teniente de capitán protector de Colotlán señaló que bajo su jurisdicción se hallaban los pueblos de Colotlán, Santa María de los Ángeles, Huejúcar, Asqueltán, Acaspulco, Temastián, Totatiche, Nostic, Mesquitic, Apozolco, Guilacatitan y Mozoguata,<sup>18</sup> todos ellos con su propia milicia indígena. El número seguiría creciendo a lo largo del siglo XVIII, hasta llegar a 26 hacia 1792, sujetos al protector de Colotlán, más cuatro pueblos de la alcaldía mayor de Bolaños que contaban también con milicia indígena.

Es posible que los propios misioneros franciscanos -como hicieron sus homólogos jesuitas en Sonora y Sinaloa- incentivaran la creación de grupos armados al interior de los pueblos de misión para defenderse de los ataques de indios no sometidos, al tratarse de una tierra que aun a fines del siglo XVI era considerada de “guerra viva”. Otra posibilidad, señalada ya por Bret Blosser, es que la rebelión de los tepehuanes en 1616 moviera a las autoridades a promover la militarización de esta región,<sup>19</sup> que contaba con muy pocos vecinos españoles que pudieran hacerse cargo de la defensa del territorio. Lo cierto es que para 1610, cuando el visitador Gaspar de la Fuente arribó a la región, encontró en Tlaltenango una villa de españoles rodeada por diecisiete pueblos de indios de paz, de los que cinco pueblos no pagaban tributo “por estar en frontera de guerra y haber servido en las ocasiones de guerra que se han ofrecido”. Estos indios, apuntaba, aun cuando eran “grandes labradores y granjeros” no

---

<sup>18</sup> AHEZ, fondo Ayuntamiento, serie Indios, caja 1, exp. d249, «Informes sobre el levantamiento de indios en la fronterade Colotlán y Tlaltenango», 1702-1703, f. 1v.

<sup>19</sup> Bret Blosser, “By the Force of Their Lives and the Spilling of Blood. Flechero Service and Political Leverage on a Nueva Galicia Frontier”, en Matthew y Oudijk, op. cit., p. 291.

eran “gente dócil, respecto de descender de indios chichimecos”.<sup>20</sup> Además, el oidor hizo notar la existencia de otros trece pueblos “de indios chichimecos” asentados en la sierra de Tepeque que eran administrados por religiosos franciscanos desde Colotlán, que tampoco tributaban además de haber obtenido un mandamiento “para que, contra su voluntad, ninguna persona se pudiese servir de ellos sin licencia del virrey y a los que salieren con ella, les den en cada un día real y medio de salario”. Estaríamos entonces frente a dieciocho pueblos indígenas exentos del pago de tributo, y cinco de ellos sirviendo específicamente en labores defensivas. Por desgracia, el visitador no especificó de qué pueblos se trataba. No obstante, es importante recalcar que esta práctica de exentar del pago de tributos o servicios personales a los indios que habitaban en regiones fronterizas para favorecer los procesos de pacificación, fue común en otras regiones americanas.<sup>21</sup>

Diversos autores han argumentado que el origen de las milicias habría estado en las colonias tlaxcaltecas, cuyo privilegios y exenciones relativas a portar armas y montar a caballo, con el paso del tiempo se hicieron extensivas a otros grupos indígenas en la región.<sup>22</sup> Sin embargo, en diversos momentos del siglo XVII algunos pueblos de indios de la jurisdicción alegaron que su calidad de “soldados y fronterizos”

---

<sup>20</sup> “Relación de los hechos por el señor licenciado Gaspar de la Fuente, oidor de esta Real Audiencia, visitador general de este reino del tiempo que anduvo en la visita de él”, en Jean-Pierre Berthe, Thomas Calvo y Águeda Jiménez Pelayo, *Sociedades en construcción. La Nueva Galicia según las visitas de Oidores (1606-1616)*, México, Cemca, UdeG, 2008, p. 115.

<sup>21</sup> Así, en el sur de Charcas en 1573 se exoneró de la mita a los lipes, indios de paz, para evitar que, por evitar el cumplimiento de la mita, huyeran y se unieran a los chiriguano, indios de guerra: Francisco M. Gil García, “Según el estereotipo, así el curaca. Autoridades indígenas y clasificaciones coloniales en Lipés (siglos XVI-XVII)”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], *Debates*, puesto en línea el 13 de febrero de 2017, consultado el 17 de marzo 2017. URL : <http://nuevomundo.revues.org/70267>

<sup>22</sup> Por ejemplo, Segó, *op. cit.*, p. 137; Blosser, *op. cit.*, p. 291.

les había sido otorgada desde la fundación de sus pueblos —incluso antes de la llegada de los tlaxcaltecas a Colotlán— por el capitán Miguel Caldera.

Por ejemplo, en 1681 los indios de los pueblos de Temastián, Totatiche y Guexotitlan iniciaron su petición de tierras al virrey diciendo que todos los hombres de sus pueblos, desde que el capitán Miguel Caldera había fundado estos pueblos hacía más de 80 años

para defender las invasiones de los chichimecos gentiles se han ocupado sirviendo a su majestad en este ministerio de guerra defensiva, acudiendo a sus expensas y sin sueldo alguno a todas las invasiones que se ofrecen que son tan ordinarias por los muchos chichimecos que hay circunvecinos enemigos que casi lo más del año están con las armas en la mano y a la orden de los protectores para resistir dichas invasiones y es así que para el seguro de dichos pueblos se hicieron y fundaron sus poblaciones en pedregales y asperezas por ser así conveniente para resistir los enemigos...<sup>23</sup>

En tales puestos se habían mantenido todos estos años a pesar de lo poco productivo de las tierras, “sirviendo a su majestad en dicho presidio y frontera yéndose aumentado cada día más y reduciéndose de paz y a la educación de nuestra santa fe católica muchos de los chichimecos gentiles y que a imitación de estos se espera vengan otros más.”<sup>24</sup>

Versiones similares fueron consignadas por otros pueblos de las fronteras de Colotlán en el siglo XVII. Así, en 1696 los indios de Huejuquilla y Tenzompa pidieron a su capitán protector que consignara por escrito la información relativa a la fundación de sus pueblos, en vista de que los documentos se habían quemado en un incendio provocado por un ataque de indios “tobosos” varias décadas atrás. El capitán protector

---

<sup>23</sup> AGN, *Indios*, vol. 95, f. 217.

<sup>24</sup> *Idem*.

interrogó a varios ancianos; uno de ellos fue Juan Fortuna, huichol natural de Tenzompa, quien afirmó que tanto su pueblo como Huejuquilla se habían fundado por iniciativa de Miguel Caldera. Así, cuando el capitán volvía del Nayarit -es decir, hacia 1585- instaló su real en el río Atenco y ahí capturó a un indio de nombre Mitala, zacateco, a quien pidió que trajera a los indios de su nación, a quienes les habló de la conveniencia de que fueran cristianos y se redujeran a la obediencia y servicio del rey. Los zacatecos aceptaron y Caldera permaneció con ellos un par de días tratándolos con cariño, y al retirarse les prometió que les enviaría ministro “y papeles haciéndolos fronterizos y soldados”. Estos papeles les fueron entregados años después, por mano del general Urdiñola, quien mandó llamar a Cuinali, capitán de los zacatecos, y le entregó los papeles que les enviaba Caldera de México, donde el virrey les concedía “los privilegios de soldados de su majestad y fronterizos con todas las tierras que poseían y poseen”.<sup>25</sup>

Ya sea que se trate de privilegios y exenciones dadas a los tlaxcaltecos que luego se hicieron extensivas a otros pueblos indígenas, o que huicholes, tepecanos, caxcanes y zacatecos hayan obtenido tales beneficios por “derecho propio”, tanto la organización como las labores desempeñadas por los indígenas en Colotlán eran muy similares. Aunque en muchos casos, su presencia apenas es mencionada por los capitanes o vecinos españoles a los que solían auxiliar, por suerte, los pueblos de las fronteras de Colotlán cuidaron de llevar registro de los “servicios prestados al reino”. Con frecuencia, luego de participar en una entrada punitiva, en la persecución de salteadores o en una empresa de conquista -como la del Nayar- los indios milicianos

---

<sup>25</sup>AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 2, “Testimonio de instrumentos calificantes de servicios hechos a su majestad por los naturales del pueblo de Huejuquilla anexo y dependiente de estas fronteras de San Luis Colotlán”, f. 295v-296.



solicitaban una certificación por escrito de la función desempeñada y/o de los hombres que cada pueblo había enviado. De ahí que en la década de 1770, durante un largo pleito de jurisdicción entre el capitán protector de Colotlán y el corregidor de Bolaños, cuando el protector solicitó a cada uno de los pueblos de las fronteras que exhibieran sus “instrumentos calificantes de los servicios hechos a su majestad por los naturales”, pueblos como San Cristóbal de la Soledad presentaron dieciocho documentos probatorios, Mezquitic y San Nicolás presentaron diez, si bien hubo otros como Totatiche, Tepisuaque o Huejúcar que apenas presentaron uno o dos. Por otra parte, la información que presentan suele ser bastante escueta: se menciona la acción en la que participaron los milicianos, a solicitud de qué autoridad española, el nombre de quien otorga la certificación y la fecha. Pocas veces se consigna el número de milicianos o el tiempo que duró el servicio, y casi nunca es posible obtener mayores detalles sobre las labores desempeñadas. Incluso, hay casos de “certificaciones” dadas por una autoridad a diferentes pueblos de la frontera de Colotlán, en las que la redacción es casi la misma, cambiando solo el nombre del poblado. Es común también que por un mismo servicio, el pueblo obtuviera más de una probanza o certificación, la cual se obtenía del capitán español que comandó la entrada, pero también de otras autoridades españolas como un sargento, un capitán de presidio, incluso un cura párroco que firmaba en calidad de testigo.

A partir de estos documentos es que sabemos que la labor primaria de la que se hacían cargo estos soldados fronterizos era la defensa de sus propios poblados, que en no pocas ocasiones fueron blanco de salteadores. Por ejemplo, en 1657 el capitán protector Juan de Soto reclutó 20 indios flecheros amigos y diez soldados arcabuceros de Huejuquilla para unirse a un grupo de 74 soldados armados con arcabuces que el

general Juan Hurtado de Mendoza había reclutado en Zacatecas. Persegúan a un grupo de indios que al parecer habían matado 36 personas, capturado cuatro mujeres y robado bastimentos y ropa.<sup>26</sup> En 1658 el pueblo de Huejuquilla habría sido atacado por indios “tobosos”, quienes atacaron primero el pueblo y río de Atenco, matando a varios indios, para luego llegar a Huejuquilla, ubicado a solo cuatro leguas de Atenco, donde también mataron indios y quemaron algunos jacales. Los indios de Huejuquilla debieron organizarse para salir en persecución de los tobosos, aunque no lograron capturar a ninguno.<sup>27</sup> Un año después, un grupo de indios atacó un convoy de carretas en el camino de Zacatecas asaltando luego tres ranchos vecinos, donde mataron a 15 personas. Nuevamente, el general Hurtado Mendoza formó un grupo con 47 soldados a caballo reclutados en Zacatecas, soldados arcabuceros, una hermandad de vigilantes rurales españoles, y el capitán Francisco López, protector de Colotlán, que ayudó con 24 indios amigos flecheros. Sin embargo, luego de atravesar algunos cañones y montañas buscando a los enemigos, no se les pudo encontrar y debieron regresar a Zacatecas.<sup>28</sup> En 1718 Matías Blanco de Velasco, teniente de capitán general la Nueva Galicia, ordenó que las compañías de milicianos indígenas de las fronteras de Colotlán, y especialmente las de Mezquitic, se alistaran para salir a perseguir a un grupo de “enemigos” que, según noticias, habían “invadido poblaciones cristianas, matando alguna gente”, escondiéndose en la sierra de Chapultepec y sierra de los Michis. Los milicianos debían salir en campaña a recorrer la sierra y castigar a los enemigos. Para ello, ordenó que todos los miembros de las compañías hicieran una muestra de armas “marchando en forma militar” en Colotlán, “se apresten y dispongan

---

<sup>26</sup> Blosser, *op. cit.*, p. 295.

<sup>27</sup> AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 2, f. 274.

<sup>28</sup> Blosser, *op. cit.*, p. 295.

sus personas, armas y caballos y salgan de esta frontera”.<sup>29</sup> No menos 35 indígenas recorrieron la sierra durante diez días buscando rastros del enemigo, aunque sin éxito alguno.

Pero las milicias indígenas también eran empleadas para reprimir rebeliones o tumultos en diversos pueblos pertenecientes a las mismas fronteras de Colotlán. Por ejemplo, en mayo de 1689 los indios de Huejúcar asistieron al capitán don Juan Bravo de Medrano en la pacificación de la sublevación que hicieron los indios de los pueblos de San Andrés, Huejuquilla y Tezompa según lo certificó por escrito Bravo de Medrano, señalando que los indios “con sus arcos, flechas y otras armas, como leales vasallos de su majestad me asistieron en toda la jornada.”<sup>30</sup> En 1693 los indios de Colotlán acudieron al auxilio del teniente del capitán protector, a quien tenían preso los indios del pueblo de Santa María de los Ángeles, y pretendían llevarlo a la Audiencia de Guadalajara acusado de diversos abusos. En dicha ocasión, los flecheros de Colotlán lograron liberar al teniente y reprendieron a los indios de Santa María porque, afirmaron, “no ignoraban que como soldados fronterizos debían acudir al protector general, y por defecto que éste no les hiciera justicia, pasar ante el excelentísimo señor virrey, como lo habían hecho en otras ocasiones”.<sup>31</sup>

Durante rebelión de 1702, protagonizada por los indios de los pueblos de Nostic, Acapulco, Temastlán, Totatiche, Asqueltán, Apozolco, Cuescomatitan, San Sebastián Tecosocuatla, San Andrés Coamiata, Guilacatitan, Tepisoaque, Mamata y Chimaltitan, las milicias indígenas de Colotlán, la cabecera, así como las de los pueblos más

---

<sup>29</sup> AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 2, f. 166.

<sup>30</sup> AGS, *Secretaría de Estado y del Despacho de Guerra*, legajo 7016-9, “Milicias de Colotlán. San Diego de Talcozagua”, f. 24.

<sup>31</sup> AHEZ, fondo *Ayuntamiento*, serie Indios, caja 1, exp. 245, “Testimonio de los autos hechos por don Pedro de la Puebla, sobre la sublevación de los indios de Colotlán”, 1693, f. 14 v.

cercanos fueron requeridas para participar en la pacificación de la región. Así, a mediados de agosto milicianos de Colotlán fueron enviados para custodiar y acompañar al teniente de capitán protector para encontrarse con algunos de los indios rebeldes -que había prometido dar la obediencia al rey- y para restituir y amparar a los españoles en las estancias y bienes que habían tomado los rebeldes cerca de los pueblos de Acapulco y Temastian.<sup>32</sup> Para el 8 de septiembre, el teniente de capitán protector Diego Vázquez Borrego ordenó “que se alisten todos los naturales de este pueblo [Colotlán] de diez y seis años para arriba, para que se sepa y conste en los autos de la gente que se compone cada pueblo y barrio”. Una vez hechas las listas se notificó a los indios que no podían ausentarse si no contaban con licencia, pues debían estar prestos para salir en campaña si así se les ordenaba. La pena para quienes incumplieran este mandato sería de 50 azotes. La orden dio como resultado que se alistaran 128 milicianos del barrio de Tlaxcala, 49 caxcanes del barrio de Tochopa y 58 huicholes del barrio de Soyatitan.<sup>33</sup> En los tres días siguientes, a estas fuerzas se sumaron 131 milicianos indígenas procedentes de los pueblos de Santa María y Santiago, lo que llevó a Vázquez Borrego a afirmar que tenía “366 indios soldados de arco y flecha alistados”<sup>34</sup> para llevar a cabo la pacificación de la región. Aunque Borrego pretendía llevar consigo 300 indios milicianos para castigar a los indios de Nostic, principales instigadores de la rebelión, su propuesta fue desechada por la junta de guerra en la ciudad de Zacatecas. Para el 17 septiembre preparaba una entrada con poco más de 50 hombres, formados por “12 indios soldados del barrio de Tlaxcala,

---

<sup>32</sup> AGI, *México*, 645, f. 331.

<sup>33</sup> AHEZ, Fondo *Ayuntamiento de Zacatecas*, Serie Indios, caja 1, exp. 249, “Informes sobre el levantamiento de los indios en la frontera de Colotlán y Tlaltenango”, 1702-1703, f. 2-4v.

<sup>34</sup> *Ibid.*, f. 20v.

de Tochopa seis, de Soyatitan ocho, de Santa María veinte y de Santiago otros ocho, sin contar cabos y oficiales”, pero el perdón a los rebeldes enviado por el arzobispo virrey desde la Ciudad de México le obligó a desistir.<sup>35</sup> Finalizada la rebelión, en octubre de 1702 los milicianos de Huejuquilla y Tenzompa dieron una escolta de cincuenta hombres armados con arco y flecha para acompañar al Conde Santa Rosa en su regreso a la ciudad de Zacatecas.<sup>36</sup>

Nuevamente, en 1715, tras el alzamiento de los indios de Guazamota y San Andrés del Teúl los pueblos de San Nicolás de Acuña y Mezquitic proporcionaron soldados flecheros para acudir con el capitán Gregorio Matías de Mendiola a reprimir el tumulto.<sup>37</sup> Sabemos que los de Mezquitic dieron doce soldados, mientras que entre los indios de San Nicolás de Acuña se encontraba Juan Marcos, el intérprete indígena del que ya se ha hablado en el capítulo anterior.

En julio de 1721, ante la llegada a Colotlán de un nuevo capitán protector, los indios acudieron a darle recibimiento y a realizar una revista de armas. Se presentaron entonces 68 milicianos de Tlaxcala, 10 de Soyatitán, 15 de Tochopa y 50 de Santa María de los Ángeles del Teúl, sumando un total de 143 soldados indígenas en la cabecera y su pueblo más cercano, sin contar 100 indios de los cuatro pueblos que se hallaban ausentes, por enfermedad o por estar trabajando sus tierras.<sup>38</sup>

Como explicaré en el apartado siguiente, estas milicias indígenas, que para el siglo XVIII parece ser tenían ya bastante experiencia en el auxilio militar de la región, fueron de suma importancia en las campañas de conquista de la Sierra del Nayar en

---

<sup>35</sup> AHEZ, Fondo *Ayuntamiento de Zacatecas*, Serie Indios, caja 1, exp. 249, “Informes sobre el levantamiento de los indios en la frontera de Colotlán y Tlaltenango”, 1702-1703, f. 38.

<sup>36</sup> AGI, *México*, 645, f. 504v.

<sup>37</sup> AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 2, fs. 211 y 265.

<sup>38</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 387v-388.

1721 y 1722, así como en la represión de la rebelión de los coras en 1724. Sin embargo, sus servicios militares no terminaron con la conquista del Nayar, sino que se extendieron a lo largo del siglo XVIII, según muestran los documentos probatorios de los pueblos de las fronteras de Colotlán [ver tabla]. Los últimos indicios de la existencia de milicias indígenas datan de los primeros años del siglo XIX.<sup>39</sup> No obstante, para entonces la existencia en el territorio novohispano de milicias regladas, conformadas por españoles, mestizos y mulatos, así como la mentalidad ilustrada en boga, llevaron a mirar con desprecio y desconfianza a los milicianos indígenas, al tiempo que las autoridades centrales del virreinato intentaron por diversas vías desarmarlos.

**Tabla 4. Servicios prestados por las milicias indígenas según sus propias probanzas<sup>40</sup>**

Pueblo	Servicio	Fecha	Número de soldados
<b>Nueva Tlaxcala Chalchihuites</b>	Ayuda que dieron a Fernández de Córdoba en la persecución de los bárbaros refugiados en la Sierra de Chapultepec	ca. 1734	
	Conquista del Nayarit	1721-1722	
	Reconquista del Nayarit		1724
	Defensa de su pueblo, a 30 leguas han entrado los bárbaros haciendo insultos y hostilidades al puesto del Xocoqui		1773
<b>Colotlán, barrios de Tlaxcala, Soyatitan y Tochopa</b>			

<sup>39</sup> Güereca Durán, *Milicias indígenas en Nueva España...*, cap. V.

<sup>40</sup> Toda la información contenida en esta tabla ha sido extraída de AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 2, fs. 102-328.

Pueblo	Servicio	Fecha	Número de soldados
	Campaña para perseguir al enemigo que ha invadido poblaciones cristianas, matando gente y escondiéndose en la sierra de Chapultepec y sierra de Los Michis	1718, quince días	35, sumando también Santa María
	Auxilio al comandante del Nayarit	1758	
<b>Santa María de los Ángeles del Teúl</b>	Auxilio al general Juan Flores de San Pedro en el alzamiento de los coras	1724	22
	Socorro al protector de Guazamota	1734	25-35
	Auxilio al capitán comandante del Nayarit	1758	1,300 hombres armados de arco y flecha, algunos escopeteros. Suma de los participantes de todos los pueblos.
<b>San Pedro Nostic</b>	Conquista del Nayarit, campaña de Juan Flores de San Pedro	1722	
	Reconquista de los indios sublevados del Nayarit	1724, tres meses	
	Auxilio al capitán comandante del Nayarit	1758	
<b>San Nicolás de Acuña</b>	Asistencia a fray Antonio Margil de Jesús	1711	Dos hombres, intérpretes
	Reducción de los indios sublevados de San Andrés y Guazamota	1715	
	Conquista del Nayarit, campaña de Juan Flores de San Pedro. Estuvieron presentes en la toma de la Mesa del Tonati	1722	

<b>Pueblo</b>	<b>Servicio</b>	<b>Fecha</b>	<b>Número de soldados</b>
	En la sublevación de los indios del Nayarit, acompañaron a Juan Flores de San Pedro en persecución hasta San Francisco del Mezquital, en la Nueva Vizcaya, y en la entrada del Coionqui	1724	
	Soldados aprontados para dar auxilio al visitador Marqués de Rubí por temor a una sublevación en Nayarit	1768, del 6 de enero al 6 de febrero	40
<b>Tepisuaque</b>	Reconquista de los indios sublevados del Nayarit	1724	
<b>Camotlán</b>	Embajadores, espías y correos en las funciones del Nayarit	1721-1724	
<b>Totatiche</b>	Auxilio al capitán comandante del Nayarit	1758	
<b>Huejúcar</b>	Conquista del Nayarit, campaña de Juan de la Torre. Apresaron a cinco colotecos que estorbaban la reducción	1721	30
	Auxilio al capitán comandante del Nayarit	1758	
<b>Tlalcosagua</b>	Conquista del Nayarit, campaña de Juan de la Torre	1721	10
<b>Mezquitic</b>	Reducción de los indios sublevados de San Andrés y Guazamota	1715	12
	Conquista del Nayarit, campaña de Juan de la Torre y campaña de Juan Flores de San Pedro	1721	12
	Reconquista de los indios sublevados del Nayarit	1724, tres meses	36



<b>Pueblo</b>	<b>Servicio</b>	<b>Fecha</b>	<b>Número de soldados</b>
<b>Huejuquilla</b>	Defensa de su pueblo de los indios tobosos		1658
	Acompañan al protector Fernández de Córdoba en la pacificación de Teúl		1749 50, algunos con escopetas, la mayoría arcos y flechas
	Apoyo al capitán comandante Antonio Serratos en la prisión del Tonati, castigo de los culpados y destrucción de casas de idolatría		1758
	Soldados aprontados para dar auxilio al visitador Marqués de Rubí por temor a una sublevación en Nayarit		1768 200
<b>San Cristóbal de la Soledad y Tenzompa</b>	Conquista del Nayarit		1721
	Conquista del Nayarit	septiembre de 1721 a marzo de 1722	
	Reconquista de los indios sublevados del Nayarit. Acompañaron a Juan Flores de San Pedro en persecución hasta el Mezquital. Por estar cerca del río Atenco, transportan en balsas a militares, misioneros y cargas	1724, tres meses, del 6 de enero al 14 de abril	
	Auxilio al capitán comandante del Nayarit		1758
	Soldados aprontados para dar auxilio al visitador Marqués de Rubí por temor a una sublevación en Nayarit	1768, del 30 de enero al 6 de febrero	80

A partir de la documentación sobre los servicios prestados por los milicianos indígenas es posible deducir algunos elementos de su organización. Cada pueblo tenía su propia compañía de milicias, integrada por los varones mayores de dieciséis años. En el caso de Colotlán, cabecera integrada por tres barrios indígenas, cada uno de los barrios tenía su propia compañía, aunque solían actuar conjuntamente. Cada compañía estaba encabezada por un capitán a guerra, quien comandaba las acciones al tiempo que coordinaba las acciones con el capitán protector, a quien respondían directamente. Usualmente, el cargo de capitán a guerra de la milicia indígena estaba claramente diferenciado del de gobernador: así, en los diversos escritos a la autoridad colonial, los firmantes suelen distinguir entre el capitán a guerra, el gobernador, los alcaldes y principales. Sólo en algunos casos excepcionales, un mismo hombre detentó ambos cargos: por ejemplo, Sebastián Antonio Victorino, quien aparece en 1701 como capitán a guerra de San Cristóbal de la Soledad, para 1722 se presentó ante Juan Flores de San Pedro como gobernador y capitán a guerra de San Cristóbal pero también de Tenzompa. Para 1731 era reconocido como gobernador de los pueblos “de nación huichola” Tenzompa, los Santos, San Cristóbal, y San Nicolás, además de capitán a guerra de Nostic y fiscal para la enseñanza de la doctrina cristiana a los indígenas.<sup>41</sup>

Es posible también que la organización de estas milicias haya sido inicialmente bastante simple, contando con apenas un capitán a guerra, pero con el paso del tiempo se haya vuelto más compleja, apareciendo otros cargos. Por ejemplo, cuando los milicianos de Colotlán acudieron a socorrer al teniente de capitán protector en 1693, se menciona sólo la presencia de un capitán. Poco menos de una década después, durante la rebelión de 1702, hay indicios de una organización jerárquica más compleja.

---

<sup>41</sup> AGN, *Provincias internas*, 129, exp. 2, f. 313-315.

Así, las milicias de los pueblos de Mezquitic, Ocotán, Trozacuautla y Huejuquilla contaban, además de capitán, con un alférez. Los de Tochopa eran comandados por un capitán y un cabo, mientras que los de Nostic contaban con capitán y sargento. La organización más compleja la encontramos en Tlalcosagua, donde la milicia contaba con capitán, alférez, sargento y cabo; y en Colotlán, que tenían capitán, alférez, sargento y clarinero.

La tendencia a crear nuevos puestos continuó: en 1715 los milicianos de San Nicolás de Acuña se presentaron ante Gregorio Matías de Mendiola solo con su capitán. Para 1722 participaron en la campaña de Juan Flores de San Pedro teniendo ya capitán, alférez y sargento.<sup>42</sup> La organización de los tlaxcaltecas de Colotlán incluía en 1721 un capitán, un alférez, un sargento, un alguacil, dos cabos y un clarinero,<sup>43</sup> mientras que los de Soyatitan y Tochopa contaban con capitán, alférez y sargento para cada pueblo. Para fines del siglo XVIII, cuando Calleja pasó revista a las 25 compañías de milicias indígenas de Colotlán, todas contaban con un capitán, un alférez, un sargento, un alguacil, un cabo y un tambor, más los soldados, entre los que se contaban todos los hombres mayores de 14 años.<sup>44</sup>

El armamento empleado por los milicianos indígenas también evolucionó. Inicialmente constaba de arco y flecha, de ahí que fueran conocidos también como “indios flecheros”. No obstante, ya en la rebelión de 1702 en la milicia de Colotlán había un grupo de nueve indios arcabuceros, dos más en el pueblo de Santiago y

---

<sup>42</sup> AGN, *Provincias internas*, 129, exp. 2, f. 212.

<sup>43</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Nómina y lista de los soldados de la nación tlaxcalteca de esta frontera de San Luis Colotlán”, 1721, f. 390- 390v.

<sup>44</sup> AGS, *Secretaría de Estado y del Despacho de Guerra*, legajo 7050,1. “Informes del comisionado don Félix Calleja de resultados de la revista de milicias del cordón de frontera de Colotlán”, 1790; Güereca Durán, *Milicias indígenas en Nueva España...*, p. 216-217.

cuatro en Santa María.<sup>45</sup> Por la campaña de 1718 organizada por Matías Blanco de Velasco, sabemos también que los milicianos habían incorporado el uso del caballo. Y en 1749, durante una campaña organizada por el capitán protector de Colotlán para aplacar un supuesto levantamiento de indígenas de San Andrés del Teúl, vemos que tanto caballos como arcabuces, así como otras armas de origen europeo, estaban plenamente integrados dentro de la dinámica de las milicias, si bien no todos los soldados contaban con estas armas y algunos continuaban empleando arco y flecha. En la campaña de 1749 sorprende también la rapidez con que el protector logró reunir un enorme contingente. Así, al llegar a oídos del protector de Colotlán noticias sobre un supuesto levantamiento de los indios de Teúl que se habrían refugiado en la sierra de San Andrés, tras dar la voz de alarma, el protector logró reunir en un solo día 96 soldados de los tres barrios de la cabecera: setenta de a pie armados con arcos y flechas y veintiséis a caballo armados con adargas, lanzas y escopetas con sus respectivas municiones. En tal ocasión el protector envió cuatro mensajeros a los distintos pueblos de las fronteras con órdenes de apoyar la expedición punitiva, de suerte que a lo largo del recorrido y estando ya al pie de la sierra de San Andrés continuaron sumándose soldados: al pasar por Huejúcar se le presentaron de manera conjunta los milicianos indígenas de Santa María, Tlalcosagua y Huejúcar, siendo en total “300 soldados con doce mil flechas bien acondicionadas, 90 escopetas con 28 libras de pólvora y 50 de balas, 230 adargas dobles y 8 lanzas”, de los cuales el protector eligió solo 200; 235 se sumaron de Huejuquilla y Mezquitic; 108 de Nostic, 50 de Acapulco, 20 de Totatiche, 35 de Temastián, 425 de la sierra de Chimaltitán (éstos

---

<sup>45</sup> AHEZ, Fondo Ayuntamiento de Zacatecas, Serie Indios, caja 1, exp. 249, “Informes sobre el levantamiento de los indios en la frontera de Colotlán y Tlaltenango”, 1702-1703, f. 36v.

incluían a los cuatro pueblos de Cocuasco, Pochotitán y Guilacatitán más la cabecera, Chimaltitán), y 15 de Asqueltán. En total, el capitán logró reunir cerca de 1,200 indios procedentes de diecisiete pueblos y armados en el breve lapso de una semana, entre el 15 y el 22 de marzo de 1749.<sup>46</sup>

Como he señalado en el capítulo II, los indios milicianos estaban sujetos al capitán protector de Colotlán, quien era por tanto el único que podía convocarlos en caso de alarma. Cuando alcaldes mayores o protectores de otras jurisdicciones requerían de los servicios de los colotecos, la petición debía pasar primero por el capitán protector. Así ocurrió durante la rebelión de 1702; en 1715, cuando el capitán protector de Guazamota recibió el auxilio de los milicianos de Mezquitic y San Nicolás de Acuña para aplacar un levantamiento de los indios de San Andrés y Guazamota; en 1722 y 1724, tras requerir Juan Flores de San Pedro auxilio para la Sierra del Nayar, y así siguió ocurriendo a lo largo del siglo XVIII: por lo menos en dos ocasiones -1758 y 1768- los milicianos de Colotlán fueron enviados por su protector a dar auxilio al capitán comandante de Nayarit.

Aunque cada uno de los capitanes de las compañías milicianas obedecía sólo al capitán protector, los tlaxcaltecos de Colotlán fueron favorecidos en diversas ocasiones por los capitanes protectores, quienes mostraron cierta predilección hacia los milicianos de Tlaxcala. En varias ocasiones los capitanes a guerra tlaxcaltecos fueron comisionados por los protectores para fungir el papel de mediadores con indios rebeldes, o para hacer cumplir las disposiciones del capitán protector. Por ejemplo, en 1693 el capitán de las milicias tlaxcaltecas de Colotlán, Lucas Pérez, fue el encargado

---

<sup>46</sup> AHEZ, fondo *Ayuntamiento de Zacatecas*, serie Indios, caja 2, exp. 269, "Diligencias expedidas por despacho del señor general don Antonio de Argüelles, para que se acordonen todas las fronteras y se aprehenda a los indios de San Andrés del Teul", 1749, 8 fs.

de comandar a los hombres que debieron acudir a Santa María a liberar al teniente de capitán protector, a quien habían apresado y tenían “puesto de pie en el cepo de la cárcel, y con guarda de indios armados de arcos y flechas” por haber maltratado a un topil.<sup>47</sup> En esa ocasión, Lucas Pérez y sus hombres lograron salvar la vida del teniente y llevarlo a Colotlán. Para 1702, cuando en Colotlán comenzaron los rumores sobre una posible rebelión, el mismo Lucas Pérez fue enviado por el teniente Mateo de Silva para tratar de negociar con los indios de Nostic; por desgracia, en esta ocasión la labor diplomática de Pérez no tuvo efecto y perdió la vida a manos de los rebeldes.<sup>48</sup>

La campaña organizada por Matías Blanco de Velasco en 1718 es una muestra excepcional de la confianza que algunos capitanes protectores depositaban en los capitanes tlaxcaltecos. Como ya se ha dicho, la intención de la campaña era perseguir y capturar a los “enemigos” refugiados en la Sierra de Chapultepec y Sierra de los Michis. Como capitán protector, era obligación de Blanco Velasco comandar la campaña pero, debido a su estado de salud, no pudo hacerlo. En cambio, decidió comisionar al miliciano tlaxcalteca Bernabé Lozano para que fungiera como capitán durante los quince días que debía durar la campaña, debido a su “lealtad, valor y destreza”. Lozano iría acompañado de los capitanes de las milicias de Santa María así como de los barrios de Tochopa y Soyatitan, cada uno de los cuales debía gobernar a su gente, no obstante, Lozano recibió el nombramiento adicional de escribano de guerra de la campaña, para que llevara registro de todo lo acontecido, hiciera además nómina de los soldados, llamándolos por lista todas las tardes y tomando nota de

---

<sup>47</sup> AHEZ, fondo *Ayuntamiento*, serie Indios, caja 1, 245, “Testimonio de los autos hechos por don Pedro de la Puebla, sobre lasublevación de los indios de Colotlán”, 1693, fs. 13v-15v.

<sup>48</sup> AGN, *Indios*, vol. 95, exp. 4, «Autos de providencias dadas por el virrey para las fronteras de la sierra de Colotlán», 1705-1707, f. 99v.

aquellos que desertaran. El capitán protector dio además al cabo de la milicia tlaxcalteca un escrito detallando las instrucciones que debían seguirse; gracias a él podemos conocer la forma en la que operaban las milicias indígenas en el campo.

Los capitanes debían encabezar la marcha, portando sus insignias -bastones de mando-, llevando en medio sus banderas y estandartes recogidos “hasta enarbolarlos cuando convenga”; detrás de ellos “que vaya la gente en forma de marcha de a caballo”. Por los cuatro flancos debían enviarse espías, guardando una distancia de cuatro tiros de escopeta. La obligación de los espías era buscar rastros de indios, rancherías, lumbradas frescas u osamentas de bestias; si encontrara algún indio oculto en los breñales, debía apresarlo y conducirlo a los capitanes, a quienes tocaba interrogarlo para saber si se trataba de un espía. En caso serlo, debían obligarlo a guiar a la tropa hasta el refugio de sus compañeros. El capitán protector recomendaba preferir el alba para dar sobre el enemigo “sin ser sentidos”, ordenó que se intentara apresar a los indios enemigos sin hacerles daño, a menos que peligrara la vida de algún cristiano, en cuyo caso estaban autorizados a matarlos en defensa propia. Los capitanes además, debían evitar que los oficiales y soldados se “divirtieran” por el camino o detuvieran la marcha.

La compañía no debía marchar durante la noche, por lo que debían establecer real en parte defensiva sin hacer mucho ruido, poniendo dos postas para velar toda la noche y cuidar las armas “no consintiendo se humedezcan los arcos con la mañana para que estén prestas”. Diez soldados debían velar la caballada; cerrada la noche “manden a todos que duerman y pongan cuatro centinelas por cada viento en que velen no muy lejos del ejército y vean si hay lumbradas o gente distante o relinchos”, para poner a la gente en defensa en caso necesario. Era obligación de los sargentos

despertar a la media noche para cerciorarse de que los centinelas estuvieran despiertos y en caso contrario, poner nuevos.

En caso de necesitar socorro de gente, armas, caballos o víveres, los capitanes podían solicitarlo a los gobernadores de los pueblos cercanos, por lo que el capitán protector ordenó que todos los pueblos de la frontera de Colotlán estuvieran prevenidos durante los quince días de la campaña para socorrer a los milicianos. No obstante, la compañía tenía prohibido entrar a los pueblos por los que pasara a menos que fuera estrictamente necesario. El derrotero señalado por el capitán protector seguía el curso del río de Atenco por toda la sierra de los Mochis hasta llegar a Chalchihuites, recorriendo los puestos en que usualmente se esconde el enemigo hasta dar con él.

Finalmente, el documento establece algunos de los castigos a que se harían acreedores aquellos que cometieran alguna falta a la disciplina: los espías que desempeñaran mal su labor, serían castigados con pena de muerte por traición. De igual modo, se hacían acreedores a la pena de muerte aquellos que mataran a los indios enemigos que pidieran la paz, igual que los que desertaran durante la campaña. Los centinelas que se durmieran durante la vela, la primera vez serían castigados con 50 azotes, la segunda, estropeados a usanza de guerra y la tercera apeloteados a usanza de guerra. Por último, aquellos rebeldes e inobedientes en campaña serían exonerados de todos los privilegios que gozaban como milicianos y castigados según su delito. De acuerdo con el propio Matías Blanco de Velasco, se excusaba de dar órdenes más detalladas a los capitanes indígenas dado que estos indios conocían bien el oficio de la guerra y no las precisaban. Y aunque la campaña no logró dar con los



enemigos ni hacerlos prisioneros, Blanco se dijo complacido con la actuación de los milicianos indígenas.<sup>49</sup>

Los milicianos indígenas prestaban también otros servicios no vinculados directamente con la guerra, como la aprehensión de delincuentes y la custodia y traslado de reos. Por ejemplo, durante el proceso seguido a dos indios de Mezquitic por asesinato de un mercader viandante, el traslado de los reos desde Mezquitic a la cárcel de Colotlán fue encomendada a Bernabé Lozano, capitán a guerra de Colotlán, auxiliado por seis indios soldados de Colotlán y cuatro de Santa María de los Ángeles del Teúl.<sup>50</sup>

Hasta aquí me he referido a las milicias indígenas formadas en los pueblos sujetos al capitán protector de Colotlán, en la vertiente oriental de la Sierra del Nayar. No obstante, es preciso señalar que del otro lado de la sierra existieron también pueblos que, en su calidad de “fronterizos” estuvieron exentos del pago de tributo y del servicio personal a cambio de guardar y defender la frontera. En ellos se desarrollaron también milicias indígenas; no obstante, explicar sus orígenes y funciones es difícil, dado que su presencia es apenas visible en la documentación, y aun en el siglo XVIII los datos al respecto no abundan.

Al parecer, los pueblos de la Nueva Galicia en los que se desarrollaron milicias de indios se ubicaban al norte del Río Grande de Santiago, en las laderas occidentales de la sierra del Nayar. Quizá siguiendo el ejemplo de los pueblos de Colotlán, las misiones franciscanas en los márgenes occidentales de la sierra eran nombradas desde su fundación “pueblos fronterizos”, con lo que se lograba la exención perpetua

---

<sup>49</sup> AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 2, f. 166-168v.

<sup>50</sup> ARANG, *Civil*, caja 19, exp. 6, “Juicio probatorio y sentencia a Antonio de Meza y Nicolás Tilagua, indios de Mezquitic”, 1714, f. 41v.

del pago de tributos y la autorización para que los indios pudieran conservar las armas necesarias para su defensa. Por lo menos eso fue lo que afirmaron los indios de Atonalisco y Huaynamota cuando, a fines del siglo XVIII, fueron cuestionados sobre su labor como flecheros y los orígenes de esta institución. Según sus declaraciones, esta 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>51</sup> En el caso de Atonalisco, sabemos que en una de las entradas a la sierra organizadas por Francisco de Bracamonte en 1700, estando ya cerca de una ranchería de indios coras “envió por indios soldados” a la misión de Atonalisco y al pueblo de Acaponeta.<sup>52</sup> Aunque los referidos indios nunca arribaron y la entrada debió regresar en los dos días siguientes, podemos tomar esto como un indicio de la existencia de una organización miliciana en ambos poblados.

No existen indicios de que los franciscanos hayan intentado de inicio desarmar a los indios reducidos; por el contrario, es posible pensar que la exención tributaria y la posibilidad de conservarse armados generara menor resistencia de los indios a reducirse a las misiones. Y es que, como se ha señalado en el capítulo 3, en más de una ocasión los coras atacaron las misiones de indios cristianos. De ahí que fuera necesaria la existencia de indios armados al interior de las misiones que se hicieran cargo de la defensa de sus poblados. Por ejemplo, tras el ataque de los coras gentiles a los indios de Tequepespa y Pochotitan, en el que asesinaron a dos mujeres y dos hombres llevándose sus cabezas, el alcalde mayor de Compostela dio aviso a finales

---

<sup>51</sup> AGN, *Indiferente de Guerra*, vol. 100-A, exp. 5, “Órdenes y contestaciones sobre las compañías de indios flecheros que hay en los territorios que no son de provincias internas”, 1792.

<sup>52</sup> ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, “Autos formados sobre la reducción de los indios apóstatas y gentiles del pueblo de Atonalisco de la jurisdicción de Tepic”, 1697, f. 95v.

del mes de mayo de 1697 de que los indios de Pochotitan se estaban preparando con armas y pertrechos para entrar a la sierra a perseguir a los coras y vengar las muertes.<sup>53</sup> Los indios de Huajimic, por otra parte, en 1708 señalaban que debido a que su pueblo era “contiguo e inmediato a los indios gentiles que llaman coras del Nayarit”, debían estar siempre dispuestos “a resistirles con armas cada y cuando tuvieren intención de acometernos”.<sup>54</sup>

De acuerdo con Pedro Álvarez de Ron, capitán protector de Colotlán, para 1710 había cinco pueblos que, por la vertiente occidental de la Sierra, gozaban “del mismo privilegio de soldados” que los de Colotlán: Huajimic, Amatán, Tuitán, Ocotiqui y Aguacatlan.<sup>55</sup> Por el oriente eran “fronterizos y soldados” los pueblos de Huejúcar y Tlacosagua, sujetos al alcalde mayor de Jerez. Al norte se ubicaban la frontera de Huejuquilla (que incluía los pueblos de San Nicolás, La Soledad y Tezompa) y Guazamota perteneciente a la Nueva Vizcaya, con el mismo estatus. Sumados a los 21 pueblos que entonces conformaban las fronteras de Colotlán, tendríamos que para 1710, de acuerdo con el capitán protector, había 33 pueblos vecinos a la Sierra del Nayar en los que los indígenas habían sido exentos del pago de tributo a cambio de proporcionar servicios militares y, potencialmente, podían contar con un cuerpo miliciano. Por desgracia, no contamos con la cifra total de soldados indígenas alistados en estos pueblos, únicamente registros parciales. Así, en el caso de Colotlán para 1710 había “por lista 1400 indios de armas, soldados de arco y flecha”, mientras que en

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, f. 67v.

<sup>54</sup> ARANG, *Criminal*, caja 21, exp. 3, “Los naturales del pueblo de Huajimic acusan a los alcaldes de la jurisdicción de obligarlos a trabajos en contra de su voluntad y de los estragos que sufren por las invasiones de los indios coras”, 1708, f. 3.

<sup>55</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Parecer de Pedro Álvarez de Ron sobre la conquista del Nayar”, 1710, f. 22.

Huejúcar y Tlalcosagua se contaban 400.<sup>56</sup> Del resto de los pueblos no existen registros sino hasta fechas tardías.<sup>57</sup>

Hacia 1717, los indios de los pueblos de San Juan de Atotonilco y Santiago de Aguacatitlan, en la alcaldía mayor de Jora, afirmaban también estar exentos del pago de tributo y “ser todos soldados”, cuyos pueblos se ubicaban

en las orillas del río grande como frontera para los casos que se puedan ofrecer y se han ofrecido de invasiones de enemigos nayaritas y de otros convocatorios que se han experimentado, como es público y notorio hemos asistido con la lealtad de leales vasallos de su majestad, que dios guarde muchos años, y asimismo hemos asistido y asistimos con la vigilancia necesaria en la cabecera de esta jurisdicción en las órdenes de nuestro alcalde mayor y de nuestro cura.<sup>58</sup>

Por ello, no es raro encontrar que, para algunos españoles, la conquista de la Sierra del Nayar contemplara la participación de estas fuerzas indígenas. Por ejemplo, en 1711 el mismo capitán protector de Colotlán propuso a la Audiencia de Guadalajara que la conquista se realizara empleando 400 hombres, de los cuales, 300 serían soldados españoles de los presidios de El Pasaje o El Gallo, y los 100 restantes, indios milicianos. De acuerdo con este hombre, los soldados indios “están obligados a cualquiera conquista, que con ese cargo se les concedieron desde sus principios los privilegios militares y los han gozado y gozan hasta ahora sin haber conquistado nada ni hecho servicio alguno a su majestad, antes bien han sido sublevados diferentes veces unos y otros y causado para su reducción algunos gastos a la Real Hacienda”.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> *Idem.*

<sup>57</sup> Güereca Durán, *Milicias indígenas en Nueva España...*, p.

<sup>58</sup> ARANG, *Civil*, caja 463, exp. 14, 1717, “El pueblo de San Juan de Atotonilco denunciaron la invasión de enemigos nayaritas en sus tierras a las orillas del Río Grande”, f. 3.

<sup>59</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Parecer de Pedro Álvarez de Ron sobre la conquista del Nayar”, 1710, f. 22v.

La estrategia propuesta por el capitán protector consistía en que por Huejuquilla entraran 200 soldados españoles y los soldados indios, al tiempo que por Acaponeta se enviaban 50 soldados españoles y por Huaynamota otros cincuenta. Éstos dos grupos, de Acaponeta y Huaynamota, tendrían como única finalidad “divertir a los coras”, es decir, distraerlos y forzarlos a dividirse para resistir el ataque por tres flancos. No obstante, la fuerza de ataque real estaría en los 200 soldados españoles y cien indios soldados que entrarían por Huejuquilla. Proponía también que la mitad de los despojos de guerra que se hicieran a los coras fuera entregada a los indios flecheros como única paga, “sin otra ayuda”, decía, más que la que el rey o el virrey de la Nueva España quisieran darles “para su sustento”, pues como indios milicianos estaban obligados a llevar a cabo la conquista “sin que para esto se les de otra ayuda así de españoles ni otros pertrechos”.<sup>60</sup> La propuesta, como otras presentadas por diversos vecinos o autoridades locales, sería desechada por los altos costos que representaba la manutención de 300 soldados españoles, y los inconvenientes que podrían resultar al moverlos de su ubicación en los presidios del norte.<sup>61</sup>

Incluso, los propios tlaxcaltecas asentados en la cabecera de San Luis Colotlán en 1711 enviaron carta a su capitán protector para ofrecerse “como leales vasallos de su majestad” a realizar ellos mismos la conquista de los coras, “como defensores de la fe y soldados veteranos”, solicitando como única ayuda ser socorridos con el alimento necesario para sus hombres durante la campaña [ver anexo 1, documento 11]. La carta

---

<sup>60</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Carta de Pedro Álvarez de Ron a la Audiencia de Guadalajara”, junio 7 de 1711, f. 41.

<sup>61</sup> Otros personajes que enviaron propuestas para llevar a cabo la conquista del Nayar fueron Toribio Rodríguez de Solís, presidente de la Audiencia de Guadalajara en 1715: AGI, *Guadalajara*, 162, f. 104, y don León de Berrotarán, criador de ganado y vecino de Tepic, en 1718: *Ibid.* f. 222.

señalaba que el gobernador, alcalde, principales y demás común del barrio de Tlaxcala en Cololtán

nos ofrecemos con nuestras personas, con nuestras armas, postrándonos a los pies de vuestra merced, para que vuestra merced nos mande y ordene lo que debemos hacer para en honra y defensa de la fe de dios nuestro señor para que por ella nos pongamos en campaña hasta rendir a los nayaritas y a los que en su favor fueren, estamos prestos de hacer lo que por vuestra merced nos fuere mandado que lo haremos como defensores de la fe y soldados veteranos y a cuya sombra vivimos y vivieron nuestros antepasados favoreciendo la ley de dios como buen vasallo de su majestad que somos.<sup>62</sup>

Sin embargo, su propuesta no fue aceptada. Para entonces, pesaban sobre ellos diversas sospechas de traición, eran acusados de “reservados y maliciosos” y de ocultar “la ponzoña que se presume tienen en sus corazones contra las dos majestades”, siendo así que “se ofrecen por conquistadores debiendo ser ellos los conquistados”.<sup>63</sup> La misma desconfianza se manifestaba en relación al resto de los indios milicianos de la región, de quienes se decía, eran “peores que los nayaritas”. Por ejemplo, fray Antonio Margil de Jesús señaló que estos indios fronterizos vivían “con tal desahogo y petulancia” como demostraban sus constantes sublevaciones, lo cual tenía su origen en “el título de soldados que blasonan y manejo de armas que tienen y todo esto proveniente de la sierra en cuya defensa dicen estar”.<sup>64</sup>

¿A qué se debía tal desconfianza frente a los indios milicianos? Un factor fundamental para explicar esta actitud es el hecho de que en diversas ocasiones los milicianos orchestaron tumultos o rebeliones: en 1693<sup>65</sup>, en 1702 y en 1714,<sup>66</sup> siendo la

---

<sup>62</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 39v-40.

<sup>63</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Auto de la audiencia de Guadalajara”, 11 de agosto de 1711, f. 77.

<sup>64</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Consulta del padre fray Antonio Margil de Jesús”, junio 13 de 1711, f. 49v.

<sup>65</sup> AHEZ, *Ayuntamiento*, serie Indios, caja 1, exp. d245, “Testimonio de los autos hechos por don Pedro de la Puebla, sobre la sublevación de los indios de Cololtán”.

<sup>66</sup> BNM, AF, 13/232, “Testimonio de los autos sobre la pacificación de los indios nayaritas”; AGI, *Guadalajara*, 162, f. 110-151.

rebelión de 1702 una de las más importantes y que mayor impacto causó en la región. Como se mostrará en el apartado siguiente, tales episodios de violencia llevaron a las autoridades a ver a los milicianos indígenas como vasallos poco leales, maliciosos y conflictivos.

### **3. La rebelión de 1702 y la ruptura de un pacto**

Las causas “circunstanciales” de la rebelión se relacionan de manera directa con la actuación de Mateo de Silva, teniente de capitán protector, nombrado en el cargo por el capitán protector de Colotlán don Pedro de la Puebla Rubín de Celis. De acuerdo con los testimonios escritos por algunos indios, así como por los franciscanos, Mateo de Silva había tenido diversos roces con las autoridades indígenas, derivadas de su intento de prohibir las “embriagueces de los indios”.<sup>67</sup>

Los indios acusaban al teniente también de otros abusos, pues decían, les quitaba su “trabajo y sudor” imponiéndoles pagos en moneda o especie sin justificación.<sup>68</sup> Sin embargo, entre las causas de la rebelión podemos contar otras que iban más allá de los problemas inmediatos suscitados con el teniente, relacionadas con la posesión de la tierra. Y es que los indios se quejaron en diversas ocasiones de haber sido despojados de sus tierras por los españoles que se habían avecindado en la región. Para el año de 1702, el pueblo de Nostic sostenía un pleito con Juan Lobato, ranchero español a quienes los indios acusaban de haberse apoderado de tierras de manera ilegal, ubicadas en los puestos conocidos como Las Minillas y Vallecito, tierra que era de los indios pero “con tantas injusticias se le dio a Juan Lobato porque tuvo

---

<sup>67</sup>AGI, *México*, 645, “Testimonio de Fernando García del Mazo”, Tlaltenango, 23 de septiembre de 1702 cuaderno 5, f. 764.

<sup>68</sup> AGI, *México*, 645, cuaderno 2, “Carta de Matías de Figueroa al general Pedro de la Puebla”, Colotlán, 29 de julio de 1702, f. 591v.

más dinero que los de Nostic”.<sup>69</sup> Nuevamente, los indios acusaron a Mateo de Silva de favorecer a Lobato y a otros españoles –como Juan Díaz Infante, Benito Escalera, entre otros- y ampararlos en la posesión ilegal de tierras.

En cinco ocasiones, los indios de Nostic, Colotlán y otros pueblos de las fronteras, acudieron a su capitán protector Pedro de la Puebla para quejarse de los agravios y “pesadumbres” que recibían de Silva, y a solicitarle que lo removiera del cargo, sin éxito.<sup>70</sup> Fueron también a la Ciudad de México y, según su propia versión de los hechos “trajeron despacho de nuestro virrey cometido a Francisco de Valdés alcalde mayor de Tlaltenango contra el capitán Mateo de Silva”, pero el alcalde se negó a ejecutarlo. De tal suerte que, viendo agotadas las vías legales, los indios procedieron a hacer justicia por propia mano.

Para fines del mes de julio de 1702 diversos rumores señalaban que los indios de Nostic estaban convocando a los pueblos de la región a sublevarse. El capitán Mateo de Silva envió a un indio de nombre Lucas Pérez, tlaxcalteco, capitán a guerra de la cabecera de Colotlán, para tratar de negociar con los indios de Nostic. Pero los rebeldes tomaron preso a Lucas Pérez y lo asesinaron con tal saña que su cadáver fue hallado a las afueras del pueblo “faltando de dicho cuerpo un brazo, media cabeza y una pierna”.<sup>71</sup> Los de Nostic explicarían después que lo habían asesinado “por cooperante en los mismos delitos”, es decir, acusándolo de estar aliado con los españoles.

---

<sup>69</sup> AGI, *México*, 645, cuaderno 1, “Carta de los indios de Tlaxcala, Soyatitan y Tochopa al Conde de Santa Rosa”, Colotlán, 24 de septiembre de 1702, f. 381.

<sup>70</sup> *Ibid*, f. 380.

<sup>71</sup> AGI, *México*, 645, cuaderno 2, “Testimonio de Juan de Ávila Caldera”, Tlaltenango, 13 de septiembre de 1702, f. 334.



Mateo de Silva se refugió entonces en Colotlán y pidió a Pedro de la Puebla, quien se hallaba en Zacatecas, que acudiera a apaciguar a los indios, o un su defecto, enviara hombres a auxiliarlo. Pedro de la Puebla a su vez convocó a su vez al capitán Juan Bravo de Medrano, Conde de Santa Rosa, bajo cuyo mando caía la protección del pueblo de Huejuquilla. El 30 de julio, el Conde de Santa Rosa y el asentista de las salinas del Peñol Blanco salieron de Zacatecas con dirección a Colotlán, acompañados de cien hombres armados y a caballo.

Pero, todo parece indicar que a lo largo del camino, ambos generales recibieron noticias alarmantes sobre el número de indios rebeldes, al grado que retrasaron intencionalmente su marcha esperando la llegada de mayor número de hombres desde Zacatecas y Jerez. Así, se detuvieron a pernoctar en Huejúcar y, el 1º de agosto, detuvieron la marcha a solo nueve kilómetros de Colotlán, en el pueblo de Santa María de los Ángeles del Teúl, a pesar de los constantes pedidos de socorro que recibieron por parte del propio Mateo de Silva y de los indios colotecos.

Desde el 27 de julio los indios de Colotlán habían encerrado al capitán Silva en las casas reales, so pretexto de cuidar de su persona poniéndole escolta día y noche. Los gobernadores y principales tanto del barrio de Tlaxcala como de Tochopa y Soyatitan juraron que defenderían la vida de Silva con sus propias armas; sin embargo, vecinos españoles declararían después que en realidad los indios mantenían a Silva en calidad de cautivo, y estaban coludidos con los rebeldes de Nostic.

El 1º de agosto por la mañana cerca de 500 indios, muchos de ellos desnudos, con el cuerpo pintado, llevando plumas en la cabeza y armados con arcos y flechas, llegaron a Colotlán y cercaron el pueblo. Aunque algunos indios de Colotlán trataron de hacerles frente, los rebeldes amenazaron con abrir guerra en contra del pueblo si no

les era entregado Silva. Luego de un par de horas de negociaciones, los rebeldes entraron a las casas de gobierno sin que los colotecos les opusieran ya resistencia; entonces amarraron a Mateo de Silva con un cabresto y lo llevaron a empellones hasta una loma en las afueras de Colotlán.

Una vez en el cerro, el gobernador y el alcalde de Nostic encabezaron un juicio sumario en contra del teniente. Así, de acuerdo con Matías Figueroa, quien presenció la escena

luego que con él llegaron como un cuarto de legua de esta frontera lo rodearon todos y un indio sacó del carcaj un bastón colorado y dijo yo soy gobernador y otro en la misma forma sacó una vara blanca y dijo yo soy alcalde y así haciendo justicia mandamos que este capitán muera y se le dé garrote por traidor al rey, y oído por toda la demás chusma dijeron a voces con alaridos pues viva el rey y muera el mal gobierno.<sup>72</sup>

Antes de matarlo, lo indios le hicieron diversos cargos, acusándolo de hacerles cobros injustos, robarles ganado, permitir que familias españolas usurparan las tierras de los pueblos de indios, y de no atender sus quejas y peticiones. Aunque Mateo de Silva pidió perdón en repetidas ocasiones y aceptó su culpa afirmando que “justamente me matan éstos”, los rebeldes lo ahorcaron atándolo a un nopal,

y no habiendo acabado de morir con dicho garrote llegó un indio y le dio un palo en la cabeza diciendo porque no esté penando y otro con un cuchillo le dio dos puñaladas y después dijeron “a usanza de guerra” y le dieron seis u ocho flechas intentando después cortarle la cabeza para llevarla según decían al pueblo de Apozolco para escarmiento.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> AGI, *México*, 645, cuaderno 4, “Carta de Juan Bravo de Medrano, conde de Santa Rosa, al alcalde mayor de Tlaltenango”, Colotlán, 5 de agosto de 1702, f. 740.

<sup>73</sup> *Ibid*, f. 740v.

No obstante, por ruegos del mestizo Figueroa, finalmente desistieron de la mutilación, dejaron el cuerpo abandonado en el monte y desaparecieron de la vista de Colotlán.<sup>74</sup>

Pedro de la Puebla y el Conde de Santa Rosa llegaron a Colotlán cuando la muerte de Mateo de Silva se había ya consumado y los indios rebeldes se habían dispersado. Los generales se apresuraron a intentar pacificar la región por la vía diplomática, por lo que publicaron el mismo primero de agosto un bando de perdón general a los indios, ofreciéndoles la paz, siempre y cuando acudieran a dar la obediencia al rey. Con ello lograron que al día siguiente las autoridades indígenas de Santiago, Acapulco, Totatiche y Tepisoaque acudieron a rendir obediencia ante su capitán protector Pedro de Puebla y ante el Conde de Santa Rosa.<sup>75</sup> Para el 7 de agosto, ambos generales nombraron a un nuevo teniente de capitán protector, en sustitución de Mateo de Silva. El cargo recayó entonces en Salvador López, español y dueño de hacienda en la jurisdicción de Jerez, a quien los indios de la cabecera recibieron complacidos unos días después.<sup>76</sup>

Pero los indios de Nostic, principales instigadores de la rebelión, no acudieron tras el perdón general, como tampoco lo hicieron otros pueblos de la Sierra de Tepeque. Entre éstos se contaban Aposolco, Mamata, Pochotitan, Temastián,

---

<sup>74</sup> En la foja 595 del expediente del AGI, consta el reconocimiento que se hizo del cadáver de Silva luego de que fuera recogido del monte para ser llevado a las casas reales de Colotlán. El cuerpo de Silva se encontró con una cortada “por todo el cuello hasta el cerebro”, un golpe prominente en la ceja derecha, una herida de tres dedos de ancho debajo de la tetilla izquierda, siete flechazos, una vara de flecha en el ombligo, a más de que tenía cortada la lengua y quebrados los huesos de la mano derecha.

<sup>75</sup> AGI, *México*, 645, cuaderno 1, “Carta del conde de Santa Rosa”, Jerez, 13 de agosto de 1702, f. 69v.

<sup>76</sup> AGI, *México*, 645, cuaderno 4, “El escribano José María Maraver da cuenta de la toma de posesión del teniente de capitán protector Salvador López”, Colotlán, 11 de agosto de 1702, f. 746v.

Chimaltitán, Asqueltán, Guilacatitán y Cuescomatitán.<sup>77</sup> Los rebeldes enviaron diversas cartas al Conde de Santa Rosa exigiendo que el virrey mismo se presentara en el pueblo de Nostic, para que viera con sus propios ojos la opresión en la que vivían por culpa de las autoridades civiles y eclesiásticas. En las cartas, los indios aseguraban ser leales vasallos católicos, y agradecían a “Cosme Cortés” por haberles llevado la religión cristiana [ver anexo 1, documento 7].

Durante el mes de agosto cuadrillas de indios a caballo procedentes de estos pueblos atacaron haciendas y ranchos propiedad de españoles, que habían sido ya abandonadas por sus moradores. Para el 8 de agosto, un numeroso contingente formado por más de 300 indios, algunos de ellos identificados como procedentes de Totatiche, Temastián y Acaspulco atacaron la hacienda de Juan Díaz de Infante y la casa de un español nombrado Antonio de la O, robando sus ganados así como los de Juan de Talamantes, Francisco de la Concha, Felipe Lemus y Francisco Gutiérrez, que habían salido juntos para llevar a pastar sus vacas, con la intención de protegerse unos a otros. Luego de robar los ganados, los indios emprendieron la huida, llevando consigo a Felipe de Lemus y al mulato Diego de Herrera,<sup>78</sup> quienes fueron llevados, desnudos y amarrados, hasta el pueblo de Temastián, donde Lemus fue atado a la espalda de un caballo y arrastrado a la entrada del pueblo por largo rato. Luego, ambos fueron amarrados a un palo donde los tuvieron en vela toda la noche, interrogándolos acerca del paradero de la familia de Juan Díaz de Infante y del indio

---

<sup>77</sup> AGI, *México*, 645, cuaderno 1, “Testimonio del indio Antonio Bautista ante la audiencia de Guadalajara”, Guadalajara, 9 de septiembre de 1702, f. 208.

<sup>78</sup> AGI, *México*, 645, cuaderno 3, “Testimonio de Felipe de Lemus”, Tlaltenango, 10 de septiembre de 1702, f. 660-661.

Sebastián Caldera,<sup>79</sup> “indio chichimeco” al que acusaban de haber traicionado la causa de los indios. Finalmente, tanto Lemus como el mulato Herrera fueron liberados por los indios a la mañana siguiente, no sin antes obligar a Lemus a “hacer un papel diciendo que ellos lo habían librado”.<sup>80</sup>

Para mediados del mes de agosto la mayor parte de los hacendados y rancheros españoles habían abandonado las fronteras de Colotlán para refugiarse en la villa de Jerez. Los rumores señalaban que había más de 23 pueblos convocados, incluyendo a los “coritos” y “nayaris”, y que la rebelión se había extendido más allá de las fronteras de Colotlán, a las jurisdicciones de Juchipila, Tlaltenango, Tequila, Tequepespa, y Hostotipaquillo. Por las mismas fechas el teniente de protector de Colotlán, Salvador López, renunció a su cargo, pues los principales instigadores de la rebelión –los pueblos de Nostic, Temastián y Acaspulco- seguían sin reconocer su autoridad. A pesar de ello, los generales Pedro de la Puebla y el Conde de Santa Rosa se apresuraron a nombrar un nuevo teniente de protector, Diego Vázquez Borrego, y abandonaron las fronteras de Colotlán con dirección a Zacatecas el 21 de agosto, argumentando que la sierra se hallaba ya pacificada.

Pero en la madrugada del 6 septiembre, un contingente numeroso de indios – mil, según el cálculo del alcalde mayor,<sup>81</sup> dos mil según palabras del cura- armados con arcos y flechas, cuchillos, alfanjes y “garrotes de tres esquinas de mezquite” atacaron la villa de Tlaltenango, cercándolo con dos cordones de indios a pie, y un tercero de

---

<sup>79</sup>AGI, *México*, 645, cuaderno 2, “Testimonio de Diego de Herrera”, Tlaltenango, 11 de agosto de 1702, f. 113.

<sup>80</sup> AGI, *México*, 645, cuaderno 2, “Testimonio de Felipe de Lemus”, Tlaltenango, 11 de agosto de 1702, f. 119.

<sup>81</sup> AGI, *México*, 645, cuaderno 7, “Carta del alcalde mayor de Tlaltenango a Diego Vázquez Borrego”, Tlaltenango, 14 de septiembre de 1702, f. 850.

indios a caballo, dejando además en la retaguardia “cinco reales que pusieron dichos indios en diversas partes sustentados y reforzados de gente de a pie y a caballo”.<sup>82</sup>

El ataque de los indios se centró en las casas reales y la iglesia, donde se habían refugiado los españoles y algunos indios, entre ellos, Sebastián Caldera y sus hijos, quienes resultaron heridos, perdiendo la vida también un mulato y el alcalde indio. Aunque a la tarde del 6 de septiembre levantaron el cerco, los indios permanecieron en los alrededores de la villa por tres días. A la tercera noche intentaron cercar Tlaltenango nuevamente, pero la llegada de una compañía de socorro formada por vecinos de Jerez y Monte de Escobedo impidió que tomaran el pueblo y los obligó a huir, dejando la villa arrasada y parcialmente quemada. Al parecer, se llevaron consigo también cerca de la mitad de los indios del pueblo de Tlaltenango.<sup>83</sup>

Durante los combates resultaron muertos y heridos, según los principales indios de Colotlán, más de cuarenta indios, y afirmaban que “sangre es la derramada en Tlaltenango que no cesará en un siglo”.<sup>84</sup> Pero, según carta enviada por los rebeldes, habrían muerto solo seis de los indios atacantes. De ellos, uno fue identificado como nayarita,<sup>85</sup> otro, de la propia villa de Tlaltenango, y un tercero del pueblo de Sicacalco, sujeto también a la jurisdicción de Tlaltenango.<sup>86</sup> Esto confirmó los temores de los españoles respecto a que se hallaban rebeldes y convocados todos los pueblos de la

---

<sup>82</sup> AGI, *México*, 645, cuaderno 1, “Carta del cura de Tlaltenango don Diego de Santa Cruz al obispo de Guadalajara”, Tlaltenango, 22 de septiembre de 1702, f. 364.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> AGI, *México*, 645, cuaderno 1, “Carta de los indios de Tlaxcala, Soyatitan y Tochopa al Conde de Santa Rosa”, Colotlán, 24 de septiembre de 1702, f. 380v

<sup>85</sup> AGI, *México*, 645, cuaderno 2, “Carta de los indios de Nostic, Aposolco, Acaspulco y Totatiche al conde de Santa Rosa”, s/l, 22 de septiembre de 1702, f. 460.

<sup>86</sup> AGI, *México*, 645, cuaderno 1, “Carta de Diego de la Mota Padilla, alcalde mayor de Juchipila, a la audiencia de Guadalajara”, Juchipila, 8 de septiembre de 1702, f. 203v.

región: desde los gentiles nayaritas, los fronterizos de Colotlán, hasta los tributarios de Tlaltenango.

El alcalde mayor de Tlaltenango y el teniente de protector de Colotlán Diego Vázquez Borrego acordaron salir el 18 de septiembre en una expedición militar a Nostic para castigar a los rebeldes. Sin embargo, en junta general del 29 de agosto, el arzobispo virrey Ortega y Montañes determinó que no se abriera guerra en contra de los sublevados; por el contrario, debería de buscarse su pacificación usando “todos los medios de suavidad y blandura que sean imaginables para atraerlos por bien a la paz y sujeción”. Por tanto, ordenó que el Conde de Santa Rosa, en nombre del virrey, otorgara el perdón a los indios sublevados, y los invitara a enviar a la Ciudad de México representantes de cada pueblo para que personalmente expresaran a Ortega y Montañes sus quejas y peticiones. También recomendó a Santa Rosa castigar de forma discreta, a los principales cabecillas.<sup>87</sup>

Estas órdenes se recibieron en Zacatecas el 10 de septiembre. Una semana después, el Conde de Santa Rosa fue nombrado capitán protector de las fronteras de Colotlán, en sustitución del general don Pedro de la Puebla. El conde se apresuró a prohibir la entrada militar que se planeaba a Nostic. En cambio, publicó un nuevo bando de perdón general, y llamó a los rebeldes a presentarse en Colotlán para rendirle obediencia como su nuevo protector, así como para escuchar la carta que el virrey les había dirigido.

Esta estrategia, a la postre, permitió la pacificación de las fronteras de Colotlán, luego de dos meses de disturbios. A partir del 25 de septiembre los diversos pueblos

---

<sup>87</sup> AGI, *México*, 645, cuaderno 1, “Junta general de la audiencia de México”, Ciudad de México, 29 de agosto de 1702, f. 77-80.

que habían participado en la sublevación, se presentaron a rendir obediencia al conde. Particularmente, el 2 de octubre llegaron a Colotlán los indios y principales de Nostic, Cuescomatitán, Tecosocuautila, Coamiata, Tepochotitan, Asqueltan, Guilacatitan, Temastiane, Mezquitic, Tepisoaque, Mamata y Chimaltitan, todos ellos de la sierra de Tepec, para aceptar su culpa en la rebelión, pedir perdón por sus yerros y reconocer al Conde de Santa Rosa como su nuevo capitán protector.<sup>88</sup>

Para el 24 de octubre, el conde recibía en Zacatecas noticia de los párrocos de las fronteras informando que todos los indios se hallaban ya pacíficos. El 10 de noviembre, 54 indios de las fronteras, pertenecientes a quince pueblos, salieron guiados por el español Juan Carrillo de Ávila con rumbo a la Ciudad de México, para representar al virrey sus quejas por tierras.<sup>89</sup> Desconocemos sin embargo lo ocurrido con la caravana, y el éxito que pudieron lograr sus gestiones en la capital del virreinato, pues para el 29 de noviembre el duque de Alburquerque se hallaba ya como virrey de la Nueva España.

Las particularidades de la rebelión de 1702 ponen en evidencia la dinámica vivida en esta región de frontera. Por una parte, muestran el frágil control de las autoridades locales frente a una población formada mayoritariamente por indígenas que, a pesar de haber sido reducidos a la policía cristiana, conservaban un amplio margen de autonomía y acción política. La lejanía de los principales centros políticos y económicos del virreinato, la inexistencia de establecimientos presidiales o fuerzas militares en la región así como la ausencia de una población española suficiente para

---

<sup>88</sup> AGI, *México*, 645, cuaderno 2, "Información de Pascual de Rivera al conde de Santa Rosa, Colotlán", octubre 2 de 1702, f. 479v.

<sup>89</sup> AGI, *México*, 645, cuaderno 7, "Lista de la gente de las fronteras de Colotlán que va a la Ciudad de México, bajo la conducción de Juan de Carrillo", Zacatecas, 9 de noviembre de 1702, f. 756v a 758.



hacerse cargo de la guarda y seguridad de las fronteras permitió que los rebeldes mantuvieran a la región en vilo por un prolongado periodo de tiempo.

Lo que me interesa resaltar respecto a esta rebelión, es que colocó a los indios milicianos, particularmente a los habitantes de la cabecera de Colotlán, en una posición política sumamente frágil. Por un lado, la violencia con que actuaron los indígenas, el hecho de que estuvieran involucrados en ella numerosos pueblos de la jurisdicción, así como la actuación “dudosa” de los indios de la cabecera de Colotlán, desataron la desconfianza de los españoles y las autoridades locales.

Para los habitantes españoles de la región no resultaba fácil lidiar con esos pueblos indígenas que no eran tributarios, gozaban del privilegio de portar armas y montar a caballo, no estaban obligados a dar servicio personal y que, en algunos casos incluso recibían apoyo por parte de la real hacienda: por ejemplo, los indios de Soyatitan recibían cada año 200 pesos “por vía de ayuda de costas”,<sup>90</sup> mientras que los de Santiago recibían por la misma razón cinco novillos.<sup>91</sup> Además estaban exentos de la jurisdicción de los alcaldes mayores.

Se trataba, en suma, de poblaciones indígenas cuya condición de sumisión o subordinación a la Corona, y a la población española en particular, no se hacía patente del modo usual. Los colonos españoles que llegaron a habitar la región debieron competir con estos pueblos indígenas en condiciones no siempre favorables. Por ejemplo, en diversas ocasiones los acusaron de utilizar su condición de milicianos y fronterizos para ser favorecidos en sus peticiones de tierra, siendo que, según el

---

<sup>90</sup> AGN, *Indios*, vol. 95, exp. 4, “Autos de providencia dadas por el virrey para las fronteras de la sierra de Colotlán”, 1705-1707, f. 78v.

<sup>91</sup> AGN, *Indios*, vol. 95, exp. 5, “Citaciones y otras diligencias hechas en virtud de dos reales cédulas del rey Felipe V, insertas en un despacho del señor duque de Alburquerque virrey de la Nueva España, sobre la sublevación de los indios de la sierra de Colotlán”, 1707-1718, f. 274.

capitán protector Antonio de la Campa Cos, “pedir tierra los indios es vicio, no porque lo necesitan y sí porque no quieren que vivan españoles en sus contornos, para que no los vean a las entradas o salidas que hacen cuando van a ejecutar sus robos y demás insultos que continuamente cometen”.<sup>92</sup> Esto provocaba que los indios fueran flojos, pues gracias al auxilio real “trabajan menos”, mientras que, en lugar de sembrar las tierras que poseían, las arrendaban a los españoles.<sup>93</sup>

Pero la rebelión de 1702 puso de manifiesto además que estos milicianos indígenas, ante una afectación a sus intereses, podían volverse en contra de las autoridades locales y de la población española, utilizando las herramientas que el mismo sistema colonial había puesto a su disposición. Por ejemplo, el hecho de convocar a otros pueblos a rebelarse mediante el envío de correos con “cartas cordilleras” nos muestra la adopción y apropiación de la lecto-escritura así como del sistema de mensajería implementado por la autoridad colonial para volverse contra ella. Mas aún, el ataque y cerco a Tlaltenango, mostró que los indígenas podían aprovechar su conocimiento de tácticas militares -formar líneas de ataque, establecer “reales” para facilitar el abasto de los hombres, el uso reiterado del caballo- para aterrorizar y desestabilizar la tierra que, en teoría, debían proteger.

En el caso específico de los indios de los barrios de Colotlán, su actuación durante el cerco a las casas reales y el asesinato del teniente de protector Mateo de Silva fue cuestionado por las autoridades. Por ejemplo, el alcalde mayor de Tlaltenango culpó directamente a los indios de los barrios de la cabecera de estar en complicidad con los rebeldes. Según su versión, cuando acudió a Colotlán llevando el

---

<sup>92</sup> AGN, *Indios*, vol. 95, exp. 4, “Autos de providencia dadas por el virrey para las fronteras de la sierra de Colotlán”, 1705-1707, f. 75.

<sup>93</sup> *Ibid.*, f. 78v.

auxilio de cien hombres, fueron recibidos con algunas flechas de los indios de Colotlán, quienes luego alegaron que estaban en armas para defenderse de los rebeldes de Nostic, no obstante algunos otros indios “fieles” le alertaron que todos los indios de la cabecera estaban prevenidos para matar a Silva, a quien encerraron con el objeto de que no se escapara y esperar a que llegaran los indios de Nostic a matarlo.<sup>94</sup> Su capitán protector les reprochó también haber entregado a Silva a los rebeldes que lo asesinaron, si bien los de Colotlán argumentaron que habían sido amenazados por los de Nostic con arrasar el pueblo si se oponían a la muerte del teniente de capitán. Otros vecinos españoles de Tlaltenango que acudieron en diversos momentos a intentar restituir a sus casas a los rancheros expulsados, señalaron también que había indios “con capa de amigos” que no lo eran. Así, Fernando Briseño, español que comandó a los hombres que acudieron a rescatar a Felipe de Lemus, declaró que “la convocación es muy grande, y que de los que menos se había de fiar es de los de este pueblo de Colotlán aunque digan que son amigos y que así se lo decían todos los que por ahí encontró viendo que iba en su compañía diciéndole que se volviera”.<sup>95</sup>

De hecho, a los tlaxcaltecas de Colotlán se les hizo directamente responsables de la rebelión. El proceso judicial que se llevó a cabo en la Audiencia de México para determinar quiénes fueron los instigadores de la rebelión -proceso que se prolongó hasta 1707- tuvo como resultado el destierro por diez años de cinco hombres: Santiago Hernández, alias “El coco”, Bernardino de la Trinidad, Juan Bautista Mazati y Pascual de Rivera, todos ellos indios tlaxcaltecas de Colotlán. El quinto culpado, Antonio de Guizar, coyote, también habitaba en el barrio de Colotlán. Santiago Hernández,

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, f. 98.

<sup>95</sup> AGI, *México*, 645, f. 658v.

además, era el capitán de la milicia tlaxcalteca, mientras que Bernardino de la Trinidad fungía como sargento de la misma.

No hubo, de acuerdo con la documentación, castigo para los indios de Nostic, quienes abiertamente habían aceptado su culpabilidad en la organización de la rebelión de 1702 y en la ejecución de Silva, junto con otros doce pueblos de las fronteras de Colotlán. A pesar de que se contaba con diversas misivas enviadas por los rebeldes, firmadas por el gobernador y principales de Nostic, Asqueltan, Temastian, entre otros, ninguno de ellos fue juzgado ni recibió castigo. Por el contrario, las diversas declaraciones de testigos -españoles, mestizos e incluso un principal del barrio de Tlaxcala- señalaron de forma reiterada como instigadores de la rebelión a los tlaxcaltecas de Colotlán que finalmente fueron desterrados.

Y es que, como ocurría también con los traductores, los indígenas milicianos ocupaban una posición de poder que si bien les granjeaba relaciones con la autoridad local además de los “privilegios y exenciones” inherentes a su condición de “soldados fronterizos”, esa posición les daba también visibilidad y los convertía en el blanco fácil de las acusaciones de la autoridad local cuando se perdía el precario equilibrio político regional. Los tlaxcaltecas habían desplegado en diversos momentos una estrategia de posicionamiento en la frontera, que implicaba presentarse en términos discursivos como cristianos defensores de la fe, soldados de su majestad y leales vasallos: así lo hicieron durante la rebelión de 1702, cuando se presentaron ante su capitán protector

como leales vasallos de su majestad nos ofrecemos con nuestras personas, con nuestros armas postrándonos a los pies de vuestra señoría para que nos mande y ordene lo que debemos hacer para honra y defensa de la fe de dios para que por ella nos pongamos en campaña hasta reducir a los enemigos alzados. img 51

Los tlaxcaltecas además asumían una cierta jefatura política frente a otros pueblos indios en la frontera, que se hace patente en la documentación presentada ante la autoridad colonial: los diversos escritos iban siempre encabezados por el gobernador, alcaldes y principales del barrio de Tlaxcala, seguidos de los alcaldes de los barrios de Tochopa y Soyatitan que, por lo menos para 1702, no contaban con gobernador propio. Este liderazgo les fue reconocido también por los capitanes protectores que, como en el caso de Lucas Pérez, establecieron estrechas relaciones con algunas autoridades de Tlaxcala y llegaron a delegar en ellos ciertas responsabilidades. Incluso, de acuerdo con el capitán protector Pedro Álvarez de Ron, entre los privilegios dados por el rey a los tlaxcaltecas cuando llegaron a la frontera en 1591, estaba el que “todos los demás naturales de estas fronteras deben reconocer a los gobernadores de dichos tlaxcaltecos y estar sujetos a sus órdenes”.<sup>96</sup>

De ahí que, para las autoridades coloniales, la responsabilidad por los sucesos ocurridos en 1702 se haya atribuido directamente a los tlaxcaltecas: por no haber defendido a Mateo de Silva, por sospechas de haberse aliado con los rebeldes, pero en última instancia, se les culpó por haber cumplido mal con su labor como pacificadores de las fronteras. El capitán protector de Colotlán lo explicó en estos términos en 1711: debido a “la omisión de los dichos tlaxcaltecos”, con el tiempo los indios de las fronteras se habían olvidado de la obediencia que debían dar a los de Tlaxcala. Ésta fue una de las causas “de haber sucedido la sublevación del año 1702 y esta no haberla reparado los susodichos como es de su obligación dando cuenta a sus

---

<sup>96</sup> AGN, *Indiferente virreinal*, vol. 71, exp. 27, “Testimonio de la real provisión, sus obedecimientos, cumplimiento y posesión de tierras a favor de los indios tlaxcaltecos, pueblos y frontera de San Luis Colotlán”, f. 13.

superiores de las inquietudes de los demás, y de aquí resultar el haberlos por cómplices en la deslealtad que se experimentó”. Por ello, ordenó a los tlaxcaltecos

observen y guarden las antiguas costumbres y preeminencias que su majestad, que dios guarde, se sirvió de darles, atendiendo que cualquiera inquietud que haya en las dichas fronteras la procuren remediar y defender como son obligados a fuer de buenos vasallos sujetando a los demás naturales de estas fronteras al servicio de entrambas majestades, y a los que no quisieren obedecer darne cuenta para castigarlos.<sup>97</sup>

De no hacerlo, aseguraba el capitán, el castigo recaería no sólo sobre los desobedientes, sino que “se procederá contra los dichos tlaxcaltecos como principales inobedientes y perderán sus privilegios y libertades que les están concedidas como a desleales infieles vasallos teniendo presentes las cosas pasadas”.

Un asunto que se mencionó de forma recurrente en las declaraciones de los testigos, es que habían visto a varios de los tlaxcaltecos de Colotlán mezclados con los rebeldes, con el cuerpo pintado y usando plumas en la cabeza como ellos. Por ejemplo, un mestizo de 30 años declaró haber visto a Juan Bautista Mazati “en cueros con un espadín y su arcas y flechas y un plumero y que este estaba sobre las casas reales dando voces e incitando a los indios a que entrasen en las casas reales”.<sup>98</sup> Otros testigos españoles confirmaron esta versión y señalaron haber visto también a Antonio de Guízar “en cueros y con arco y flecha”, siendo él quien condujo a Mateo de Silva amarrado hasta las afueras del pueblo.<sup>99</sup> Quizá, podemos ver en estos señalamientos, un reproche de la población no indígena frente a estos tlaxcaltecos que habían asumido, así fuera temporalmente, una identidad “chichimeca”. Como han

---

<sup>97</sup> *Idem.*

<sup>98</sup> AGN, *Indios*, vol. 95, exp. 4, “Autos de providencia dadas por el virrey para las fronteras de la sierra de Colotlán”, 1705-1707, f. 99.

<sup>99</sup> *Ibid.*, f. 103, 105v.

señalado diversos autores, en las sociedades de Antiguo Régimen en general, y en los ambientes coloniales en particular, “la presentación exterior de los individuos, representada por el vestido, resulta de gran importancia a la hora de definir el lugar que corresponde a cada cual en un entramado social intricadamente jerarquizado”.<sup>100</sup> Así, el vestuario es uno de los signos externos, visibles, de adhesión cultural. Por tanto, más que considerar la actitud de los tlaxcaltecas como un intento por “disfrazarse” o mimetizarse con la multitud, es posible que el acto haya sido leído por sus contemporáneos como un modo de asumir una identidad cultural distinta en el contexto concreto de la rebelión. Estos actos mostraban, en última instancia, la relativa facilidad con que estos indios pasaban de ser defensores de la frontera rebeldes enemigos: de ahí que los castigos hayan recaído justamente sobre los tlaxcaltecas como “principales inobedientes”, y no sobre los indios de Nostic y otros pueblos cuya conducta, si bien reprobable, estaba dentro de lo esperado al tratarse de indios “de ánimo frágil y e hijos de la novedad”.<sup>101</sup>

Así, la rebelión de 1702 dejó a los tlaxcaltecas en una posición política frágil, en la que su calidad de vasallos leales se hallaba en entredicho e incluso las autoridades hispanas cuestionaban la pertinencia de que conservaran sus privilegios y exenciones. Por ello, no es extraño que su propuesta, enviada al capitán protector en 1720, para conquistar ellos, con sus hombres y sus propios medios la Sierra del Nayar, haya sido rechazada, aduciendo que debieran ser los tlaxcaltecas los conquistados. El propio fray

---

<sup>100</sup> Ignacio Chuecas Saldías, “Riquelme versus pormollanca. Travestismo hispano-indígena en la frontera chilena del siglo XVIII”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], *Debates*, puesto en línea el 13 de febrero de 2017, consultado el 28 de febrero de 2017. URL: <http://nuevomundo.revues.org/70424>

<sup>101</sup> AGN, *Indios*, vol. 95, exp. 4, “Autos de providencia dadas por el virrey para las fronteras de la sierra de Colotlán”, 1705-1707, f. 114v.

Antonio Margil de Jesús, tras su intento fallido de evangelizar el Nayar, tuvo conocimiento de la propuesta de conquista hecha por los tlaxcaltecas, y no dudó en expresar su opinión contraria.

De acuerdo con Margil, la propuesta de los tlaxcaltecas era en realidad “un muy sagaz y malicioso medio con que pretenden embarazar” la reducción de los coras, pues con ella perderían las amplias prerrogativas de que gozaban. Así, una vez conquistada la sierra “cesaba el motivo del indulto que gozan los fronterizos” de no pagar tributo, se les privaría del privilegio de ser soldados y del manejo de armas, dejarían de ser privilegiados en la donación de tierras que de acuerdo con el fraile, poseían en abundancia sin permitir que entraran en ellas españoles, más la porción de carne que la Corona les suministraba como ayuda para su sustento, además de que se quedarían sin refugio en “todos sus excesos y delitos”. “De todo esto -señaló el franciscano- se privarán con la reducción de la sierra y por eso hacen la oferta, para impedir la entrada de soldados”.<sup>102</sup> Para Margil, como para algunas autoridades de la Audiencia de Guadalajara, la situación era muy clara: conquistada la Sierra del Nayar, dejarían de existir las fronteras con la gentilidad, y con ellos la existencia misma de los indios soldados fronterizos perdería toda razón de ser. Para Margil, los indios de las fronteras vivían “con tal desahogo y petulancia” como se demostraba en sus sublevaciones, todo lo cual tenía su origen en “el título de soldados que blasonan y manejo de armas que tienen y todo esto proveniente de la sierra en cuya defensa dicen estar” por lo que “han de procurar la infidelidad en la sierra”.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> AGI, *Guadalajara*, 62, “Informe de fray Antonio Margil de Jesús”, 1711, f. 49-49v.

<sup>103</sup> *Ibid.*, f. 50.



Esta opinión era compartida también por algunos miembros de la Audiencia de Guadalajara como el licenciado don Juan Picado Pacheco, quien afirmaba que los pueblos fronterizos “ha cerca de un siglo que con el pretexto aparente de guerra están exentos sin pagar cosa alguna debiendo ser castigados” pues “son ellos los que fomentan el Naiari por su excepción idolatrando como ellos, asistiendo a sus bailes y tatoes”.<sup>104</sup> Un capitán español, Antonio de Escobedo, al tener noticia de que los indios de Colotlán habían ido a la Ciudad de México para proponerse como conquistadores del Nayar, sencillamente calificó la idea como “un gentil disparate” y una “proposición despreciable porque es su Portugal”. Para Escobedo, debido a la probada deslealtad de los indios, se debía recelar más de los de Colotlán que de los nayaritas.<sup>105</sup> Y Margil de Jesús, enterado también de esta acción, escribió al virrey para expresar su desacuerdo, informando del “engaño” que en su opinión, preparaban los de Colotlán unidos con los nayaritas, pues

como son tan unos todos con los nayaritas para quedar bien todos les enviarán un recaudo que se entreguen a los de Colotlán, diciendo que no quieren pelear que entreguen otros huesos de otros muertos o ídolos fingidos que los suyos que los escondan en alguna cueva donde les podrán adorar, y que reciban a los padres solo por ceremonia y con esto mañana otro día se podrán más a su salvo alzar con los nayaritas y matar padres españoles, los nayaritas no temen a los soldados tanto como los fronterizos.<sup>106</sup>

El capellán de Tlaltenango Juan de Bracamonte, quien en 1700 había netrado a la sierra en compañía de Francisco Bracamonte, opinó que los indios fronterizos se hallaban “como vulgarmente se dice en un pie sin firmeza alguna en ley ni rey”, y

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, f. 57

<sup>105</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 73, f. 83v.

<sup>106</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Carta de fray Antonio Margil de Jesús al virrey”, julio 26 de 1711, f. 73v-74.

sospechaba que la verdadera intención de los tlaxcaltecas y del propio capitán protector Álvarez de Ron era suspender la conquista pues temían que se les obligara a pagar tributo.<sup>107</sup> Cinco años después el jesuita Tomás de Solchaga señaló también que los indios fronterizos vivían sin temor a Dios ni al rey, especialmente los de la sierra de Tepec, Colotlán, Huejuquilla, Nostic y San Andrés, “que cada día andan en motines y levantamientos como ahora dos años sucedió en la sublevación del pueblo de San Andrés, el del Mezquital y Santa María, que todos se levantaron y se fueron al Nayarí y costó mucha inquietud a toda esta jurisdicción y a su majestad muchos miles de pesos”.<sup>108</sup>

En la documentación generada a partir de 1702, salvo excepciones, es patente la desconfianza de las diversas autoridades españolas civiles y eclesiásticas, así como de los vecinos de la jurisdicción, frente a las acciones de los indios fronterizos y con particularidad, los tlaxcaltecas de Colotlán. No obstante, tales expresiones no evitaron la participación de las milicias indígenas en la conquista de la Sierra. Pero sí dejaron fuera a los tlaxcaltecas de dicha empresa. Los resquemores sobre la fidelidad de estos indios llevaron a Juan de la Torre a acusarlos de estar provocando, en 1721, una convocación con los nayaritas para evitar que rindieran la obediencia como habían prometido en la Ciudad de México. La acusación tuvo como resultado una averiguación encargada al capitán protector de Colotlán, en la que se puso al descubierto los temores de los vecinos de la jurisdicción: diversos españoles y mulatos dieron testimonio de los rumores que corrían en las fronteras, relativos a que los indios de Colotlán “habían despachado cartas a dicho Nayarit para que los indios no se dieran

---

<sup>107</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Carta de Juan de Bracamonte, capellán de Tlaltenango, a Margil de Jesús”, agosto 18 de 1711, f. 80- 81.

<sup>108</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Informe de Tomás de Solchaga”, febrero 25 de 1716, f. 142-142v.

porque de darse pagarían tributo”. Las acusaciones tuvieron como resultado la captura de Juan Pacheco, Bernabé Lozano, Antonio de Escobedo, Juan de Herrera y Mateo Lozano, todos tlaxcaltecas de Colotlán -algunos de ellos, culpados por la rebelión de 1702- y del mulato Antonio de Guízar, llevados presos a Zacatecas por el capitán a guerra de Tlaxcala.<sup>109</sup>

Luego de un mes las autoridades hispanas concluyeron que no había indicios para culpar a los detenidos de intentos de sublevación y los pusieron en libertad. También se señaló que los pueblos de las fronteras de hallaban pacíficos, y que las informaciones de Juan de la Torre respecto a una supuesta convocación eran “siniestros y sin fundamentos”. Pero, al parecer, estas acciones desalentaron toda participación de los milicianos tlaxcaltecas en la empresa de conquista. De hecho, no se registró presencia de ninguno de los barrios de la cabecera en las campañas de conquista.

#### **4. Las milicias indígenas en la conquista del Nayar**

Como señalé en el capítulo 1, los costos de la empresa eran el motivo principal que había impedido llevar a la práctica las diversas propuestas de vecinos y autoridades hispanas para conquistar el Nayar. Por ejemplo, ya en 1711 la Audiencia de Guadalajara reconocía que no había recursos para financiar a los 300 soldados españoles durante seis meses, tal como había sugerido Margil de Jesús que harían falta para llevar a cabo la conquista.<sup>110</sup> Esta falta de soldados y recursos hizo necesaria la participación de las milicias indígenas en las dos campañas, de 1721 y

---

<sup>109</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 407v.

<sup>110</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 57v.

1722, pues se trataba de soldados que generaban un costo mucho más bajo que el de un soldado presidial o un vecino español, en tanto iban armados y pertrechados a su costa y no recibían un sueldo, como sí ocurría con los españoles.

En la entrada fallida de 1721 comandada por Juan de la Torre participaron, según palabras del propio capitán, cien españoles organizados en dos compañías, y por lo menos 124 “naturales amigos”: cincuenta de Guazamota, cincuenta de Huejuquilla, doce de Mezquitic y doce de Nostic,<sup>111</sup> quienes se sumaron a la campaña desde sus comienzos y estuvieron presentes en el intento de emboscada orquestado por los nayaritas el 20 de octubre. Para el 27 de noviembre llegaron al real de Peyotán 40 indios más procedentes de los pueblos de Huejúcar y Tlalcosagua, quienes iban ampliamente recomendados por el vecino español don Nicolás de Escobedo.<sup>112</sup>

Al parecer habría sido el propio Juan de la Torre quien, en su calidad de capitán protector del Nayar y “de las fronteras de paz inmediatas a dicha provincia”, solicitó a los indios de Huejuquilla y Mezquitic que se alistaran para entrar con él a solicitar la obediencia de los coras. Los indios de estos pueblos así como de Nostic, sujeto a Mezquitic, habrían salido junto con las compañías españolas desde Huejuquilla con rumbo al Nayar el 26 de septiembre de 1721. En cambio, los indios de Guazamota, que no estaban sujetos a la autoridad de Torre, el 19 de octubre se presentaron voluntariamente en Peyotán. Comandados por el indio don Miguel de Los Santos, capitán a guerra, “con todos los principales y naturales de dicho pueblo de Guazamota” se ofrecieron como soldados para la conquista “diciéndome que allí estaban con su compañía para lo que fuere al servicio del rey, para que en caso de haber alguna

---

<sup>111</sup> “Informe de Juan de la Torre”, octubre 20 de 1721, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 345v.

<sup>112</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 639.

invasión ponerse él y sus soldados a la defensa conmigo hasta perder su sangre y vida por nuestro rey y por servir a dios”.<sup>113</sup>

Juan Flores de San Pedro por su parte, en la entrada de 1722 contó con poco más de cien hombres españoles y 300 indios soldados. Según la nómina presentada por Flores de San Pedro, los pueblos de indios que contribuyeron con soldados flecheros fueron Mezquitic, Nostic y Huejuquilla quienes, junto con el gobernador y capitán del pueblo de San Andrés Coamiata se hallaron presentes en el combate y toma de la Mesa del Tonati. Además de ellos, los pueblos de San Lucas, San Buenaventura, Tenzompa, San Cristóbal, Santa Catarina, San Andrés Coamiata, San Nicolás de Acuña y por último, el pueblo de Guazamota, perteneciente a la Nueva Vizcaya “han asistido alternadamente a las expediciones del Nayarit y son dignos de la gracia y gracias de su excelencia”.<sup>114</sup> Aunque no aparecen en dicha nómina, en los autos sobre la conquista Flores registró también la presencia de indios flecheros y arcabuceros de San Juan Cuyutan y tierra caliente, quienes habrían aportado entre 90 y 110 hombres, capitaneados por don Luis de Ahumada, “viniendo todos a su costa y mención sin hacerle costo a su majestad sino es tan solo en el sustento diario de cada uno”.<sup>115</sup>

En el caso de Flores de San Pedro, la documentación no señala cómo fue que logró reclutar a los milicianos de las fronteras de Colotlán. No obstante, sabemos sí

---

<sup>113</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 344.

<sup>114</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Nómina de los pueblos de indios de la Galicia que han ayudado con 300 flecheros a los españoles”, f. 763.

<sup>115</sup> Juan Flores de San Pedro, autos, p. 48. La cifra no es exacta ya que en los autos se consigna que arribaron a la sierra el 30 de enero de 1722 “cien indios flecheros y ocho arcabuceros los mismos que ofrecieron los indios de Cuyutlán y tierra caliente”. Pero en el expediente de AGI, para la misma fecha se señala la llegada de 81 indios flecheros y ocho arcabuceros: AGI, *Guadalajara*, 162, f. 551- 551v.

que sus relaciones familiares fueron se suma importancia para hacerse del apoyo de los indios de Cuyután y tierra caliente: Luis de Ahumada, el capitán español que los llevó a la sierra, era tío de Flores de San Pedro.

Como en otros casos, por lo general las fuentes elaboradas por los capitanes españoles no dan cuenta precisa ni del número de los indios aliados ni de sus acciones particulares, pues se trata de documentos cuyo objetivo es destacar la buena actuación del propio capitán, con miras a informar al monarca y a las autoridades competentes, pero también a obtener una recompensa por la labor desempeñada. No obstante, las menciones, aunque escuetas, sobre la participación de los soldados indígenas, permiten reconstruir las tareas que desempeñaron. Más importantes aún son las certificaciones que solicitaron los propios pueblos indígenas de la región para hacer constar los servicios prestados al monarca, en la que se refieren a su participación en la “conquista y reconquista” del Nayarit.

De estas certificaciones se desprenden, por ejemplo, las omisiones de los capitanes españoles cuando se trataba de registrar la participación de los milicianos indígenas en las campañas militares. Así, los indios de Santa María de los Ángeles del Teúl contaban con documentos que probaban -según certificó un escribano público- que el pueblo había contribuido con “soldados y oficiales”, para la entrada al Nayarit comandada por Juan de la Torre.<sup>116</sup> Sin embargo, el capitán español nunca mencionó a los milicianos de este pueblo en sus diversos informes de campaña. Del mismo modo, Torre omitió la mención a los milicianos de Tenzompa y San Cristóbal, quienes contaban con certificación que probaba su participación en la conquista del Nayarit desde septiembre de 1721 hasta marzo de 1722. Del mismo modo, por una misiva

---

<sup>116</sup> AGN, *Provincias internas*, 129, exp. 2, f. 193v.

escrita por los propios indios al virrey desde el Nayar en 25 de enero de 1722, es posible saber que además de los pueblos ya señalados, en la entrada de Juan de la Torre estuvieron presentes también indios milicianos de San Nicolás de Acuña y San Cristóbal de la Navidad, no mencionados por el capitán español [ver anexo 1, documento 20]. Juan Flores de San Pedro por su parte, aunque hizo mención de los indios de Cuyután y tierra caliente, omitió mencionar de forma individual a los pueblos: Cuyután, Santa Fe, San Juan y San Diego,<sup>117</sup> cuestión que para los indios era de suma importancia.

La tarea más importante desempeñada por los indígenas en la conquista del Nayar fue evidentemente como soldados, de la que en principio, ninguno de los capitanes españoles tuvo quejas; por el contrario, se menciona su presencia en las principales batallas al interior de la sierra. Habría que destacar al respecto que estos soldados indios -huicholes, tepecanos, tepehuanes y coras- aportaron sus propias armas, que se formaban por arco y flechas, alfanjes, machetes, y caballos en algunos casos, y se hicieron cargo de la mayor parte de su alimento, pues los capitanes españoles solo llegaron a proporcionarles carne eventualmente: así, de los más de 40 mil pesos que Juan de la Torre gastó en su campaña fallida entre junio y diciembre de 1721, sólo 461 pesos fueron destinados a pagar “el bastimento de todos los indios amigos de los pueblos circunvecinos a esta provincia”.<sup>118</sup> El propio Torre señaló que los “indios amigos” llevaron a la campaña lo necesario para mantenerse, y sólo los abasteció de carne “que esta no han traído”.<sup>119</sup> Juan Flores de San Pedro por su parte,

---

<sup>117</sup> AHIP, *Tierras y aguas*, segunda colección, legajo 65, tomo 260, exp. 10, “Títulos de las tierras de los pueblos de San Marcos Cuyutlán, San Juan, Santa Fe y San Diego”, 1727.

<sup>118</sup> “Memoria de los gastos de don Juan de la Torre en la conquista del Nayar” AGI, *Guadalajara*, 162, f. 671-671v.

<sup>119</sup> *Ibid.*, f. 658.

se vio precisado a abastecer de su propia hacienda a los indios auxiliares de los pueblos de Mezquitic, Nostic, San Nicolás, Huejuquilla, Tensompa, San Cristóbal y Santa María, debido a la carencia de bastimentos que se estaba experimentando en la sierra hacia el mes de marzo de 1722.<sup>120</sup> Pero fuera de estas circunstancias extraordinarias, los indios milicianos se hacían cargo de su propia alimentación, mientras que en algunos casos, personajes como el capitán don Luis de Ahumada contribuyeron proporcionando armas, concretamente arcabuces, a algunos de los indios.

Algunos, como el jesuita Antonio Arias que acompañaba la expedición de Torre, destacó la valía de los milicianos indios. Así, informó que en la emboscada que sufrió la comitiva de Juan de la Torre el 20 de octubre de 1721, salieron heridos seis soldados españoles y tres indios amigos, uno de ellos malherido “aunque ya se encuentra mejor”. Estos indios habrían logrado dar muerte a “un español de dos que había y peleaban entre los nayaritas”.<sup>121</sup> Según el jesuita “los soldados todos pelearon con gran valor y los indios amigos con especialidad los de los pueblos de Huejuquilla, Guazamota y Mezquitic, y algunos otros de sus jurisdicciones y conviniera mucho que su excelencia los alentara con alguna insinuación de que tiene presente su lealtad”.<sup>122</sup> Juan Flores de San Pedro certificó también que los indios milicianos, y en particular los de Mezquitic, fueron “los primeros que con valor se arriesgaban en seguimiento de las rancherías de la gentilidad”, por lo que eran dignos de ser reconocidos por el virrey.

---

<sup>120</sup> Flores de San Pedro, *Autos hechos por el capitán...* p. 66.

<sup>121</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Carta del jesuita Antonio Arias al provincial Alejandro Román”, 1721, f. 280.

<sup>122</sup> *Ibid.*, f. 286v.



Durante el desarrollo de las acciones militares, la opinión de los indios milicianos era tomada en cuenta cuando se trataba de discutir las decisiones a tomar frente a la vacilante actitud de los coras. Juan de la Torre dio cuenta en varias ocasiones de haber realizado reuniones con sus oficiales españoles así como con los indios amigos para decidir si se aceptaban las propuestas de los coras de entrar a la sierra, si se les daba un plazo más largo para que se presentaran a dar la obediencia, o si se les enviaba nuevo requerimiento.<sup>123</sup> Juan Flores de San Pedro continuó con esta política, incluyendo a los capitanes indígenas en las juntas de guerra con los oficiales españoles.<sup>124</sup> Esta inclusión en la toma de decisiones se debía, por un lado, al mayor conocimiento que tenían los indios milicianos tanto de la sierra como de los propios coras, y al hecho de que poseían “información privilegiada”. De hecho, los propios milicianos se esforzaban por acrecentar su prestigio a ojos de los capitanes españoles, enviando sus propios espías para conocer las intenciones y disposiciones de los coras. Así, fueron los indios de los pueblos de San Nicolás, Nostic y Tenzompa quienes alertaron a Torre de la emboscada que preparaban los coras: “que habían tenido noticia de unos familiares suyo que por espías habían enviado a la ranchería de Nicolás Melchor, a donde estaban en su tlatole y mitote, y que éstos les oyeron la determinación última que habían tenido” que vendrían ante Juan de la Torre “todos con el Tonati y con socapa de venir a dar la obediencia muy gustosos, regalándole frutas y frutos de la tierra, mientras hablaban conmigo los principales se desparramarían todos

---

<sup>123</sup> Por ejemplo, en la junta hecha en 1o de enero en el real de San Juan de Peyotan, AGI, *Guadalajara*, 162, f. 653v-654.

<sup>124</sup> *Ibid.*, f. 537.

los dichos indios a las dos compañías, derrocando a todos los soldados y destrozándolos”.<sup>125</sup>

Los soldados indígenas jugaron un papel de suma importancia también como guías, pues conocían mejor los caminos y parajes de la sierra, y por ello fueron en diversas ocasiones consultados por los españoles antes de tomar decisiones tácticas. Sirvieron también como correos y embajadores, labor en la que destacaron los de Camotlán y Mezquitic. Éstos últimos además proporcionaron escoltas para custodiar las balas y pólvora enviadas desde Zacatecas como socorro a los hombres de Flores de San Pedro. Por las mismas razones se destacaron también en la persecución de los gentiles, siguiendo sus rastros y descubriendo sus refugios en las barrancas. De hecho, además de las acciones en batalla, ayudar a congregarse a los coras en las misiones fue una de las principales labores de los indios milicianos, a quienes se les encomendó en varias ocasiones buscar rancherías de gentiles y obligarlos a presentarse ante Flores de San Pedro para rendir obediencia antes de ser trasladados a los nuevos asentamientos designados por el capitán. Así, Pablo Felipe señaló que una de sus labores durante la conquista fue dar albazos sobre las rancherías coras, y ayudar a juntar la gente desperdigada en las barrancas.<sup>126</sup> Misma labor desempeñaron los indios de Huejuquilla, San Nicolás de Acuña, San Cristóbal de la Navidad y Tenzompa, quienes afirmaron no sólo que habían ayudado a ganar la Mesa del Nayar, sino que también “hemos cogido algunos que son dos rancherías, no le digo el número de ellos por no haberlos contado y con esperanzas de que vendrán todos a esta

---

<sup>125</sup> *Ibid.* f. 325v-326.

<sup>126</sup> AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 2, f. 199.

cabecera según dicen los que han dado la obediencia que se irán acarreados ellos propios”.<sup>127</sup>

Los milicianos ayudaron además en la construcción de empalizadas, trincheras de palma y torreones de piedra: por ejemplo, el capitán Flores de San Pedro mandó construir dos fuertes “suficientes para resistir cualesquiera invasión que acaezca”. Uno de ellos fue levantado por su propia gente, sus sirvientes y familiares que le acompañaron desde su hacienda en Tayahua “sin intervención de soldados del rey”, mientras que el segundo fue construido por Vicente Gutiérrez, sargento de las milicias de Mezquitic, quien dirigió en esta acción a los indios de su pueblo y otros, como San Nicolás de Acuña “sin haber hecho costar a su majestad en nada”.<sup>128</sup>

No obstante los numerosos servicios que prestaban y el bajo costo que representaron para las expediciones, la opinión de los capitanes españoles sobre estos indios soldados fue poco halagüeña. Juan de la Torre señaló que los llevaba consigo “no porque me hubiesen de ayudar, sino es porque no me lo estorbasen y se convocasen unos con otros”. Por su parte, Juan Flores de San Pedro, aunque inicialmente reportó que los indios se habían portado como “leales vasallos”, pocas semanas después los acusó de haber cometido numerosos robos en contra de los indios coras:

y aunque informé a vuestra excelencia el que los indios fronterizos me fueron por entonces favorables, experimenté efectos contrarios después, porque los más de ellos ejecutaron a río revuelto varios robos a estos miserables infieles, excepto los naturales de los pueblos de Mezquitic, Nostic, San Cristóbal y San Nicolás que son afectos y los de Santo Domingo de Tenzompa. Y los del pueblo de

---

<sup>127</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Carta de don Juan Gabriel, capitán a guerra del pueblo de San Diego Huejuquilla, al virrey, 25 de enero de 1722, f. 559.

<sup>128</sup> *Ibid.*, f. 684v; “Testimonio de instrumentos calificantes se servicios hechos a su majestad por los naturales del pueblo de Mezquitic”, AGN, *Provincias internas*, vol. 129, f. 259.

Huejuquilla contrarios y peores que los nayaritas, pues hallándose sin sujeción alguna que les reprima su audacia tienen radicada la imposición de que se les contemple con caricias rogadas.<sup>129</sup>

Del otro lado de la sierra, sólo se habían mostrado verdaderamente leales los indios de Cuyután y sus agregados, quienes habían entrado “a las más de las facciones con prontitud y vigilancia asistiendo al capitán don Luis de Ahumada”.

Para Flores, salvo excepciones, no había entre los indios fronterizos indios domésticos sino gente “muy sobre sí”. Acusó a los de Huejuquilla de que sólo la mitad eran indios, mientras el resto se trataba de “tributarios y delincuentes amadrigados ladrones ociosos vagamundos y como fronterizos blasonan a su modo de soldados alzando bandera sin reducción al Real fuerte”. De los indios de Guazamota señaló que había averiguado diversas maldades que habían cometido durante la toma de la Mesa del Nayar, por lo que se negó a mudarles las varas de justicia. Durante su estancia en la sierra Flores había averiguado que estos indios, junto con los de San Buenaventura, Sayacota y San Blas de la jurisdicción de Acaponeta, también soldados fronterizos, no mostraban respeto a sus ministros franciscanos, carecían de “gobierno político, católico y racional”, gente que “sólo cuando les da mucha gana permiten se les administre y digan misa y cuando acaece desamparan el pueblo y se van a sus continuas estancias y habitaciones de los barrancos, sin aprecio del padre ministro ni darle de comer”. Los acusó además de haber apoyado la resistencia de los coras, al igual que “los infieles pueblos del oriente”: San Andrés Coamiata, Santa Catarina, San Sebastián, Asqueltán y Totatiche.<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 692.

<sup>130</sup> *Ibid.*, f. 692v.

Incluso, una vez tomada la Mesa del Nayar e iniciado el establecimiento de presidios y misiones, Flores de San Pedro comunicaba al virrey la necesidad de emprender una campaña para sujetar ya no a los coras, sino a los indios soldados fronterizos, quienes eran, a su juicio, el verdadero peligro en la región y habían dado muestra ya de su poca sujeción y respeto al gobierno colonial.<sup>131</sup>

Sin embargo, la rebelión de los coras a principios del año de 1724 llevaría al Flores de San Pedro a revalorar la importancia de los indios milicianos de las fronteras de Colotlán, toda vez que fueron ellos quienes en mayor medida contribuyeron a controlar los disturbios, episodio que sería registrado por los indígenas en sus probanzas de méritos como la “reconquista” del Nayar.

Ya en el mes de diciembre de 1723, teniendo noticias de que se hallaba “toda la sierra alborotada”, Juan Flores de San Pedro envió despacho a los alcaldes mayores de Acaponeta, Sentispac, Tepic, Tequepespa, Hostotipaquillo, así como al capitán protector de Colotlán, para que tuvieran a los hombres aprontados con armas y caballos, mientras que “todos los indios fronterizos estuviesen prevenidos de armas y flechas competentes para cualquier acaecimiento en esta provincia”.<sup>132</sup> Se temía entonces una sublevación de los coras de las misiones, aunados con los fronterizos del pueblo de Asqueltán. El primero de enero de 1724 los temores se hicieron realidad, cuando 400 indios de la Santísima Trinidad abandonaron durante la noche la misión para buscar ocultarse en la sierra. El mismo día, los de Santa Teresa asesinaron al principal Domingo de Luna y abandonaron también la misión.

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, f. 753v.

<sup>132</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 813v.

Para estos momentos, en la sierra existían ya tres presidios: San Salvador el Verde, Nuestra Señora de Guadalupe y San Xavier de Valero, con cerca de 30 soldados. A pesar de ello, los hombres no resultaron suficientes para contener la sublevación de los coras. De ahí que Flores de San Pedro haya recurrido, una vez más, a los indios milicianos; para ello, en 4 de enero envió una solicitud a los alcaldes mayores y al capitán protector de Colotlán para que le fueran enviados todos los hombres, así indios como españoles, que fuera posible armar y pertrechar. En dicha ocasión acudieron, según las certificaciones que les expidió el propio Flores de San Pedro, indios soldados de los pueblos de San Cristóbal de la Soledad, Tenzompa, Mezquitic -que proporcionaron diez hombres-, Tepisuaque, Nostic, Santa María de los Ángeles -con 22 soldados-, Nueva Tlaxcala Chalchihuites, San Nicolás de Acuña y Camotlán [ver tabla], aunque éstos últimos al parecer sólo fungieron como embajadores, espías y correos, sin desempeñar labores militares.

Reunido el auxilio de españoles e indios en la Mesa del Tonati, Flores organizó una gran expedición punitiva que salió en persecución de los sublevados que, se decía, se dirigían con sus familias hacia un pueblo de la Nueva Vizcaya, en donde querían asentarse. Las fuerzas de Flores se componían de 500 hombres: 120 escopeteros y arcabuceros, y el resto, soldados de arco y flecha.<sup>133</sup> Una parte de estos hombres salieron con él hacia la Nueva Vizcaya, llegando incluso a la ciudad de Durango, a donde arribaron el 31 de enero de 1724 luego de haber recorrido más de 300 kilómetros. Estos hombres no regresarían al Nayar sino hasta el mes de marzo cuando, a decir de Ortega, la rebelión se hallaba ya sofocada, gracias a que los

---

<sup>133</sup> Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 213.

propios indios se habían restituido a sus misiones voluntariamente, quizá presionados por la carestía de alimentos.

La mayor parte de los milicianos permanecieron alrededor de tres meses en el Nayar, del 6 de enero al 14 de abril, cuando pidieron solicitud para retirarse. De acuerdo con los indios, debido al prolongado tiempo que llevaban ya en la Sierra y a la sequía que se vivía en el región, sus familias padecían hambre y debían acudir a auxiliarlos.<sup>134</sup> Justamente debido a la sequía y al prolongado tiempo de la campaña, Juan Flores de San Pedro debió hacerse cargo, en esta ocasión, de alimentar a los indios milicianos.

## **5. Los motivos de los milicianos**

¿Cuáles fueron los motivos que llevaron a los indígenas a alistarse como soldados para la conquista del Nayar? La cuestión es interesante porque, aunque la historiografía ha insistido en que estos indígenas fueron “utilizados” como soldados,<sup>135</sup> o que acudieron obligados a la conquista, la documentación nos muestra por el contrario, pueblos que acudieron por su propia voluntad, con sus armas y alimentos y a riesgo de sus vidas, a sumarse a las campañas de conquista. Vale la pena entonces detenerse a reflexionar sobre las razones que movieron a estos grupos.

Por un lado, habría que tomar en cuenta que nos encontramos con grupos indígenas que lograron conservar sus antiguas tradiciones guerreras durante buena parte del periodo colonial. Y es que, a diferencia de lo que ocurrió en gran parte del territorio novohispano, donde los indígenas fueron desarmados, en esta región la

---

<sup>134</sup> AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 2, f. 195, 260.

<sup>135</sup> Ver capítulo 1.

formación de milicias indígenas permitió que los hombres preservaran diversos conocimientos relativos a la guerra, que en otras regiones desaparecieron. Por ejemplo, la fabricación de sus armas, arco y flecha, que implicaba un conocimiento técnico relativo a la obtención de materiales y su preparación, así como el ceremonial que acompañaba la elaboración de las armas. Evidentemente también transmitieron de una generación a otra el conocimiento relativo al empleo de estas armas, así como otras actividades fundamentales en la vida del guerrero: seguir rastros, buscar huellas, abrir caminos, entre otras.

La actividad guerrera formaba parte de la vida de estos pueblos, pues participaban a lo largo del año en diversas ceremonias relacionadas con la milicia: pases de revista, recepción de autoridades civiles y religiosas, persecución de salteadores y ladrones, y por supuesto, tenían una participación activa en la represión de tumultos y rebeliones en la región. Por ello, no es extraño que se hayan sumado de manera voluntaria a la conquista del Nayar, pues contaban con la formación y experiencia militar para hacerlo.

Seguramente, la posibilidad de participar del reparto del botín de guerra actuó también como uno de los incentivos para estos soldados indígenas. Así, aunque ellos aportaran sus armas y alimentos, podrían verse recompensados con los bienes que pudieran obtener durante la conquista, particularmente ganado, pues ya he señalado que se sabía bien que los coras poseían enormes cantidades de reses en sus rancherías, así como machetes y cuchillos, bienes que eran codiciados por los indígenas de las jurisdicciones vecinas.<sup>136</sup> Las denuncias de los capitanes españoles relativas a la rapacidad de los soldados indígenas y los despojos que cometieron

---

<sup>136</sup> Ver capítulo III.



contra los coras pueden ser vistos como una evidencia de su interés por hacerse de un botín en las campañas militares. Así, el capitán Nicolás de Escobedo dio noticia en marzo de 1722, de la reducción de 300 nayaritas que se hallaban fugitivos, señalando que se esperaba que con su ejemplo otros más acudieran a sujetarse al gobierno de Juan Flores de San Pedro, “o voluntarios verdaderamente o excitados del hambre, porque fue tal el fuego y pillaje de los indios auxiliares, que los dejaron sin maíces ni carnes con que sustentarse”.<sup>137</sup>

Por otra parte, la posibilidad de estrechar relaciones con las autoridades españolas y obtener recompensas posteriormente también pudieron actuar como incentivo, pues los soldados indígenas conocían bien la dinámica de servicio-recompensa bajo la cual operaba el gobierno colonial. Ello explica que todos los pueblos que enviaron hombres a la conquista se hayan apresurado a pedir certificaciones por escrito de los servicios prestados, para luego solicitar de la autoridad una recompensa o beneficio.

Un ejemplo concreto de esta actuación lo tenemos en el caso de Mezquitic. Como ya he señalado, de este pueblo salieron doce soldados indígenas a la conquista del Nayar comandada por Juan de la Torre. Su número subió a 36 durante la campaña de Juan Flores de San Pedro, quienes además ayudaron en la construcción de un torreón en el presidio de San Francisco Javier de Valero. Durante estas acciones se mantuvieron “a su costa”, es decir, con sus propios medios, presentándose siempre “en forma de compañía con cabo, capitán, alférez, sargento, bandera, caja e insignias militares”, llevando sus propias armas, arco y flecha, pero también algunos arcabuces que ellos mismos costearon. En los combates de la campaña de 1724 para reprimir la

---

<sup>137</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 774-774v.

sublevación de los coras, y particularmente, el que se llevó a cabo en la barranca nombrada El Coyonqui,<sup>138</sup> a su sargento le quebraron un brazo y al alférez “le atravesaron de costado a costado un flechazo que se le quedó la punta dentro al querer sacar la flecha, y se curó en su pueblo”, mientras que otro soldado de Mezquitic murió porque lo aplastó una peña lanzada por los coras desde la cima de los cerros.<sup>139</sup>

Por supuesto, los soldados de Mezquitic se cuidaron de registrar por escrito todos estos servicios. El jesuita Antonio Arias les extendió un documento en el que señalaba que los indios de este pueblo asistieron al Nayarit desde octubre que salió la comitiva de Juan de la Torre, hasta enero cuando se logró la toma de la Mesa del Tonati con gran fidelidad, atacando las rancherías de la nación tecualme.<sup>140</sup> El capitán Juan Flores de San Pedro también les extendió una certificación en la que señalaba que los de Mezquitic habían sido de los primeros que con valor “se arriesgaban en seguimiento de las rancherías de la gentilidad”, sirviendo como correos y apoyando el traslado de municiones de pólvora y balas para los soldados. Por todo ello los consideraba “dignos de gozar de todas las gracias, exenciones, prerrogativas, fueros y privilegios que como tales soldados deben guardárseles”.<sup>141</sup>

Con tales documentos, apenas un par de años después de lograda la conquista de la sierra, los indios de Mezquitic acudieron ante el virrey para solicitar que se les hiciera merced de un terreno baldío en los linderos de su pueblo. Presentaron entonces las certificaciones de los numerosos servicios que habían prestado a la conquista, y

---

<sup>138</sup> Mencionado por Ortega como “el hoyo”, uno de los “escondrijos” de los indios: Ortega, *Maravillosa reducción...*, p. 213.

<sup>139</sup> “El capitán Nicolás de Escobedo certifica haber ido los indios de Mezquitic al Nayarit”, AGN, *Provincias internas*, 129, exp. 2, f. 252.

<sup>140</sup> “Certificación del padre Antonio Arias a los indios de Mezquitic”, en *Ibid.* f. 259.

<sup>141</sup> “Certificación de Juan Flores de San Pedro a los indios de Mezquitic”, en *Ibid.*, f. 259v.

declararon la mucha falta que les hacían esas tierras. Para 1724 el virrey reconoció los servicios prestados por estos indios, ordenó a las autoridades locales que “les den todo buen tratamiento y guarden todos los privilegios militares en los casos en que conforme a las leyes les competan”.<sup>142</sup> Un año después, el virrey les otorgó en donación la tierra que solicitaron.<sup>143</sup>

Así, la preservación de una serie de costumbres vinculadas con el ejercicio de la guerra, la obtención de bienes mediante el botín de guerra o como donaciones y mercedes de las autoridades, fueron algunos de los elementos que impulsaron a los indígenas milicianos a participar en la conquista del Nayar. Pero, en otros casos, también los odios y rencillas entre los indios fronterizos y los coras de la sierra funcionaron como incentivo para que los fronterizos se apresuraran a participar en la conquista de la Sierra. Eso fue lo que ocurrió posiblemente con los indios de Cuyután, reconocidos por Juan Flores de San Pedro como “leales en esta conquista, entrando a las más de las facciones con prontitud y vigilancia”.<sup>144</sup>

Cuyután fue fundado hacia 1588 con indios procedentes de la sierra; se trataba, según fray Francisco del Barrio, de “parientes o vecinos de los coras”,<sup>145</sup> mientras que José Ramírez Flores y Gerhard especulan que eran hablantes de huichol.<sup>146</sup> Establecidos en las faldas de la sierra, a menos de seis leguas de Cuyután se encontraban las primeras rancherías de coras gentiles: Maya y Caramota habrían sido los más cercanos, según Arregui.<sup>147</sup> La relación de los indios de Cuyután con los coras

---

<sup>142</sup> AGN, *Indios*, 50, exp. 117, f. 218v.

<sup>143</sup> AGN, *Indios*, 50, exp. 223, f. 418-425.

<sup>144</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 694.

<sup>145</sup> Del Barrio, *op. cit.*, p. 269.

<sup>146</sup> José Ramírez Flores, “Mapa de las lenguas indígenas en Occidente”; Gerhard, *op. cit.*, p. 76.

<sup>147</sup> Arregui, *op. cit.* p. 100.

distó mucho de ser cordial. Por ejemplo, en la década de 1670, cuando los franciscanos se ocupaban de establecer nuevas conversiones, los coras gentiles atacaron la misión de San Juan Bautista de La Marca. Entonces mataron al hijo del gobernador, y se llevaron a su familia -su mujer, su suegra, dos hijas doncellas, dos niños pequeños, y un muchacho huérfano- al tiempo que quemaron el pueblo nuevo y, al retirarse, se fueron con ellos cinco familias de recién convertidos.<sup>148</sup> El resto de los sobrevivientes, alrededor de 25 personas, fueron recibidos en el pueblo de Cuyután, donde establecieron su residencia y permanecieron en “policía cristiana” sin que tengamos noticias de que hayan regresado a la sierra. Pero, durante décadas, el pueblo de Cuyután habría sido objeto también de ataques y robos por parte de los tecuales y coras de la sierra. Para 1721 se vivía una situación tensa en la región, pues los indios de Cuyután habían capturado algunos indios serranos “por los daños recibidos” y se preparaban para la guerra, pues según noticias los indios serranos se “estaban juntando para venir a esta provincia a quemarnos nuestros pueblos y destruirnos”.<sup>149</sup> Según la versión de los coras, los de Cuyután “nos mataron cuatro dos mujeres y dos hombres en la primera ocasión y en otra nos cogieron dos que tenemos razón están en la cárcel de Guadalajara, y en el dicho pueblo de Coyotán nos tienen dos muchachos”.<sup>150</sup>

Por ello, cuando los indios de Cuyután tuvieron noticia de la campaña que preparaba Juan de la Torre en 1721, rápidamente le escribieron para ofrecerle apoyo, afirmando que “siendo así que vuestra merced haya de entrar señalándonos el día

---

<sup>148</sup> AHAG, Sección *Gobierno*, Serie Visitas pastorales, caja 1, libro 2, “Visita pastoral del obispo Juan Santiago de León Garabito”, 1678-1679, Libro primero, f. 75-75v.

<sup>149</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 622v.

<sup>150</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 257v.

acudiremos por este lado con todo empeño, ayudando a vuestra merced que nos hayamos prevenidos”,<sup>151</sup> si bien no existen noticias de que hayan enviado hombres a Torre. Pero, para fines de enero de 1722 efectivamente enviaron una compañía de alrededor de cien indios flecheros que se sumaron a la campaña de Juan Flores de San Pedro y, como he dicho, fueron reconocidos por su valentía y lealtad.<sup>152</sup> Así, para los indios de Cuyután la conquista del Nayar representó la oportunidad de poner fin a los ataques y robos que sufrían por parte de los indios de la sierra, a los que presumiblemente veían como sus enemigos.

Al igual que los indios de Mezquitic, los de Cuyután aprovecharon las certificaciones relativas a sus servicios como milicianos para obtener beneficios, concretamente tierras. En 1725 presentaron ante la Audiencia de Guadalajara un “memorial” para solicitar se les señalaran los linderos de sus pueblos y no fueran molestados de vecinos españoles. El escrito iba signado por los cuatro “pueblos de fronteras del Nayarit”: San Diego, Santa Fe, Cuyutan y San Juan, quienes afirmaron que

ha muchos años que permanecemos fieles cristianos y leales vasallos de nuestro rey católico que dios guarde, sirviendo a ambas majestades con la prontitud y empeño que a todos es notorio y pueden decir así los ministros de dios como los ministros reales, a quienes todos hemos atendido servido y venerado. Por cuanto nuevamente hemos mostrado nuestra lealtad en estos últimos años los muchos días y muchas veces que hemos entrado a esta gran Sierra del Nayar a nuestra costa y mención con nuestras propias armas para la reducción y pacificación de toda esta nueva provincia del Nayar, en defensa de los demás cristianos, demás de haber conservado en paz las costas de tierra caliente cooperando con nuestros servicios a guardar la tierra librándola de muchas invasiones que

---

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> *Ibid.* f. 551.

continuamente intentaban así los nayares por tierra con los pechelingas por la mar.<sup>153</sup>

Aprovecharon también la presencia del brigadier Pedro de Rivera durante su visita a los presidios de la región en 1726 para presentarle sus demandas sobre tierra, consiguiendo que Rivera prometiera entregarles las 17 caballerías de tierra que les hacían falta para completar el “fundo legal” de sus pueblos, así como darles títulos. Las diligencias se concluyeron hasta 1731, año en que efectivamente los cuatro pueblos recibieron tierras y títulos “en atención a ser dichos pueblos fronterizos y a mas de los trabajos que padecían por emplearse en servicio de su majestad en las invasiones que se ofrecen de los indios bárbaros portándose en esto con toda lealtad”.<sup>154</sup>

Guazamota, pueblo de tepehuanes al norte de la sierra del Nayar, que contribuyó con hombres armados tanto para la campaña de Juan de la Torre como la de Juan Flores de San Pedro, tenía también una larga historia de comunicación y contacto con los coras gentiles, aunque en este caso, no siempre fue una relación hostil. Por el contrario, a lo largo del siglo XVII establecieron diversas relaciones de correspondencia y colaboración con los coras, particularmente los que habitaban hacia el norte del Nayar. Sabemos por ejemplo que tepehuanes de Guazamota asistían regularmente a las ceremonias que se celebraban en la Mesa del Tonati, donde en ocasiones permanecían por varios días. En sentido inverso, algunos coras acudían a la misión de Guazamota para educarse en la escuela conventual. Sumado a ello, una de las vías que permitía a los coras salir de la sierra para contratarse en las estancias y haciendas de españoles hacia Jerez y Fresnillo pasaba cerca de Guazamota, lo mismo

---

<sup>153</sup> AHIP, *Tierras y aguas*, Segunda colección, legajo 65, tomo 260, exp. 10, “Títulos de las tierras de los pueblos de San Marcos Cuyutlán, San Juan, Santa Fe y San Diego”, 26 fs.

<sup>154</sup> *Ibid.*, f. 170.

que la ruta de comercio que conectaba la costa nayarita con la región zacatecana, empleada por los coras para comerciar sal y productos marinos. Incluso, cuando en 1714 algunos tepehuanes de los pueblos de San Andrés y Santa María se alzaron, fueron acogidos y ocultados en el Nayar.

Tan cordiales eran estas relaciones que hacia 1716 un grupo de indios de Guazamota abandonó el pueblo para irse a vivir con los gentiles; aunque las fuentes no señalen si se trató de indios de la cabecera o de algún pueblo sujeto, es posible que se tratara de los tepehuanes que habitaban en Peyotán, pueblo que se hallaba abandonado para 1721. Poco más de 40 indios, entre los que se contaba un intérprete, una familia entera formada por cinco personas, tres mujeres con sus hijos, y un indio que llevaba una mujer que había robado del pueblo, se mudaron al Nayar. Esto desató entre Guazamota y los coras un conflicto, pues los oficiales de república del pueblo tepehuán se negaban a perder a tal número de miembros. Acudieron entonces a la sierra a solicitar a los coras que les entregaran a los de Guazamota, pero éstos se negaron “con que luego se enojaron los nayaritas y no los pudieron sacar porque nos querían dar guerra”. En los años siguientes, la escena se repitió: los tepehuanes entraron a la sierra acompañados de diversas autoridades civiles, soldados y misioneros para solicitar les fueran entregados los hijos del pueblo, lo cual no hizo sino tensar aún más la relación y exacerbar los ánimos de los coras, quienes reiteraron en numerosas ocasiones la negativa, señalando que no podían entregar los indios cristianos porque éstos se habían casado ya con gentiles. Los coras llegaron a amenazar a los de Guazamota con atacar el pueblo y prenderle fuego, situación que se

volvió aún más tensa tras la entrada de Juan de la Torre y el estallido de las hostilidades entre coras y españoles.<sup>155</sup>

Así, más allá de la pretendida manipulación que sufrieron por parte de las autoridades coloniales, los pueblos vecinos a la sierra que decidieron sumarse a las campañas militares de conquista de los coras, lo hicieron en función de sus propios intereses, de sus afinidades, y de las relaciones que guardaban con los gentiles serranos, relaciones que nunca fueron estáticas. Encontramos por un lado pueblos que pudieron aprovechar las entradas españolas para vengar antiguas rencillas como ocurrió con los de Cuyután, mientras que otros, es el caso de Guazamota, buscaban dar solución a un conflicto preexistente. En otros casos, como Mezquitic, se aprovechó la coyuntura para estrechar la relación con las autoridades españolas, reforzando la imagen de soldados fronterizos leales al monarca, buenos cristianos y buenos vasallos. Éstos, junto con los indios de Huejuquilla -que tenían una larga historia de colaboración con las autoridades civiles regionales-, pareciera que, para el siglo XVIII, se sentían mucho más identificados con los colonos españoles que intentaban conquistar la sierra, que con los coras gentiles del Nayar, de ahí que se hayan sumado a la empresa conquistadora.

---

<sup>155</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 652v.



## Capítulo VI. La conquista de la Sierra: intérpretes, mensajeros y escribanos

### 1. Lengua y comunicación en la frontera

El tema de la comunicación entre indios y españoles ha tenido poca presencia en los estudios sobre el periodo colonial, con excepción de los primeros contactos entre nativos y europeos, y durante las campañas de conquista. En estos contextos específicos -en los que se presentan siempre las mayores dificultades comunicativas- la capacidad para comunicarse con el otro, o la carencia de ella, ha sido convertida en un elemento crucial para explicar el curso que tomaron los acontecimientos en estos tempranos años. Por ello, los “lenguas” e intérpretes -la mayor parte de ellos improvisados, circunstanciales, no profesionales- generalmente ocupan un lugar importante en las narraciones de los procesos de conquista, y su actuación ha llamado la atención tanto de los historiadores como de los lingüistas enfocados al estudio de la mediación lingüística y de la sociolingüística histórica.

No obstante, conforme avanza el periodo colonial, los intérpretes pierden importancia frente a otros procesos comunicativos presentes en la Nueva España. Por un lado, la expansión, de mano del clero regular, del náhuatl como lengua universal o franca entre la población indígena, en aquellos espacios que no se hablaba, y su reforzamiento como tal en donde ya era ampliamente conocida desde antes del contacto español.<sup>1</sup> Por otra parte, ocurrió también una progresiva “castellanización” de los nativos, esto es, el aprendizaje del castellano por la población indígena, que llevó

---

<sup>1</sup> Shirley Brice Heath, *La política del lenguaje en México. De la colonia a la nación*, México, Conaculta, INI, 1970, p. 49-54.

en algunos casos al desplazamiento de las diversas lenguas nativas,<sup>2</sup> mientras que en otras dio lugar al bilingüismo o al multilingüismo, acompañado de otros fenómenos complejos como la diglosia, esto es, la coexistencia de lenguas, aunque empleadas en ámbitos distintos de la vida cotidiana.<sup>3</sup>

Buena parte de los indios hablantes de castellano, registrados en las fuentes como “ladinos”, habrían aprendido la lengua de manera informal, ante la inexistencia de escuelas para la enseñanza del castellano. Así, la expansión del castellano entre la población indígena sería un fenómeno ligado particularmente a aquellas regiones con un alta densidad de población española (como los valles de México y Puebla-Tlaxcala), a la ciudades, así como los reales de minas, donde la estrecha convivencia con españoles, mestizos, mulatos y en general, miembros de las castas, habría propiciado el aprendizaje del castellano por parte de los indios.<sup>4</sup> En el caso de los barrios y pueblos de indios, la castellanización afectó particularmente a ciertos sectores de la población: las élites de caciques y gobernantes que estaban en contacto directo con los colonizadores,<sup>5</sup> pues fungían como mediadoras entre las autoridades españolas y la población en general. Y, de manera paralela, tenemos también el aprendizaje rudimentario del náhuatl por parte de aquellos españoles cercanos a los indígenas:

---

<sup>2</sup> Sergio Bogard, “Del choque intercultural a la génesis del español novohispano”, en Rebeca Barriga Villanueva y Pedro Martín Butragueño, (dirs.), *Historia sociolingüística de México*, vol. I, México, El Colegio de México, 2010, p. 265-266.

<sup>3</sup> La diglosia es un fenómeno al que la sociolingüística ha prestado gran atención. Sigo aquí a Conde Silvestre, quien se refiere a él en términos de “una situación en la que coexisten dos lenguas en una comunidad de hablantes, de tal forma que, por gozar una de ellas de mayor prestigio social que la otra, se emplean en ámbitos o circunstancias diferentes (más familiar una y más formal la otra)”. La lengua empleada para la comunicación formal es denominada “alta”, mientras que la familiar y/o informal es la lengua “baja”: Juan Camilo Conde Silvestre, *Sociolingüística histórica*, Madrid, Gredos, 2007, p. 203.

<sup>4</sup> Heath, *op. cit.* p. 75.

<sup>5</sup> James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, FCE, 1999, p. 437.

algunos eclesiásticos, supervisores del trabajo manual de los indios, y una parte importante de los españoles nacidos en Nueva España, que sin duda eran capaces de comunicarse en un náhuatl básico con la población indígena con la que tenían contacto.<sup>6</sup> Estos fenómenos en conjunto habrían contribuido a eliminar de manera paulatina las barreras comunicativas entre los españoles y la población indígena.

Este proceso, reseñado aquí de forma esquemática, se refiere fundamentalmente al centro de la Nueva España, espacio en el que se enfocan la mayor parte de los estudios sobre el tema. Sin embargo, salvo escasos ejemplos, poco se ha escrito en relación a la manera en que estos procesos sociolingüísticos se llevaron a cabo fuera de los ámbitos urbanos y centrales del virreinato. Por ejemplo, ¿de qué manera y con qué velocidad se expandió el uso del castellano entre la población indígena en los ámbitos rurales? ¿Qué alcances tuvo en estos espacios la política lingüística de la Corona? ¿Cómo se comunicaba la población indígena no solo con los colonizadores españoles, sino entre los diferentes grupos que convivieron en espacios multilingües? En otras palabras, ¿cuál fue el comportamiento lingüístico de los diversos grupos sociales fuera del centro del virreinato?

En el caso particular del Nayar, espacio que fue convertido en una frontera entre “la cristiandad” y “el gentilismo” desde el siglo XVI y hasta el XVIII, muy poco se ha escrito en relación a los fenómenos comunicativos ocurridos entre sus habitantes. Al tratarse de una región donde prevaleció el pluralismo lingüístico durante buena parte del periodo colonial, en el que se registra no sólo la existencia de diversas lenguas en la región sino incluso, la convivencia dentro de un mismo pueblo de hablantes de dos o más lenguas, vale la pena detenerse a pensar cómo es que se comunicaban las

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 435.

distintas sociedades indígenas entre sí y con el mundo colonial. Sobre tales asuntos versará este capítulo.

## **2. Los intérpretes**

Un asunto señalado tanto por historiadores como por lingüistas es el papel marginal al que fueron relegados los intérpretes, en la mayor parte de los casos, en los relatos europeos de las conquistas. Aunque en las narraciones de los primeros contactos con indígenas los “lenguas” e intérpretes generalmente ocupan un lugar central en el desarrollo de los acontecimientos, progresivamente son relegados al segundo plano de la escena. A partir de este momento, el o los intérpretes pasan a formar parte del “telón de fondo”, esto es, aparecen siempre en un segundo plano “de casi todas las escenas donde intervienen interlocutores multilingües”,<sup>7</sup> e incluso, su figura se pierde en el anonimato.

Tal situación obedece a que buena parte de las fuentes empleadas en la construcción de las narrativas de las conquistas fueron escritas con fines muy particulares: ensalzar la labor de un capitán o adelantado español, tal como hacen las relaciones o probanzas de méritos y servicios;<sup>8</sup> o señalar el papel crucial de los frailes en la pacificación de los indios y la posterior difusión de la fe cristiana, como pretenden la mayor parte de las crónicas provinciales.<sup>9</sup> Fuentes todas inmersas en la dinámica de servicio-recompensa establecida entre la Corona y sus súbditos, en las que los lugares

---

<sup>7</sup> Alonso, *op. cit.*, p. 15.

<sup>8</sup> Sobre las características de las probanzas de méritos y la forma en que éstas se convirtieron en la base para la construcción de las historias de las conquistas, ver Restall, *Los siete mitos...*, p. 31-41.

<sup>9</sup> Algunos elementos de la apología de la labor misional presente en de las crónicas provinciales son analizados por Rubial García, “Ángeles en carne mortal...”, p. 25-26.

protagónicos son ocupados por hombres europeos, cristianos y leales vasallos, y en las que difícilmente se reconoce la activa labor indígena en estos procesos. Así, en la documentación generada por los propios conquistadores españoles, y particularmente, en las relaciones o probanzas de méritos y servicios, las menciones a los “lenguas” que tomaban parte de los primeros encuentros suelen ser escuetas.<sup>10</sup> Restar importancia a los intérpretes, permitía a los conquistadores presentarse ante la Corona como los principales protagonistas de la empresa conquistadora al tiempo que solicitaban recompensas por sus servicios.

Para el caso de los intérpretes indígenas, tenemos a Marina o Malintzin, quizá la intérprete más célebre en la historia americana, quien es mencionada sólo en dos ocasiones por Hernán Cortés, si bien es cierto que Bernal Díaz del Castillo suele señalar sus dotes como lengua y su honor y bizarría, llegando a equipararla con un hombre.<sup>11</sup> Otros ejemplos bien estudiados de intérpretes indígenas en contextos de conquista son Gaspar Antonio Chi en el área yucateca,<sup>12</sup> y en el ámbito sudamericano, los incas Felipillo y Martinillo.<sup>13</sup> Aun cuando la vida y obra de estos personajes ha sido

---

<sup>10</sup> El papel secundario que, en general, juegan los intérpretes en las narraciones de las conquistas ha generado, en palabras de Restall, el “mito de la comunicación”, pues pareciera que los españoles eran capaces de comunicarse directamente con los indígenas de manera no sólo fluida sino también eficaz. Restall, *op. cit.*, p. 132 y ss.

<sup>11</sup> Sobre Malintzin existe una amplia bibliografía. Sobre su labor como intérprete véase Margo Glantz, *La Malinche: la lengua en la mano*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006, y el texto, coordinado por Glantz, *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Taurus, 1996, que reúne diversos ensayos en torno a esta figura.

<sup>12</sup> Frans Blom, “Gaspar Antonio Chi, Interpreter”, en *American Anthropologist*, vol. 30, no. 2 (abril- junio de 1928), p. 250-262; Frances Karttunen, *Between Worlds: Interpreters, Guides, and Survivors*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1994.

<sup>13</sup> Regina Harrison, *Signs, Songs, and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture*, Austin, University of Texas Press, 1989; Ingrid Kurz, “The interpreter Felipillo and his role in the trial of the Inca ruler Atahualpa”, *The Jerome Quarterly*, vol. 6, n° 4, 1991; Lidya Fossa, “Los primeros intérpretes andinos. Intermediación entre conquistadores y principales”, en Dos Santos, (ed.), *XII Congresso Internacional de AHILA*, vol. 2, 333-340, Oporto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999.

bien documentada, no dejan de ser una excepción, frente al amplio número de intérpretes de quienes en ocasiones apenas sabemos el nombre de pila o el apelativo.

Sin embargo, no ocurre lo mismo en las crónicas indígenas, en las que el intérprete “se ubica al lado de los protagonistas y ocupa un espacio propio (y a veces central) en la escena del diálogo”.<sup>14</sup> Tal situación es patente en el caso de Malintzin, quien ocupa un sitio destacado en las narraciones indígenas de los acontecimientos de la conquista, como puede verse en las diferentes escenas que conforman en *Lienzo de Tlaxcala*.<sup>15</sup>

Como ya he señalado, en las regiones centrales del virreinato los intérpretes, por lo menos aquellos indígenas no profesionales que habían desempeñado esta labor en los tiempos iniciales de contacto, fueron desplazados rápidamente. A más de los procesos sociolingüísticos ya descritos, es importante tomar en cuenta la institucionalización de la labor de los intérpretes, iniciada en 1529 por Carlos V, y que buscaba establecer los requisitos para obtener el nombramiento de intérprete y los sueldos que podían devengar los individuos que desempeñaran tal función de manera oficial, primordialmente en las audiencias.<sup>16</sup>

No obstante, en las regiones de frontera del imperio, aquellas en donde subsistieron indígenas no sometidos al poder colonial, la labor de los intérpretes siguió siendo fundamental en tanto la condición de frontera se perpetuó: la frontera araucana en Chile, la región pampeana en el Río de la Plata, y por supuesto, la Sierra del Nayar, son ejemplos de la persistencia de intérpretes y traductores cuya labor fue fundamental para construir espacios de diálogo y negociación entre los indios no sometidos y el

---

<sup>14</sup> Alonso, *op. cit.*, p. 259-260.

<sup>15</sup> Gordon Brotherson, “La Malintzin de los códices”, en Glantz, *La Malinche...*, p. 19-37.

<sup>16</sup> Alonso, *op. cit.*, p. 170-186.

mundo colonial que los asediaba. Hasta fecha reciente, el estudio de estos personajes no había llamado la atención de los historiadores, en parte por su ubicación fuera de los puntos neurálgicos del imperio español, pero también a la escasez y/o dispersión de las fuentes relativas a las fronteras. Hay que decir además que la labor de estos intérpretes está lejos de los reflectores de las empresas de conquista; se trata por el contrario de un trabajo discreto, cotidiano, del que no siempre hablan los cronistas y las fuentes españolas.

Sin embargo, una mirada atenta a las fuentes permite no sólo rescatar del anonimato las figuras de los intérpretes indígenas en el caso específico del Nayar, sino además, da pie también a analizar el papel que desempeñaron en el contexto de la colonización y conquista de la sierra. Más allá del valor anecdótico que puedan tener sus historias, el análisis de su actuar permite desplazar los reflectores de la figura del capitán militar español que tradicionalmente protagoniza los relatos de la conquista, a estos personajes cuya actuación ha sido desdeñada por la historiografía. Se trata de personajes marginados de los relatos históricos, debido a que muchos de ellos no empleaban los registros escritos, y ninguno tuvo injerencia en la construcción del discurso historiográfico en torno a la conquista del Nayar.<sup>17</sup> Por tales motivos, para conocer a estos personajes secundarios es necesario hacerlo a través de la documentación producida por aquellos que han ocupado los papeles protagónicos: capitanes militares, autoridades civiles y eclesiásticos.

---

<sup>17</sup> Sigo aquí a Payàs, Zavala y Samaniego, en relación al papel de los intérpretes en las fronteras: Gertrudis Payàs, José Manuel Zavala y Mario Samaniego, “Traducción e interpretación en la frontera araucana (XVII-XIX): una mirada interdisciplinar”, en *Perspectives, Studies in Translatology*, 20-4, 2012, p. 436.

Los intérpretes indígenas cuyo papel analizaré a continuación son Juan Pacheco, del barrio tlaxcalteca de San Luis Colotlán; Juan Marcos, huichol de San Nicolás de Acuña; y Pablo Felipe, cora nacido en la sierra del Nayar. Mencionaré también los casos de Simón Corbera, Antonio Rodríguez y Pedro; todos estos hombres actuaron en un periodo que va de fines del siglo XVII a la toma militar del Nayar en 1722, si bien existe una enorme disparidad en cuanto a la información que las fuentes nos proporcionan respecto a su actuar: mientras que en el caso de Pablo Felipe la labor se puede documentar por más de 30 años, en el caso de Simón Corbera o Pedro, apenas contamos con algunas menciones escuetas. Lo mismo ocurre en el caso de intérpretes anteriores a este periodo: aparecen nombrados en la documentación, pero poco o nada se sabe de ellos. A continuación presentaré una semblanza general de los personajes principales y los escenarios en los cuales desplegaron su labor como intérpretes.

### *Pablo Felipe*

Como él mismo declaró en 1714, Pablo Felipe era “de la nación de los corames del Nayar”.<sup>18</sup> Habría nacido alrededor de 1664 en la sierra, aunque pasó parte de su vida en Guazamota, misión de tepehuanes al norte del Nayar, donde posiblemente fue bautizado. Sus primeras apariciones como intérprete se registran en los años de 1696 y 1697, en el contexto de los intentos del capitán español Francisco de Bracamonte por reducir por la vía pacífica a los gentiles. En dichos años, Pablo Felipe fungió como intérprete y escribano al servicio de diversos “capitanes” coras que enviaron misivas a Bracamonte con el objeto de manifestarle su ánimo amistoso, así como marcar

---

<sup>18</sup> BNM, *Archivo franciscano*, 13/232, “Testimonio de los autos sobre la pacificación de los indios nayaritas”, 1714, f. 1v.



distancia frente a los coras de la Mesa del Tonati que por esas fechas habían atacado Huaynamota Viejo, matando a tres personas y llevándose sus cabezas.<sup>19</sup>

Para la década de 1710 Pablo Felipe estableció su residencia en el pueblo de San Nicolás de Acuña, perteneciente a las fronteras de Colotlán. Habitado mayoritariamente por huicholes, en él fungía como cacique Juan Marcos, con quien Pablo estableció una estrecha relación.<sup>20</sup> En 1711, ambos fueron llamados por fray Antonio Margil de Jesús para acompañarlo en la entrada que, por orden de la Audiencia de Guadalajara, emprendió el fraile a la sierra con el objeto de persuadir a los gentiles de aceptar la fe cristiana. Pablo Felipe y Juan Marcos fungieron entonces como intérpretes, pero también como guías y embajadores.<sup>21</sup>

Tras el fracaso de la entrada de Margil, Pablo volvió a San Nicolás, y para 1714 lo encontramos participando como testigo en un juicio entablado por los indios de San Diego Huejuquilla en contra de un arrendatario español.<sup>22</sup> El mismo año prestó sus servicios como escribano e intérprete a Nicolás Mesquite, cacique cora acusado por el gobernador de Guadiana de dar refugio a los indios tepehuanes de Guazamota y Mezquital que recién se habían sublevado.<sup>23</sup> El español Gregorio Matías de Mendiola fue comisionado entonces para realizar una campaña de pacificación y buscar al

---

<sup>19</sup> ARANG, ramo *Civil*, caja 298, exp. 15, año de 1697, “Don Francisco Bracamonte informó sobre los progresos y logros divinos obtenidos en la conversión de los indios de la nueva reducción, ubicada en Pochitlán”, f. 54-54v y 56-56v.

<sup>20</sup> En 1711 Pablo Felipe se refería a Juan Marcos como “su primo”: AGN, *Provincias internas*, 129, “Testimonio de instrumentos calificantes de servicios militares muy particulares hechos a su majestad por los soldados fronterizos del pueblo de San Nicolás de Acuña”, 1711-1772, f. 206v.

<sup>21</sup> La documentación generada por fray Antonio Margil en su entrada a la sierra se encuentra en AGI, *Guadalajara*, 162, f. 30-52v.

<sup>22</sup> ARANG, ramo *Civil*, caja, 23, exp. 7, “Juicio de los naturales de San Diego de Huejuquilla, San Luis de Colotlán y San Andrés del Teúl contra José Vázquez Borrego, Juan Pérez y Cayetano Pérez, por la posesión del puesto de Ameca”, 1714, f. 19

<sup>23</sup> BNM, *Archivo franciscano*, 13/232, “Testimonio de los autos sobre la pacificación de los indios nayaritas”, 1714, f. 1-6.

mismo tiempo la sumisión de los nayaritas; en esta ocasión, Pablo Felipe fue acompañado por Simón Corbera, y ambos recibieron pago por haber fungido como correos, escribanos e intérpretes.<sup>24</sup>

Para 1715, nuevamente en compañía de Juan Marcos, Pablo acompañó la entrada del jesuita Tomás de Solchaga al Nayar.<sup>25</sup> Seis años después, cuando los coras vieron cerrados los caminos que les permitían comunicar y comerciar con la costa, acudieron a Pablo Felipe para solicitar su consejo. Fue éste quien les sugirió presentarse ante el virrey para solicitar la protección del monarca;<sup>26</sup> de igual modo, fue Pablo quien acompañó, junto con el comerciante y hacendado jerezano Juan de la Torre, a la comitiva de cincuenta “principales nayaritas” que en enero de 1721 salieron de la sierra y enfilaron hacia Zacatecas, para luego dirigirse a la Ciudad de México, a donde arribaron a fines de febrero. Ya en la capital virreinal tocó a Pablo Felipe traducir, con asistencia de los jesuitas del Colegio de San Gregorio, las palabras del virrey a los gentiles y viceversa; estuvo presente en las distintas negociaciones que culminaron con la promesa del Tonati de permitir la entrada de los jesuitas a la sierra para bautizar a los indios; fungió incluso como espía o informante de Juan de la Torre durante el tiempo que los nayaritas permanecieron en la Ciudad de México y, una vez que los gentiles regresaron a la sierra, el intérprete y escribano volvió a San Nicolás, desde donde se

---

<sup>24</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Razón jurada de los gastos hechos en la pacificación de los indios que se sublevaron de San Andrés del Teúl, y los pueblos de la frontera de Guaiamotla (sic) y gentiles de la sierra del Nayarit”, septiembre de 1715, f. 114.

<sup>25</sup> La documentación generada por la entrada de Tomas de Solchaga, incluida su “Relación del Gran Nayarit” se encuentra en AGI, *Guadalajara*, 162, f. 129-143.

<sup>26</sup> Ortega, *Apostólicos afanes...* p. 58.

ocupó de apoyar las campañas de conquista, particularmente la que encabezó Juan de la Torre.<sup>27</sup>

A partir de este momento, y en el contexto de la guerra declarada contra los nayaritas, Pablo Felipe se alejó ya de la labor de intérprete para ocuparse del reclutamiento de indios milicianos en los pueblos vecinos; ayudó en la construcción de torreones y empalizadas; participó él mismo como soldado con sus armas y caballos, preparando los ataques y albazos contra los coras, juntando a los soldados indios que se dispersaban por las barrancas.<sup>28</sup> Justamente en una de estas batallas sería herido,<sup>29</sup> lo que limitó su participación en la “consumación” de la conquista comandada por Flores de San Pedro. No obstante, tras la relativa pacificación de la sierra Pablo Felipe volvió a establecerse en San Nicolás de Acuña, donde terminó sus días. Para 1728 acudió ante Juan de la Torre Valdés para pedirle que certificara los muchos servicios que había prestado en la conquista del Nayar, “a su costa y mención”. Contaba entonces con 64 años, y se presentó con el grandilocuente título de “cacique de San Nicolás de Acuña, gobernador de todas las fronteras cristianas y capitán de los capitanes y capitán de la provincia del Nayarit”.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> La estancia de Pablo Felipe con los nayaritas en la Ciudad de México aparece documentada en AGI, *Guadalajara*, 162, f. 244-277. En la obra de Ortega se encuentra también un relato pormenorizado del viaje: Ortega, *op. cit.*, p. 79-96.

<sup>28</sup> AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 2, “Testimonio de instrumentos calificantes de servicios militares ...”, 1711-1772, f. 199.

<sup>29</sup> Ortega, *op. cit.*, p. 162.

<sup>30</sup> AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 2, “Testimonio de instrumentos calificantes de servicios militares ...”, 1711-1772, f. 199.

## *Juan Marcos*

De Juan Marcos sabemos bastante menos que de Pablo Felipe, con quien llevó a cabo la mayor parte de sus actividades como intérprete y embajador. Habría nacido hacia 1674 -en 1714 declaró tener alrededor de 40 años- en San Nicolás de Acuña, miembro de una de las familias huicholas que detentaban el poder, pues era reconocido por las autoridades españolas como cacique, principal “guaytaca”,<sup>31</sup> y él mismo afirmaba ser ni más ni menos que el fundador del pueblo.<sup>32</sup> En el juicio contra el arrendatario español que en 1714 emprendieron los indios de Huejuquilla, Juan Marcos aparece de manera recurrente: como parte de los “viejos y principales” que establecieron el acuerdo de arrendamiento de la tierra en 1711; como uno de los testigos presentados por el español para desestimar las acusaciones de los indios en relación al arrendamiento forzoso y a los maltratos que ejercía sobre los indios en 1714; y en 1715 acusaba, junto con otros principales de Huejuquilla, al gobernador pasado por haber realizado el arrendamiento sin consultarlos.<sup>33</sup>

Como ya he señalado, Juan Marcos formó parte de los intérpretes que acompañaron a Margil y a Solchaga en sus entradas a la sierra en 1711 y 1715 respectivamente. Junto con los indios de San Nicolás, participó activamente en la represión de los tepehuanes de Guazamota y del pueblo de San Andrés del Teúl que se sublevaron en 1715.<sup>34</sup> Quizá haya estado presente también en la visita de los nayaritas

---

<sup>31</sup> ARANG, ramo *Civil*, caja, 23, exp. 7, “Juicio de los naturales de San Diego de Huejuquilla...”, 1714, f. 21.

<sup>32</sup> AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 2, “Testimonio de instrumentos calificantes de servicios militares ...”, 1711-1772, f. 204.

<sup>33</sup> ARANG, ramo *Civil*, caja, 23, exp. 7, “Juicio de los naturales de San Diego de Huejuquilla...”, 1714, f. 15, 21, 36.

<sup>34</sup> AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 2, “Testimonio de instrumentos calificantes de servicios militares ...”, 1711-1772, f. 210.

a la Ciudad de México en 1721: en la lista de los “principales que han cooperado en la reducción a la obediencia de su majestad”, antes de la firma de Pablo Felipe aparece nombrado “don Juan, cacique”,<sup>35</sup> si bien nada permite afirmar que se trate efectivamente de Juan Marcos. Lo cierto es que una vez que iniciaron los preparativos para la entrada militar al Nayar, Juan Marcos fungió de forma recurrente como embajador e intérprete, cobrando mayor relevancia en estas tareas mientras Pablo Felipe se ocupaba de la organización militar de los indios. Así, el capitán Juan de la Torre envió a Juan Marcos, en compañía de otro indio de San Nicolás de nombre Gerónimo, como embajadores para negociar una entrada pacífica a la sierra con el cacique cora Nicolás Mesquite, reconocido como “guardián de la puerta” del Nayar. Fue Juan Marcos también quién, junto con otros caciques huicholes de los pueblos de Nostic y Tenzompa, alertó a Juan de la Torre sobre la emboscada que preparaban los coras a las fuerzas españolas. Para mediados de octubre de 1721 fue enviado nuevamente como embajador, acompañando al escribano Juan Rodríguez, para encontrarse con los coras.<sup>36</sup>

En 1722, cuando Juan Flores de San Pedro tomó la dirección de la empresa de conquista, los indios flecheros de San Nicolás fueron capitaneados por el propio Juan Marcos para pelear en las diferentes batallas contra los coras.<sup>37</sup> Ésta es la última noticia que tenemos de él.

---

<sup>35</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 256.

<sup>36</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 323, 325, 332.

<sup>37</sup> AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 2, “Testimonio de instrumentos calificantes de servicios militares ...”, 1711-1772, f. 212.

### *Juan Pacheco*

Juan Pacheco fue el tercero de los intérpretes que acompañaron a Margil de Jesús en 1711. Carretero de oficio -si bien la documentación no especifica en qué región- había nacido en San Luis Colotlán, en el barrio tlaxcalteca, sin embargo, se decía que era hijo de un indio tarasco.<sup>38</sup> No obstante, ello no le impedía participar plenamente en las actividades milicianas de los tlaxcaltecos de Colotlán: en 1702 Juan Pacheco aparece formando parte de los milicianos del barrio de Tlaxcala que se ofrecieron para auxiliar la represión de la rebelión de los indios de Nostic. Para esos años, la milicia tlaxcalteca estaba formada por 128 hombres, de los cuales la mayoría estaban armados con arco y flecha, y sólo nueve eran arcabuceros. Juan Pacheco formaba parte de estos últimos.<sup>39</sup>

Al parecer, sólo fungió como intérprete en la entrada de Margil, no obstante, bastó para señalarlo de por vida como hombre cercano a los gentiles de la sierra. Así, diez años después, en julio de 1721, fue encarcelado en Zacatecas pues corrían rumores de que él y otros indios de Colotlán escribían cartas a los nayaritas para que no permitieran la entrada de los españoles a la sierra ya que, si los coras se rendían, los colotecos perderían sus privilegios como indios fronterizos. Pacheco logró sortear las acusaciones argumentando que hacía más de cinco años que no pisaba la sierra del Nayar, y fue liberado al cabo de seis semanas.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Querrela de los indios de Colotlán contra Antonio Guízar por caviloso”, f. 403.

<sup>39</sup> AHEZ, fondo *Ayuntamiento de Zacatecas*, serie Indios, caja 1, exp. D249, “Informes sobre el levantamiento de los indios en la frontera de Colotlán y Tlaltenango”, 1702, f. 54.

<sup>40</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Querrela de los indios de Colotlán contra Antonio Guízar por caviloso”, f. 412, 420.

### *Otros intérpretes y escribanos*

En la documentación aparecen mencionados diversos hombres que fungieron como escribanos e intérpretes en las entradas a la sierra, aunque no existan mayores referencias sobre ellos. Es el caso del ya mencionado Simón Corbera, indio escribano, intérprete y correo quien junto con Pablo Felipe sirvió en dos ocasiones a Gregorio Matías de Mendiola en 1715. Que no se trataba solamente del acompañante de Pablo Felipe sino de un intérprete en toda regla, se demuestra por el hecho de que ambos recibieron la misma paga: “25 pesos a cada uno y dos caballos que se les murieron”, más 20 pesos que se les dieron “de regalía” a cada uno “por lo bien que lo han hecho y se espera que lo hagan”.<sup>41</sup>

Gerónimo, indio de San Nicolás mencionado ya como acompañante de Juan Marcos en una embajada al Nayar en 1721, fue solicitado nuevamente por el capitán Juan Flores de San Pedro en 1722 para que facilitara la comunicación con algunos caciques coras.<sup>42</sup> De igual modo, en octubre de 1721 los principales coras solicitaron un escribano al capitán Juan de la Torre. En dicha ocasión fue enviado el indio Antonio Rodríguez, a quien se le solicitó que, junto con Juan Marcos, prestara servicios de “persuasión y traducción”, al servicio de ambas majestades.<sup>43</sup> Este es el único registro que ha quedado de los servicios de Antonio. Un caso similar es el del indio don Pedro, conocido como “el escribano del Gran Nayarit”, aprehendido por los españoles en enero de 1722 en la ranchería de Cuaimarus. Don Pedro -posiblemente se trate de Pedro Marmolejo, cacique de Cuisca, que aparece señalado en la lista de caciques del

---

<sup>41</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Razón jurada de los gastos hechos en la pacificación de los indios que se sublevaron de San Andrés del Teúl, y los pueblos de la frontera de Guaiamotla (sic) y gentiles de la sierra del Nayarit”, septiembre de 1715, f. 114.

<sup>42</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 538.

<sup>43</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 332-332v.

Nayar de 1711-<sup>44</sup> era un indio viejo, cristiano y apóstata, y había acudido en la comitiva de principales que fueron a la Ciudad de México en 1721.<sup>45</sup> Luego de su aprehensión fue enviado al Real de Peyotán, donde el capitán Flores de San Pedro le decomisó algunos papeles escritos a nombre del Tonati, que remitió al virrey y cuyo paradero y contenido desconocemos.<sup>46</sup> Esta es la única noticia con que contamos sobre sus labores en la sierra.

### 3. Lengua y comunicación en el Nayar

La primera cuestión que se impone responder respecto a la labor de estos hombres es ¿cuáles eran las lenguas en las que eran competentes? Y, derivado de lo anterior, ¿cómo operaba el proceso de comunicación entre los indios gentiles del Nayar y las autoridades españolas?

En un imperio en el que, desde los tiempos de los monarcas católicos, se había establecido el castellano como idioma oficial,<sup>47</sup> solemos asumir que esta lengua era la vía primaria de comunicación, entre españoles pero también entre éstos y los indígenas.<sup>48</sup> No obstante, habría que señalar que, de los intérpretes del Nayar, sólo Juan Pacheco parece haberse desempeñado con fluidez en el castellano: al ser

---

<sup>44</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 16.

<sup>45</sup> En efecto, la lista elaborada por Pablo Felipe señala a un Don Pedro, cacique:

<sup>46</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 558v.

<sup>47</sup> Brice Heath, *op. cit.*, p. 24.

<sup>48</sup> Por ejemplo, al hablar de los intérpretes que ejercían tal función en las Audiencias del virreinato, Pellicer asume que éstos traducían las lenguas nativas al castellano: Dora Pellicer, "Lenguas, relaciones de poder y derechos lingüísticos", en Barriga Villanueva, *op. cit.*, PÁGINA. No obstante, diversos estudios han señalado que, incluso en el caso de las audiencias, el proceso de interpretación no era tan sencillo: por ejemplo, en el juicio de los herederos de Leonor de Alvarado, un hombre indígena fue llamado para traducir del otomí al náhuatl. Luego, dos españoles tradujeron esta declaración del náhuatl al castellano: Martin Nesvig, "Spanish Men, Indigenous Language and Informal Interpreters in Postcontact Mexico", en *Ethnohistory*, vol. 59, núm. 4, otoño de 2012, p. 748.



interrogado en 1721, el escribano anotó que Pacheco era un indio “muy ladino en la lengua castellana”.<sup>49</sup> Juan Marcos y Pablo Felipe, en cambio, cuando fueron llamados como testigos en el pleito ya mencionado de 1714, requirieron de intérprete al castellano. En el caso específico de Pablo Felipe, el jesuita Solchaga señaló que sólo sabía “algo” de castellano.<sup>50</sup> Tal afirmación sorprende pues se trataba de uno de los indígenas con mayor contacto con el mundo colonial, que dominaba además la lectoescritura.

Pero según Solchaga, Pablo Felipe sí hablaba con fluidez<sup>51</sup> la lengua mexicana, que empleaba para comunicarse con los españoles: siendo natural del Nayarit, “a más de su lengua sabe algo de la castellana y mucho de la mexicana en que yo le hablaba”, es decir, sus funciones como intérprete consistían en traducir del cora, su lengua materna, al náhuatl. Misma situación tenemos en el caso del indio Gerónimo, que hacía “oficio de intérprete en la lengua nayarita reduciendo su idioma en la mexicana”.<sup>52</sup> Juan Pacheco, además de ser ladino en castellano, hablaba náhuatl, lo mismo que Juan Marcos quien, aunque huichol, fungía como intérprete entre el cora y el náhuatl. De tal manera, el náhuatl funcionaba como lengua franca en esta región fronteriza.

---

<sup>49</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 408v.

<sup>50</sup> AGI, *Guadalajara*, f. 140v.

<sup>51</sup> De acuerdo con Robert C. Schwaller, la fluidez puede ser descrita como la habilidad de participar en una conversación oral en una lengua nativa y mantener una residencia sostenida en el tiempo en comunidades indígenas. Se trata de un “fluidez funcional” que no es medida en términos de una gramática cuidada, o un vocabulario amplio, sino en términos de “experiencia de vida”. De tal suerte, la fluidez funcional se hace patente cuando un mestizo, un español, un mulato o un indígena de otra comunidad, tiene la capacidad de vivir dentro de un pueblo de indios, establecer en él lazos de matrimonio y/o parentesco, o establecer relaciones comerciales en dicha comunidad: Robert C. Schwaller, “The Importance of Mestizos and Mulatos as Bilingual Intermediaries in Sixteenth-Century New Spain”, en *Ethnohistory*, vol. 59, núm. 4, otoño de 2012, p. 715-716.

<sup>52</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 538

Esta situación parece no haber sido producto de la expansión colonial, sino existente en la región antes de la llegada de los españoles. Así, Nuño de Guzmán señaló en 1531 que llevaba consigo “naguatatos” que le permitieron establecer comunicación con algunos indígenas del occidente, por ejemplo, con los de Tonalá, donde halló “naguatatos que entendían la lengua de México”.<sup>53</sup> De igual modo, Alberto Santoscoy hizo notar que en las *Relaciones geográficas* del siglo XVI se señala que en Ameca, Tuxcacuexco, Zapotitlán, Cuzalapa y los demás pueblos de la provincia de Amula, así como en Tenamaztlan y Teocaltiche, además de la lengua local (caxcán, zacateco y huichol) se hablaba y/o entendía la lengua mexicana, a veces sólo por algunos indios pero en otras por todo el vecindario.<sup>54</sup>

De acuerdo con Leopoldo Valiñas, en el occidente mesoamericano se hablaban por lo menos dos variantes del náhuatl antes de la llegada de los españoles, difundidas principalmente en el sur de Jalisco. Para 1583 Antonio de Ciudad Real señala la existencia de hablantes de náhuatl también en el área de Nayarit; éstos últimos, según Valiñas, no eran nativos de la sierra, sino que habrían llegado a ella como resultado de las migraciones nahuas provocadas por los españoles durante la conquista del occidente.<sup>55</sup> Ahora bien, a pesar de esta presencia del náhuatl en occidente, no existen datos que sugieran que el náhuatl era una lengua dominante o de prestigio en la región. Por el contrario, desde las primeras entradas de españoles en el territorio en 1525 y en fechas posteriores, las fuentes señalan la diversidad lingüística que caracterizaba a la región: Yáñez Rosales ha registrado, a partir de un estudio de las

---

<sup>53</sup> Nuño de Guzmán, “Conquista de la provincia...”, p. 39.

<sup>54</sup> Santoscoy, *Nayarit. Colección de documentos...*, p. LVII.

<sup>55</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, ENAH, 1981, p. 41-43.

fuentes de los siglos XVI y XVII, 19 lenguas en el territorio de la Nueva Galicia, algunas de ellas con diversas denominaciones.<sup>56</sup> Para el caso del Nayar y sus alrededores, registró la existencia del huichol, nombrado también bisorita, vitzurita, hueitzolme; caxcán, tecuexe o náhuatl hacia el este y noreste; cora y su variante, el guaynamoteco; el tecual para la costa y parte de la sierra Nayarita, el zacateco, en Zacatecas y particularmente en los centros mineros de Fresnillo y Jerez, y el tepehuán al noroeste de la sierra, a las que se sumó el náhuatl tlaxcalteco hablado en Colotlán y algunos reales de minas a partir de 1591.<sup>57</sup>

Aunque la política lingüística de la Corona en los territorios americanos cambió en distintos momentos, sabemos que inicialmente se buscó que los indígenas aprendieran el castellano para facilitar su administración y particularmente su evangelización. Así, la legislación inicial, promulgada entre 1521 y 1565,<sup>58</sup> buscó obligar a los españoles a enseñar el castellano a los indígenas. Particularmente, el decreto de Carlos V en 1550 establecía la obligación de las autoridades de establecer escuelas de lengua castellana para los indios.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Rosa H. Yáñez Rosales, "Procesos de contacto, conflicto y transculturación entre los grupos indígenas del occidente mesoamericano", *Revista Occidente*, junio de 2015, p. 2. Llama la atención la ausencia de alguna referencia al mexicano, grupo asentado en la actualidad en la región pero cuya historia es difícil dilucidar debido a que no se les menciona en las fuentes. Por lo que toca al zacateco, la única referencia que yo he podido encontrar a dicha lengua es bastante tardía: se trata de un testimonio de 1696 presentado en la década de 1770 por los principales de Huejuquilla, en el que afirman que su pueblo era, en sus orígenes, de "nación zacatecos": AGN, *Provincias internas*, vol. 129, f. 271-273.

<sup>57</sup> Yáñez Rosales, "Procesos de contacto...", p. 2.

<sup>58</sup> Sigo aquí la división de la política lingüística de la Corona en tres etapas, propuesta por Margarita Hidalgo, "Sociolingüística Stratification in New Spain", en *International Journal of the Sociology of Language*, Mayo de 2001, p. 58-59.

<sup>59</sup> Ley 18, título 1, libro VI, de la Recopilación de leyes de Indias, tomo II. La medida se justificó señalando la dificultad para traducir a lenguas indígenas la doctrina cristiana, por no ser posible explicar en la lengua de los indios "bien y con propiedad, los misterios de nuestra santa fe".

No obstante, la resistencia del clero regular, las dificultades de obligar a los indios a renunciar a su lengua así como la diversidad del territorio hicieron imposible llevar a la práctica los decretos reales. Fue así que, para 1578, Felipe II revocaría el decreto de 1550 de Carlos V y mandó, en cambio, que el náhuatl se enseñara a la generalidad de la población indígena y se convirtiera en idioma para la evangelización, con lo que se buscaba aprovechar el hecho de que el náhuatl era la lengua más ampliamente conocida en buena parte del virreinato. Diversos decretos ratificaron la posición del náhuatl como lengua favorecida por la política lingüística de la Corona; no obstante, a partir de 1634 y particularmente en la segunda mitad del siglo XVII, los monarcas optarían por promover el español como lengua única en la Nueva España, siendo esta política claramente agresiva a partir de 1770.<sup>60</sup>

Siguiendo las directrices reales, en Nueva Galicia las autoridades intentaron inicialmente que los indios aprendieran todos el castellano para facilitar su evangelización. Para 1550 el primer obispo de Guadalajara, siguiendo los mandatos de Carlos V, intentó obligar a los frailes a enseñar la lengua castellana a los indios. No obstante, los franciscanos se opusieron a tales medidas y ya desde entonces señalaron su preferencia por enseñar el náhuatl a los indígenas, lengua que, según los frailes, era ampliamente conocida en el obispado, y quienes no la sabían la aprendían con facilidad.<sup>61</sup> Luego de 1578, acorde con la política de Felipe II, el clero regular trabajó en la expansión del náhuatl en todo el occidente del virreinato, convirtiéndolo en la lengua oficial para la evangelización de la Nueva Galicia. Así, la política de expansión del

---

<sup>60</sup> La documentación que muestra la política lingüística de la monarquía española en América ha sido publicada por Francisco de Solano, *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, Madrid, CSIC, 1999.

<sup>61</sup> Rosa H. Yáñez Rosales, "La evangelización en náhuatl en la época colonial: documentos de la Audiencia de Guadalajara", *Tlalocan*, v. XV, p. 146.

náhuatl por parte de la Corona logró aprovechar la situación precolonial “en tanto que el náhuatl se hablaba en varias localidades como primera lengua y como segunda entre personas de pequeños grupos que convivían con nahuahablantes de otras regiones”.<sup>62</sup>

Como en otras regiones novohispanas, la vía para la difusión de la lengua náhuatl entre la población indígena fue el establecimiento de escuelas conventuales en las que se enseñaba a los indios náhuatl y lectoescritura, unida con canto y música:<sup>63</sup> así los franciscanos de Guadalajara afirmaban ya en 1559 que enseñaban la doctrina cristiana los indígenas en lengua mexicana.<sup>64</sup> El éxito de esta práctica fue tal que, para mediados del siglo XVII, las menciones a la diversidad lingüística en el occidente novohispano desaparecieron, lo cual es indicativo del declive de buena parte de las lenguas indígenas -coano, tecuexe, caxcán, xixime, tecual, entre otras- y su posterior desaparición, sin que hayan dejado constancia escrita.<sup>65</sup> Esta situación, sumada a la introducción del castellano en la doctrina a partir de 1634 por mandato de una real cédula,<sup>66</sup> dio paso a un bilingüismo español-náhuatl en la mayor parte de la Nueva Galicia a partir de la segunda mitad del siglo XVII.<sup>67</sup> Así, fray Antonio Tello señaló que en Huaynamota, como en el resto de la provincia de Xalisco, se enseñaba la doctrina

---

<sup>62</sup> Yáñez Rosales, “Procesos de contacto...”, p. 3.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 3-4.

<sup>64</sup> Icazbalceta, *Nueva colección...*, tomo II, p. 168.

<sup>65</sup> Este proceso por supuesto no fue exclusivo del occidente novohispano. La obligación de los curas párrocos de aprender las lenguas de los indígenas bajo su administración, en términos generales tendió a favorecer el aprendizaje y difusión de las lenguas con mayor número de hablantes —náhuatl, otomí, zapoteco, maya- mientras que aquellas que tenían pocos hablantes quedaron relegadas, lo que, en algunos casos, contribuyó a su desaparición: John F. Schwaller, “The Expansion of Nahuatl as a Lingua Franca among Priests in Sixteenth-Century Mexico”, en *Ethnohistory*, vol. 59, núm. 4, otoño de 2012, p. 679.

<sup>66</sup> Santoscoy, *Nayarit...*, p. LIX.

<sup>67</sup> Rosa H. Yáñez Rosales, “La construcción del náhuatl como lengua general y la supresión de las lenguas indígenas locales: el caso del occidente novohispano”, en Ricardo Ávila Palafox, et al. (eds.), *El occidente de México: arqueología, historia y medio ambiente. Actas del IV Coloquio de Occidentalistas*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara-Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación, 1998, p. 55.

cristiana a los indios “por las mañanas... en la lengua mexicana, y por las tardes en la castellana”.<sup>68</sup>

No obstante, esta situación no se presentó en el Nayar y pueblos circundantes, donde el náhuatl no sustituyó a las lenguas nativas, sino que se convirtió en el vehículo que permitía la comunicación en una región caracterizada por el multilingüismo, es decir, en una lengua franca en toda regla, entiendo por tal “una lengua que se usa para comunicarse entre personas que no tienen una lengua nativa en común”.<sup>69</sup> Como ha señalado Dakin, puede tratarse de una lengua distinta, o una variante de una lengua en los casos donde hay mucha variación dialectal en una sola lengua. Regularmente es adquirida como una segunda lengua, por lo menos por algunos de sus hablantes, y evidentemente surge en regiones multilingües.

Aunque es bien conocida la manera en la cual se formaban los nahuatlato en el centro del virreinato en los primeros años de dominio colonial, la forma en que los indígenas no nahuas o incluso, los españoles legos, aprendían náhuatl ha sido poco estudiada, debido en buena parte a la parquedad de las fuentes.<sup>70</sup> En el caso del Nayar, las vías mediante las cuales se introdujo y difundió el náhuatl en la región pueden ser solo inferidas: están, por un lado, los refugiados hablantes de náhuatl que habrían llegado al área entre Nayarit y Durango durante la conquista española, registrados hacia 1583 por Ciudad Real. Por otra parte, la promoción del náhuatl por los franciscanos mediante las escuelas conventuales para facilitar la administración

---

<sup>68</sup> Tello, *Crónica miscelánea, Libro IV...*, cap. XXVI.

<sup>69</sup> Karen Dakin, “Lenguas francas y lenguas locales en la época prehispánica”, en Barriga Villanueva, *op. cit.*, p. 162.

<sup>70</sup> Al respecto, ver Yanna Yannakakis, “Introduction: How Did They Talk to One Another? Language Use and Communication in Multilingual New Spain”, en *Ethnohistory*, vol. 59, num. 4, otoño de 2012, p. 671.

religiosa de los indios -como registra Tello en Huaynamota, sumada a la llegada de los tlaxcaltecas a Colotlán y Chalchihuites en 1591, habrían contribuido a hacer del náhuatl una lengua de prestigio, vinculada con la religión cristiana, con la autoridad colonial, pero también con la identidad tlaxcalteca, grupo ensalzado por los españoles como modelo de vida civilizada y política para el resto de los indios.

Es posible que las escuelas conventuales franciscanas hayan sido los espacios en los que buena parte de los hombres que desempeñaron el papel de intérpretes, aprendieron el náhuatl como segunda lengua. Me refiero aquí no sólo a los que actuaron en el proceso de conquista del Nayar, sino también a todos aquellos intérpretes que aparecen mencionados de forma escueta en las entradas de misioneros franciscanos. Y es que la figura del intérprete tiene una larga presencia en la sierra: aparece ya, por ejemplo, desde la entrada de fray Francisco del Barrio en 1604, quien aseguró llevaba consigo cuatro indios de compañía, uno de ellos nahuatlato, y los otros tres para abrir camino y servir de guías. Si bien “nahuatlato” se convirtió en muchas regiones novohispanas en sinónimo de intérprete, Barrio especificó que su nahuatlato hablaba a los indios de la sierra tanto en lengua cora como mexicana, y era al parecer originario de la nueva misión de Huaynamota administrada por franciscanos.<sup>71</sup>

Para el caso de Pablo Felipe, en 1697 el capitán Bracamonte se refirió a él como un indio “apóstata cantor que era del pueblo de Guazamota”,<sup>72</sup> misión de tepehuanes al norte del Nayar, donde los franciscanos de Xalisco habían establecido convento hacia 1616.<sup>73</sup> Juan Marcos y Gerónimo, posiblemente hayan aprendido el náhuatl gracias a

---

<sup>71</sup> Barrio, *op. cit.*, p. 258.

<sup>72</sup> ARANG, ramo *Civil*, caja 298, exp. 15, año de 1697, “Don Francisco Bracamonte informó sobre los progresos y logros divinos obtenidos en la conversión de los indios de la nueva reducción, ubicada en Pochitlán”, f. 52.

<sup>73</sup> Gerhard, *La frontera norte...*, p. 144

los franciscanos que establecieron convento en el vecino Huejuquilla desde 1649. En el caso de Juan Pacheco, a pesar de las noticias sobre su posible ascendencia tarasca, su clara identificación con el barrio tlaxcalteca de Colotlán indican que, quizá, el náhuatl era su primera lengua.

El hecho de que la mayor parte de los intérpretes de esta frontera utilizaran el náhuatl para comunicarse con el mundo colonial, pero no hablaran castellano, implica que el náhuatl era también conocido por la población española de la región. Ejemplo de ello son por supuesto el jesuita Solchaga y fray Luis Delgado, éste último, llamado a acompañar a Margil de Jesús en su entrada a la sierra justamente debido a su conocimiento del náhuatl. La entrada de Margil es, de hecho, una buena muestra de la manera en que operaba la comunicación entre los gentiles nayaritas, los pueblos de indios cristianos y el mundo español. En tal ocasión, Margil llevaba consigo cuatro intérpretes: Juan Marcos y Pablo Felipe, que traducían del cora al náhuatl, mientras que Juan Pacheco y fray Luis Delgado hacían lo propio del náhuatl al castellano, si bien Margil era capaz de traducir del náhuatl al castellano, lo cual no es garantía de que pudiera hablarlo.

Sin embargo, hay indicios también de que el náhuatl era hablado por lo menos por algunos miembros de la sociedad española: hacendados, comerciantes y algunas autoridades civiles. Por ejemplo, tanto Juan de la Torre, nombrado primer capitán protector del Nayarit y comisionado para llevar a cabo la conquista de la sierra en 1721, como su sucesor, Juan Flores de San Pedro, afirmaban ser hablantes de mexicano.<sup>74</sup> De igual modo, el capitán Pedro de la Torre Gamboa era reconocido como “persona tan inteligente en el idioma mexicano, y en especial en el de dichos naturales, que no hay

---

<sup>74</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 331, y f. 538 respectivamente.



en toda la tierra otra tan elocuente en dicha lengua”.<sup>75</sup> Otras autoridades civiles como Mateo Silva, capitán protector ajusticiado por los indios en la rebelión de 1702 y su sucesor, Salvador López, propietario de rancho en las fronteras de Colotlán, parecen haber sido capaces de comunicarse con los indios “en su lengua”.<sup>76</sup>

¿Cómo adquirieron la lengua estos hombres, y cuál era su grado de fluidez o competencia lingüística? Sobre este tenor, una vez más, solo es posible especular, debido a que, como ha sido ya señalado por Nesvig, la historiografía ha prestado poca atención a las formas “prosaicas y ordinarias” en las que se aprendía el náhuatl, fuera de los colegios donde se impartía su enseñanza de manera formal.<sup>77</sup> Es muy probable que estos hombres hayan aprendido la lengua por inmersión: nacidos en una frontera multilingüe, es posible que el contacto cotidiano con hablantes de náhuatl -trabajadores de servicio, nanas, cocineras, molenderas, peones, vaqueros- les llevara a aprenderlo desde la infancia.

Ahora bien, ¿qué tan extendido estaba el conocimiento del náhuatl entre la población indígena, más allá de los intérpretes? Parafraseando a Yannakakis: ¿cómo se comunicaban unos con otros, coras, huicholes, tepecanos, tlaxcaltecas? ¿Qué lengua empleaban en el comercio, en las interacciones cotidianas, en la guerra? Por ejemplo, el capitán Juan Flores de San Pedro contó con el apoyo de alrededor de 300 soldados flecheros huicholes, nahuas, tepecanos y tepehuanes, durante la conquista

---

<sup>75</sup> AGI, *México*, 645, f. 480.

<sup>76</sup> AGI, *México*, 645, f. 397v, y 680v respectivamente. De Mateo Silva se decía que era tan buen teniente de capitán protector, que los domingos reunía a los indios para hacerles “pláticas en su lengua”.

<sup>77</sup> Sin duda, como señala el autor, sería muy útil realizar una “etnohistoria de hombres españoles en contextos lingüísticos y culturales indígenas”, si bien tal tema rebasa, por lo pronto, los límites de este trabajo. Ver Nesvig, *op. cit.*, p. 740.

militar del Nayar.<sup>78</sup> ¿Se comunicaba con ellos en náhuatl? ¿Entendían estos 300 indígenas la lengua, o contaba cada contingente con sus respectivos intérpretes? Preguntas similares surgen cuando examinamos las múltiples interacciones de los coras con la sociedad colonial, analizadas en el capítulo tercero. ¿Qué lengua empleaban los coras gentiles cuando salían de la sierra para establecer relaciones de compadrazgo con españoles, mulatos o mestizos; cuando bajaban a comerciar a la costa o trabajaban de forma estacional en las haciendas españolas del área de Fresnillo y Jerez?

Al respecto, diversos indicios apuntan al hecho de que la interacción en este medio multilingüe se llevaba a cabo también empleando el náhuatl, por lo menos en lo que respecta a los varones que participaban en el trabajo minero, en el gobierno de los pueblos y en las milicias de flecheros. Así, Santoscoy consigna un informe que mandó realizar el obispo Juan Ruiz de Colmenero en 1653 al cura vicario de Colotlán y Tlaltenango, para saber si sería mejor doctrinarlos en tepecano o en mexicano, “o en alguna otra de las lenguas de sus tlatoles”. De los testigos examinados, el primero dijo que hacía más de 20 años que entraba y salía de la sierra y sabía que en todos los pueblos había indios que hablaban en mexicano y castellano siempre que se comunicaban con los españoles, pues entre sí hablaban “en su lengua tepeuana, huichola nayarí y cora”. El segundo testigo agregó que los que hablaban mexicano eran los que salían a trabajar a Zacatecas. El tercer testigo fue Jacinto López Talamantes, quien había fungido como capitán protector de la sierra en varias ocasiones, y dijo que

sabe que los dichos indios y algunos de ellos cuando hablan con los españoles y el doctrinero hablan en lengua mexicana y cuando se juntan a sus tlatoles hablan

---

<sup>78</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Nómina de los pueblos de indios de la Galicia que han ayudado con 300 flecheros a los españoles y se señalaron en la empresa del Nayarit”, f. 763v.

en su lengua natural, por haber en algunos pueblos en que hay diferentes naciones como son tepeguana, guisoles, cora, y nayares, y que los indios e indias viejas hablan solo la natural en que nacen, por no salir como los demás salen a trabajar a la ciudad de Zacatecas y otras partes donde hay españoles. Y que así estos que salen entienden en lengua mexicana que es en la que les administran la doctrina cristiana los doctrineros y en que les enseñan la doctrina, y que este testigo tiene por cierto que si el doctrinero que les administrara supiera la lengua tepeguana fueran bien administrados, por entenderla y hablarla más de ordinario todas las naciones.<sup>79</sup>

En la rebelión de 1702, los indios principales de Nostic, huicholes, escribieron cartas en náhuatl para convocar a la rebelión a todos los pueblos de las fronteras de Colotlán. La mayor parte de los pueblos -huicholes, tepecanos y por supuesto, nahuas- fueron capaces de entender y conocer el contenido de las misivas, a excepción de los indios de Huejuquilla, quienes afirmaron que “los de Nostic habían escrito unos papeles de su lengua mexicana informando todo lo que han tenido con su capitán, a que estos papeles *como no hay aquí quien entienda la lengua* no supimos lo que contiene”.<sup>80</sup>

Durante el proceso de pacificación de dicha rebelión, se nombraron intérpretes españoles para que recibieran las declaraciones de los indios, hechas en lengua mexicana.<sup>81</sup> Y una vez que los rebeldes aceptaron las propuestas de paz y acudieron a la cabecera de Colotlán a dar la obediencia al rey, el capitán Pedro de la Torre Gamboa fue comisionado para hacerles “razonamiento” en lengua mexicana, referente a “la gravedad de sus delitos, pena que merecían y benignidad del virrey al perdonarlos”. Asimismo, Pedro de la Torre hubo de traducir y explicar en mexicano, párrafo por párrafo, la carta de perdón que el arzobispo virrey había enviado a los rebeldes. En tal

---

<sup>79</sup> “Ms. del Archivo de la Secretaría del Gobierno Eclesiástico de esta Arquidiócesis”, en Santoscoy, *Nayarit...*, p. LX.

<sup>80</sup> AGI, *México*, 645, f. 730v. El énfasis es mío.

<sup>81</sup> *Ibid.*, f. 469.

acto se hallaron presentes indios de los pueblos de Nostic, Santa María Cuescomatitan, San Sebastián Tecosocauatla, San Andrés Coamiata, habitados mayoritariamente por huicholes; así como Tepochotitan, Asqueltan, Guilacatitan, Temastiane, Mesquitic, Tepisoaque, Mamata y Chimaltitan, hablantes de tepecano. En total, según las fuentes, los indios que acudieron a rendir la obediencia sumaban más de 1,800.<sup>82</sup>

En las fronteras de Colotlán, la labor de los franciscanos, auxiliados por la presencia tlaxcalteca, fue exitosa en extender el empleo del náhuatl como lengua franca entre la población. Si bien la mayor parte de la información se refiere a varones que participaban en las repúblicas de indios o en las organizaciones milicianas, en el caso de las mujeres indígenas, cuya instrucción religiosa se llevaba a cabo igualmente en náhuatl, es posible pensar que entendían esta lengua, si bien no hay certeza de que la hablaran. Dentro de los propios varones, es posible también que la mayor parte de ellos entendiera el náhuatl, aunque quizá solo una parte de ellos (los oficiales de república, los capitanes y oficiales de las organizaciones milicianas) fueran capaces de hablarlo con fluidez.

Fuera de las fronteras de Colotlán, al otro lado de la sierra del Nayar, encontramos una situación lingüística similar. Incluso en misiones inestables donde la presencia de los frailes era intermitente como San Blas, San Diego, Saycota y Santa Fe, los indios -coras posiblemente- rezaban las oraciones en náhuatl, lengua que todos entendían y algunos hablaban, según declaró fray Blas García en 1676. Más de un siglo después, no obstante, en estas misiones -a excepción de San Diego- se afirmaba

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, f. 480v.

que la lengua que hablaban todos los indios era el cora.<sup>83</sup> Más aún, este conocimiento de la lengua mexicana se extendía no sólo a los indios de las misiones sino aún a los coras gentiles, producto de su estrecho contacto con los pueblos de misión del que ya he hablado. Así, fray Francisco del Barrio señaló en 1604 que durante su estancia en la ranchería cora de Anyari, predicó en náhuatl y pudo ver que “muchos de los que allí estaban entendieron en lengua mexicana la predicación, porque en aquella junta se hallaron muchos bautizados ladinos que salían a tierra de Guadiana, que está cerca de allí”. Esta prédica suya fue respondida con el discurso de un principal cora, quien hizo “razones formales que suenan en mexicano”.<sup>84</sup> En 1649 el obispo de Guadalajara, tras haber enviado un despacho al “bárbaro infiel” gobernador del Nayar, recibió como respuesta dos cartas en náhuatl, firmadas presuntamente por don Francisco Nayarit [ver anexo 1, documento 1]. Fray Blas García por su parte, señaló que en su recorrido de San Blas a Santa Fe tuvo diversos encuentros con indios gentiles, niños y adultos, que se comunicaron con él en lengua mexicana. La misma situación se presentaba en las rancherías de gentiles y apóstatas en torno a Santa Fe y La Marca -Eusibel, Acatime, Tocaychita, Gausquata, Ryberita, Tacuicha, Tecarita- donde “todos los más hablan en lengua mexicana”.<sup>85</sup>

En este contexto, no sorprende entonces que ya desde 1677 las autoridades coloniales hagan énfasis en que los coras gentiles, además de su lengua, “hablan

---

<sup>83</sup> AGN, *Indiferente de Guerra*, vol. 100-A, exp. 5, “Órdenes y contestaciones sobre las compañías de indios flecheros que hay en los territorios que no son de provincias internas”, 1792.

<sup>84</sup> Barrio, *op. cit.*, p. 264.

<sup>85</sup> AGI, *Guadalajara*, 13, R. 2, N. 22, “Cartas de Audiencia”, 1676-4-20, fs. 7v-8.

bellamente la lengua mexicana”.<sup>86</sup> Tal opinión era sustentada por vecinos españoles de la sierra que tenían tratos comerciales con los coras o empleaban sus servicios en sus ranchos.<sup>87</sup> En 1715 el jesuita Solchaga precisó que, en realidad, “la mayor parte de los nayaritas hablan esta lengua mexicana aunque no todos lo hablan pero todos la entienden”.<sup>88</sup> Indicios de la extensión del náhuatl entre los coras del Nayar los encontramos también en otros elementos: por un lado, la toponimia en náhuatl empleada por los propios coras, en rancherías como Aguacata, Guechocoatla, Mazatiaica o Meguatita. Por otro lado, vemos también la recurrencia a dar apodosos o sobrenombres en náhuatl a los caciques coras: así, tenemos a Francisco López, alias Tacsane;<sup>89</sup> Juan Lobato alias Cacalosuchil;<sup>90</sup> Nicolás Melchor alias Mesquite;<sup>91</sup> o el marido de la cacica doña Juana, llamado Sitali<sup>92</sup> [ver anexo 1, documento 14]

Así pues, el náhuatl funcionó en esta región como lengua de la administración religiosa, pero también como la lengua empleada para permitir la interacción cultural en

---

<sup>86</sup> Fray Marcos de Ojalora, ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, f. 29v. Aunque Ojalora se refiere únicamente a los coras de las rancherías de “Atonahuispatita, Maguiloian, Tocati y Guabel, los tres primeros vocablos son lengua mexicana y el último cora”, el fiscal José Miranda extendió esta afirmación a todos los coras de la sierra: AGI, *México*, 66, R.3, N.33, “Cartas del virrey Conde de Moctezuma”, f. 72.

<sup>87</sup> Así lo señaló en 1714 Andrés de Robles, español y vecino de la villa de Gutierre del Águila, quien realizó a lo largo de su vida diversas entradas a la sierra, y afirmaba que en ella había muchos indios “ladinos en mexicano”: AGI, *Guadalajara*, 162, f. 19. De igual modo Nicolás de Robles, comerciante de Jerez, señaló que aunque en la sierra se hablaban varias lenguas “muchos que entienden y hablan bien el mexicano”: *ibid.* f. 27.

<sup>88</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 140.

<sup>89</sup> *Tlaczani*: “corredor que corre.1 corredor así.1 ligero de pies.1 el que aguja y corre mucho, o es ligero de pies”: Thouvenot, *Diccionario náhuatl- español...* p. 369.

<sup>90</sup> *Cacaloxochitl*: “Flor del cuervo. Es blanca, roja, amarilla y muy olorosa”: Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI editores, 1992, p. 54.

<sup>91</sup> *Mizquitl*: “Árbol de goma para tinta”, Thouvenot, *op. cit.*, p. 187.

<sup>92</sup> *Citlali*: “Estrella”, *ibid.*, p. 84.

un medio multilingüe, como sabemos que ocurrió en otros espacios del virreinato con características similares, si bien en fecha mucho más temprana.<sup>93</sup>

Tanto en la sierra del Nayar como en los pueblos circunvecinos, prevaleció una situación de bilingüismo náhuatl-lenguas nativas ampliamente extendido entre la población, y no limitado solo a pequeños grupos o a individuos. Ello por supuesto no implica que todos fueran capaces de comunicarse fluidamente en náhuatl, pero sí a un nivel básico o, por lo menos, lo entendían. Existieron seguramente grupos e individuos que, por su ocupación o sus intereses dominaban la lengua náhuatl, de forma tanto oral como escrita; mientras que otros sólo la entendían y eran capaces de recitar las oraciones y doctrina cristiana en náhuatl, sin poder sostener una conversación en dicha lengua. Entre ambos extremos sin duda habría diversos matices. Tal situación sin embargo no impide hablar de comunidades mayormente bilingües, pues ya diversos lingüistas han señalado la necesidad de tomar en cuenta las dos dimensiones del bilingüismo, receptiva y expresiva, dado que es posible ser hablante de una sola lengua y oyente de dos (o más).<sup>94</sup>

Estaríamos entonces en presencia de comunidades con un alto grado de multilingüismo, en donde las lenguas nativas no desaparecieron en todos los casos, aunque sí se presentó una situación de diglosia: una relación asimétrica entre las lenguas en contacto, en donde el náhuatl habría actuado como variante “alta”,

---

<sup>93</sup> En regiones multilingües de Oaxaca, como San Ildefonso de Villa Alta, donde se hablaba mixe, chinanteco y tres variantes de zapoteco, el náhuatl era usado como lenguaje de la administración colonial: Yannakakis, *op. cit.*, p. 670. De igual modo, Nesvig ha documentado el empleo del náhuatl como lengua franca entre indígenas y españoles en las costas de Michoacán y Colima a fines del siglo XVI: Nesvig, *op. cit.*, 739-764.

<sup>94</sup> Por ejemplo, Leopoldo Valiñas Coalla, “Lo que la lingüística yutoazteca podría aportar al a reconstrucción histórica del Norte de México”, en Marie Areti-Hers, *et al.* (eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, UNAM, IIH, IIE, IIA, 2000: p. 176.

fungiendo como lengua de prestigio vinculada con la administración religiosa, probablemente con el comercio y con la interacción interétnica. Esta lengua era empleada en las esferas públicas en las que ocurría el contacto con los miembros de la sociedad española -la misa y la educación doctrinal, las ceremonias civiles de obediencia y toma de posesión de cargos de los funcionarios españoles, entre otros- así como en los espacios de contacto interétnico pero, como señalan las fuentes documentales, muy posiblemente no era empleada en el ámbito estrictamente comunitario ni doméstico. En el ámbito familiar, cotidiano e informal, los indígenas continuaron hablando sus lenguas nativas, huichol, cora, tepecano, que asumieron el rol de variante “baja” en la situación de diglosia.<sup>95</sup>

Que el náhuatl operaba como lengua “culto” o de prestigio en la región se hace patente también en el hecho de que la comunicación escrita se realizaba en esta lengua, independientemente de la lengua materna del que escribiera. Esto es: cuando los huicholes, los coras (y presumiblemente, los tepecanos) escribieron, lo hicieron en náhuatl. En los casos del huichol y tepecano, no se conocen a la fecha registros de dichas lenguas procedentes del periodo colonial: ni vocabularios, ni gramáticas, mucho menos confesionarios, pues el huichol y el tepecano no pasaron por un proceso de alfabetización que permitiera fijarlas por escrito. En el caso del cora, si bien existe un

---

<sup>95</sup> Parodi ha estudiado con detalle las diversas situaciones de diglosia que se presentaron en la Nueva España, particularmente en el siglo XVI. En su opinión, existió en el periodo colonial una situación de diglosia múltiple: el latín funcionaba como lengua alta en comparación con el romance español y las lenguas indígenas, aunque el español poco a poco se fue apoderando de lugar del latín. El latín y el español a su vez, funcionaban como lenguas altas en la Nueva España, si se compara su uso y prestigio con el de las lenguas indígenas. Pero el náhuatl era lengua alta frente a las demás lenguas indígenas. Operaba como lengua general, y muy pronto se vertió abundantemente en caracteres latinos, pues además de elaborarse gramáticas y vocabularios de esta lengua, se enseñó a la par del latín y el español extensamente a indígenas y españoles cultos novohispanos: Claudia Parodi, “Tensión lingüística en la colonia: diglosia y bilingüismo”, en Barriga Villanueva, *Historia sociolingüística...*, p. 310.



vocabulario, éste fue elaborado luego de la conquista de la sierra, y publicado a principios de la década de 1730.<sup>96</sup>

Por desgracia, apenas unas pocas líneas han sobrevivido de los textos escritos en náhuatl por los indígenas de la región, que no nos ofrecen sino datos insatisfactorios debido a su carácter fragmentario. Al tratarse de restos de corpus textuales seguramente más amplios, que además han sobrevivido hasta nuestros días por azar, “no todos los estilos, registros, o las variedades vinculables al pasado de las lenguas” aparecen representados en ellos y, de igual modo, tampoco son representativos de los hablantes de todos los niveles sociales, en tanto “hasta hace poco tiempo, sólo los hablantes masculinos de rango medio a elevado tenían acceso a la escritura”.<sup>97</sup>

Aunque en la documentación relativa a la rebelión de 1702 son numerosas las menciones a las cartas escritas en náhuatl por los indígenas de Nostic, ninguna autógrafa se conservó. Más aun, las cartas no fueron transcritas en náhuatl: en la mayor parte de los casos, contamos sólo con las traducciones al castellano realizadas por las autoridades civiles o los escribanos. Solo una de las cartas fue consignada en náhuatl en los autos: constituye, hasta ahora, el único ejemplo del náhuatl que empleaban los indios huicholes de Nostic a principios del siglo XVIII [ver anexo 1, documento 7]. De igual modo, las dos cartas firmadas presuntamente por don Francisco Nayarit en 1649 [ver anexo 1, documento 1],<sup>98</sup> así como las cartas escritas

---

<sup>96</sup> Se trata de la obra elaborada por el jesuita José Ortega, *Vocabulario en lengua castellana y cora*, México, Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1732.

<sup>97</sup> Estas dificultades sin embargo son comunes “a todas las especialidades que se ocupan del pasado de las lenguas y se ven obligadas a estudiar materiales aislados, que han sobrevivido por azar y son difíciles de conectar con sus contextos comunicativos originales”: Conde Silvestre, *op. cit.*, p. 13, 36.

<sup>98</sup> No me ha sido posible localizar las cartas originales que, de acuerdo con Santoscoy, se hallaban en el Archivo de la Arquidiócesis de Guadalajara, y que él transcribió para su publicación. Empleo aquí tanto la transcripción como la traducción del propio Santoscoy.

por el intérprete Pablo Felipe en 1696 y 1697 a nombre de diversos caciques coras son hasta ahora la única muestra del náhuatl que empleaban para comunicarse los coras, antes de su conquista en 1722, con la peculiaridad de que las cartas de Pablo Felipe sí son autógrafas [ver imágenes 13 y 14]. Otros tres textos en náhuatl procedentes de la región, sin que pueda establecerse con certeza si fueron escritos por indígenas huicholes o coras, proceden de Pochotitan y están fechados en 1697 y 1711 [ver anexo 1, documentos 4, 5 y 10 ].

En todos los textos, y especialmente en los escritos de Pablo Felipe, llama la atención el alto número de préstamos del español [ver anexo 2]. La mayor parte de las palabras incorporadas corresponden a sustantivos que hacen referencia a objetos introducidos por los españoles o estrechamente vinculados con ellos, para los cuales no existían en muchos casos, palabras en náhuatl que pudieran sustituir el término en castellano: armas de fuego, pólvora, balas; a instituciones y cargos de gobierno: rey, audiencia, oidores, alcalde, regidor, gobernador, capitán general, soldados, tributarios; a la evangelización: dios, cristiano; a los días de la semana y los meses: domingo, miércoles, mayo, septiembre. No obstante, se presentan también algunos casos de incorporación de verbos, como llamar (“se llama”) o guardar (“guarde”). Es posible notar también el uso abundante de preposiciones y conjunciones: y, a, ante, de, por, para, además de la incorporación de frases completas en castellano, como las fórmulas de cortesía: “guarde dios muchos años”. Finalmente, existen también algunos ejemplos de sustantivos en los que se emplea la palabra castellana, a pesar de la existencia de palabras equivalentes e inequívocas en el náhuatl, como ocurre con hijos y mujer. Estas características, así como las fechas en que fueron elaborados los textos, permiten situarlos en la última de las tres etapas del proceso de transformación

lingüística del náhuatl, de acuerdo con el análisis desarrollado por Lockhart para el centro de la Nueva España, etapa que habría comenzado hacia 1640/1650, y en la que el náhuatl denota ya una acusada influencia del español, evidenciando un bilingüismo muy difundido entre la población.<sup>99</sup>

Esto, porque el hecho de que el náhuatl fuera una lengua franca y de prestigio en la región, no implica que no se haya presentado también una difusión del castellano. A lo largo y ancho del virreinato, el aprendizaje y posterior dominio de la lengua de los españoles fue un fenómeno que se presentó entre los grupos o sectores de las repúblicas de indios que mayor contacto tenían con la población hispana: los oficiales de república, los comerciantes y arrieros, las cuadrillas de trabajadores y artesanos que desarrollaban su trabajo en las ciudades y villas y españolas, así como los indios “urbanos” que habitaban en los barrios aledaños a las capitales novohispanas. En la región que nos ocupa, los indígenas que adoptaron con mayor celeridad el castellano fueron, paradójicamente, aquellos que habían contribuido a difundir el náhuatl entre los otros grupos indígenas: me refiero a los tlaxcaltecas de Colotlán.

Asentados en la cabecera del gobierno de las fronteras, a los tlaxcaltecas correspondía interactuar de forma directa con las autoridades civiles. Eran ellos quienes recibían en las casas reales al capitán protector cuando acudía a tomar posesión del cargo y a nombrar tenientes; fungían como correos, escribanos, pregoneros y auxiliares de dichas autoridades; actuaban, en diversos ámbitos de la vida política regional, como intermediarios entre la autoridad española y los pueblos

---

<sup>99</sup> De acuerdo con Lockhart, en la primera etapa, de 1519 a 1550, prácticamente no ocurrió ningún cambio en el náhuatl, mientras que en la segunda etapa, de 1550 a 1650, hubo una considerable introducción de préstamos de sustantivos tomados del español, pero la lengua cambió poco en otros aspectos: Lockhart, *op. cit.*, p. 378.

Imagen 13a. Carta autógrafa de Pablo Felipe, núm. 1

56 54  
señor frmsisico de bra camon  
de siqui z asini corzo ze poerzo  
para zic mozis o monoz mozia  
oy no sino osliqui no uazi man coico  
no pizua amo o nimo balozie  
uozio mac hivo ino piznioca poerzo  
onpo o mo l hivo ca pizic amo o ni  
no uazi qui ne uazi osco ziqui z as  
qui no ni: ies ino s no zoziniaz po  
ze uis i corzo uati ziqui z as qui qui  
no ~~ies~~ ino mi ies si ino poerzo ni  
mo zis z ~~as~~ nitis nich ze zozanilis  
ze poerzo poerzo qui ma zis qui no  
pizua ino mo ze zozozolis o qui ca  
ze ze na ioli nicolas mizni o zipa  
qui o nico qui mo grasia o nigo  
nion calpoer nil z equi panos  
dios iuan no rei qui son ze po  
zeurc amigo

Fuente: ARANG, Civil, caja 298, exp. 15, f. 56.



Imagen 13b. Carta autógrafa de Pablo Felipe, núm. 1

ay uolngi ni mozoa mi jet  
a nocho me para zi ma-  
zis no no bee sano io qu i t i c a s  
m g r a s i o m o b z i z o p i l i a a  
mi chico uolo mo zios mishe  
mo pill zizilga po polius anno  
zilo zios i zozol mo saio pi  
zicaguisi a no de 1593  
Fermuano  
Pablo Felipe

Fuente: ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, f. 56v.



Imagen 14a. Carta autógrafa de Pablo Felipe, núm. 2

seño nioh de gau... la seor...  
deo deo de nioh...  
Ino noli para...  
oni deo ris para...  
mo chictica a so go...  
foi fo co rei para...  
no noli con pa...  
dios y...  
Chinzi gni se...  
Chi uas qui shi...  
o zico no...  
nis qui a mo...  
chi uas qui shi...  
shi uas qui a mo...  
sino o zichi...  
i no mo...  
pa pa go qui...  
no...  
naia...

Fuente: ARANG, Civil, caja 298, exp. 15, f. 62.



Imagen 14b. Carta autógrafa de Pablo Felipe, núm. 2

lou li si gna<sup>da</sup> Dios q uo zorei g nza zi  
no polo vis g nza amo qe uo zi quimo  
zi nica zia co zi amo q uo zi que so lo que  
s qu onco qni to li sino zionca zica po o  
nls hica Dios q uo zorei, qui zo lo mos hin  
zi p uinsi po li del na i a li para amo qui  
que so so si que ca po a si zica o qui ma co  
Dios q uo zorei qni zo li amo qui ne  
qu lo q uo qui ~~ca~~ que so so mo co  
mo mo co lo zi qu i zia no amo zi que  
solo q i si zia no q uo ne q ni g uo i no  
mo z e o co lo quis j e a i b r a s o s o amo z e n  
zi qui zo lo q a zo q o z a i no po re so o z i  
sh i po uo Dios q uo zorei pa ro q o qui ie  
sis i uo so lio sel rei po n po sol z a z o s  
o qui z e ma co rei mas hira sol z a z o s  
q pon po q no qui pia z i s e n s i a qui  
p i s o m s h i a i m o s s h i m o l i g u a l u i z o  
li g u a m i z i q u o z e e a z i q u a

Fuente: ARANG, Civil, caja 298, exp. 15, f. 62v.



Imagen 14c. Carta autógrafa de Pablo Felipe, núm. 2

que shio li pon pa sol 60  
ni mis nouazilo a so zisto 63  
mo ~~ni~~ zeshi que pili te poesto para zio  
mazis qui a so zishishi po los nos amo zio  
zishica uog co inio a so zio como mo mo  
shiuo qmiero para zio mo zis mo shimo  
piva zel no io li ma zios mil hi mo pie  
li mi seno rio riali a eoziesia ze uo zio  
lo xoro zozelas uigos zise gue zezios  
mon chos año

o zezox se li amo misti prinsipoli  
o zio se li amo nao chome o zio se li amo  
capo uisi

Pablo Felipe  
Año de 1892

Diez de setiembre

Fuente: ARANG, Civil, caja 298, exp. 15, f. 63 (folio 63v en blanco).



indígenas, pues de acuerdo con un cacique y principal del barrio de Tlaxcala de Colotlán, estaba “mandado por superiores órdenes” que “en todos los pleitos, causas, negocios, ocurso y acciones que les pertenecen a los 26 pueblos que componen dichas fronteras, se les asigne intérprete, defensor y agente tlaxcalteco”.<sup>100</sup> Incluso, llegaron a pretender que todos los indios de las fronteras debían estar sujetos a los tlaxcaltecos de Colotlán.<sup>101</sup> Por tanto, no es extraño que fueran ellos quienes primero aprendieron la lengua española, lo que contribuía a estrechar sus lazos con las autoridades civiles al tiempo que se diferenciaban del resto de los indígenas de la región.

Con frecuencia, los tlaxcaltecos de Colotlán son señalados en las fuentes como “muy ladinos” en la lengua castellana. Ya en la rebelión de 1702 es notorio que la mayor parte de los tlaxcaltecos llamados a declarar lo hicieron sin el auxilio de intérprete; más aún, algunos de ellos fungieron como intérpretes de la lengua mexicana al castellano a solicitud de las autoridades españolas: fue el caso de Bernabé Lozano, indio principal y natural de Colotlán, a quien el capitán protector le solicitó traducir al castellano algunas de las cartas escritas en náhuatl por los rebeldes de Nostic.<sup>102</sup> Es importante señalar que Lozano no fungía como escribano oficial de Colotlán. Además de hablar castellano, algunos oficiales de república eran capaces de escribirlo. De hecho, a diferencia de lo que ocurrió en otras colonias tlaxcaltecas contemporáneas a

---

<sup>100</sup> AHAG, *Parroquias*, Colotlán, caja 1, exp. 1661, ca. 1700.

<sup>101</sup> En 1711 y 1721, así como en fechas posteriores, los principales de Tlaxcala solicitaron y obtuvieron del virrey órdenes para que todos los gobernadores y alcaldes de los pueblos indios pertenecientes a las fronteras de Colotlán se sujetaran a los gobernadores de Tlaxcala, no obstante tales órdenes tuvieron poco efecto. AGN, *Indiferente virreinal*, vol. 71, exp. 27, “Testimonio de la real provisión, sus obediencias, cumplimientos y posesión de tierras a favor de los Indios Tlaxcaltecas que formaron el Pueblo y Frontera de San Luis Colotlán”, 1721, 21 fs

<sup>102</sup> AGI, *México*, 645, f. 618.

Colotlán, donde los cabildos indígenas generaron un enorme corpus documental en náhuatl,<sup>103</sup> para el caso de los tlaxcaltecas de Colotlán no ha sobrevivido un solo documento escrito en náhuatl por ellos. Las fuentes documentales con que contamos<sup>104</sup> parecen indicar que ya desde finales del siglo XVII escribían sus peticiones a la autoridad colonial en castellano, si bien uno muy particular. Y es que, de modo similar a lo que ocurre con los textos en náhuatl de que he hablado antes, en algunos textos en castellano escritos por tlaxcaltecas aparecen incorporados diversos préstamos del náhuatl, como puede verse en la larga misiva escrita por estos indígenas durante la rebelión de 1702 [ver anexo 1. documento 9].

Los indios del barrio de Tlaxcala no eran los únicos que conocían el castellano. En la misma rebelión de 1702, el gobernador de Nostic se presentó a solicitar el perdón en Colotlán, dirigiéndose en castellano al capitán protector. De igual manera, parece ser que en los pueblos que colindaban con la sierra del Nayar por el sur, como Tuitan y Ahuacatan, los indios -que en el siglo XVI hablaban náhuatl y/o huichol- eran ladinos en castellano para 1721, presentándose a declarar ante la autoridad española sin necesidad de intérprete. La expansión masiva del castellano no obstante llegaría hasta la segunda mitad del siglo XVIII, particularmente a partir de 1770.

---

<sup>103</sup> San Esteban de la Nueva Tlaxcala, vecino a Saltillo, es el ejemplo más conocido. Véase al respecto Eustaquio Celestino Solís, *El Señorío de San Esteban del Saltillo. Voz y escritura nahuas, siglos XVII y XVIII*, Saltillo, Archivo Municipal de Saltillo, 1991. Butzer ha documentado la existencia de documentación en náhuatl perteneciente al cabildo de San Miguel de Aguayo, pueblo fundado en el Nuevo Reino de León por tlaxcaltecas procedentes de Saltillo: Elisabeth Butzer, *Historia social de una comunidad tlaxcalteca. San Miguel de Aguayo (Bustamante, N. L.) 1686-1820*, Saltillo, Archivo Municipal de Saltillo, Departamento de Geografía de la Universidad de Texas, Instituto Tlaxcateca de la Cultura, Presidencia Municipal de Bustamante, 2001.

<sup>104</sup> Es necesario tener en cuenta que dichas fuentes proceden de archivos estatales y nacionales, dado que el archivo del cabildo de Colotlán se perdió en los dos incendios que consumieron las casas de gobierno. Esta carencia de fuentes impide hacer mayores precisiones sobre el tema.

Estas breves referencias al uso del náhuatl tanto por indígenas cuya lengua materna no era el náhuatl, como por españoles que tenían como primera lengua el castellano, nos hablan tanto de las relaciones sociales que facilitaban las interacciones lingüísticas interétnicas, como de las figuras cuyas competencias lingüísticas hacían posible la interacción intercultural en la sierra del Nayar y pueblos circunvecinos.

Ahora bien: si, como he planteado aquí, una parte importante de la población cora entendía la “lengua mexicana”, ¿para qué eran necesarios entonces los intérpretes? ¿Cuál era su importancia en este contexto multiétnico y multilingüe? Ello nos lleva al tema que abordaré en el siguiente apartado: las habilidades y competencias que les eran reconocidas a los intérpretes, y que no estaban circunscritas únicamente al aspecto lingüístico.

#### **4. “Persuasión y traducción”: los intérpretes más allá de la lengua**

Aquellos que estudian la historia de la traducción y la interpretación, han dado en llamar a los intérpretes “mediadores lingüístico-culturales”, con el objetivo de hacer énfasis en el hecho de que la labor desempeñada por estos personajes va más allá de facilitar la comunicación y comprensión de las intenciones de individuos y grupos con lenguas diferentes.<sup>105</sup> Y es que los intérpretes median efectivamente entre lenguas distintas, pero “sobre todo entre individuos que se comunican y entre las posturas institucionales y socioculturales que estos individuos representan”.<sup>106</sup> Esta labor de

---

<sup>105</sup> Gertrudis Payàs y José Manuel Zavala (eds.), *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*, Temuco, Universidad Católica de Temuco, 2012, p. 12.

<sup>106</sup> Gertrudis Payàs y Carmen Gloria Garbarini “La relación intérprete-mandante: claves de una crónica colonial para la historia de la interpretación”, en *Onomázein. Revista de Lingüística, Filología y Traducción*, 25 (2012/1), p. 347.

mediación tiene entonces una faceta ideológica y también política, pues el intérprete es quien vincula o pone en relación tanto a individuos como a grupos y/o instituciones que poseen distintos grados de poder,<sup>107</sup> formando parte de la red de interrelaciones, voluntarias o forzadas, entre sociedades que son “originalmente distintas y que luego se mezclan o que están históricamente interconectadas pero que se reconocen a sí mismas como muy diferentes”.<sup>108</sup>

Un elemento a resaltar es que esta mediación no se da de forma independiente o espontánea. Se trata de “un servicio que se presta a instancia de parte. No habrá intérprete en una interacción dialógica a menos que sea solicitado por una de las partes o por ambas”.<sup>109</sup> El intérprete entonces no actúa por cuenta propia, sino en representación de su mandante. En los casos de intérpretes en la frontera nayarita, es claro que la mayor parte actúan por cuenta de los españoles y los representan ante los coras. Además, en la mayoría de los casos, las relaciones mediadas por el intérprete ocurren por iniciativa de los españoles, en los intentos de acercamiento no violento a la sierra previos a la conquista militar. Así, los tres intérpretes indígenas que tomaron parte en el encuentro entre fray Antonio Margil de Jesús y los coras en 1711, lo hicieron a petición del fraile, situación que se repite en la entrada del jesuita Tomás de Solchaga y en las distintas visitas a la sierra que llevó a cabo el capitán Juan de la Torre.

La mediación a petición de parte generaba una relación contractual, aunque al parecer bastante informal, entre el intérprete y su mandante, de ahí que al finalizar su labor, los intérpretes fueran remunerados en metálico, en especie, o con el

---

<sup>107</sup> Gertrudis Payàs Puigarnau, “Acercamiento traductológico a la mediación lingüística en la Araucanía colonial”, en Payàs y Zavala, *op. cit.*, p. 19.

<sup>108</sup> Payàs, Zavala y Samaniego, *op. cit.*, p. 436.

<sup>109</sup> Payàs, *op. cit.*, p. 19.

otorgamiento de exenciones y privilegios: por ejemplo, Pablo Felipe y Juan Marcos, en recompensa por los servicios que prestaron durante la entrada de Margil, obtuvieron del capitán protector de Colotlán un despacho que los libraba de cualquier servicio personal que les pudieran exigir en su pueblo, “en atención al servicio que hicieron y se les guarden los privilegios de dichos intérpretes, y más poniendo a riesgo su vida en servicio de entrambas majestades.”<sup>110</sup> Luego de la entrada de Solchaga y Mendiola en 1715, Pablo Felipe y Simón Corbera, quienes actuaron como “correos, escribanos e intérpretes”, recibieron por los dos viajes que hicieron al Nayarit llevando cartas a los coras 25 pesos cada uno, más dos caballos que se les murieron durante estos viajes; además, recibieron “de regalía que se les dio a cada uno por lo bien que lo han hecho y se espera que lo hagan, 20 pesos cada uno”.<sup>111</sup> El dinero extra que se les dio como “regalía” hace pensar que quizá, el pago acordado fue de 25 pesos, pero tras el éxito de la pacificación y el buen servicio dado por ambos intérpretes, Mendiola decidió prácticamente doblarles la paga.

De acuerdo con Payàs, solicitar la intervención de un intérprete es muestra de la voluntad de intentar un acercamiento no violento con los indígenas; al mismo tiempo, implica también una disposición a confiar en ese tercero que es el intérprete. Es decir, la relación entre el mandante y el intérprete es de confianza, pues “difícilmente el mandante o mandantes pueden controlar la veracidad de lo que el intérprete interpreta.”<sup>112</sup> Así, el desconocimiento de la lengua del otro (en este caso, los coras) coloca al intérprete en una posición estratégica pero también difícil de manejar pues, si

---

<sup>110</sup> AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 2, “Testimonio de instrumentos calificantes de servicios militares ...”, 1711-1772, f. 207.

<sup>111</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 114.

<sup>112</sup> Payàs, *op. cit.*, p. 19.

por un lado está subordinado o supeditado a su mandante, al que requiere sus servicios y los recompensa, por otro lado, sus competencias le dotan de un poder importante, pues de él puede depender el resultado de una negociación o de un encuentro. De tal suerte, “podemos considerar entonces al intérprete como un agente especializado, cuya especialización es de tal naturaleza que puede darle el monopolio de los recursos de la comunicación e influir en el desenlace”.<sup>113</sup>

Para el caso de los intérpretes que operaron en la frontera araucana, Payàs y Garbarino han identificado tres riesgos, percibidos por los españoles, en sus relaciones con los intérpretes: 1) Que el intérprete tome partido por el enemigo; 2) Que no sea competente en el desarrollo de sus funciones, o sea rechazado por la contraparte; y 3) Que se independice y actúe por cuenta propia o en función de sus propios intereses.<sup>114</sup> No obstante, tales riesgos están fuertemente anclados al contexto concreto de la frontera araucana, en donde se desarrollaron cuerpos de mediación altamente institucionalizados, cuya labor se prolongó por más de dos siglos en la figura de los “parlamentos” con los indígenas mapugundun. Para el caso del Nayar en cambio, la mediación indígena fue bastante más informal, sin que se emplearan nombramientos por escrito, ni toma de juramento, ni arancel por la prestación del servicio. Y, si bien es claro que, en la mayor parte de los casos los intérpretes fueron encargados de llevar el mensaje español y comunicar las intenciones de éstos ante los coras, considero que esta labor fue acompañada siempre de la persecución, por parte de los intérpretes, de sus propios intereses. Es decir, no existió en la frontera nayarita la idea de un intérprete “neutral” cuya labor fuera únicamente permitir la comunicación y traducir ideas de unos

---

<sup>113</sup> Payàs y Garbarini, *op. cit.*, p. 349.

<sup>114</sup> *Ibid*, p. 351-355.

y otros. Como intérpretes y embajadores, los indios se cuidaron de señalar que tomaban partido por los españoles y que defendían la causa de la reducción de los nayaritas.

Así, para el español, los intérpretes formaban parte de sus estrategias para persuadir a los coras, y asumía que los “lenguas” eran cristianos y leales vasallos de su majestad, confiando en que eran capaces de llevar a los coras el mensaje español y traducirlo correctamente. Esta relación de confianza no deja de lado la necesidad, por parte de los españoles de controlar, así sea de forma precaria, lo que dice el intérprete, mediante estrategias que también encontramos en otras latitudes del imperio: el reclutamiento y la formación endógena de los mediadores, es decir, en el bando propio, así como la supervisión por parte de terceros de la labor del intérprete.<sup>115</sup> Y es que quizá la referencia a la formación de Pablo Felipe como “cantor” en la iglesia de Guazamota denote un intento deliberado de los franciscanos por formar intérpretes indígenas que pudieran mediar entre los coras de la sierra y la sociedad colonial. Así, la formación de intérpretes apuntaría a generar mediadores leales al bando español, para minimizar los riesgos de una traición. Pero también vemos la intención de supervisar las traducciones de los intérpretes mediante la participación de un español: tal habría sido la intención al integrar a fray Luis Delgado en la entrada del padre Margil. En este caso, Delgado habría sido el encargado de verificar que la traducción del náhuatl al

---

<sup>115</sup> *Ibid.* p. 358-361. Las autoras mencionan entre las estrategias de control, también la “normalización del ejercicio de intérprete”, esto es, fijar las reglas del ejercicio, establecer la remuneración de los intérpretes, así como reglamentos, códigos deontológicos y un aparato coercitivo destinado a penalizar el mal ejercicio del oficio. No obstante, la información relativa al Nayar no indica que haya ocurrido tal normalización, por lo menos en el caso de los intérpretes indígenas.

castellano hecha por el tlaxcalteca Juan Pacheco fuera correcta; de otra manera, no se entiende la necesidad de dos intérpretes del náhuatl al castellano en la misma comitiva.

El hecho de que los intérpretes fueran “representantes” de la voz española ante los coras, genera también una situación peculiar en la documentación: al momento de reportar cuál fue su actuación, los intérpretes suelen describir con bastante detalle los actos y dichos de los coras, mientras que omiten precisar cuál fue el mensaje que dieron a los indios en nombre de los españoles, pues dan por sentado que el español, el mandante al que prestan voz, conoce el mensaje. Podemos verlo, por ejemplo, en la entrada de Margil de 1711: ante la incertidumbre sobre la recepción que le darían los nayaritas, Margil decidió permanecer en Guazamota, mientras que Pablo Felipe y Juan Marcos fueron enviados “con la embajada al Huitlactal y principales de ella”, llevando consigo una carta, un rosario y un crucifijo, con la consigna de establecer contacto con los gentiles. Por Margil sabemos las generalidades del contenido de la carta, pues no se consignó en el expediente copia de ella. En palabras del fraile, en la carta “les noticiamos [a los coras] de nuestra ida y el fin que en ella teníamos que era únicamente su reducción al gremio de nuestra santa madre iglesia asegurándoles serían mantenidos en todas sus tierras sin que en ellas ni en sus bienes padeciesen menoscabo”. Margil pidió a los intérpretes que aseguraran a los “apóstatas y facinerosos” refugiados en la sierra el perdón de sus delitos en virtud de la real provisión librada por la real audiencia, que entregó a Pablo Felipe y Juan Marcos para que se las mostraran, además de testimonio de la real cédula, para que les constara que se procedía en virtud de real mandato a la conquista y, que si admitían la fe católica, serían recibidos en la protección regia.<sup>116</sup>

---

<sup>116</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 43v-44.



Luego de cinco días, Pablo Felipe y Juan Marcos volvieron a Guazamota, con la noticia de que los nayaritas se negaban a recibir la visita de Margil en la sierra. Ambos indios se cuidaron de registrar por escrito, por mano de Pablo Felipe, lo acaecido a su embajada; no obstante, no contamos con la carta original en náhuatl, sino solo el traslado que realizó el propio Margil [ver anexo 1, documento 12]. El escrito original habría quedado en manos de Juan Marcos.

De acuerdo con los intérpretes, en un rancho llamado Coaxata los atajaron algunos nayaritas, a quienes “dieron parte” del objetivo de su entrada en la sierra, mostrando la carta y despachos que llevaban. Los nayaritas les pidieron esperar en Coaxata, y convocaron a “todos los viejos y principales” a reunirse en dicho rancho. Una vez juntos, Pablo Felipe y Juan Marcos “les empezaron a hablar” para explicar los motivos de su entrada y entregaron a los principales la carta, el despacho, el crucifijo y el rosario. Pero los nayaritas respondieron que no querían ser cristianos:

Tres veces les rogamos, y ellos dicen que no quieren, que así lo dijo su rey que es el primer nayarita esqueleto que veneran como a su primer ídolo y por quien habla el demonio a sus viejos para que nos bullen, no se cansen los padres misioneros que no haremos nada a nadie sin los padres y alcaldes mayores estamos en quietud ahora si ellos quieren matar ellos lo saben que nos maten pero no nos hemos de dar para que nos hagan cristianos.<sup>117</sup>

La entrada de Margil es quizá la mejor muestra de la compleja labor que realizaban los intérpretes, y lo delicado de su trabajo. Por un lado, vemos en los diversos diálogos que los intérpretes reportaron ante los frailes un buen ejemplo de los varios “tonos” que empleaban los intérpretes en su relación con los gentiles: desde su

---

<sup>117</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, “Copia de la carta respuesta que trajeron los indios de San Nicolás don Juan Marcos y don Pablo Felipe sobre la embajada que llevaron a los indios nayaritas”, 1711, f. 53-53v.

papel como meros informantes de los españoles, pasando a los intentos de persuasión, el ruego, hasta llegar a la amenaza. Ello se hace patente en las palabras que usan para describir su labor: decir, dar parte, dar a entender, rogar, persuadir, convencer.

Pero, además de su trabajo como lenguas, llevaban a cabo una verdadera labor diplomática, que implicaba preparar el terreno para la entrada del fraile, sondear los ánimos de los coras, atendiendo no sólo a sus dichos sino también interpretando sus gestos y lenguaje corporal. Además, como conocedores de la sierra y sus habitantes, fungen como guías pero también son ellos los únicos capaces de dar fe de que, efectivamente, los coras que acuden ante el fraile son principales o señores con capacidad de hablar en nombre de los gentiles, asunto no menor cuando se trata de indígenas serranos sobre los que la autoridad hispana tiene poco conocimiento y menos control. Por ejemplo, tras el fracaso de la entrada de Juan de la Torre al Nayar en 1721, comenzaron a circular rumores entre los soldados españoles y vecinos de Zacatecas referentes a que Torre había llevado consigo a la Ciudad de México, no a los “principales” coras sino a indios del común, de ahí que la promesa de dejarlo entrar a la sierra acompañado de misioneros jesuitas no se hubiera respetado. Por ello, antes de entregar el cargo de capitán a Flores de San Pedro, Torre solicitó información para que se certificara, entre otras cosas, que “los indios y el Tonati que llevé a México o grandes son los mismos que asisten en esta provincia del Nayarit.”<sup>118</sup> Además de la información de los soldados, por suerte para Juan de la Torre, Pablo Felipe había escrito una relación de los principales que acudieron a la Ciudad de México en 1721.

---

<sup>118</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 659-659v.

Pero ante todo, vemos cómo en la entrada de 1711 Juan Marcos y con particularidad Pablo Felipe trataron de proteger la integridad de su mandante, en este caso, fray Antonio Margil, sirviendo como espías, conciliadores y negociantes.

Y es que, a pesar de la respuesta negativa, Margil se empeñó en contactar a los coras. El 21 de mayo la comitiva entró en la sierra del Nayar; lograron divisar a lo lejos algunos indios, y aunque los llaman “con agasajo” ninguno se acercó “antes nos cuqueaban y mofaban”. Luego de caminar algunas leguas salió a su encuentro un indio embijado, armado con arco y flechas, quien les preguntó si llevaban armas. La comitiva respondió negativamente, mostrando cómo iban todos a pie y solo llevando cruces en las manos, con lo que el indio se alejó para dar aviso a las rancherías vecinas de la llegada del fraile. Esa misma tarde les atajó el paso un grupo de “36 indios nayaritas embijados y armados de arcos y flechas y machetes, dando todos alaridos vibrando las armas y apuntándonos con ellas con aparato de guerra”. Haciendo alarde de su experiencia en el ámbito misional, Margil se lanzó sin recelo a abrazar al capitán de los indios, con lo que el indio, sorprendido “se amansó como un cordero” y aceptó hablar con los dos indios intérpretes (Juan Marcos y Pablo Felipe), quienes “dieron a entender” que eran enviados de dios y del rey para conseguir su reducción, y no se les haría daño si aceptaban reducirse de forma pacífica. Ante la nueva negativa de los nayaritas, los intérpretes entonces pasaron a la amenaza, señalando que “no allanándose en forma de paz para reducirse, enviaría nuestro rey y señor soldados, a que a fuerza de armas los redujesen”. Sin amilanarse, los nayaritas respondieron

que no nos cansásemos porque no querían reducirse y que de allí no habíamos de pasar, porque ellos eran enviados de sus viejos y principales a decirnos que ya habían oído nuestros despachos y que no querían ser cristianos y con orden expreso para que si pasábamos de aquel paraje nos quitasen luego la vida y que

de no ejecutarlo así se las quitarían a ellos por traidores y que en caso de quererles acometer por fuerza de armas se defenderían no solo por sí sino por los pueblos cristianos sus circunvecinos pues los más de ellos se les habían enviado a ofrecer diciéndoles no nos recibiesen que ellos les ayudarían con sus armas.<sup>119</sup>

Antes de retirarse al cerro los nayaritas reiteraron a los frailes que si daban un paso adelante los matarían. Haciendo evidente su desprecio, uno de los coras, antes de retirarse “haciendo grande escarnio e irrisión de nosotros nos arrojó un zorro muerto diciendo tomad es para cenar esta noche”. Margil, sin embargo, continuó en su empeño de entrar a la sierra y comunicó a los indios intérpretes que, al día siguiente, luego de decir misa, cruzaría el río que los nayaritas le habían marcado por frontera. Aunque los cuatro indios que le acompañaban respondieron estar resueltos a seguir a Margil aún “con tan manifiesto peligro de la vida”, en este punto la actuación de Pablo Felipe fue fundamental pues, tratando de evitar que los nayaritas cumplieran su amenaza de asesinar a Margil, se ofreció a pasar él solo durante la noche a buscar al capitán indio que había venido comandando al resto de los embijados “asegurándonos lo conocía muy bien y que era cristiano y que vivía detrás de dicho cerrito donde tenía su ranchería donde iría a verle aquella noche y más despacio le trataría la materia y procuraría reducirlo”.<sup>120</sup>

Con el visto bueno del fraile, Pablo Felipe pasó la noche con el capitán, narrando luego que “parló con él latamente”. Nunca sabremos a ciencia cierta qué ocurrió esa noche, ni cual fue la tónica de la conversación entre Pablo Felipe y los coras con los que se entrevistó: no hubo otros testigos, ni los intérpretes Juan Marcos y Juan

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, f. 46v-47.

<sup>120</sup> *Ibid.*, f. 47v.

Pacheco, ni los frailes estuvieron presentes en el encuentro.<sup>121</sup> Lo cierto es que el intérprete no logró que los indios permitieran la entrada del fraile, pero regresó con una respuesta que, analizada a detalle, resulta sorprendente, pues el capitán de los gentiles le dio el siguiente mensaje:

decile a los padres que yo y muchos de los que salimos somos cristianos alzados y el uno español que se quedó atrás de vergüenza aunque embijado como los otros y que todos los que estamos aquí nayaritas fronterizos estamos sentenciados a muerte por los viejos principales si los dejamos pasar de esta banda del río para adelante, y que de no matarlos nosotros a ellos los de dentro han de matar a ellos y a nosotros por traidores y a ellos por rebeldes.<sup>122</sup>

La respuesta hace patente la división existente entre estos “nayaritas fronterizos” y los indios “viejos” que habitaban la sierra, quienes se mostraban verdaderamente reacios a la sumisión. Los nayaritas fronterizos en cambio, “cristianos alzados”, no se hallaban tan convencidos de la conveniencia de rechazar el contacto español, y parecieran más bien mostrarse arrepentidos de haber abandonado la vida en policía, pues aseguraban que, en caso de entrar soldados a la sierra, no dudarían en apoyar la conquista. De tal suerte, el capitán pidió a Pablo Felipe que dijera a los frailes

de parte mía con mucho secreto y de todos los que nos hallamos fronterizos aunque alzados, que luego que vengan soldados nos arrimaremos a ellos todos sin quedar ninguno de cuantos estamos en estas entradas, para que con eso podamos libremente quedar cristianos sin el temor de que nos maten estos bárbaros nayaritas, que viniendo con soldados les serviremos y asistiremos de guía armados o desarmados como quisieren y hasta que vengan acompañados de soldados no pasen adelante, porque no teniendo nosotros quien nos defienda y ampare nos es preciso quitarles las vidas si pasan adelante porque de no hacerlo así pereceremos ellos y nosotros.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> Payàs se refiere a este tipo de episodios como “zonas de oscuridad por las que transita el sentido”: Payàs, *op. cit.*, p. 20.

<sup>122</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 47.

<sup>123</sup> *Ibid.*, f. 47v-48.

Tal mensaje no deja de resultar sospechoso si tomamos en cuenta las demostraciones públicas de desprecio y mofa que hicieron los indios cuando se entrevistaron con la comitiva de Margil, que parecen no ser congruentes con las promesas “secretas” de aliarse al bando español en caso de una invasión militar. Ello nos permite plantear preguntas cruciales en relación a la función de los intérpretes en el contexto fronterizo: ¿cómo lidiaban los españoles con el “monopolio de la comprensión”<sup>124</sup> ejercido por los intérpretes? ¿dónde estaba la lealtad de los intérpretes, con los españoles, con los gentiles, o actuaban sólo guiados por sus propios intereses? ¿existe la posibilidad de que hayan tergiversado de forma voluntaria y consciente los mensajes de los coras gentiles?

Estas preguntas resultan especialmente pertinentes en el caso de Pablo Felipe, pues si bien he señalado que la mayoría de los intérpretes actuaron a petición de la parte española, en el caso de Pablo Felipe fue el único que sí cambió de “mandante”, es decir, no sólo fue llamado a fungir como intérprete por la parte española, sino que, por lo menos en un par de casos, también lo hizo a petición de los coras: en 1696 y 1697, cuando los capitanes Nauchame, Capabisi y Misti solicitaron sus servicios como escribano para enviar mensajes de paz al capitán español Francisco de Bracamonte; y en 1714, cuando el principal Nicolás Misquiti le requirió nuevamente para expresar sus deseos de congraciarse con Gregorio Matías de Mendiola, quien estaba a cargo de la campaña de pacificación de los tepehuanes rebeldes. En estos casos sin embargo, desconocemos si Pablo Felipe recibió algún tipo de remuneración por sus servicios, si bien es evidente que su actuación le generaría otro tipo de beneficios. Ya el hecho de

---

<sup>124</sup> Payàs, *op. cit.*, p. 21.

ser requerido por los indios para escribir mensajes que posiblemente sólo él podía leer, evidencia la existencia de una relación de confianza entre los capitanes coras y el intérprete-escribano. El resultado favorable de sus labores como embajador -patentes en el hecho de que los mensajes de paz de los coras evitaron entradas punitivas a la sierra- seguramente contribuyeron a reforzar su prestigio mediador ante los ojos de los nayaritas.

¿Con quién estaban entonces las lealtades de Pablo Felipe? Si bien en muchos casos la lealtad de un intérprete suele estar con quien requiere y remunera sus servicios, es importante observar que éste intérprete, aun cuando estuviera al servicio de los gentiles, se cuidó de señalar que era cristiano y leal vasallo del monarca católico. Incluso, en sus escritos podemos ver cómo Pablo Felipe aprendió, ante la autoridad española, a disociar su propia voz de la de los coras que le requerían como escribano e intérprete: así, si en las cartas de 1696 y 1697 apenas señala su presencia y su labor con la frase “de mi mano, Pablo Felipe”, ya en la misiva escrita a nombre de Nicolás Mesquite en 1714 el intérprete entregó ante las autoridades españolas dos textos distintos. En el primero, se consigna la voz y el mensaje del capitán cora, mientras que en el segundo, Pablo Felipe habla en primera persona de sí mismo y de su labor en la sierra [ver anexo 1, documento 13]. Gracias a este escrito sabemos de voz del intérprete -si bien traducida al castellano- las diversas actividades que llevaba a cabo entre los indios: era mensajero, pues leía y explicaba a los gentiles las cartas de la autoridad española; les aconsejaba para evitar que se sumaran a los alzamientos en la región, aquietaba sus ánimos ante las muertes que al parecer, ejecutaron los españoles en persecución de los rebeldes, y los conminaba a mantenerse pacíficos.

Son los intérpretes también los que tienen un mayor conocimiento del protocolo que había que seguir para tratar y conversar con los señores del Nayar, y son ellos los encargados de explicarlo a los españoles que se adentran en la sierra; de ahí que hablemos no sólo de una labor de interpretación y traducción, sino de diplomacia, en el sentido amplio del término. Por ejemplo, durante la entrada de Tomás de Solchaga y Matías de Mendiola al Nayar en enero de 1715 se siguió un complicado protocolo: luego de hacerlos esperar por más de un mes en el pueblo fronterizo de Guazamota, los nayaritas finalmente se decidieron a recibir a la comitiva formada por 30 soldados españoles y cerca de cien indios flecheros, gracias a la labor de persuasión de los intérpretes -presumiblemente una vez más Juan Marcos y Pablo Felipe- quienes convencieron a los coras de que los españoles no iban en son de guerra. Los nayaritas enviaron entonces “seis embajadores y un capitán a guerra” que llevaban la comisión de guiarlos por sus tierras. Una vez que arribaron a la “puerta” del Nayar, les hicieron esperar hasta las tres de la tarde, llegando entonces otros doce embajadores que tomaron el relevo como guías. Tras caminar un poco, los llevaron hasta la cima de un monte pequeño donde la comitiva española se encontró con una vista que, en principio, los amedrentó: 400 hombres jóvenes, desnudos, pintado rostro y cuerpo con diversos colores “que parecían demonios”, con plumajes de colores coronando sus cabezas y armados todos con arcos, flechas y alfanjes, los aguardaban formando dos largas filas en una gran plaza, limpia y despejada de árboles y piedras. No es lejano pensar que, a la vista de los guerreros coras, los soldados españoles se vieran tentados a preparar sus armas, recelando una traición, y es aquí donde los intérpretes deben asegurarse de tranquilizar los ánimos de la comitiva e infundirles confianza ante tal escenario. Los españoles debieron entonces pasar en medio de ambas filas de guerreros, hasta que el



capitán de los coras se acercó y, haciendo callar “el clarín puesto en pie junto a la bandera y estandarte”, les dijo mediante los intérpretes:

los señores y grandes de este gran Nayari os saludan, y os dan la bienvenida a sus tierras a donde nunca han entrado españoles, y que aquí envían estos muchachos para que os festejen y reciban y os conduzcan al paraje que os han prevenido, y que los viejos, los grandes y capitanes vendrán mañana a veros ya que hayáis llegado al paraje para que todos vosotros les salgáis a recibir *a su usanza*.<sup>125</sup>

Así, los coras exigían a los españoles que cumplieran con el ceremonial previsto por ellos para una ocasión de tal importancia. Al día siguiente, para que los españoles recibieran la visita de los señores, el capitán a guerra de los coras les indicó el protocolo a seguir y los intérpretes debieron comunicar la instrucción a los españoles. Se les instruyó formarse en dos filas, encabezados por el capitán Mendiola flanqueado por los dos sacerdotes que le acompañaban. Al poco llegaron los señores del Nayari: dos ancianos, sus sacerdotes, desarmados y “tan viejos que sus pies y manos parecían raíces de árboles, el cutis más parecía cáscara o corteza de árbol que cutis humana, según el aspecto tendrían 120 años”. Ambos flanqueaban a su “reyesucho o gobernador mozo” que portaba una corona de plumas de colores y un bastón con empuñadura de plata. Un dato importante es que, en su camino hacia la gente española, la comitiva de los coras hizo tres pausas, en las que el capitán a guerra dio un alarido que era respondido por toda la gente en los cerros, y según supieron después -presumiblemente por boca de los mismos intérpretes- las tres pausas se debieron a que en tres ocasiones se arrepintieron los coras de haber permitido la entrada a los españoles y se querían volver “pero persuadidos e instados de los

---

<sup>125</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 140v. Las cursivas son mías.

intérpretes que no temiesen”, siguieron.<sup>126</sup> Una vez más, el monopolio de la comprensión que ejercían los intérpretes nos impide saber si, efectivamente, la interpretación dada a las acciones de los coras es correcta. Podría tratarse también de una estrategia de los intérpretes para realzar la importancia de su propia labor para lograr el éxito de la entrevista.

No obstante, el clima en la escena aquí descrita sin duda debió ser de suma tensión: los señores coras se acercaban caminando al encuentro de treinta soldados españoles y tres sacerdotes cristianos. No es extraño que el capitán cora temiera por la vida de sus señores y se mostrara cauto frente a la acción de los extraños. Los españoles, por su parte, que se veían rodeados por indios armados en la cima de los cerros, y escuchaban los alaridos que lanzaba el capitán, tampoco debieron sentirse confiados o cómodos. Cuando los principales coras se acercaron a la comitiva española, de los cerros comenzaron a bajar los guerreros, poco menos de 500, todos con flechas, alfanjes, embijados y con tocados de plumas, y rodearon a los españoles. Fueron los intérpretes los que se encargaron de mantener la calma y evitar la confrontación entre ambos grupos de hombres armados.

Detrás de los viejos, llegaron otros doce capitanes “todos estos traían también coronas en las cabezas de vistosas plumas y algunas de ellas armadas sobre cintillos de plata, otros zarcillos y otros figuras de plata, y otros monterillas de cuero con sus plumeros”, que acompañaban su entrada con “música tan acorde y armoniosa que todos creíamos sería un órgano portátil si bien no nos atrevimos a preguntarlo”. Finalmente, ambos grupos se encuentran cara a cara: los ancianos y el gobernador cora hacen tres genuflexiones para luego abrazar a Solchaga y sus sacerdotes. Los

---

<sup>126</sup> *Ibid.* f. 141.

españoles los invitan entonces a pasar a la casailla de paja en la que pasaron la noche, donde les dieron asiento y chocolate “que bebieron gustosos haciendo sus ceremonias gentílicas de ofrecer el primer bocado al sol”. Esto termina por romper la tensión y permite a los españoles explicar, mediante los intérpretes, el motivo de su visita: pedirles que den la obediencia al rey, e inquirir su disposición a recibir el bautismo. La respuesta, es bien sabido, fue que estaban dispuestos a dar la obediencia al rey, pero no a recibir la religión cristiana,<sup>127</sup> con lo que, luego de tres horas, concluyó la reunión.

Durante esa misma entrada a la sierra, nuevamente fueron los intérpretes los que evitaron que se desatara una confrontación violenta al tiempo que protegían la vida del capitán Mendiola. Así, durante la noche que pasaron en la sierra, los coras decidieron celebrar la visita de los españoles “con un baile a su usanza” acompañado también de una borrachera colectiva que mantuvo a los españoles en vilo ante el temor de ser atacados. Solchaga describe que a la noche, mientras él y Mendiola caminaban por la plaza, vieron a un cora armado con alfanje que, presumiblemente ebrio, buscaba a otro de los suyos para matarlo. Solchaga mandó a los soldados españoles que evitaran la riña, pero

se levantó el intérprete con grande prisa y susto, y suplicó al general que no riñesen ni le hablasen palabra a aquel indio ebrio ni a otro alguno de ellos, ni reprendiese ni apaciguase a los que de ellos peleaban y se herían a aquella hora, dicen mataron uno de ellos aquella noche y lo tiraron a una barranca, como hacen con los muchos que matan cada día en sus borracheras, y añadió el intérprete que estábamos muy peligrosos por cualquiera palabra de corrección que les hablásemos a cualquiera de los nayaritas, porque es uso entre ellos inviolable, que cuando embriagados pelean, se hieren o se matan, aunque sea el padre al hijo o el marido a la mujer, aunque haya muchos circunstantes ninguno habla ni

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, f. 141v.

mete paz, ni defiende a otro, sino que los han de dejar que se hieran y se maten a su salvoconducto.<sup>128</sup>

Vemos aquí a los intérpretes fungiendo como traductores culturales, haciendo uso de su conocimiento del mundo cora, para evitar una confrontación. Y es que, aunque fueran en ocasiones acompañados de hombres y armas, durante sus entradas a la sierra capitanes y misioneros se encontraban en condiciones de suma vulnerabilidad. Una palabra equivocada, una actitud corporal malinterpretada, podía desatar la violencia sobre los extraños. En tales condiciones, los intérpretes se mostraron en general leales a los españoles y protegieron efectivamente la vida de sus mandantes. Ello se percibe en las opiniones por lo general favorables que se expresan sobre ellos en las fuentes.

La presencia del intérprete en las interacciones entre coras y españoles es constante, por lo que no es extraño encontrar que jugaron también un papel destacado en las campañas de conquista de 1721-1722. De manera particular, Pablo Felipe desempeñó un rol protagónico en este proceso. Si tomamos en cuenta que las primeras noticias sobre su labor como intérprete se remontan a 1696, para 1721 Pablo Felipe tenía ya 25 años de experiencia como mediador, y sólidas relaciones con el mundo hispano y el de la sierra. Lo eficaz de sus servicios como intérprete hizo que las autoridades españolas no dudaran de su fidelidad, y sorprendentemente, los coras gentiles tampoco. Por el contrario, cuando ese mismo año los coras se vieron apremiados por la imposibilidad de continuar el comercio con la costa y debido también al hecho de tener varios muchachos presos en Guadalajara, los nayaritas recurrieron a

---

<sup>128</sup> *Ibid.* f. 142.

la asesoría y consejo del hombre que se había convertido ya en especialista de la intermediación.

De hecho, José Ortega no dudó en señalar que fue gracias a Pablo Felipe que se logró la entrevista de los coras con el virrey. Así, cuando los coras buscaron su consejo, don Pablo Felipe les respondió que sólo el virrey estaba en condiciones de remediar los grandes daños que padecían, y fue él quien les propuso ir a la Ciudad de México para entrevistarse con el Marqués de Valero. Llama la atención que don Pablo les explicó los problemas y peligros que deberían enfrentar en el camino hacia la capital del virreinato, lo que indica que, quizá, ya había estado ahí. Se ofreció a acompañarlos y a fungir como intérprete durante el tiempo que durara la empresa. Nos dice José Ortega que “hablóles [Pablo Felipe] por fin con tal arte y energía, que no solo aprobaron por mejor el consejo, sino que resolvieron despachar algunos a llamar al Tonati, para que viniendo persona de tanta autoridad a esta corte, fuese más calificada su propuesta y mejor despachadas sus demandas”.<sup>129</sup>

Fue así que en enero de 1721 salió del Nayar la comitiva encabezada por el Tonati, acompañado por Pablo Felipe y 50 nayaritas “principales”, de los cuales, 25 arribaron a la ciudad de México a fines de febrero de 1721, y tuvieron diversas entrevistas con el virrey. Me interesa resaltara aquí que, en todo este proceso Pablo Felipe cumplió con la tarea de permitir la comunicación entre los coras y el virrey, actuando como intérprete por parte de los indios, pues el virrey contó entonces con el auxilio de los jesuitas del colegio de San Gregorio para traducir al náhuatl, e hicieron diversas prédicas a los coras en esta lengua. Incluso, el documento mediante el cual los nayaritas comunicaron al virrey las condiciones que debían cumplirse para que se

---

<sup>129</sup> *Ibid.* p. 58.

lograra su aceptación del bautizo y del vasallaje al monarca católico, fue redactado por Pablo Felipe, quien lo firmó en su calidad de intérprete y escribano.<sup>130</sup>

Pablo Felipe desarrolló además una relación de estrecha colaboración con don Juan de la Torre, y es evidente que ambos trabajaron de manera conjunta para lograr la reducción de los indios serranos. Tal colaboración puede verse no sólo en las negociaciones previas a la partida a la Ciudad de México, en las que tanto Torre como Pablo Felipe estuvieron involucrados; la vemos también durante la estancia de los coras en la capital virreinal, pues en ciertos momentos el intérprete parece actuar como espía al servicio de Torre, manteniéndolo al tanto del ánimo de los nayaritas, de los sueños y presagios funestos para el Tonati, y alertándolo sobre sus deseos de volver a la sierra sin sellar pacto alguno. Cuando los nayaritas volvieron a la sierra dando señales de que no recibirían a los españoles, y una vez que Torre preparaba la entrada militar a la sierra, Pablo Felipe se dio a la tarea de recorrer los pueblos circunvecinos para reclutar indios auxiliares dispuestos a participar en la reducción de los coras, al tiempo que recaudaba noticias sobre los apoyos con que contaban los nayaritas.<sup>131</sup> Por ejemplo, un indio de San Andres Coamiata, pueblo cercano al Nayar, envió a un hijo suyo avisando a don Pablo Felipe que “los nayaritas estaban tan lejos de admitir a los padres y soldados, que antes hacían gran prevención de armas para disputarles la entrada” y que incluso en Coamiata habían recibido a algunos nayaritas que habían ido a solicitarles ayuda, encargándoles de manera particular que, cuando llegara Pablo Felipe a su pueblo a reclutar indios soldados, lo aprehendieran y llevaran preso a la Mesa del Tonati. Por ello, el indio alertó a Pablo Felipe para que, en la medida de lo

---

<sup>130</sup> AGI, f. 623v *Guadalajara*, 162, f. 257v

<sup>131</sup> *Ibid.* p. 99.

posible, evitara pasar a Coamiata, y en caso de serle forzoso “pasar allí la lista de los soldados”, llevara escolta suficiente para su resguardo.<sup>132</sup>

Sin duda, los intérpretes desempeñaron un papel fundamental en la frontera nayarita, al permitir la comunicación entre los gentiles y las autoridades españolas; lograron, en momentos clave, amortiguar las tensiones y evitar enfrentamientos bélicos, entradas militares punitivas a la sierra, y protegieron la vida de los religiosos que se aventuraron a entrar al Nayar -como Margil y Solchaga- y también auxiliaron a comerciantes y capitanes militares -como Juan de la Torre o Gregorio Matías de Mendiola. La relevancia de sus funciones quedó incluso consignada por escrito; así, Solchaga no dudó en señalar que la entrada que realizó en 1715 a la sierra había sido posible gracias a la mediación de los intérpretes indios, “que lo habían sido en otros mensajes y entradas antecedentes, y por quienes se había alistado esta entrada y nos la habían permitido y abierto la puerta que por más de cien años había estado cerrada a la fe y a todo cristiano”.<sup>133</sup> El jesuita Antonio Arias diría al provincial Alejandro Román que “en el indio don Pablo Felipe se ha experimentado gran fidelidad y es grande indio.”<sup>134</sup> José Ortega, en su crónica de la conquista del Nayar, alabó también la labor de don Pablo Felipe y lo calificó de

indio verdaderamente fidelísimo, en quien especialmente desde este paso sobresalieron el celo y el valor, habiendo influido no poco a esta tan deseada reducción y conquista, no solo con los dictámenes de su discurso, sino con los esfuerzos con que persuadió a los nayaritas que abrasasen nuestra santa religión.<sup>135</sup>

---

<sup>132</sup> *Ibid.* p. 99-100.

<sup>133</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 140v.

<sup>134</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 288

<sup>135</sup> Ortega, *op. cit.*, p. 78-79.

Juan de la Torre por su parte, en 1728 extendió a Pablo Felipe una certificación en la que hacía constar los diferentes servicios que prestó durante la campaña de conquista del Nayar comandada por Torre.<sup>136</sup>

No obstante, si bien constituía una vía para obtener poder e influencia a nivel local, la labor de mediación no estaba exenta de riesgos. El poder de los intérpretes los convertía al mismo tiempo en personajes sumamente visibles, que en momentos de conflicto se volvían vulnerables.

### **5. (Des)lealtades, traiciones y sospechas: los riesgos del oficio**

Como ha mostrado Federico Navarrete, en el contexto colonial los individuos o sectores de las sociedades indígenas que aprendieron y dominaron tanto el idioma, como los discursos y las ideologías promovidas desde el poder colonial, obtuvieron un grado variable de poder al interior de sus sociedades al grado de que, incluso, en ciertos casos lograron desplazar a las élites tradicionales. Este tipo de actores desempeñaron un papel clave al “fungir como intermediarios entre las sociedades amerindias y los poderes externos, tanto para defender a las primeras como para garantizar a las segundas la subordinación de sus comunidades.”<sup>137</sup> Sin embargo, el poder mismo los convertía en personajes sumamente visibles, al tiempo que los exponía a diversos peligros.

Numerosos autores han señalado ya los riesgos a los que se enfrentan los mediadores lingüísticos, derivados del ejercicio de su oficio cotidiano, pero que se agudizan en contextos bélicos. Desde el riesgo de la vida misma, pues su labor se

---

<sup>136</sup> AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 2, f. 199.

<sup>137</sup> Navarrete, “El cambio cultural...”, p. 58.



desarrolla en ocasiones en un contexto hostil y a veces francamente conflictivo, como fueron las entradas militares. En otros casos, se adentran junto con su mandante en territorio de indios gentiles, a veces belicosos, sin tener certeza de cómo serán recibidos y tratados. Muestra de ello es la actitud temerosa del intérprete y los guías que acompañaron la entrada a la sierra de fray Francisco del Barrio: estos indios, al parecer originarios de Huaynamota, habían vivido de cerca la ferocidad guerrera de los coras, y temían ser atacados por éstos. Barrio relata que estos indios “no sentían el trabajo del camino tanto como el temor de los coras, que sin haberlos muerto, iban muertos”.<sup>138</sup>

La información que posee el intérprete también constituye un factor de riesgo, pues ésta puede ser codiciada por diversos grupos. Además, el bilingüismo del intérprete “lo hace sospechoso de traición para ambas partes”.<sup>139</sup> De hecho, la actuación de los intérpretes y la valoración de sus servicios, suelen depender de los resultados que tenga una negociación. En ciertas circunstancias, cuando un encuentro o negociación tiene un resultado negativo o no satisfactorio para el mandante, la responsabilidad o parte de ella se atribuye al intérprete. Así, si bien su conocimiento de las lenguas lo vuelven influyente y respetado, no por ello deja de ser un subordinado de su mandante, aunque se trate de un subordinado poderoso, lo cual genera tensiones y desconfianzas que pueden poner en riesgo su integridad. Son entonces interlocutores privilegiados de las autoridades coloniales en los que nunca se termina de confiar del todo y que, en otros contextos coloniales, tuvieron un final violento.<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> Barrio, *op. cit.*, p. 258.

<sup>139</sup> Payàs, *op. cit.*, p. 21.

<sup>140</sup> Roulet, "Mujeres, rehenes y secretarios...", p. 326.

En el caso de Pablo Felipe, los coras gentiles intentaron capturarlo y asesinarlo, una vez que fracasaron las negociaciones en la Ciudad de México y comenzó a organizarse la campaña de Juan de la Torre. Como he dicho ya, los coras acusaron a Pablo Felipe de propiciar la entrada militar, y buscaron apresarlo para llevarlo a la Mesa. Así lo señaló Juan de la Torre, quien supo por distintos espías que los coras desconfiaban del capitán y de su intérprete “por cuyo motivo me querían matar, a mí y al indio don Pablo su intérprete con todos mis soldados”.<sup>141</sup> José Ortega registró también que, antes de que se iniciara uno de los combates entre coras y los soldados españoles comandados por Juan de la Torre, los indios exigieron a gritos a los españoles que les entregaran a Pablo Felipe. Para ellos, ese hombre representaba la traición y el engaño. Así, don Pablo era víctima de las dificultades inherentes a su función de mediador, cuya lealtad hacia coras o españoles estaba siempre en duda y se juzgaba en función del resultado de las negociaciones. De hecho, en una de las batallas para tomar el paraje conocido como Mesa del Cangrejo, Pablo Felipe, quien “peleaba animosamente”, fue alcanzado por una peña lanzada por los coras desde la cima y cayó gravemente herido, por lo que sus compañeros “lo dieron por muerto”.<sup>142</sup> Sin embargo, Pablo Felipe sobrevivió al golpe, si bien es posible que el daño físico sufrido lo haya mantenido alejado del escenario en que se libraba la guerra entre coras y españoles, pues las noticias sobre su persona desaparecen de la documentación.

Quizá el caso más ilustrativo de los riesgos que corrían los intérpretes es el de Juan Pacheco. Como he señalado, este indio del barrio de Tlaxcala participó en la entrada de Margil en 1711, sin que existan noticias relativas a que haya prestado

---

<sup>141</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 347.

<sup>142</sup> Ortega, *op. cit.*, p. 162.

servicio como intérprete en otras ocasiones. Sin embargo en 1721, mientras Juan de la Torre preparaba su entrada a la sierra, Pacheco fue acusado de conspirar, junto con el alcalde del barrio de Tlaxcala Bernabé Lozano, el mulato Matías Romero y el coyote Antonio Guízar, para evitar que los coras gentiles recibieran de paz a los soldados españoles y a los jesuitas. Diversos testigos declararon entonces que estos hombres intentaban convencer a los coras de no rendirse, “porque si se daban no serían estos de acá de esta frontera fronterizos y que los reducirían a tributarios”.<sup>143</sup> Se decía también que, para persuadir a los coras, Lozano habría redactado cartas llevadas al Nayar por Juan Pacheco, mientras que Guízar y Romero visitaron los pueblos de Asqueltán, Nostic y Guilacatitan “para decirles a los indios de estos tres pueblos que dijieran a los nayaritas que no se diesen porque no los hicieran tributarios a ellos”.

Estas acusaciones dieron por resultado el encarcelamiento de los nombrados, pero también pusieron de manifiesto los rumores que circulaban en relación a la labor de Pacheco como intérprete. Haciendo referencia a su participación en la entrada de Margil, uno de los testigos afirmó que “había oído decir” que Pacheco había tergiversado maliciosamente las palabras de los coras, pues “preguntando dicho reverendo padre [Margil] qué decían los indios [coras], le decía [Pacheco] que si entraban los habían de matar y que no decían eso dichos indios sino que entrase a hacer sus diligencias que le asistirían con lo que pudiesen”.<sup>144</sup> Es éste el único caso registrado, en el contexto nayarita, de un intérprete acusado de cumplir mal con su labor. De esta manera, indirectamente se le hacía responsable del fracaso de la entrada de fray Antonio Margil: no era que el fraile hubiera sido incapaz de convencer a

---

<sup>143</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 403

<sup>144</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, 403v.

los coras de abrazar el cristianismo, sino que el intérprete había traicionado a Margil al tergiversar maliciosamente la respuesta de los indios.

Juan Pacheco, que para 1721 tenía más de 40 años, negó las acusaciones y señaló que hacía más de cinco años que no pisaba la sierra del Nayar “y se ocupa sólo en el trabajo de sus carretas y asistencia a los padres del convento de Colotlán”.<sup>145</sup> Ante la imposibilidad de probar las acusaciones, Pacheco fue liberado un par de semanas después. No obstante, el episodio da cuenta de la desconfianza con que eran vistos los intérpretes en el contexto fronterizo, desconfianza que se acrecentaba en vísperas de la entrada militar de Juan de la Torre y los rumores de que los coras no cumplirían con la palabra dada en la Ciudad de México de permitir la entrada a los jesuitas. En tales condiciones, los intérpretes, los mediadores, aquellos que circulaban entre la sierra y los pueblos fronterizos eran blanco fácil para que sobre ellos recayeran las acusaciones de traición. En el caso particular de Pacheco, obraba en su contra el hecho de que estaba fuertemente vinculado al barrio tlaxcalteca de Colotlán, quienes habían construido discursivamente su identidad al asumirse como leales cristianos y vasallos de su majestad que fielmente guardaban “la frontera” con la gentilidad.

En otros casos, el cambio de las autoridades civiles con las cuales se habían asociado, o la aparición de nuevos intérpretes, fueron factores que propiciaron que los intérpretes perdieran la posición de poder a la que habían accedido. Por ejemplo, tras la salida de Juan de la Torre del cargo de capitán protector del Nayar y el nombramiento de Juan Flores de San Pedro, Pablo Felipe no fue requerido más para servir como intérprete. Posiblemente, su estrecha asociación con Torre lo hacía sospechoso a ojos del nuevo capitán español quien, cuando necesitó de los servicios

---

<sup>145</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 408v

de un intérprete, prefirió emplear en tal labor a otros indígenas: fue el caso de Gerónimo, indio originario también del pueblo de San Nicolás de Acuña -al igual que Pablo Felipe- quien a partir de enero de 1722 fue nombrado intérprete, y desempeñó esta labor siempre que fue necesario traducir de la “lengua nayarita” al náhuatl.<sup>146</sup>

En última instancia, el riesgo “menor” al que se enfrentaban los intérpretes eran la frustración y el desencanto, pues luego de una vida dedicados a prestar servicio a los españoles, parecieran resentir la falta de reconocimiento a su labor. Algunos, como Pablo Felipe, cuidaron de registrar por escrito los servicios prestados al reino.<sup>147</sup> El 23 de marzo de 1721, aprovechando su estancia en la Ciudad de México, Pablo Felipe presentó al virrey un conjunto voluminoso de papeles “pidiéndome confirme todo lo que en ellos se enuncia ha ejecutado en servicio de su majestad para que se le guarden todos los honores excepciones y demás privilegios que por ellos se le concede”. El virrey accedió a ello, si bien el contenido de tales papeles no se copió y desconocemos su contenido. Para 1728 Pablo Felipe acudió ante Juan de la Torre Valdés para pedirle que certificara los muchos servicios que había prestado en la conquista del Nayar, “a su costa y mención”. Contaba entonces con 64 años, y se presentó con el título de “cacique de San Nicolás de Acuña, gobernador de todas las fronteras cristianas y capitán de los capitanes y capitán de la provincia del Nayarit”.<sup>148</sup> Podríamos ver en el empleo de este grandilocuente título quizá el desencanto por no obtener el reconocimiento que merecía por sus servicios.

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, f. 538, 540v, 543,

<sup>147</sup> AGI, *Guadalajara*, 162, f. 271v. Por desgracia, aunque fueron confirmados por el virrey, los documentos no fueron copiados ni aparecen en el expediente.

<sup>148</sup> AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 2, “Testimonio de instrumentos calificantes de servicios militares ... 1730, f. 199.

## **CONCLUSIONES: Hacia una historia incluyente de la conquista del Nayar**

La intención de este trabajo ha sido contribuir a la creación de una nueva historia de la conquista de la Sierra del Nayar que ponga énfasis no sólo en los actores hispanos del proceso, sino de manera particular, en los actores indígenas. Ello porque la historia de la conquista del Nayar ha sido contada tomando como fuente principal -y en ocasiones, única- la obra del jesuita José Ortega, sin tomar en cuenta la intencionalidad específica del texto y su horizonte de enunciación. Por tanto, en este trabajo he tomado como punto de partida justamente la obra de Ortega, analizando la manera en que construyó su relato sobre la conquista de la Sierra, sus fuentes, sus intenciones, con el objeto de establecer la información que nos puede brindar esta fuente, pero también las limitaciones inherentes a un texto elaborado con el fin de loar la labor jesuita en territorio novohispano. A partir de cuestionar este fuente principal, me he propuesto volver a contar la historia incorporando nuevas fuentes hasta ahora inexploradas, al mismo tiempo que plantear preguntas distintas a las fuentes ya conocidas.

Estamos aquí frente a una conquista que se desarrolló de forma peculiar, pues no culminó sino luego de casi dos siglos de contacto hispano-indígena, en un territorio que se convirtió desde el siglo XVI en una frontera de la monarquía hispana. Los motivos detrás de la creación de esta frontera, como mostré en el capítulo II, fueron varios: las características geográficas por supuesto, que dificultaban el acceso y las comunicaciones, pero también y quizá más importantes, la carencia de recursos de interés para los colonizadores: minerales, tierras aptas para el cultivo o un gran número

de tributarios. Todo ello llevaría a que desde las primeras incursiones españolas en las cercanías de la Sierra del Nayar se generaran descripciones que calificaban la tierra como pobre, estéril y, tras la Guerra del Mixtón, como habitada por enemigos, “gente de guerra” que carecía de policía. Este imaginario geográfico convirtió a la Sierra del Nayar en una frontera más allá de la cual sólo habitaban los gentiles. Ello, no obstante, no significó que los españoles renunciaran a la colonización del territorio, aunque sí vemos un menor interés por asentarse en la región, lo que se refleja fuertemente en el lento, casi imperceptible crecimiento de la población hispana en sus cercanías: particularmente, hacia los valles y la costa del actual Nayarit, los habitantes españoles fueron pocos y pobres, situación que se mantuvo hasta el siglo XVIII.

Correspondió al aparato estatal intentar colonizar y avanzar sobre este territorio de frontera. Así, desde mediados del siglo XVI, las misiones evangelizadoras y la creación del Gobierno de las fronteras de Colotlán con su protector de indios trabajaron en la incorporación de los naturales al orbe cristiano. Estas instituciones, debido a las características del territorio, debieron adaptarse y, en ocasiones, replantear sus objetivos o rebajar sus expectativas. Fue el caso de los misioneros franciscanos, que debieron abandonar su pretensión de reducir a los indios a un modelo de poblamiento urbano, a la evangelización sistemática y constante, a formar “fieles vasallos y tributarios” para contentarse con habitar en misiones pobres habitadas por unas cuantas familias, muchas de ellas en las inmediaciones de la sierra, otras entre montes y barrancas. Misiones cuya suerte era variable: algunas de ellas persistieron desde fines del siglo XVI, mientras que otras fueron abandonadas, mudadas de sitio o refundadas en diversas ocasiones.

El Gobierno de las fronteras de Colotlán y la protectoría de indios establecida al oriente de la Sierra del Nayar, tuvo más éxito para incorporar a los indígenas al orbe colonial. El ofrecimiento de condiciones privilegiadas, como la exención del pago de tributo y servicios personales; quedar fuera de la jurisdicción de la Nueva Galicia, tener un protector de indios como único facultado para impartir justicia; la obtención de ayuda material -cuya entrega se prolongó en algunos casos por más de un siglo- así como la posibilidad de conservar sus armas y convertirse en soldados fronterizos, nos hace pensar que el Gobierno de las fronteras de Colotlán funcionó en la práctica como una institución que incorporó a los indígenas de forma “suave” a la administración colonial, sin el estruendo de la guerra y mediante la negociación. El ofrecimiento de estas condiciones de privilegio facilitó y favoreció la creación de numerosos pueblos de indios “cristianos y leales vasallos”, al ofrecerles una manera menos radical, menos violenta, de incorporarse a la policía cristiana. Así, el Gobierno de las fronteras se encargó de generar condiciones que resultaran atractivas para los indios en un espacio donde la cercanía de la frontera del Nayar volvía el dominio de la corona hispana endeble, pero que interesaba mantener pacificado debido a su relativa cercanía con los minerales zacatecanos y el enclave productivo de Jerez.

El trabajo conjunto de misioneros, capitanes protectores y los incipientes pobladores hispanos lograron que, para principios del siglo XVIII, un cinturón de poblados y estancias delimitara el territorio no colonizado habitado por los nayaritas. Las alcaldías mayores de Acaponeta, Sentispac, Tepic, Hostotipaquillo y Tequila, en la jurisdicción de la Nueva Galicia; Guazamota en la Nueva Vizcaya; y el Gobierno de las fronteras de Colotlán sujeto a la Nueva España rodeaban el espacio habitado por los



gentiles, y sus vecinos españoles, mulatos, indígenas, tenían distinto grado de interacción con ellos.

Y es que, tras examinar los diversos testimonios relativos a la dinámica colonial en la sierra del Nayar y regiones vecinas, la impresión que nos deja es que, ya para fines del siglo XVII, ese “manchón de gentilidad” se hallaba muy bien integrado en la dinámica social, política y económica del occidente novohispano. Este espacio, fuera del control estatal, en los discursos era caracterizado como un problema para la monarquía en tanto en él habitaban indios idólatras reacios a convertirse a la verdadera religión. Al mismo tiempo, las fuentes elaboradas por las autoridades civiles y eclesiásticas presentaban a la sierra como un refugio para delincuentes, apóstatas, foragidos, esclavos huidos. Un territorio que no había sido alcanzado por el brazo amparador y ordenador del monarca católico. Un espacio fuera de la ley y el orden.

Pero para los españoles asentados en las inmediaciones de la sierra, para los indígenas milicianos, soldados y fronterizos, para los indios gentiles, para los mestizos, mulatos y castas, para los mismos frailes, la Sierra del Nayar era, ante todo, una zona de oportunidad. Todo parece indicar que los colonos españoles no vivían la sierra como un espacio conflictivo; por el contrario, su proximidad les permitía establecer vínculos comerciales y laborales con los gentiles en una región siempre carente de mano de obra y recursos, buscar renombre o asenso social mediante la obtención de cargos, dar lustre a su apellido tratando de convertirse en el conquistador o pacificador de los nayaritas y, en última instancia, la sierra les brindaba también la oportunidad de retirarse a sus montes y barrancas cuando buscaban huir de la justicia o del control del mundo colonial, tal como hicieron los diversos españoles devenidos en apóstatas. Para

los indígenas de las fronteras de Colotlán, la cercanía de los coras gentiles les daba la posibilidad de obtener una serie de privilegios y exenciones que no gozaban otros indios novohispanos. La permanencia de la sierra como territorio dominado por los gentiles les garantizaba también la perpetuación de tal condición de privilegio. Para todos aquellos indios asentados en misiones en las cercanías de la sierra, este espacio les brindaba la oportunidad de escapar del mundo colonial cuando las exigencias arreciaban, buscar establecer o mantener lazos con los indios no sometidos, participar tanto de la ritualidad cristiana como del culto religioso en la Mesa del Nayar, en un constante ir y venir entre el mundo colonial y el de los indios no sometidos. Incluso, para los franciscanos, la existencia de “gran copia” de gentiles operaba como elemento que legitimaba y daba sentido a su labor misional, justificaba su permanencia en esta tierra plena de “nuevos cristianos” necesitados de auxilio y cuidado espiritual, pero sobre todo, de gentiles sin cuya conversión la misión evangelizadora del Nuevo Mundo no podía darse por concluida. Al tratarse de una tierra de “conversiones vivas”, donde la necesidad de la labor misional estaba más que probada, estos frailes no debieron enfrentarse a los aires secularizadores que sí afectaron a otras provincias novohispanas en las que la labor franciscana -y de las órdenes religiosas en general- había dejado de considerarse necesaria.

Y en el centro de toda esta dinámica encontramos a los nayaritas gentiles que, al negarse a reducirse a la policía cristiana, perpetuaban la existencia de esta frontera. Organizados en rancherías encabezadas cada una por jefes o capitanes, y unificados sólo en términos religiosos en torno al culto solar de la Mesa del Nayar, defendieron sus creencias religiosas sin que ello les impidiera bautizarse, contraer matrimonio,

participar temporalmente de la vida misional, haciendo caso omiso a la exigencia de los misioneros de practicar un cristianismo excluyente de otras prácticas religiosas.

Y es que, a lo largo del periodo colonial, es posible documentar las distintas vías a través de las cuales los nayaritas se relacionaron con el mundo colonial, sin que ello implicara la pérdida de su autonomía política, religiosa y económica. Se empleaban en labores de españoles de forma estacional, lo que les permitía acceder a bienes diversos que ellos mismos no producían: telas, prendas de vestir, tabaco, que les eran entregados como pago de sus servicios. Salían también a la costa, donde intercambiaban productos de la sierra por sal, para luego remontar la sierra e intercambiar dicha sal por ganado y bienes hacia Jerez y el valle de Valparaíso, manteniendo así una red de comercio que les reportaba diversos beneficios. Acudían también a las villas y pueblos de indios como Tepic, Huejuquilla o Guazamota a bautizar a sus hijos buscando el compadrazgo de españoles, mulatos, mestizos. Se les veía apersonarse ante distintas autoridades regionales -capitanes protectores, alcaldes mayores- para solicitar auxilio y favores: un hierro para su ganado, la mediación hispana en un conflicto con algún pueblo fronterizo, la protección y auxilio de algún capitán. Y aunque se negaron en numerosas ocasiones al establecimiento permanente de misioneros en la sierra, permitían la entrada a vecinos españoles que intentaban comerciar con ellos o establecer acuerdos laborales. La dinámica dentro y en torno a la Sierra del Nayar es el mejor ejemplo de que esta frontera era sumamente porosa y por ella circulaban bienes, personas e ideas. Los nayaritas no obstaculizaban esta circulación, aunque sí buscaron controlarla: hacia 1711 los vemos cerrar el paso a la comitiva de Margil de Jesús, y se decía que una década atrás habían negado el refugio

a los fugitivos de la rebelión de las fronteras de Colotlán. Pero, ante todo, los vemos defender su autonomía para gestionar sus relaciones con el mundo colonial, de ahí su reiterada negativa a permitir la instauración de misiones en la sierra.

Llama la atención la naturaleza en general pacífica, de las relaciones establecidas con el mundo hispano. Es posible documentar, desde la segunda mitad del siglo XVI, una política permanente de no agresión contra los asentamientos y estancias españolas, política que se mantuvo incluso durante conflictos regionales de gran envergadura como la rebelión en las fronteras de Colotlán en 1702, en la que los coras se mantuvieron firmes en no participar de ella. La violencia, en forma de ataques esporádicos que incluían robos y asesinatos, se dirigió hacia algunos pueblos de indios fronterizos. Así, valdría la pena matizar nuestras caracterizaciones de las regiones de frontera como espacios en los que se llevaron a cabo de manera privilegiada los fenómenos de resistencia en contra de los invasores, materializada bajo la forma de la confrontación bélica: por lo menos por lo que toca a esta frontera en particular, los nayaritas insumisos si bien resistieron ser incorporados a los dominios de la monarquía hispana, se mostraron pacíficos frente al invasor y la violencia la ejercieron contra algunas misiones indígenas.

Otro elemento que vale la pena resaltar es lo poco operativas que resultan, para esta región, algunas categorías ampliamente utilizadas por la historiografía para analizar la dinámica del cambio cultural entre los indígenas del periodo colonial. Tradicionalmente, estos estudios han planteado que, ante la implantación del dominio colonial, para los indígenas las opciones podrían reducirse a dos: resistir o adaptarse, lo que a la postre llevaría a la aculturación. La primer opción implicaría una voluntad y

convicción de conservar la lengua, tradiciones, cultura, en fin, la cosmovisión propia. En cambio, aculturarse llevaría a la pérdida de las propias tradiciones culturales para terminar asimilándose con el mundo hispano y dejando con ello de ser indígena. No obstante, el caso de los coras que resistieron hasta su conquista en 1722, nos muestra que ambos fenómenos no son excluyentes ni opuestos: se puede resistir la conversión al cristianismo y la incorporación al mundo colonial al mismo tiempo que se acepta con facilidad y entusiasmo elementos tecnológicos hispanos, alimentos, ideas, sin que ello implique la pérdida de la identidad cultural, sino su reformulación y rearticulación. Por otra parte, reducirse a la vida en policía puede ser también una manera de resistir o evadir la explotación económica, como ocurrió con los soldados fronterizos, para quienes el aceptar la reducción a pueblos de misión funcionó como una estrategia de adaptación que les permitió librarse del tributo y los servicios personales, manteniendo en la práctica una importante autonomía política. Así, resistencia, adaptación y cambio son fenómenos que se presentan a ambos lados de la frontera, y cuya dinámica particular sólo sale a la luz tras un análisis detallado de dinámicas cotidianas.

Otro fenómeno que caracterizó a esta frontera fue la gran movilidad que podemos observar en los distintos actores, esto es, la capacidad para transitar entre mundos, categorías, espacios. Así, vemos a los coras no como grupos cerrados sobre sí mismos sino circulando constantemente entre las rancherías serranas, los pueblos costeros, las haciendas y estancias españolas en la región de Jerez y Zacatecas, en los pueblos de indios soldados fronterizos de Colotlán. Su presencia era ubicua en una amplia región. Por otra parte, es posible también observar a los colonos españoles quienes, si bien en menor número, también entraban de forma esporádica o constante a la sierra,

establecían contacto comercial y laboral con sus habitantes o se establecían, en algunos casos, de forma permanente. Los indios fronterizos y de las misiones también participaban de esta movilidad espacial, llegando por ello a ser acusados de participar en los “ritos gentílicos” de la Mesa del Nayar. Pero esta movilidad no se restringía a lo espacial sino que, un sentido más lato, permitía a los actores regionales transitar entre las categorías del mundo colonial. Los indios de las misiones podían con relativa facilidad volver al gentilismo y convertirse en apóstatas, para luego regresar, por estrategia o por convicción, a la vida misional. Un individuo señalado como apóstata podía actuar en determinadas circunstancias como enemigo de los misioneros franciscanos aconsejando a los gentiles no reducirse a la vida cristiana para más tarde convertirse en “amigo” y aliado de la expansión colonial, en función de sus intereses o de las circunstancias imperantes. Los tlaxcaltecas, uno de los grupos que más apoyó la expansión colonial, también podían poner en entredicho su identidad como fieles aliados, vasallos y cristianos para convertirse en rebeldes y fuertes críticos del sistema colonial ante una afectación severa a sus intereses. Los coras mismos, caracterizados como insumisos e idólatras, también transitaban con relativa facilidad entre las distintas categorías del mundo colonial: podían ser pacíficos o aguerridos, amigos o enemigos, idólatras o cristianos.

Estamos pues frente a una región de frontera que en los albores del siglo XVIII se encontraba bien integrada en la dinámica regional; un espacio de oportunidad para indios, españoles, mestizos y mulatos; un espacio con fronteras porosas por el que circulaban hombres, ideas y objetos, en el que fenómenos como la adaptación, la

resistencia y el cambio cultural pueden observarse a ambos lados de la frontera y en el que la movilidad formó parte fundamental de la dinámica colonial.

¿Qué cambió para 1721-1722? ¿Qué desencadenó finalmente el proceso de conquista la Sierra? Por supuesto, no hay que obviar que estamos en un momento en el que las monarquías europeas intentaban afianzar el control sobre todos sus territorios, y dedicaron esfuerzos importantes en términos de recursos y hombres a someter aquellos espacios que hasta entonces se habían mantenido al margen. En Nueva España, la conquista del Petén Itzá a fines del siglo XVII y ya en el siglo XVIII la conquista del Nayar, de la Sierra Gorda, del Nuevo Santander, son todos episodios de un proceso de reforzamiento de la presencia y control del poder estatal sobre territorios hasta entonces insumisos o sobre los que se ejercía un débil control.

En el caso del Nayar, las empresas de 1721-1722 fueron ordenadas desde el otro lado del Atlántico, y organizadas a instancias del centro del virreinato, involucrando directamente al virrey. Fueron además las primeras en contar con financiamiento de la Real Hacienda, lo que quizá explique en parte su éxito, pues hasta entonces, capitanes como Bartolomé Arisbaba, Francisco Mazorra o Francisco Bracamonte habían actuado con sus propios recursos. Desde esta perspectiva, la conquista de la Sierra del Nayar podría ser explicada como la imposición del poder estatal sobre los intereses y la dinámica regional.

No obstante, esta perspectiva general, si bien resulta cierta en parte, oculta los diversos factores locales y regionales que permitieron que las expediciones conquistadoras triunfaran, las coyunturas políticas, los procesos de mediana y larga duración que llevaron finalmente a la derrota de los nayaritas y su incorporación al

mundo colonial. Ignora por ejemplo que sin el conocimiento que tenían los vecinos hispanos de la geografía y habitantes de la sierra del Nayar, producto de un largo periodo de contacto, la hueste conquistadora habría avanzado a ciegas en el territorio. Más aún, deja la pregunta en el aire: ¿Cómo explicar la conquista de la Sierra del Nayar, en un argumento que contemple a los indígenas como uno de los protagonistas centrales de este proceso? Justamente, lo que he intentado en este texto es enfocar el proceso de la conquista haciendo énfasis en los actores indígenas, en sus acciones y reacciones, lanzando hipótesis sobre sus posibles motivaciones. He buscado con ello que los indígenas dejaran de ser en el relato los sujetos sobre los que recae la acción del colonizador.

En el estado actual que guardan los estudios historiográficos resulta ya una obviedad afirmar que los indígenas no fueron sujetos pasivos frente al panorama social y político puesto en marcha por el avance colonizador hispano. No obstante, toca ahora documentar sus acciones, y particularmente, valorar el peso y la importancia de la acción indígena, tanto individual como colectiva. Así, tres actores han sido los protagonistas en este relato: los caciques coras, los soldados fronterizos y los traductores y mediadores. Todos ellos jugaron un papel fundamental en el proceso de conquista de la sierra, al grado que éste no podría explicarse sin su presencia.

Para el caso de los caciques coras, he querido documentar la escisión imperante entre los diversos cabezas de las rancherías hacia 1720: aquellos que se mostraban favorables al establecimiento hispano en el Nayar, y los que abiertamente predicaban la resistencia, negándose incluso a acudir a la Ciudad de México a entrevistarse con el virrey. Esta división fue fundamental, pues algunos de los caciques que veían con



buenos ojos la entrada de misioneros y soldados, se convirtieron en importantes aliados de las campañas de conquista una vez que éstas se pusieron en marcha. Sobre los motivos que los llevaron a ello, podemos enumerar el interés por resguardar sus bienes materiales, el temor a ser castigados una vez consumada la conquista, pero también la intención de mejorar su posición política en la sierra aliándose con los españoles. Esto último fue de particular importancia en el caso de algunos caciques de la sierra que no eran reconocidos como tales por otros principales coras, y que vieron en la alianza con los capitanes españoles la posibilidad de legitimar sus pretensiones como caciques. Estos colaboradores apoyarían las entradas convirtiéndose en guías, mensajeros, negociadores, enviando sus propios espías a las reuniones de los coras que encabezaban la resistencia y aportando información privilegiada para el desarrollo de las campañas, al tiempo que evitaron que los hombres y mujeres de las rancherías que encabezaban se sumaran a la resistencia. Así, como he sostenido, el triunfo militar de Juan Flores de San Pedro en 1722 no puede entonces explicarse sin atender a las acciones y reacciones de los líderes coras que tomaron parte en este proceso. Mientras que algunos de ellos decidieron resistir la incorporación plena al mundo colonial y la reducción a la vida misional, otros más optaron por aliarse con los capitanes españoles y terminaron convirtiéndose en importantes colaboradores tanto en las campañas como en el proceso que vendría después: la creación de misiones, la reducción de los indios a la vida cristiana y la persecución de los que intentaban huir de ella.

Lo mismo puede decirse de los mediadores e intérpretes que también se involucraron activamente en este proceso, cuya actuación resultó fundamental para

permitir la comunicación en una región con pluralidad lingüística. Más aún, el conocimiento que algunos de ellos tenían de la lectoescritura les permitió fungir también como escribanos para los nayaritas, en aquellos casos que necesitaron enviar misivas a la autoridad colonial. Producto de esta labor es que han llegado a nuestros días algunas piezas documentales de suma importancia para conocer la difusión del náhuatl a lo largo y ancho del virreinato: me refiero a los textos en náhuatl escritos por coras, huicholes o tepecanos, que transcribí en el anexo 1, y que nos permiten dar cuenta de la manera en que el náhuatl funcionó en esta región como lengua de la administración religiosa, pero también como la lengua empleada para permitir la interacción cultural en un medio multilingüe. Pero, además de fungir como intérpretes y escribanos, estos hombres llevaron a cabo labores de diplomacia en el sentido amplio del término. En los casos de intérpretes en la frontera nayarita, es claro que la mayor parte actuaron por cuenta de los españoles y los representaron ante los coras, en los intentos de acercamiento no violento a la sierra previos a la conquista militar. Pero, además de su trabajo como lenguas, llevaban a cabo una verdadera labor diplomática, que implicaba preparar el terreno para la entrada de los frailes o vecinos españoles, sondear los ánimos de los nayaritas, atendiendo no sólo a sus dichos sino también interpretando sus gestos y lenguaje corporal. Además, como conocedores de la sierra y sus habitantes, fungieron como guías pero también eran ellos los únicos capaces de dar fe de que, efectivamente, los nayaritas con los que se negociaba eran principales o señores con capacidad de hablar en nombre de los gentiles, asunto no menor cuando se trataba de indígenas serranos sobre los que la autoridad hispana tenía poco conocimiento y menos control. Sobre estos hombres sin embargo, pesaba en muchos

casos la sospecha de traición, lo que los llevó a ser repudiados en algunos casos por los indígenas, o a que su lealtad y buen desempeño como intérpretes fuera puesto en duda. A pesar de ello, su presencia durante el proceso de 1721-1722 fue constante y su labor, irremplazable.

Tanto en el caso de los principales nayaritas como en el de los intérpretes, me ha interesado mostrar el peso de la acción individual, la capacidad generadora y transformadora de individuos específicos. No obstante, el tercer actor indígena al que se ha referido este texto es una colectividad: las milicias, los llamados “soldados flecheros fronterizos” que se sumaron a la hueste conquistadora hispana, tanto a la campaña de Juan de la Torre como a la de Juan Flores de San Pedro. Otros estudiosos habían notado ya la presencia de indios procedentes de las fronteras de Colotlán como soldados en la conquista del Nayar, aunque adujeron que se habrían sumado a la conquista por manipulación o presión por parte de la autoridad hispana. Sin embargo, me ha interesado mostrar aquí que los pueblos vecinos a la sierra que decidieron sumarse a las campañas militares de conquista, lo hicieron en función de sus propios intereses, de sus afinidades, y de las relaciones que guardaban con los gentiles serranos, relaciones que nunca fueron estáticas. Encontramos por un lado pueblos que pudieron aprovechar las entradas españolas para vengar antiguas rencillas, mientras que otros, buscaron dar solución a un conflicto preexistente. En otros casos, se aprovechó la coyuntura para estrechar la relación con las autoridades españolas, reforzando la imagen de soldados fronterizos leales al monarca, buenos cristianos y buenos vasallos. Y es que, como también señalé, muchos de estos pueblos de milicianos indígenas tenían una larga historia de colaboración con las autoridades

civiles regionales, por lo que pareciera que, para el siglo XVIII, se sentían mucho más identificados con los colonos españoles que intentaban conquistar la sierra, que con los gentiles del Nayar, de ahí que se hayan sumado a la empresa conquistadora.

El asunto es relevante porque han sido diversos los autores que han caído en la tentación de establecer generalizaciones respecto a la actitud “claramente diferente” mostrada por los diversos grupos etnolingüísticos que habitan actualmente el Nayar: los huicholes por ejemplo, señalados como mucho más abiertos al contacto con el mundo occidental, mientras que los coras se mostrarían renuentes a él. Sin negar la pertinencia de tales caracterizaciones, me parece que no es posible trasladarlas al pasado, si bien yo misma inicié esta investigación con esa idea en mente. A simple vista, pudiera parecer que los huicholes, pertenecientes a las fronteras de Colotlán, habrían aceptado de forma mucho más rápida la reducción a la vida misional y se habrían incorporado al mundo colonial, mientras que los coras resistieron hasta 1722. No obstante, un último aspecto que ha sido posible sacar a la luz tras este largo recorrido, es que es difícil identificar la resistencia o la adaptación como parte del “carácter” de un grupo etnolingüístico. Así, junto a los huicholes milicianos encontramos también pueblos de huicholes que se habrían sumado a los caciques coras que se negaban a permitir la entrada española y encabezaron la resistencia armada. De igual modo, si bien es cierto que eran coras aquellos que se negaron a ser reducidos hasta 1722, también eran coras muchos indígenas que aceptaron abandonar la sierra para establecerse en misiones en el somonte y en los valles desde el siglo XVII. Encontramos intérpretes y mediadores coras, huicholes, tlaxcaltecas, como también milicias coras, huicholas y tlaxcaltecas. Ni la resistencia caracterizó a todos los coras,

ni la adaptación a todos los huicholes, ni la colaboración a todos los tlaxcaltecas. Incluso, si bien los propios actores indígenas reconocían la existencia de diferentes grupos etnolingüísticos en la región, ello parece no haber tenido gran importancia en términos políticos, puesto que las alianzas y las guerras estuvieron determinadas por motivaciones políticas, económicas e históricas.

Finalmente, quisiera cerrar estas reflexiones con un tópico vinculado directamente con lo que Restall ha llamado “el mito de la completud” de la conquista. Y es que vale la pena preguntarse ¿cuándo podemos considerar conquistada la sierra? Si bien, para fines operativos, he decido cerrar el análisis en el año de 1724, una vez que la rebelión de los coras de las misiones fue sofocada, lo cierto es que este suceso no dio por terminada la resistencia. Sin duda, el establecimiento de misiones a partir de 1722 puede ser considerado un parteaguas en la historia de la sierra, no sólo por las transformaciones que implementaron en la vida indígena -como ocurrió a lo largo y ancho de la América hispana- sino porque terminaron con la autonomía que hasta entonces habían detentando los nayaritas para gestionar sus relaciones con el mundo colonial. No obstante, cada tanto las fuentes nos recuerdan que, quizá, la región nunca fue enteramente sometida: cuando los visitantes de la sierra encontraban nuevas momias e “ídolos” en cuevas y adoratorios en los cerros; cuando los jesuitas denunciaban la existencia de numerosas rancherías de indios que escapaban de las misiones, o cuando se presentaban movimientos de revitalización religiosa. Todos ellos fueron procesos recurrentes a lo largo del siglo XVIII y hasta fines del periodo colonial. Así, aunque el 27 de mayo de 1722 el virrey comunicaba al monarca que ya la sierra del Nayar había sido conquistada, ello no fue sino el inicio de un largo proceso que

incluyó la creación de misiones, el establecimiento de presidios, la congregación de los indios, la creación de instituciones, etc., con el objeto de incorporar esta región al orbe colonial.

## **ANEXOS**

## ANEXO 1: Fuentes indígenas para la historia de la Sierra del Nayar

### Índice de los documentos contenidos en el Anexo 1

1. Cartas escritas en lengua mexicana al obispo de Guadalajara, por don Francisco Nayarit, 1649, y su traducción	p. 509
2. Carta escrita de mano de Pablo Felipe, a nombre del capitán Nayarita Miguel Nauchame, 1697, y su traslado	515
3. Carta escrita de mano de Pablo Felipe a nombre de los capitanes nayaritas, 1697, y su traslado	516
4. Carta escrita por los indios de Pochotitan al capitán Francisco Bracamonte, 1697, y su traslado	518
5. Carta escrita por los indios de Pochotitan a su alcalde mayor, 1697, y su traslado	519
6. Carta de los indios de Pochotitan a su alcalde mayor con motivo de los ataques de los coras, en castellano en el original, 1697	520
7. Carta de los indios rebeldes de Nostic al virrey, de las que se saca traslado en la audiencia de Guadalajara, 1702	521
8. Carta de los indios de Nostic a Juan Bravo Medrano Conde de Santa Rosa, 1702	525
9. Carta en náhuatl de los indios de Nostic, 1702, y su traslado	527
10. Tanto de una carta de los indios de Nostic traducida del idioma mexicano, que remite al Conde de Santa Rosa, el capitán Pedro de la Torre, 1702	528
11. Carta de los principales de la cabecera de San Luis Colotlán a don Juan Bravo de Medrano, conde de Santa Rosa, 1702	530
12. Carta de los indios de Pochotitan al alcalde mayor Francisco López Chilleron, 1711	539
13. Carta de los indios de Colotlán a su capitán protector, ofreciendo conquistar la sierra del Nayar, 1711	539
14. Copia de la carta respuesta que trajeron don Juan Marcos y don Pablo Felipe sobre la embajada que llevaron a los indios nayaritas, 1711	541



15. Respuesta de Nicolás Mesquite al teniente de gobernador de Nueva Vizcaya, 1714	542
16. Memorial de los indios nayaritas entregado al virrey en la Ciudad de México, 1721	543
17. Segunda carta del Tonati al virrey, 17 de marzo de 1721	547
18. Carta de Nicolás Melchor a Juan de la Torre, 17 de octubre de 1721	548
19. Segunda carta de Nicolás Melchor a Juan de la Torre, 18 de octubre de 1721	548
20. Carta de don Juan Gabriel, capitán a guerra del pueblo de San Diego Huejuquilla, al virrey, 25 de enero de 1722	549

## Documento 1

**“Cartas escritas en lengua mexicana al ilustrísimo señor doctor don Juan Ruiz de Colmenero, dignísimo obispo de la Santa Iglesia catedral de Guadalajara, por don Francisco Nayarit, indio”, 1649, en Alberto Santoscoy (comp.), *Nayarit. Colección de documentos inéditos, históricos y etnográficos acerca de la sierra de ese nombre*, Guadalajara, Imp. de José María Yguiniz, 1899, p. 1-3 <sup>1</sup>**

Primera carta

Ama tçin ti y techi po ui no mahuíz tlatzopilitzi Señor Vispo yhuano maguil tlatzo pilitzin  
Rei ma to ui yo Dios a mitz mo tlaço ca pieli miyexuiti yhuân miye tona li a mitz tlaocoliz  
ne miliztli amitzi macaz 1649

Mato teui yo Dios a mitz mo pieli Señor Vispo yhui no ma huiz tazo pilitzin tla toan  
Rei yhuân ocequin ti tlato qui ma to teui Dios amitzi mo tlaço ca pieli mi yex ceiti

yhuân neguati no to ca Don Francisco nayari to tecuiyo Dios nehi mo ma quilia no  
chi no pi ligua ni pac ti ca yhuân yoquix nechi vali m a ti ca

yhuân a qui ma tiz qui que na mi ni v nica ni christiano ni v n ca quenami vnix tlali  
Rei yhuan quena mi v ni chili hui marques tlatoani ypa pa a mo ni mo ne los yna huaca  
te pe uani uni chiliui

tla toan marques axca ni ma ti ti ca ni vnica te vqui to tlatoá milava ca a mo ni mo  
neloa sa n no yoqui ne chico colia te peuani mi la vaca tla v ali loco a mo ni mo neloa y  
na vaca negua ti ni cora mochi no pili guan quasamota corami yhuân ayotochi pa no  
piliguan corami yhuân guaxcore no piligua co ra mi ixquichi timatiz

---

<sup>1</sup> La separación silábica es la que, de acuerdo con Santoscoy, tenía el autógrafo, que copió al detalle, sin poder hacer un facsimilar.

Señor vispo yhuan Rei es pania v nica v mpa mo poaz moyxpa y pa pa moyolo pachi uiz yhuân tinechi tla ço tazo taz miyequi tinechi tlazo taz axca ni miz poui lia no tlatoli ticaquiz ti moyolaliz yhua nini tz yo lalia amo te no no tla tla coli cuali ni vnica

Señor vispo hueli ni mitz tla tlaotia ti nechi paleuiz nicqui ne qui navatili yehua ti v poliui te macaya marques ypa pa mo piaz y pa ali te petz tz a camota no ali tepeu no piaz amati yni nic qui ne qui

yhuân ni nitz tetlanilia no tlanavatili mo poa metz ti caz to li tonali nemi mayo v mochiva amati

Traducción literal:

Este papel ha de leer el famoso guarda de la casa de dios el señor obispo y también el famoso rey, a quienes dios nuestro señor guarde y dé muchos días de vida en que se gocen. Año de 1649.

Señor Obispo, dios nuestro señor te guarde y a nuestro famoso hijo del rey, y también a los demás señores y ministros a quienes dios guarde muchos años.

Y yo que me llamo don Francisco Nayari digo que ha sido dios servido de darme salud, y a todos mis súbditos que se hallan con ella.

Y también has de saber como estoy en el estado de cristiano conforme me puso el rey, y como me lo dijo aquel señor marqués para que no me revolviere con los tepeguanes.

Señor Marqués, he sabido que se dice que los míos los comunican: la verdad es que tal cosa no pasa ni comunico esa gente, sino que estandome quieto, ellos me andan a buscar, que de verdad son malos los tepeguanes, y yo soy de los coras, y los

demás mis súbditos, los guasamotas, coras, ayotuxpas y guajicoras están quietos, y así quiero que lo sepas.

Señor obispo y también el rey que está en España, lease este papel en vuestra presencia, para que vuestro corazón se aquiete, y me queráis mucho como yo os quiero, y ahora os digo lo que siento, para que lo sepáis y os holguéis, y holgarme yo de que no tengo pecado, sino que estoy como me habéis puesto.

Señor obispo, mucho y con sumisión te pido que nos ayudes en que nos envíe orden de lo que debemos hacer, para que se guarde en el pueblo, porque la que nos dio el marqués se nos ha perdido, y deseamos tenella, y este es nuestro intento.

Y también te digo que envío este papel y razón cuando se cuentan quince del mes de mayo.

### **Segunda carta, p. 3-6**

mamoteui yo dios mitz mo pieliz señor vispo no mahcuz tlaço pilitzin señor vispo quen a mi ti mo yetz tica a ço ocoeli achi tzin dios mitz mo maquilia mochica huiliz señor vispo ama Dios mitz mo pieli mi yex ui ti

nica v nica qui mo mahuiz tlatotzin mo te tla co liliz mo tequi pa holiz vnicaqui hueli cenca vni paqui ni mo yolali ni tena mic moc x tzin yhuan mo ma tzin yhuân mo corona vni tenamic y papa mo huelitiliz Señor vis po no pilitzin

axca mochi nitlaliz y pa amati y papa ne ui li temex tequi pahoa no pilitzin señor vispo quenami vni quichiua ya cenca

vala no mahuiz tla ço pilitzin tlatoani marques o a li cha pota o qui nocha ni man v ya om pa o ali oqui na micqci yex tzin yhuân y matzin yhuân y corona y toca vanori nayar quali o qui na palo o qui mahuiz tili yo qui vmo chihua y pa pa y hueli tiliz yoqui x

mati señor vispo y quaua o qui maca tes cati yhuân corona yhuân amati ya nica mo pia corona yhuân amati ya o poliui tescati ni cavnica mo pia rei yaxca ynixmati señor vispo no pilitzin

Señor vispo axcamochi nimitz pohuiliz no mahuiz tlaco pilitzin yauí ca quena mi o mohi va vmpa quasamota cano techicopa vmochiua gobento o mo ualica to tlatzin guariana y toca frica fila to tlatzin o a li quasa motla no techi co pa vmochiua yhua no piliguan vni nic maca ya qui tequi panoa rei yocali yhuân tepixqueme ya qui peleuia no piliguan yaquali vni qui chiva yhua corami

yhuân a yo to hi pa mo pia go bento ca no pi li gua

yhuân no piliguan yaqui tequi panoa rei ycali yhuan tepixque me ayotot zipa corame

yhuan yaceiqui v mochihua gobento guaxcore mochi no piligua yaqui te qui panoa rei ycali yhuan te pixquime yoquio ni te maca no pi liguan yni x qui mati señor vispo

yhuan guaxcore corami ypapa moyolo pahuis

san yzquichi no tlatoli tica quiz neguati

to fran co nayar

señor vispo axca tic nequi no piliguan yauiqui tlati ya uni ueli te ti qui toa amo me tequi pahos ni tema caz tlaco tlaco mocahuaz y pa pa no yo qui no techi mo nequi quichihuaz qui no milli yhuân no cali yoqui x mati señor vispo

ya vniquilliui don Diego filibe gobernador y pa pa qui no no has qui mo ui tla uiz quitaliz yoqui xmati señor vispo yxquichi no tlatoli ti caquiz ti mo yolaliz ti mo pa pa quilitz ni motzi yo lalia negua ti no to ca Don fran co nayar yxquichi no tlatoli

Señor vispo hueli ti nechí tlaço tlaz yaticaqui no ta toli teni quitoa ti nex tlaço camatiz.

yhuân no mahuiz tla tzo pilitzin tla toani rei manez tlaço taca ica mochi yolo quena mi ni qui tlazotla maneli hueca vnica es pana niqui tazota y ca mochi no yo lo yxquichi no tlatoli ticaquiz no mahuiz tlato tzin

axca ni mitz matzilitiz no tla toli nicavala mi queli cadela yquaca nechi qua tequi nes to ca yo ti don Fran co nayari yhuân oce paula partolome Xoares ca pi tana yhuân oqui qua tequi no politzin

oqui to cayoti do mi queli ceronimo y tlatzin umo chiuva yoquixmati señor vispo yxquichi no tlatoli ni mo firmatia don fran co nayr

#### Traducción

Señor obispo, dios te guarde, dime cómo estás y si nuestro padre dios te da salud; él te la conserve y guarde muchos años.

Los que aquí estamos te pedimos recibas la norabuena de que he sabido tus recados en que amparas nuestros desconsuelos, y me huelgo muchos, y te beso los pies, las manos y también tu corona la beso, porque se alientan así mis hijos.

Ahora pondré en este papel y contaré cómo se desconsuela mi hijo, como yo lo hice otra vez.

Vino el famoso mi hijo el Marqués y llegó a Chapota, llamó y luego se fue allá, besáronle los pies, y las manos y la corona, llámase Vanorinaya; cargáronle bien y le obedecieron como mejor fuerza tuvieron, súpolo el señor obispo, y que dejó un poco de seda y corona y un papel, y aquí se guarda la corona, y el papel se perdió; guardamos al orden del rey, y ahora sé esto y te lo digo señor obispo.

Señor obispo, ahora te contaré, cómo tu buen hijo, que ya llegó tiempo que se hizo convento en Guasamota y han traído un padre de Guadiana, que se llama

Francisco Fila, y en llegando a Guasamota le di mis súbditos que le ayudaran a hacer el convento, y sirven al rey y a la casa de Dios, y le doy tapixques, y le hago bien, y los coras del mismo modo. Y los de Ayotuxpan también tienen conventos, y mis súbditos sirven al rey, y los de Ayotuxpan y Cora.

Y también cuando se hizo el convento de Guaxicori todos mis súbditos sirvieron al rey en su casa, y di tapixques.

Y esto quiero que sepas, señor obispo, para que te huelgues. Y con esto doy fin a mi razonamiento porque lo sepas.

Yo don Francisco Nayari

Señor obispo, ahora piden mis hijos, que pues han trabajado, no los obliguen a tributar, sino que los dejen sembrar y hacer sus casas; y para eso den cuenta al señor obispo.

Ya le dije a don Diego Felipe el gobernador que nos juntemos y nos ayudemos, que así se lo digo al señor obispo, y con esto acabo mi razonamiento, para que lo sepan y te huelgues y alegres. Yo lo digo, que me llamo don Francisco Nayari.

Señor obispo, si nos quieres ya entiendes nuestro razonamiento, y queremos que nos correspondas.

Y también nuestro famoso y amado señor el rey nos debe amar con todo su corazón, como nosotros lo amamos, aunque esté lejos en España, deveras le amamos con todo nuestro corazón. Y con esto basta este razonamiento para que lo entiendas que es bueno.

Ahora te digo otro razonamiento: que aquí vino Miguel de la Cuara [sic por Cadela= Caldera] y me bautizó y puso por nombre don Francisco Nayari; y otra vez

vino Bartolomé Xuárez el capitán y bautizó mi hijo y le puso por nombre don Miguel Jerónimo, y fue su padrino, y lo supo el señor obispo.

Y con esto acaba mi razonamiento y firmo. Don Francisco Nayari.

## **Documento 2**

**Carta escrita de mano de Pablo Felipe, a nombre del capitán Nayarita Miguel Nauchame, 1697, en ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, fs. 56-56v.**

Señor francisico de bracamonte tiquitasini carta repoesta para ticmatis amonota maia oyno sino osciqui neuati nionca ica nopijua amo onimo calostiie uati omochiua ino p(o) nioca poerta ompa omochiua cajitic amo oni noua tiqui nehua tiosca tiquitas quinami iisenos notati nisepa je uisica govaji tiquitasquiqui na mi iessi i no para nicmatis ti nich tetanilis repoesta para timatisqui no pijujani motetaso talis oquica quiqui ipuliu rei ipan ini monte de naiari nicolas misti ompa quionica quimoguasia amigo nionca para niltequipanos dios iuano rei quisantepouac amigo f. 56v yuanti nimotoca mijel naochame para ticmatis nonobre çanoioquiticas ne[noso?] grasia mohtitopiliua mi chicahualoma dios mishe(mishu?) mopili titicta popoliuis amo ticlo dios itata tolmasmopilec ticaquisi ano de 1697. De mi mano Pablo Felipe

**Traslado de la carta anterior, por García Martín López, clérigo penitenciario catedrático en lengua mexicana de la ciudad de Guadalajara, en ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, f. 57.**

f. 57 Dios le guarde señor francisco de bracamonte verás esta respuesta de la carta para que sepas que no es de mi cuenta esto sino de otros porque yo y mis hijos no nos metemos en nada porque nosotros estamos a la puerta y esto se hizo adentro y no me



avisaron a mí ahora verás como ha de ser si me ayudas será bueno y para que sepas lo que ha de hacer envíame la respuesta para que lo sepan mis hijos y lo que ordenaste lo oyeran los hijos del rey en este monte estoy para servirte amigo y a dios y a nuestro rey y para que sepas mi nombre me llamo Miguel naochame todos tus hijos se te encomiendan dios te guarde año de 1693 [sic por 1697] de mi mano Pedro Felipe, [sic por Pablo Felipe].

### **Documento 3**

**Carta escrita de mano de Pablo Felipe a nombre de los capitanes nayaritas, 1697, en ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, fs. 62-63.**

f. 62 Señoria li de guadalaxar ouiduris zil deo de odiensia tiquitas yni carta del nayali para anquicaquis qui seño ouidoris para anqui casqui tentopa mochictica asoyoqui otanaua titotostoca rei para quipolos ini monte de nayali canpa oquicaua torei yuan dios yua totasonane cox axca amochintis yni semanauac para timochiuasqui shistianos sino quinami otiscaua dios yua to rei y oquitipoliuis quiamotic selilo para timochihuasqui shistianos yeuati otishiuia qui amo totata colteuan ti sino otichica manaqui quitoloua inamoten por eso oticmic tiqui ypapa yoqui otishipoua dios yua to rei ioquitic tequipanolo nayali ica ino tiltata nilo ta papa f. 62v loulisti ynal dios yua to rei yn tatista polouis ynta amo yeuati quimatinica ticati amo aquitique solo quesqui onca ynitali sino tioncatica paotishica dios yua to rei quitolo moshinti prinsipalis del naiali para amo quique sososiqui capa asinica oquimaca dios yua to rei yni tali amo quinequilo aqui qui queso maca mo mocalosti quixitiano amo tique solo qixitiano taquine ynigua ina motero calaquis yca i brasoso amoten tiquitolo ya toyasca ino por eso otic shipoua dios yua torei para yo qui ie sisiua salio del rei panpa soldados oqui temaca rei moshihua

soldados ypanpa yno quipia lisensia quipia moshi armas shimali yua tautoli quamiti yua tecasti yua f. 63 queshiali panpa soldados por eso timisnauatilo aso tistapopoluis tacamo titeshiquepili te poesto para ticmatisqui asotiti shipolos nos amo tatiticaua yca ino paso tacamo mamoshiua yni iera para ticmatis moshimo pilua del naiali ma dios michimo pie li mi señoria riali de odiesia de uadalaxara to de los uijos dise gurde dios monchos año

otertor se liama misti prinsipali

otro se llama naochame otro se liama capauisi

de mi mano Pablo Felipe

da de 1697 a dies de setiembre

**Traslado de la misiva anterior, por García Martín López, clérigo penitenciario catedrático en lengua mexicana de la ciudad de Guadalajara, en ARANG, Civil, caja 298, exp. 15, f. 64.**

f. 64. Señoría de Guadalajara y oidores de Audiencia verás esta carta del Naire para que la oigan señores oidores para que la oigan lo que sobre nosotros se está haciendo quizás así lo manda nuestro rey para que pierda este monte del Naire a donde lo dejó nuestro rey y dios y la virgen desde que se hizo el mundo para que nos hagamos cristianos sitio como dejó dios y nuestro rey así nos hemos de perder que no queremos recibir para que seamos cristianos lo que hicimos no es nuestra culpa de nosotros sino que nos engañaron nos dijeron que eran guainamotecos por eso los matamos porque así nos lo cuenta dios y nuestro rey así le servimos al Naire con esto perdónanos que así lo pedimos con dios y a nuestro rey y si nos perdonan y si no tú lo sabes aquí estamos a nadie huimos desde que está esta tierra sino que están hoy a donde dios

nos hizo y nuestro rey dicen todos los principales del Naiare para que no los bullan a donde llegan le dio dios y nuestro rey esta tierra no quieren quien los bullan más que no se meta español que no lo bullimos si quieren los guainamotecos que entran con su brazo no decimos nada ya es nuestra era por eso nos avisó dios y nuestro rey para que así sean vasallos del rey porque son soldados les dio el rey que se hicieran soldados y por eso tienen licencia que tengan todos armas chimali y arcos y flechas y catlis y plumajes porque son soldados por eso te avisamos si nos has de perdonar y si no vuélvenos respuesta para que lo sepamos si nos has de perdonar o no si nos dejas el paso o si nomás que se haga guerra para que lo sepan todos mis hijos del naire dios te guarde mi señoría de audiencia de Guadalajara todos los viejos dicen guarde dios muchos años.

Otro se llama Misti principal

Otro se llama Nauchame

Otro se llama Capabisi

De mi mano Pablo Felipe

De 1697 a diez de septiembre

#### **Documento 4**

**Carta escrita por los indios de Pochotitan al capitán Francisco Bracamonte, 1697, en ARANG, Civil, caja 298, exp. 15, f. 71.**

Señor Francisco de Bracamonte Ompa timitzmachil tilo ypampa corame oquimictiqui omesigua menim a seohquihtimo chioquiguicaqui in tzonteco oticmatiqui ipan Domingo otic tatani soldados ompa Tepic aso ticmatia ya ipanpa gualalo corame maxi tehmachiltiani teguantin ti onca ti ipan puerto quenamitehuatzin tionca cualiyes

timomachiltisqui axcan tiquitolo in tateh palehui to rei titachiasqui campa icoyaqui in tacamoteh paleguis amoticipalo campa timotemachisqui ixquih timihmachiltilo mayoqui xicmomachilti niman timocaquis quiixquih ma dios mixmo pielis miecxi guix mo compadre Francisco Mendez Pedro Hernández.

**Traslado de la carta anterior, por García Martín López, clérigo penitenciario catedrático en lengua mexicana de la ciudad de Guadalajara, en ARANG, Civil, caja 298, exp. 15, f. 72v.**

f. 72v Señor Francisco de Bracamonte te damos noticia que los indios coras mataron dos mujeres y un hombre y se llevaron las cabezas. Y llegó a nuestra noticia el domingo que enviaste soldados de Tepique porque venían los indios coras y nosotros estamos en el puerto tu vengas a él será bueno y ahora decimos que nuestro rey nos ayude. Los seguiremos y veremos por donde van porque no tenemos de donde podamos ayudarnos avísanos de todo dios te guarde muchos años tu compadre Francisco Hernández y Pedro Hernández, 7 de junio de 1697 años.

## **Documento 5**

**Carta escrita por los indios de Pochotitan a su alcalde mayor, 1697, en ARANG, Civil, caja 298, exp. 15, f. 77**

Señor alcalde mayor ompa nimitzmachiltia y pampa corame oquimictiqui topilguanye y yguan semiac tacocoltili onca paramiquis se tacat de Tequepexpa ica isigua oquin mic tiquiniman se topiltzin isigua oquimic tiquimochi oquiguacaqui in tzonteco axcan xicmitalgui quenamiyes teguantin amo timia quepa ra tiquin tocasqui in tatehpaleguis

torei ica armas de fuego ica tacame yegua tinqi matiloquiman darolo in tacamoxi texnanqui lo amo timo tinisqui ixquih timichmachiltilo ma dios mismo pielis mi ecxiguit f. 77v timopilguan alcalde Francisco Mendez. Francisco Martín. Pedro Matías. Pedro Hernández.

**Traslado de la carta anterior, por García Martín López, clérigo penitenciario catedrático en lengua mexicana de la ciudad de Guadalajara, en ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, f. 78.**

f. 78 Señor alcalde Mayor allá te damos noticia como los indios coras mataron tres de nuestros hijos, y uno muy maltratado está para morir, y después mataron otro con su mujer, del pueblo de Tequepexpa, Y otra mujer de otro nuestro hijo y se llevaron todas las cabezas, y ahora dinos cómo ha de ser nosotros no somos muchos para poderlo seguir si nos ayuda nuestro rey con gente y armas de fuego vosotros sabéis lo que habéis de mandar, y si no avísanos que nosotros no nos meteremos en nada esto es lo que te damos cuenta, dios te guarde muchos años tus hijos el alcalde Francisco Méndez Francisco Martín Pedro Matías Pedro Hernández.

## **Documento 6**

**Carta de los indios de Pochotitan a su alcalde mayor con motivo de los ataques de los coras, en castellano en el original, 1697, en ARANG, *Civil*, caja 298, exp. 15, f. 79.**

F. 79. A mi señor teniente que Dios lo guarde muchos años recibí tu papel dice si es verdad o no lo que te aviso por los coras vinieron el paso viejo de Guainamota primeramente mataron estos pobres y por eso te escribí porque es verdad.

Y señor Francisco de Bracamonte también lo aviso porque está en un puerto también y me avisó porque no hallemos hasta en cinco días veremos lo que hemos de hacer usted señor mira bien ahora lo que hemos de hacer nomás que dios te guarde muchos años allá lleva el papel y razones el señor Francisco Lopez y Felipe Ramos tu hijo alcalde Francisco Méndez. Pedro Hernández. En Pochotitán.

## **Documento 7**

**Carta de los indios rebeldes de Nostic al virrey, de las que se saca traslado en la audiencia de Guadalajara, 1702, en AGI, México, 645, f. 62v-65v.**

Muy vuesaca real su majestad, capitán y gobernador de este Nuevo reino de la Galicia, a dar la obediencia venimos muy rendidos a sus plantas de vuesaca real majestad como a nuestro amparador y señor vea si somos de algún provecho que es cuanto pediremos nos hallará siempre muy prontos y muy obedientes a sus órdenes de vuesaca real majestad como ondes hijos y muy servidores de vuesaca real majestad y mas cuando vemos que es nuestro padre y toda nuestra honra ynparo [sic] y que siempre aprendimos el f. 63 viendo nuestras almas y el aumento de las dos majestades y conociendo su buen celo y corazón que siempre ha tenido con los pobres y vasallos de vuesaca real majestad, particularmente con la de nuestros gobiernos que nos han asistido desde que se conquistó esta frontera de Colotlán de San Luis y toda la sierra nos ha amparado mal y de mal camino desde que murió el capitán Francisco López todos los MaPPns que han entrado por capitanes han obrado mal con los hijos y vasallos de vuesacareal majestad, particularmente desde que entró el señor Pedro de la Puebla Rubín de Celis y caballero de la orden de Calatrava, conociendo las ordenes que vuesaca real majestad le tiene ordenado, y asi llegamos a sus plantas postrados y

suplicándole pidiéndolo favor en todo cuanto le pedimos como amparo y general nuestro y por tutor de ambas majestades y nunca quiso concedernos o que le suplicamos, y pedimos que nos diese carta de testimonio, sino que nos dijo que no sería menester ir a México, sino que quedó de ir a dicha frontera de Colotlán San Luis Obispo; nunca convino diciendo que negociaría en el estado que había tener su teniente capitán protector Mateo de Silva, y esto es que le estuvimos proponiéndole lo que pudiera convenir sobre eso y nunca se movió a nada de todo acudir sin temor f. 63v a dios ni al rey nuestro señor que dios guarde. Visto esto los hijos de buesaca real majestad que no habían ni hallaban quien los amparase se determinaron hacer su diligencia de otra materia en lo cual se han visto y esto lo causa un mal gobierno, y no tan solamente nos quejamos con uno sino con dos nuestros ministros así jueces eclesiásticos como reales justicias, la que los padres sino les damos lo que piden con tanto rigor como que ve nuestros ministros así de molestas forzadas en donde diciendo que así les tenía ordenado buesaca real majestad y así queremos saber el desengaño de su misma real persona a quien deseamos ver y conocer todos sus vasallos chicos y grandes así hombres como mujeres desean ver como el dh raia recommitada su familia que ha de venir a besarle las manos a buesaca real majestad puesto en el pueblo San Pedro de Nostic a donde dicen los españoles que somos gentiles bárbaros y así deseamos ver a su sacra real majestad porque vea con sus ojos y conozca de la manera que nos tienen y el trato que nos hacen nuestros padres ministros y jueces de la real justicia no causa el que nos hicieren el trato de nos hacen sino habían de ver con la humildad y obediencia que les que les estamos mirando y sirviendo confieso que mas trabajando sus paternidades por en cuanto las confesiones reconociendo todo esto les obedecemos como ministros que son cristos de la tierra y así buesaca real

majestad lo que f. 64 lo que más conviniere para nuestras almas y vidas no permite dios ni vuesa real majestad que tanta alma se pierda porque somos cristianos católicos y así miramos todo esto por el tanto suplicamos a vuesa real majestad que ponga remedio de mirar nuestras almas que después dios y en vuesa real majestad esperamos el consuelo que nos le ha de traer a este dicho pueblos san pedro de nostic, esto lo pedimos a vuesa real majestad reconociendo la fe de dios pues tanto deseaba vernos cristianos el dios nuestro señor que dios guarde y así vivimos tan agradecidos por la cristiandad que nos trajo el señor Cosme Cortés a este nuevo reino de la Galicia de las Indias esto le pedimos sus leales vasallos indios nobles el cual llaman guisolis y nayar, nación de cora y nación de tepeguan que son tres naciones de los que han sido malhechores de a que esto que hoy verá de cómo matamos a nuestro teniente capitán protector general don Pedro de la Puebla Rubín de Celis protector por sus dos majestades es ya don Lucas Pérez indio natural del pueblo y frontera de San Luis Colotlán capitán a guerra estos son los muertos que son los que fueron agresores nuestros y los dichos vecinos que nos tienen tan apremiados por nuestras tierras diciendo que no se les daba más de media legua en contorno, eso es lo que ignoramos nosotros y así deseamos ver a vuesa real majestad puesto aquí nos darán lo que vuesa real majestad fuere servido y también le avisamos de como el señor don Juan Bravo conde de santa Rosa y más general de la frontera de Huejuquilla entró en la f. 64v frontera de Colotlán pidiéndonos que nos diésemos de paz y no nos vemos en esa disposición, bien no llegamos a los que es de razón por la libertad que nos prometía, y más no conviene por el yerro y delito que hemos hecho como queda dicho atrás, así no nos atrevemos sino que deseamos ver a vsaca real majestad como queda dicho atrás y deseamos más real persona hemos de ser causados y libertados que ninguno lo ha de



impedir lo que vsaca real majestad dispusiese en nosotros y así va el señor y dicho general don Juan Bravo a estas dichas diligencias, no es por que lo despedimos de nuestra parte que siempre se servirá de ampararnos y así no le concedimos a lo que nos pedía porque nos hiciera esta diligencia y con tanto nos perdone de las faltas de aquesta que somos unos pobres indios al fin como quien somos hablamos tan claro a vsacarreal majestad, que por no haber escribano lo firmó un indio chichimeco alado de plumajes y en traje de commo los verá si dios lo trae con bien y llamado Francisco Juan Criollo y vecino de dicho pueblo de Nostic y con tanto nos guarde dios en San Pedro de Nostic y agosto 8 de 1702 años. Besamos la mano de vsaca real majestad todos sus hijos y vasallos de vsaca real majestad f. 65 gobernador Juan de Huerta y alcalde Juan de Huerta, ministros de este dicho pueblo de San Pedro Nostic, don Antonio gobernador de Santa Catalina Coscomatitán pueblo de San Andrés de Ocotán alcalde Esteban pueblo de San Sebastián gobernador Melchor Melchor, alcalde Nicolás alguacil mayor y demás viejos principales. Pueblo san Luis Colotlán gobernador Josep Lozano y alcalde Juan Miguel, alguacil mayor Melchor Alonso.” Pueblo de Soyatitán, Tochopa, Santiago, Camotlán, Aposol, Mamata, Pochotitan, Chimaltitan, San Gaspar de Guilacatitan, San Lorenzo Asqueltan, Tepisuaque, f. 65v Cocogusco, Acaspulco, Espíritu Santo Temastian, Mesquitique. En cada uno de los pueblos se señala el carg y nombre: alguacil mayor, gobernador.

## Documento 8

### **Carta de los indios de Nostic a Juan Bravo Medrano Conde de Santa Rosa, 1702, AGI, México, 645, f. 65v-67.**

Muy carísimo y señores don Juan Bravo de Medrano conde de Santa Rosa. Recibimos carta de vuestra alteza y lo que contiene en ella visto a lo cual decimos y obedecemos que según manda dios y el rey nuestro señor guarde, y digo yo juan de huerta gobernador de este pueblo y más gobernadores de esta sierra alcaldes ordinarios y alguaciles y demás viejos principales de todos los pueblos de estas fronteras de esta dicha sierra santa catalina coscomatitan y toda jurisdicción y la del naiari por cuanto mal que les hicieron cuando fuesen a mexico a besarle la mano a nuestro señor virrey y les concedio por su real corona y los que pidieran y suplicaron y vinieron a notificaronle al capitán Pedro de la torre conociendolo por capitán el cual lo endirgó a la real audiencia para que se firmase el sñor presidente todos los señores oidores a quienes tiene el rey encargado para que los ampare a vos y a nosotros vasallos de su majestad y viniendo de Guadalajara llegaron al dicho Pedro de la Torre f. 66visto el amparo que les tenía concedido el rey, lo obedeció el dicho pedro de la torre los endilgo en el señor don Juan de dosal que era capitán protector en ese tiempo el cual cogió dos indios del Naiari Juan y otro que no eran bautizados y les echó fuertes prisiones y puestos en la cárcel un mes diciendo que no vaya nada, al cabo de un mes mas de fuerza los echo fuera porque los vido enfermos se fueron a su tierra así como llegaron a su tierra luego murieron de la enfermedad y castigo que les hicieron sin causa ninguna y esto es lo que sienten y por eso han venido en pos de Sebastián Caldera que entre ambos hicieron este mal a los dichos indios, así mismo hemos sabido de como el señor Juan Infante no se quita del lugar donde esta dando perjuicios a los naturales por lo que

tiene de hacienda en el campo, que por el se han perdido muchos naturales de esta sierra porque la misma ocasión hace al ladrón a los hijos y vasallos de su majestad así como quien tiene el agua en la boca y no la puede tragar así están muchos pobres cargados de obligaciones y que no tienen ni alcanza para el sustento de sus hijos y así decimos que se ha de ir a buscar tierras a donde vivir el dicho infante f.66v y todos los demás vecinos tienen aquí arrinconados el difunto Juan Lobato entró y dejó tanta familia ya se quiere alzar con toda las tierras y dándonos perjuicios como queda referido atrás y con tanto les pedimos a vuestra alteza que se ponga en camino para México a darle cuenta de lo sucedido y que nos haga merced nuestro virrey de enviarnos un amparador en su mismo lugar coronado según y como que así lo piden sus vasallos todos lo que quedan dichos atrás que menos no habrá conquista y puesto a quien deseamos ver y conocer a quien mejor le pareciere de los que están en su servicio nombrados que mas bien quisiéramos ver a su misma real persona coronado según y como y mas si no merecemos por ser indios chichimecos que no se hallan en esa disposición allá lo verá lo que mas conviniere y le hubiere mas a cuento para darle cuenta a su majestad de España rey nuestro señor que dios guarde debajo de cuyo amparo vivimos todos los cristianos católicos romana y todo género humano, y así le pedimos a vuestra alteza que nos haga toda esta diligencia después de dios en sus manos esperamos el buen f. 67 consuelo que seamos para que sirva de ampararnos por capitán general esto le decimos porque no tenga algún desconsuelo o desanime sino que se ponga en camino darle testimonio porque ya con seguridad si acaso le hicieren el señor virrey alguna vejación nos la hará a todos sus vasallos que estamos en todo el reyno de las indias no tiene que temer y con tanto guarde a vuestra alteza muy felices años y agosto de 1702 años. Señor general don Juan Bravo de Medrano

conde de Santa Rosa. Besamos las manos de vuestra alteza todos sus leales vasallos gobernadores y alcaldes actuales.

## **Documento 9**

### **Carta en náhuatl de los indios de Nostic, 1702, en AGI, *México*, 645, f. 471v**

Señor don Juan Bravo Conde de Santa Rosa y capitán general Huelgenca oquipacti altepetli San Pedro de Nostic niquihuaneguat gobernador Juan de Guerta yguan alcalde Juan de Guerta nican nino caquiti Dios itato es pampa Dios oltimo tatahlo merced isaguac Dios nimas ante santi guachin amegusmichia ypan domingo tiquizas quipalanes ypampa guesca onca nicniquita came ypampa Dios amotimo tequispachos guisipaquilo quemaniyari isqui totlatol mas Dios mispias señor general otitacuilo que mesti de septiembre veinte f. 472 y cinco de 1702

### **Traslado de la carta anterior, por Olivos, escribano de la Audiencia de Guadalajara, en AGI, *México*, 645, f. 472**

f. 472 Señor don Juan Bravo Conde de Santa Rosa y capitán general, mucho nos holgamos oímos la palabra de dios y mucho lo agradecemos y vuestra merced se alegrará mucho y nosotros estamos muy contentos dios nos le guarde señor general nosotros estamos en nuestro pueblo de San Pedro de Nostic digo yo el gobernador don Juan De Huerta y el alcalde Juan de Huerta aquí lo oirás la palabra de dios y por el amor de dios le rogamos para que nos esperaras el jueves si puedes y nos haces merced para con dios y después de dios usted que los estamos esperando la gente de Cuescomatitan y los de Trosoguagat y los de San Andrés que si fuéramos nosotros solos eso sí ya estuviéramos allá el jueves y porque nosotros saldremos el domingo

para el lunes sin falta estaremos si dios es servido porque esta gente está muy lejos y por amor de dios no coges pesadumbre mucho nos alegraremos como ya estás aquí y tomas nuestra palabra dios nos le guarde señor general y escribimos del mes de septiembre 25 de 1702 años.

#### **Documento 10**

**Tanto de una carta de los indios de Nostic traducida del idioma mexicano en el nuestro castellano que remite al señor general Conde de Santa Rosa, el capitán Pedro de la Torre, 1702, en AGI, *México*, 645, fs. 451-452v.**

Señor don Pedro de la Torre nos huelga que estés con salud con todos tus hijos soldados del pueblo de San Diego Huejuquilla dios te guarde señor a que venimos tus hijos soldados de nuestro pueblo San Pedro de Nostic yo aquí vengo Juan de Huerta gobernador y el alcalde Juan de Huerta alguacil mayor Juan Martín y los principales y venimos para siempre sepas nuestras pesadumbres para que lo sepas estas razones y también sabrás que nosotros que ya sabes lo que nos dijiste cuando fuiste a San Juan Mesquitic y el padre fray Juan de Villalobos que con eso no te lo dijimos todo estas razones que lo sabes bien porque teníamos las f. 451v pesadumbres tanto que rogamos a nuestro general don Pedro de la Puebla para que quitara al capitán Mateo de Silva que era porque nos daba mucha pesadumbre y que si hubiera salido ese capitán y Juan Lobato y Talavera y Saucedo nunca hubiera pesadumbre porque vinieron a vivir a las tierras de los soldados donde nos dio dios y nuestro rey que lo saben bien los de Mesquitic que son testigos y los de Nostic testigos y el capitán don Nicolás testigo y que en su tiempo así se hizo y Antonio de Escobedo testigo porque en su presencia se hizo. Anduvieron en aquellas tierras de las Minillas se leyó el

mandamiento el que nos envió nuestro virrey y no lo creyeron estos españoles testigo Bernardo testigo Mateo de la Cruz gobernador, estos fueron a México y trajeron poder y no lo creyeron los españoles en eso anduvimos que hubimos pesadumbre y avisamos que salieran por buen camino y no querían pues no es razón ese señor capitán eso no es mentira sino lo que es verdad lo que decimos por eso rogamos a nuestro general don Pedro de la Puebla y no ajustó su justicia eso queríamos saber si es verdad si así mandó dios y el rey que hemos de hacer consejo dijeron todos de Mesque y de Nostic y de toda la jurisdicción para decir f. 452 que se hiciera lo que era verdad luego matamos a don Lucas y a Mateo de Silva porque nos estaban dando pesadumbre eso hicimos y paramos porque metió la mano nuestro general el conde de Santa Rosa y en ese pueblo de San Lorenzo de Asqueltán les dio pesar lo que era suyo porque allá vivía Juan Infante por eso lo corrieron y luego del espíritu Santo de Temastián y de Acapulco y San Diego de Totatichi esos corrieron a Antonio de la O porque les estaba dando pesadumbre por sus tierras porque vivía en ellas donde se las dieron sus abuelos donde vivían sus antepasados los antiguos y luego con eso nos dio consuelo don Anton y luego con él pasamos y luego otra vez empezó Juan Infante con enfados y Caldera y el alcalde mayor esos se enfadaron nos enviaron una carta y le volvimos otra respuesta y le rogamos mucho que por dios no se enfadaran otra vez nos enviaron otra carta asimismo le rogamos por dios que no se enfadaran porque nosotros no nos habíamos enfadado y no nos creyeron después que ya se había vuelto nuestro general conde dijeron los españoles de Tlaltenango que porque no había perdido nada el general por eso no se le daba nada y dijeron esos españoles en ese pueblo de Santiago de Acapulco f. 452v muchas razones allá señor capitán y eso señor capitán para siempre que sepas la verdad ya nos dejamos en las manos de nuestro general

conde de Santa Rosa él lo sabe si nos ha de perdonar y si no que hemos de hacer ya en sus manos estamos y que ya nos avisó que ya vino el despacho y estamos esperando otro despacho que está esperando ahora sí ya vino luego nos avisará esto nomás esperamos ahora diste estas pesadumbres eso señor capitán no tengas pesadumbres que ya dios querrá y la virgen santísima nos pondrá bien y después nuestro general conde de Santa Rosa porque ya nos quietamos y no estamos enojados y ya no tenemos pesadumbres ahora eso nos da pesadumbres que porque se salieron esos mesquiteros porque no les dábamos perjuicio ni pesadumbres con eso tenemos muchas pesadumbres ya nomás nuestra palabra dios guarde escribimos el mes de septiembre de 1702 años besamos tus manos señor capitán.

#### **Documento 11**

#### **Carta de los principales de la cabecera de San Luis Colotlán a don Juan Bravo de Medrano, conde de Santa Rosa, 1702, en AGI, *México*, 645, fs. 379-386.**

F. 379 Señor conde general nuestro amparo, Don Gregorio Lucas gobernador de Tlascala, y alcalde Lorenzo Pérez, Domingo Hernández gobernador de Soiatitan y Juan Lobato alcalde, y Juan Martin alcalde de Tochopan yhicamo chimo pilhuica. Parecemos ante vuestra merced como nuestro amparo y capitán defensor y decimos que el señor alcalde mayor y vecinos de Tlaltenango nos hacen muchos daños, nos quitan el crédito diciendo que somos chichimecos alzados, quieren tirar con los arcabuces cuando nos ven solos pues siquita señor no es como su merced lo dice porque ni somos chichimecos ni estamos alzados sino católicos y fieles cristianos rengendrados por Jesucristo y redimidos con su pasión y muerte, no han de llamar al presente ruido sublevación ni alzamiento, sino misterioso recurso que los hijos de la sierra buscaron a

los patentes agravios que reciben de las justicias y españoles, que estos son tan execrables e impíos como verás por este papel, y de él reconocerás que si los españoles pobres pudieran tomar el propio recurso también lo tomaran vamos diciendo tinziquaquis señor yhuan amo simo te f.379v quipacho, dije recurso misterioso, dime señor no sucedió que a uno de tus hijos de Asqueltán hurtó una ternera a Juan Infante en Jonacatiqui, y con solo el acto de querellarse in voce con Diego Lopez y Nicolás Magallanes los envió aprender el capitán Antonio Vázquez Izquierdo y lo sacaron de Asqueltán amarrado y lo mataron en el camino pues nunca pareció. Pidieron tus hijos ante el alcalde mayor, prendió a los españoles y la forma de prisión fue comiendo a la mesa con el alcalde mayor los reos, y procediendo con tanta frialdad que por falta de prueba se dieron por libres, ¿Dónde está el que llamáis derechos, el civil no nos enseña que en caso de esta gravedad y con indicio tan vehemente se debió proceder a tortura a dichos reos españoles? cuya injusticia costó más de cuarenta muertes y esta sangre está clamando ante dios recurso en el fecho presente si fuera levantamiento hubiera quedado español en todo el valle que no mataran tus hijos no por cierto porque cual se ha puesto en defensa no han buscado otra más que la huida y encerrarse, no fueron tres hijos cinco veces a las salinas a representar los agravios que f. 380 les hacía nuestro capitán Mateo de Silva así a nuestras personas como a nuestros bienes nunca fue uno solo, muchos fueron gastos incomodidades pasaron pues en las cinco veces lo menos que cada uno andaría serían quinientas leguas y el recurso que hallábamos era que el señor general Puebla nos echaba en hora mala diciendo queréis un capitán de cera, no hallaron ni hubo justicia para ellos valiéndose del recurso de matarlo y a Lucas Pérez su capitán indio por cooperante en los mismos delitos as caquito [axcaquithoa] alcalde mayor que nos trujimos los tributarios del reino dirá que



ellos se vinieron huyendo de su iniquidad venga fiscal a Tlaltenango, diga en justicia a los que tiene presos y verán contra quién resulta el delito y quién ha sido la causa de su sublevación amosimoc sii motequipacho [amo simotequipacho] señor fueron tus hijos a Tlaltenango no a matar los españoles sino a sacar a Sebastián Caldera chichimeco traidor con quien los hijos consultaron su dictamen, condescendió este con ellos y les prometió ayudar y luego volvió la casaca y se fue con los españoles, no porque sea amigo de ellos que todos somos indios y este de peor calidad que nosotros, sino por mas seguridad nos f. 380v mataron e hirieron mas de cuarenta desde los torreones, el matar a tus hijos fue defensa por entonces, el ahorcarlos y dejarlos comer de perros es uso de jurisdicción e impiedad porque si muertos ya cesó el delito si vivos como no los remitió a su capitán para que los castigara como su juez competente, y añadiendo delito a delito, hasta que Benito Pérez ahorcó a dos indios en la reja, y porque este rico /es ferico mulato se convirtió este delito en auto meritorio por cierto villano dictamen pues pasó la venganza hasta después de la muerte todo tiene fin Sangre es la derramada en Tlaltenango que no cesará en un siglo, a uno de los hijos de la sierra mataron en la villa en la cuesta de las torres que diligencia se hizo el alcalde mayor sobre la muerte? Otros dos nos mataron en la villa a lanzadas en lo de Salas, qué diligencia se hizo contra el reo por su alcalde mayor? ya se murió de viejo el que le mató sin que nadie les hablara palabra, el principal motivo de este disgusto han sido las tierras de las Minillas y Vallecito que con tantas injusticias se le dio a Juan Lobato porque f. 381 tuvo más dinero que los de Nostic no decís los españoles que la ley nueve libro cuarto título doce que no se den tierras en perjuicio de los indios acaso por ser en su favor está revocada esta ley a la quince y diecisiete de dicho libro y título pues pretendiendo los de Nostic el derecho del tanto se les denegó en lo que poseían y

era suyo sino que por cláusula del testamento de adán constó que eran poseedores de mala fe y aunque con este instrumento a ellos los de Nostic el propio derecho que su majestad, pues no hay título como el de la inmemorial posesión materia que tanto ha costado pues fueron tus hijos a México trajeron despacho de nuestro virrey cometido a Francisco de Valdés alcalde mayor de Tlaltenango contra el capitán Mateo de Silva y les llevó por siete leguas que anduvo ochenta pesos y dijeron era patarata, que algún ministro inferior por engañar a los indios y quitarles el dinero les dio aquel papel, en fin, él se quedó con el mandamiento y con el dinero. También decís los españoles que hay arancel en postura en los oficios de justicia, tan cara es para los indios que por siete leguas nos llevas ochenta pesos pues qué diremos f. 381v de lo desfrutado que nos dejaron las medidas de tierras tan sin necesidad desde que fue virrey el señor don Luis de Velasco sabemos lo que es nuestro y lo tenemos medido y amojonado por ministros cristianos de los que entonces se usaban aquí fue nuestro capitán Juan Joseph de Llanos y Valdés en la ocasión que murió don Bernardino indio de este pueblo hubo memoria testamentaria dejó en poder de Cristóbal Hernández indio de este pueblo ciento y cincuenta pesos y el dicho Valdés lo metió en la cárcel y le hizo mil agravios y le quitó la tutela y se ha quedado con el dinero y los menores a quien toca pereciendo, más jurisdicción tuvo que el pontífice, pues no puede revocar la última voluntad siendo justa y conforme a derecho, este capitán pudo quitar el poder al tutor dativo y ser su universal heredero de mejor calidad que los hijos legítimos, jurisdicción que solo el demonio le pudo participar, no hay justicia contra éste porque es teniente de la villa de Jerez, en este caso qué remedio, qué recurso tienen los pobres y en la real audiencia en gastos y diligencias se gastaba mucho más, que a vista de estas impiedades se estará sentado y no se levantará amo simotequipacho [amo timotequipacho] señor, dije

f. 382 que si pudieran sublevarse los españoles lo hicieran, quién lo duda, a vista de tanta injusticia, va un pobre a Zacatecas, Fresnillo o Sombrerete con una fanega de frijol, se llevan cuatro reales de manifestación, cuatro de las medidas, una real de alhóndiga, otro de alcabala son diez reales, suele venderse por un peso, con que demás de perder su frijol y el flete no tener que comer los días de la conducción ha menester llevar dos reales en la bolsa para cubrir el costo de los infernales derechos extendiéndose estos a la raja, al carbón, al zacate, a las tunas, a los huevos, y totalmente a cuanto entra, pone un alcalde mayor una tienda como lo hizo don Francisco Valdés con diez o doce mil pesos unos de los pobres porque tienen necesidad y otros porque el propio alcalde mayor los obliga se empeñan en la tienda, sacan ropa con tan crecidas ganancias que son moderadas cuando son de un peso por otro, si el maíz vale y se halla cogido poco no solo les quitan las semillas a los que les deben sino que con frívolos pretextos le pregonan autos con grandes penas para que de esta jurisdicción no se saquen maíces quitándole a los indios f. 382v y pobres españoles la libre administración que tienen en sus bienes les compelen a que les vendan las semillas por menos precio y la fanega de maíz que al pobre le quitan por un peso pagado en géneros de la tienda se la venden por cuatro o seis pesos, después que dijo la visita esta es todos los años una real barredera No hay dineros, mula, caballo bueno, vaca ni buey que no se va detrás del alcalde mayor publicase la visita y hay pobre que empeña la ropa de su mujer para chocolate y comida para el alcalde mayor mientras no hay con qué sacar las prendas ni sale la mujer ni oye misa ni cumple con el precepto anual esta es la comida, las visitas dos doce pesos o mula o caballo bueno si tienen licencia del hierro dicen que es pagasal Que no impide la cobranza de la visita que los pueden destruir espetase un alcalde mayor, da a entender

tiene jurisdicción para matar a los vivos y resucitar a los muertos demuestra seriedad y como siempre es de mala condición el que no es de buena ley se contristan los pobres f. 383 y si no tiene licencia de hierro por lo propio les quitan el dinero pues en la recaudación de los tributos yo se lo he visto cobrar a españoles de honradas obligaciones, a Jesucristo se lo pidieron y cobraron, y si no lo pagan luego diciendo son españoles o mestizos los meten en la cárcel con el pretexto de que lo prueben y lo que no les llevan por tributo les llevan por prisión y carcelaje que lo menos son veinte reales, saca el alcalde mayor licencia para nombrar dos tenientes en ausencias y enfermedades y nombra cuatro, uno en Jerez, otro en Huejucar, otro en el Monte y otro en Tlaltenango con que multiplicando ministros se multiplicarán agravios, estos nombramientos contra expresa posesión de derecho pues son vecinos y ninguno puede serlo en su tierra que es ver desvelarse en hacer autos y causas de amancebamientos todas in voce por no gastar ni aun papel, no teniendo en ellas por objeto el servicio de dios, sino es lo que les vale con que ni dejan dinero, arcabuz, silla, vaca ni buey que no se llevan, en que además de las impiedades con que se procede haciendo público lo muy secreto, y mujeres bien opinadas y que estaban en opinión de f. 383v honestas andan por las plazas sus deshonras quedando su opinión en el blanco, y el libro de penas de cámara también pues de esto jamás se asienta real, y hay año que hacen ciento de estas causas y ninguna baja de ocho pesos y algunas llegan hasta cincuenta conforme el caudal de los amancebados, no se puede esperar en el tiempo presente otra cosa. siniestapopolui [Xien estapopolhui] señor. Ya se emplean en decretos de alcaldías mayores como en chancacas, ya no se preguntan por los méritos y servicios de los pretendientes sino que le costó el oficio dos mil pesos Y para coger la vara de justicia largan la de medir, como sucedió con Francisco Valdés

que de una a otra pasaron tres días y nunca la largó pues permanece y permanecerá con sus tiendas en las propias casas reales siendo su tendero Pedro Gómez de la Ganzera y si el recurso de los agravios es la residencia hay negociación para que se le cometa al criado, fator, paniaguado, y confidente como se han de remediar las imposturas, no es otra cosa una de las residencias que un papasal, en que a veinte hombres honrados hacen por respeto echar sus firmas y testifiquen notorias falsedades contra dios, el rey y la causa pública pues por el me f. 384 rito que en el caso presente está asistiendo el alcalde mayor de que resulta en propia conveniencia el que le ha quitado a los indios con el pretexto de sublevación sus semillas y demás bienes y sustentado la gente con las vacas de las cofradías sin haber ministro ni vicario que las defienda y a nosotros nos hacen creer los españoles que los bienes de cofradía son eclesiásticos y están erigidos en espirituales con que siendo así está excomulgado por esta razón y la bula incena domini y sagrados cánones que tratan de los logreros de la semilla y granos pues hacen granjería de la necesidad pública y más estéril el año que la falta de temporales que solo deseamos ver como se entiende con los presos que tienen porque se los remite a Guadalajara demás de enviar testigos contra si pierde los bienes de semillas y milpas que les ha quitado según las causas, es imposible porque como puede ser juez el conocido enemigo, envía señor este papel a tu rey y dile no consienta que se juegue al rey dormido que su merced despierte y arrastre de mayor y matará a estos triunfillos que no es justo que reinando un rey cristiano deje triunfar hombres tan inútiles que ni le sirven ni han servido ni pueden servir de nada, que vuel f. 384v va los ojos y nos atiende y mire lo mucho que hemos engrandecido sus dominios como su majestad lo confiesa y no le entregue sus ovejas a lobos voraces para que las destruyan y acaben, que vuelva esto a lo que era que se den los oficios a caballeros

conocidos, casados y hacendados en estos reinos, que sus haciendas y familias les aseguren las nuestras y la real, que con la forma de provisión de oficios se deteriora y menoscaba, y dile al rey que cuando tratamos de implorar algún recurso nos dicen el verso omnia mea mecum porto en que nos dan a entender que se huirán, que no tienen que perder, que lo que tienen que consigo lo llevarán, dile que un medicamento a tiempo suele sanar enfermedad muy larga y que puede cortar la vida. Venga nuestro superior y cristiano a Tlatenango y villa de Jerez y con los primeros que encontrare se justificará esta narración y en fin alguna moderación han de tener estos excesos, no hemos de solicitar el recurso en Guadalajara que es para nosotros muy costoso sino que don Francisco de Valdés nos vuelva los ochenta pesos, y si el teniente de la villa no vuelve los 150 pesos con sus réditos como él arrebató el dinero lo arrebatarán a él y lo f. 385 pondrán preso en México con eso acabarán de decir que estamos alzados, si tus hijos tiraran a matar gente y estuvieran aliados no hubiera quedado español que a su salvo no hubiera muerto pues luego que sucedió este ruido el alcalde mayor enfardeló su tienda la envió al Cuidado y con grandes penas juntó en su casa a los españoles para que lo guardaran y a su muy fiera impiedad que el poder de la justicia pueda obligar a que los hombres dejen sus casas mujeres hijos y sembrados y haciendas a las inclemencias del tiempo por ir a guardar al alcalde mayor y a su muy pesado yugo; de peor calidad son los españoles de Jerez que los esclavos, pues en esta ocasión los han hecho salir de sus casas e ir por correos en sus propias bestias sin darles ni un real para el viaje ni alivio alguno, más les valiera ser esclavos que a éstos les diera de comer su amo y el vestido que rompen es de su cuenta, si los indios estuvieran alzados como el alcalde mayor dice más a su salvo consiguieran su intento pues en cada español que los alcaldes mantienen un enemigo menos el alcalde mayor

guardó sus casas y desamparó las ajenas luego para los alzados lo propio es matar a los de Tlaltenango que a los de la villa y eso dejando satisfecha la proposición de que fue recurso y no alzamiento. Dijimos f.385v al principio misterioso recurso y pruebo el misterio, dios como padre piadoso dispuso refrenar los referidos excesos y otros muchos para esto con su alta comprensión y encendida caridad haciendo demostración de su poder y puso el azote en manos de los indios de Nostic, de un pueblo de ochenta indios poco más o menos a donde se acogió la inocencia cuando los españoles la desterraron, y tan humildes, pobres y desnudos como es notorio un amago de éstos ha hecho temblar el reino y causado los alborotos que se han experimentado cuando temieron ni volvieron las espaldas los españoles a millones de moros muy armados Carlos V con españoles imperó el mundo todo y trajo y sujetó así todas las gentes y naciones del mundo y ahora el amago de cuatro indios desnudos han causado daños y gastos que no se han de saldar con cien mil pesos castigo misterioso de dios dile al rey que mire por sí que el inglés y holandés han ofrecido poner en libertad los indios de Nueva España, deben de saber la sujeción y agravios que los oprimen ojo alerta ministros superiores atended a dios como a causa primera no por particulares intereses nos pongan sastres en figura de alcaldes mayores cada uno se mantenga en su línea seguir la escuela de los gentiles romanos que con su buen gobierno se hicieron señores del mundo en oportunidad se haya nuestro Felipe f. 386 quinto de dejar mayor renombre que aquellos que les erigen estatuas con qué eternicen su nombre las memorias todo le sobra gobierno le falta, la maceta de arrayanes muy vistosa y lucida cortados los cogollos que sobresalen deja señor pareja la república no permitas que el poder y osadía de los ricos españoles abatan a los humildes siendo su delito la pobreza no nos introducimos ni metemos en la iglesia no digan que nos retraemos como

delincuentes entre ella nuestro papel y tenga lugar de evangelio no de epístola y concluimos dejando la inocencia en Nostic la justicia en el cielo y la verdad en el evangelio. Fecha etc.

### **Documento 12**

**Carta de los indios de Pochotitan al alcalde mayor Francisco López Chilleron, 1711, en AGI, *Guadalajara*, 162, f. 54.**

Ynos señor capitán don Francisco Lopez chilleron madios mismo piel ss°. Miac sihi huit chicagualist neguat alcalde Pedro Hernandez ni misma chiltia Ynquinamihe ma tilo Antonio de San Pablo in caquiz (capuiz?) oquichichua qui malax caques quixiguit epampa ino momuit Y ma huantia aiotic mochihuilis algun diligencias f. 54 para polvora y balas Ynta quisalo tiquin namiquis quiamo q es quina mi ocse ocasion omochigua oquien mictique ome tributarios yhuase soldada catca mujer Yoquitimis ta haguatilo señor capitán yhuan xiset zapopol huisti tomo pilhuan alcalde Pedro Hernandez regidor Juan Lorenzo, Pedro Matias Antonio Jimenez Juan Jerónimo Juan García ozitabilo qui axcan miercoles sempuale ygua chicome tonali mesti de mayo 1711 ypan inin altepel Santiago de Pochotitan.”

### **Documento 13**

**Carta de los indios de Colotlán a su capitán protector, ofreciendo conquistar la sierra del Nayar, 1711, en AGI, *Guadalajara*, 162, f. 39v-40v.**

Yo el gobernador don Lorenzo Pérez actual gobernador de esta frontera de San Luis Colotlán Antonio Sebastián alcalde de este barrio de Tlaxcala con junta y asistencia de los principales tlaxcaltecos en primer lugar don Cristóbal Hernández, don Pedro Felipe,



don Antonio de Escobedo, Andrés Hernández, Matías Lozano, Esteban Francisco, Juan Miguel, Gabriel Ángel, Antonio Diego, Joseph Bautista, Sebastián Hernández y demás común de los principales de este dicho barrio de Tlaxcala moradores parecemos ante vuestra merced como leales vasallos de su majestad nos ofrecemos con nuestras personas con nuestras armas postrándonos a los pies de vuestra merced para que vuestra merced nos mande y ordene lo que debemos hacer para en honra y defensa de la fe de dios nuestro señor para que por ella nos pongamos en campaña hasta rendir a los nayaritas y a los que en su favor fueren estamos prestos de hacer lo que por vuestra merced nos fuere mandado que lo haremos como defensores de la fe y soldados veteranos y a cuya sombra vivimos y viviremos nuestros antepasados favoreciendo la ley de dios como buen vasallo de su majestad que somos solos y decimos que su majestad el rey nuestro señor se ha servido de concedernos de que nos den para alimento nuestro un tanto para socorrernos para dicho efecto por tanto a vuestra merced pedimos y suplicamos se sirva de proveer de justicia y lo haya por presentado este nuestro escrito que es cierto y verdadero de ser y somos leales vasallos y tan prestos y obedientes al servicio de las dos majestades así juramos a dios y a la señal de la cruz de cumplir con la obligación que profesamos y así lo firmamos y por los que no saben firmar firmará nuestro escribano que es Bernabé Lozano. Don Lorenzo Pérez gobernador, Antonio Sebastián alcalde, don Cristóbal Hernández, Antonio de Escobedo capitán a guerra, Matías Lozano, Hipólito Lozano.

## Documento 14

**Copia de la carta respuesta que trajeron los indios de San Nicolás don Juan Marcos y don Pablo Felipe sobre la embajada que llevaron a los indios nayaritas, escrita de mano de don Pablo Felipe de donde fielmente se sacó a la letra, 1711, en AGI, *Guadalajara*, 162, fs. 53-53v.**

f. 53. A doce de mayo yo y mi hermano Juan Marcos y yo don Pablo Felipe como manda dios nuestro señor rey ya hicimos como debemos de cristianos llegamos a los nayaritas y les dimos parte cómo nos enviaban los padres santos misioneros, y así mismo el domingo llegamos de mañana al rancho llamado Coaxata, allí nos atajaron, mientras que avisarían y se juntarían todos los viejos y los hijos, les empecé a hablar yo Juan Marcos, y acabando yo de hablar, yo don Pablo Felipe les empecé a hablar, les entregamos su carta para su Huitacal, y los títulos no obedecieron, siempre en su ser respondieron que les ha de hacer que aquí no tenemos escribano para que lo lea f. 53v al cabo no hemos de entender entonces les dije yo que si quería que les leyese yo y entonces se los leí y así que acabé de leer volví a referir en su misma lengua todo y no respondieron nada lo que respondieron fue que no querían ser cristianos. Tres veces les rogamos, y ellos dicen que no quieren, que así lo dijo su rey que es el primer nayarita esqueleto que veneran como a su primer ídolo y por quien habla el demonio a sus viejos para que nos bullen no se cansen los padres misioneros que no haremos nada a nadie sin los padres y alcaldes mayores estamos en quietud ahora si ellos quieren matar ellos lo saben que nos maten pero no nos hemos de dar para que nos hagan cristianos.

Hasta aquí a la letra dicha carta que yo mismo trasladé de su original que volví a dicho don Juan Marcos de que doy fe. Fray Antonio Margil de Jesús.

## Documento 15

### **Respuesta de Nicolás Mesquite al teniente de gobernador de Nueva Vizcaya, BNM, AF, 13/232, 1714, f. 1-2.**

F. 1. Señor teniente de gobernador don Domingo de Tarín. Recibí tu carta y quedo muy gustoso con todos mis hijos en esta provincia del Gran Nayarí veo lo que me dices y estamos siempre muy obedientes porque el rey nuestro señor es mi patrón y ya le di noticia como somos unos pobres y de que tú nos atiendas como tales te agradecemos y siempre estamos obedientes, hagote saber como estoy quieto con todos mis hijos aunque me los mataron, y te doy mi palabra como cristiano no debía yo ningún delito los españoles si que nosotros estamos siempre obedientes vasallos de su majestad. Ya le di noticia de todo al señor virrey y como yo estoy pronto a obedecer y tengo el sí de todos mis hijos, a los de San Andrés y Santa María si les perdonas a todos no tardarán en volver a sus pueblos si se lo notificas así como gobernador de esa ciudad de Guadiana no más sino que dios te guarde muchos años. Don Nicolás Misquiti.

F. 1v Yo don Pablo Felipe indio principal cacique del pueblo de San Nicolás de Acuña te noticio como soy de la nación de los corames del Nayar y ha muchos años que soy cristiano y muy fiel vasallo de su majestad, y por entender la lengua de los de mi nación me tienen señalado por intérprete, y así te noticio mi nombre, y me holgaré goce de cabal salud su merced, es de esta provincia de los nayaritas en donde recibí la carta de su merced y la leí y como cristiano les di buenos consejos a los hijos que todos iban desbarrancados, y primeramente dios y después de dios y de su madre mi persona, quedan quietos los hijos, señor ya te doy parte de todo como católico cristiano, y como tal te digo la verdad, y conocerás que yo he quitado todos los

alzamientos, concócame por tu criado, dios que te guarde muchos años de esta sierra del Nayarit. Don Nicolás Misquiti besa tu mano por todos f. 2 julio de 1714.

## **Documento 16**

### **Memorial de los indios nayaritas entregado al virrey en la Ciudad de México, 1721, AGI, Guadalajara, 162, f. 255-257v.**

Tonati cuarto grande del Nayari puesto a la obediencia de vuestra excelencia dice que celebra con gran júbilo de su corazón esta ocasión que ha solicitado por sí y todos sus caciques para que mediante este acto de su obediencia logren sus mayores deseos de ponerse a los pies del alto y poderoso rey de las Españas señor a quien rendidamente veneran suplicando a vuestra excelentísima persona les admita en su gracia, recibido en su alto y poderoso nombre su rendida obediencia f. 255v y en la de ellas la de toda la provincia del Nayari que sacrifica muy gustosa con su protector don Juan de la Torre a los pies de su majestad y a la obediencia de vuestra excelencia. Y para que esto tenga perpetua perseverancia se nos ha de conceder los pactos que se refieren.

Primeramente hemos de gozar del señorío que siempre hemos tenido de nuestras tierras sin que en ningún tiempo se nos quiten.

Segundo, que yo y todos los que fueren mis sucesores hemos de gozar de todos los fueros y privilegios que por grande me tocan.

La tercera, que todos mis caciques aquí mencionados han de gozar del mismo fuero, quedando cada uno de por sí como tales caciques que han sido:

Primeramente Goamota/ Goamoca primer cacique

Anton caballo cacique

Don Alonso de Lion cacique

Don Nicolás Melchor que guarda la puerta cacique

Don Anton Simón cacique

Gavilán cacique

Don Pedro cacique

f. 256 Don Sebastián Yocoari cacique

Alagona de Shalati cacique

Don Anton Concho cacique

Don Nicolás Zapari cacique

Yaogonaca cacique

Doña Juana cacique

Sitali su marido

Sinaconti cacique

Todos los referidos quedan en la provincia del Nayari y los que se siguen son los principales quienes han sido los que han cooperado en la reducción a la obediencia de su majestad:

Don Pedro cacique

Don Antonio Estrada cacique

Don Nicolás Sapachi cacique

Don Miguel cacique

Don Lazaron cacique

Don Martín cacique

Don Andrés cacique

Don Lorenzo cacique

Carrillo cacique

Don Nicolás cacique

Don Francisco cacique

Don Juan cacique

Don Pablo Felipe intérprete y escribano

f. 256v Y todos los demás que venimos hasta Zacatecas y los enfermos que se quedaron.

La cuarta que no ha de conocer de nosotros ni de nuestro capitán protector otra justicia que vuestra excelencia y su asesor.

La quinta, que no se nos ha de poner ahora ni adelante alcaldes mayores sino capitán protector.

La sexta, que hemos de gozar el privilegio de ser libres nosotros y nuestros sucesores de pagar tributos.

La séptima, que no nos han de quitar a nuestro protector don Juan de la Torre por haber experimentado siempre en sus antepasados y en él mucho amor y amparo todos los hijos de que nos confesamos agradecidos y a este queremos por nuestro protector y lo es después de vuestra excelencia.

La octava que por la parte de Acaponeta en Coyotan jurisdicción de la dicha Acaponeta nos tienen cerrado el paso de ir a Mezcaltitan a cargar sus cargas de sal que es con la que comercia para ser, y en el dicho pueblo de Coyotan nos mataron cuatro, dos mujeres y dos hombres en la primera ocasión, y en otra nos cogieron dos que tenemos razón están en la cárcel de Guadalajara y en el dicho pueblo de Coyotán nos tienen dos muchachos f. 257 todos los cuales se ha de servir vuestra excelencia de mandar sean libres y que se nos entreguen.

La novena, que cuando nuestros hijos bajan con sus cargas de sal a otras partes de la tierra reciben extorsión de las justicias en cobrarles por fuerza la alcabala y manifestaciones, de que dado no les viene a quedar nada pues solo se reduce a traer cada uno, una o dos cargas y esto cada año por lo cual se ha de servir vuestra excelencia de concedernos sean libres de esta pensión.

La décima, que hallándonos con el desconsuelo de que algunos de los nuestros que no han convenido en dar la obediencia a nuestro rey y señor de que puede resultar cuando nos volvamos algunas inquietudes de que haya duda en nuestro leal proceder se ha de servir la grandeza de vuestra excelencia de intimarlos y prevenirlos para que por medio de nuestro capitán protector y mi insinuación se reduzcan a la obediencia de su majestad admitiéndolos a su gracia sin que les sirva de obstáculo a dichos caciques la renuencia que han tenido en no concurrir con nosotros a dar la obediencia a su majestad, que habiéndola dado por los f. 257v requerimientos de vuestra excelencia y los nuestros han de gozar de los mismos privilegios que nosotros, y si la alta comprensión de vuestra excelencia como más experto en esta materia reconociere ser necesario el que vaya alguna gente de resguardo para guardia de las personas, en tanto se manifiesta en el ánimo de los que no han convenido en dar obediencia a su majestad y vuestra excelencia dará la providencia que más convenga.

Todo lo referido pedimos a su majestad nos conceda y vuestra excelencia en su real nombre y nosotros todos nos ofrecemos como sus leales vasallos en todo guardarle firme y leal obediencia y porque así lo cumpliremos lo firmó por nosotros nuestro escribano intérprete. Dios guarde a vuestra excelencia en toda grandeza México y marzo a 15 de 1721. Don Pablo Felipe escribano.”

## **Documento 17**

**Segunda carta del Tonati al virrey, 17 de marzo de 1721, en AGI, *Guadalajara*, 162, f. 259-259v.**

Excelentísimo señor: Tonati puesto a los pies de vuestra excelencia da respuesta al requerimiento que vuestra excelencia le hizo de parte de su majestad y de vuestra excelencia tocante a lo que se le propone de que admita el sacrosanto sacramento del bautismo que espléndido y inteligente en el obediencia prevenido por vuestra excelencia me lo ha manifestado el intérprete y mi capitán, digo que ese ha sido mi designio abrazar todas las órdenes de vuestra excelencia con todo mi corazón, y respecto de prevenirme por el papel recibido el que haya de recibir el bautizo soy obediente a sujetarme al yugo de la santa fe anteponiendo y suplicando a vuestra excelencia f. 259v si puede ser el que sea con la más brevedad que fuese posible respecto de haber tanto tiempo que ya salimos yo y mis hijos de nuestras casas y en ellas hemos dejado el cuidado que se deja entender tendrán los demás que allá quedaron y los que aquí vienen nos hemos dejado algunas bestias cargadas de donde se nos ofrece el cuidado por ser unos pobres y en esta inteligencia, cuanto el de hallarnos encerrados por la mucha novedad que ha causado en esta ciudad estoy de sentir y prevengo a vuestra excelencia si puede ser el que recibiendo el agua del favor de vuestra excelencia se me hayan de administrar las demás condiciones y circunstancias estando en mi casa en donde participaremos todos a ese gran bien. Es cuanto se ofrece decir a vuestra excelencia a quien dios guarde en toda grandeza, México y marzo de 17 de 1721 beso los pies de excelencia don Pablo Felipe escribano intérprete.



## **Documento 18**

**Carta de Nicolás Melchor a Juan de la Torre, 17 de octubre de 1721, en AGI, Guadalajara, 162, f. 334-335.**

Señor gobernador y capitán protector don Juan de la Torre Valdés y Gamboa, mi señor, a mucha dicha tendré el que vuestra señoría pase los ojos por este papel, y será mucha dicha mía el saber que la muy estimada salud de vuestra señoría sea muy perfecta en compañía de nuestros muy reverendos padres y los hermanos de vuestra señoría que la que me asiste buena gracias a dios para lo que vuestra señoría me mandare que lo haré con humildad mi señor, respecto de haber parecido ante vuestra señoría es el que no hayan venido todos los viejos y dicho Tonati para disponer lo que de derecho conviene, y así vuestra señoría nos tenga paciencia mientras viene el Tonati, no es otra cosa nuestra dilación y así la estamos esperando por horas, y así vuestra señoría tenga paciencia, y no soy más largo, solo sí rogamos a dios le aumente la muy estimada salud a vuestra señoría. Miaguatan y octubre 16 de 1721 de vuestra señoría humilde hijo, don Nicolás Melchor.

## **Documento 19**

**Segunda carta de Nicolás Melchor a Juan de la Torre, 18 de octubre de 1721, en AGI, Guadalajara, 162, f. 338v-339v.**

Muy señor gobernador don Juan de la Torre Valdés y Gamboa capitán protector muy señor mío vi el papel de vuestra señoría con la debida atención que vuestra señoría merece, en compañía de los señores hermanos de vuestra señoría que lo que vuestra señoría me encarga de las diligencias con dichos hijos de esta sierra ya he hecho cuanto he podido y suplico a vuestra señoría si vuestra señoría nos quiere hacer gusto

de subir a donde estaba el real para que den los hijos la obediencia el lunes, por cuanto ser esta la cabecera, así mismo suplico a vuestra señoría que no dispare soldado ninguno ni caja ni bandera ni persona alguna muestre ira porque no entiendan los mozos que quizás se mueve dicha guerra, aunque vengan todos los soldados que no se mueva hombre nacido a cosa alguna que ya bien sabe vuestra señoría los que tenemos dicho cargo, a los que nos sujetamos etc. Muy señor mío, ya están aquí todos los principales que esperábamos ya parecerán ante la presencia de vuestra señoría los manifestaré si dios fuere servido el lunes y no más, quedo rogando de dios se aumente la estimada salud de vuestra señoría frontera Miaguitan octubre 18 de 1721. De vuestra señoría criado que el bien de vuestra señoría desea Don Nicolás Melchor Costilla.

## **Documento 20**

**Carta de don Juan Gabriel, capitán a guerra del pueblo de San Diego Huejuquilla, al virrey, 25 de enero de 1722, en AGI, *Guadalajara*, 162, f. 559-559v.**

Excelentísimo marqués de Valero virrey gobernador y capitán general de los reinos que guarde dios muchos años, don Gabriel capitán a guerra y sargento y demás oficiales nos ponemos a los pies de vuestra excelencia y le damos las gracias por las honras que nos ha hecho y enviado en la carta que nos envió en 16 de diciembre la cual recibimos con mucho gusto de todos los referidos hijos, y así le hago saber que estamos todavía muy constantes al servicio de su majestad y puestos ya en el centro del Nayar que fue dios servido a 17 de enero haberse ganado aún con algún trabajo y la gente desparramada pero con esperanza de darle fin a lo que se intenta porque ya se van reconociendo y hemos cogido algunos que son dos rancherías, no le digo el

número de ellos por no haberlos contado y con esperanzas de que vendrán todos a esta cabecera según dicen los que han dado la obediencia que se irán acarreados ellos propios así yo como los hijos de los tres pueblos Nicolás de Acuña, Santo Domingo de Tezompa y San Cristóbal de Navidad que lo han hecho y han trabajado como leales vasallos de su majestad y van trabajando hasta ahora y los demás pueblos de las fronteras cristianas de esta Nueva Galicia de la Galicia [sic] y así mismo le hago saber a vuestra excelencia de que hemos sido llamados del teniente general y por estar ocupados no hemos ido a la audiencia por estar aquí hasta que dios sea servido que salgamos de aquí iremos a dar la obediencia y así porque no entienda que lo hacemos por inobedientes no hemos ido a la obligación y por tanto pedimos a Dios nos le guarde muchos años en la Mesa de Ahuacatán y enero 25 de 1722 años. Don Juan Gabriel capitán a guerra del pueblo de San Diego Huejuquilla.

**ANEXO 2. Lenguas habladas en la región del Nayar, siglos XVI-XVIII**

<b>Pueblo</b>	<b>Lengua</b>	<b>Año</b>	<b>Fuentes</b>
Colotlán, barrio de Tlaxcala	Náhuatl	1591	Capitulación con el virrey Velasco Soyatita [Gerhard, 1649, huichol]
Colotlán, Barrio de Tochopa	Tepehuán Caxcán/tocho	s/f 1650 ca.	Ramírez Flores Tello, <i>Crónica miscelánea</i> , libro II. De acuerdo con el franciscano, los “tochos” son hablantes de caxcán o mexicano rústico
Colotlán, barrio de Soyatita	Huichol	s/f 1649	Ramírez Flores Gerhard, <i>La frontera norte...</i>
Santiago	Tepehuán	1649	Gerhard, <i>La frontera norte...</i>
Santa María de los Ángeles del Teúl	Caxcán	s/f 1649	Ramírez Flores Gerhard, <i>La frontera norte...</i>
Tlalcozagua	Caxcán	1649	Gerhard, <i>La frontera norte...</i>
Huejúcar	Zacateco Tepecano y zacateco Caxcán “lengua mexicana corrupta”	s/f  s/f 1649  1783	Elías Amador  Shadow, “Conquista y gobierno español...” Gerhard, <i>La frontera norte...</i>  <i>AGN, Indiferente de guerra, v. 83</i>
Totatiche	Tepehuán	1649 1783	Gerhard, <i>La frontera norte...</i> <i>AGN, Indiferente de guerra, v. 83</i>
Temastián	Tepehuán	1649 1783	Gerhard, <i>La frontera norte...</i> <i>AGN, Indiferente de guerra, v. 83</i>
Acaspulco	Tepehuán	1783	<i>AGN, Indiferente de guerra, v. 83</i>
Asqueltán	Tepecano Tepehuán	1649 1783	Gerhard, <i>La frontera norte...</i> <i>AGN, Indiferente de guerra, v. 83</i>
Acaspulco	Tepehuán	1783	<i>AGN, Indiferente de guerra, v. 83</i>

Huejuquilla	Tepehuanes y nahuas Huichol Zacatecos	s/f 1649 1696	Ramírez Flores Gerhard, <i>La frontera norte...</i> AGN, <i>Provincias Internas</i> , v. 129
San Nicolás	Huichol	1732 s/f s/f	AGN, <i>Provincias Internas</i> , v. 129 Gerhard, <i>La frontera norte...</i> Beatriz Rojas, <i>Los huicholes en la historia</i>
San Cristóbal de la Soledad	Huichol	s/f	Gerhard, <i>La frontera norte...</i> Beatriz Rojas, <i>Los huicholes en la historia</i>
Tenzompa	Huichol	1696 1732 s/f s/f	AGN, <i>Provincias Internas</i> , v. 129 Gerhard, <i>La frontera norte...</i> Beatriz Rojas, <i>Los huicholes en la historia</i>
San Pedro Nostic	Huichol  Tepecano	s/f 1649 s/f	Ramírez Flores Gerhard, <i>La frontera norte...</i> Shadow, "Conquista y gobierno español..."
San Juan Bautista Mezquitic	Caxcán y tepehuán Huichol Tepecano	s/f 1649 s/f 1672	Ramírez Flores Gerhard, <i>La frontera norte...</i> Beatriz Rojas, <i>Los huicholes en la historia</i> Arias y Saavedra, "Informe..."
San Sebastián	Huichol Huichol y cora	s/f 1783	Ramírez Flores AGN, <i>Indiferente de guerra</i> , v. 83
Santa Catarina	Huichol Huichol y cora	s/f 1783	Ramírez Flores AGN, <i>Indiferente de guerra</i> , v. 83
San Andrés Coamiata	Huichol Huichol y cora	s/f 1783	Ramírez Flores AGN, <i>Indiferente de guerra</i> , v. 83
Nueva Tlaxcala	Náhuatl	1591	Capitulación con el virrey Velasco
Chalchihuites	Náhuatl	1591	Capitulación con el virrey Velasco
Camotlán	Huichol Tepecano	s/f 1672	Ramírez Flores Arias y Saavedra, "Informe..."
Ostoco			
Apozolco	Tepehuán	s/f 1649	Ramírez Flores Gerhard, <i>La frontera norte...</i>

Chimaltitán (Bolaños)	Tepehuán	s/f	Ramírez Flores
Tepisuaque	Caxcán	1649	Gerhard, <i>La frontera norte...</i>
Cocuasco			
Guilacatitan	Tepecano	s/f	Shadow, "Conquista y gobierno español..."
Pochotita	Huichol Tepecano	s/f s/f	Ramírez Flores Shadow, "Conquista y gobierno español..."
Mamata	Caxcán y huichol	1649	Gerhard, <i>La frontera norte...</i>
Ostotipac	Tecoxquin	1584	Blanco
Tepic	Náhuatl	Siglo XVI	Calvo, <i>Los albores de un Nuevo Mundo...</i>
Xalisco	Tecuales/ tecualmes hablantes de huichol	Siglo XVI	Calvo, <i>Los albores de un Nuevo Mundo...</i>
San José, Acaponeta	Tepehuán Tepecano	s/f 1672	Ramírez Flores Arias y Saavedra, "Informe..."
Santa María Ocotán	Tepehuán Tepecano	s/f 1672	Ramírez Flores Arias y Saavedra, "Informe..."
San Francisco Ocotán	Tepehuán Tepecano	s/f 1672	Ramírez Flores Arias y Saavedra, "Informe..."
Peyotán	Cora Tepecano	s/f 1672	Ramírez Flores Arias y Saavedra, "Informe..."
Amatlán de Jora	Tepehuanes, coanos, tecuares	1650 ca.	Tello, <i>Crónica miscelánea</i> , libro II
Guaximic	Huichol Visurita/ huichol y cora	s/f 1650 ca.	Ramírez Flores Tello, <i>Crónica miscelánea</i> , libro IV
Picachos	Cora	1750 ca. 1792	Ortega, <i>Maravillosa reducción...</i> AGN, <i>Indiferente de guerra</i> , v. 100-A
Cuyután	Cora	1604	Fray Francisco del Barrio
San Blas/ San Blasito	Cora	s/f 1792	Gerhard, <i>La frontera norte...</i> AGN, <i>Indiferente de guerra</i> , v. 100-A

San Pedro	Cora	1792	AGN, <i>Indiferente de guerra</i> , v. 100-A
San Diego	Cora lengua mexicana	s/f  1791	Gerhard, <i>La frontera norte...</i>  AGN, <i>Indiferente de guerra</i> , v. 100-A
Saycota	Cora	1792	AGN, <i>Indiferente de guerra</i> , v. 100-A
San Buenaventura	Cora	1792	AGN, <i>Indiferente de guerra</i> , v. 100-A
Milpillas	Tepehuán	1604 1792	Fray Francisco del Barrio AGN, <i>Indiferente de guerra</i> , v. 100-A
Ameca	Caxcán	s/f	Santoscoy
Huajicori	Tepehuán Cora mexicano	s/f  1792	Ramírez Flores  AGN, <i>Indiferente de guerra</i> , v. 100-A
Ayotuxpan	Huichol Cora	s/f 1604 1650 ca.	Ramírez Flores Mota y Escobar Tello, <i>Crónica miscelánea</i> , libro II
Santa Fe	Cora	s/f	Gerhard, <i>La frontera norte...</i>
Tonalisco	Huichol Cora	s/f s/f	Ramírez Flores Gerhard, <i>La frontera norte...</i>
Guazamota	Tepehuán Cora y tepehuán	1604  1650 ca.	Fray Francisco del Barrio Tello, <i>Crónica miscelánea</i> , libro IV
Chimaltitán	Huichol	s/f	Ramírez Flores
Pochotitán	Huichol	s/f	Ramírez Flores
Huaynamota	Cora	s/f	Ramírez Flores
Rosario	Cora	s/f	Ramírez Flores
Corapa	Cora	s/f	Ramírez Flores
Mesa del Nayar	Cora	s/f	Ramírez Flores
Santa Teresa	Cora	s/f	Ramírez Flores
San Francisco	Cora	s/f	Ramírez Flores
Santa Rosa	Cora	s/f	Ramírez Flores

### ANEXO 3. Préstamos del español empleados en los textos en náhuatl

Carta 1, Nostic	Carta 2, Pablo Felipe	Carta 3, Pablo Felipe	Carta 4, Pochotitan	Carta 5, Pochotitan	Carta 6, Pochotitan
Señor	Señor	Señoría	Señor	Señor	y
don	Francisico	de	Francisco	alcalde mayor	nos
y	De	guadalaxar	de	de	señor
capitán general	Bracamonte	ouiduris	Bracamonte	rei	capitán
gobernador	carta	ouidoris	domingo	armas de fuego	don
alcalde	repoesta	odiensia	soldados	dios	Francisco López Chilleron
dios	para	carta	puerto	mismo	dios
merced	poerta	del nayali	rei	darolo	mismo
es	Monte de nayari	para	dios	pielis	piel
ante	Nicolás	seño	mixmo	alcalde	alcalde
domingo	amigo	rei	pielis	Francisco Mendez	Pedro Hernández
setiembre	dios	monte de nayali	compadre	Francisco Martin	Antonio de San Pablo
veinte y cinco	rei	sino	Francisco Méndez	Pedro Matias	algun
que	grasia	por eso	Pedro Hernández	Pedro Hernández	diligencias
San Pedro	ano de	solo			para
de	de mi mano	soldados			polvora
general	Pablo Felipe	lisensia			y
Juan Bravo		armas			balas
Conde de Santa Rosa		puesto			ocasion
Juan de Huerta		nos			tributarios
		paso			soldada



Carta 1, Nostic	Carta 2, Pablo Felipe	Carta 3, Pablo Felipe	Carta 4, Pochotitan	Carta 5, Pochotitan	Carta 6, Pochotitan
		pie			mujer
		del nayali			regidor
		riali			Juan Lorenzo
		de			Pedro Matías
		odiesia			Antonio Jimenez
		uadalaxara			Juan Jeronimo
		uijos			Juan Garcia
		gurde			miercoles
		monchos			de
		año			mayo
		otetor			Santiago
		se			
		liama			
		de mi mano			
		a			
		dies			
		setiebre			
		shistianos			
		prinsipalis			
		quixitiano			
		qixitiano			

#### ANEXO 4. Los “caciques” coras en 1708 y 1721

<b>Caciques 1708</b>	<b>Ranchería</b>	<b>Caciques 1721</b>
Joseph Guaico y Cuanarimi su mujer	Sacaimuta, cabecera	Goamota/ Goamoca primer cacique
Joseph Andrada	Aguacata	Anton caballo cacique
Pedro Marmolejo	Cuisca	Don Alonso de Lion cacique
Alonso de León	Santiago	Don Nicolás Melchor que guarda la puerta cacique
Antonio Ture	San Lucas	Don Anton Simón cacique
Francisco López	Meguatita	Gavilán cacique
Francisco Mateo	Tacualoia	Don Pedro cacique
Don Marcos	Tocaiche	f. 256 Don Sebastián Yocoari cacique
	Guazata	Alagona de Shalati cacique
	Mazatiaica	Anton Concho
	Yaucaica	Don Nicolás Zapati cacique
	Ainari	Yaogonaca cacique
	Jojota	Doña Juana cacique
	Guazata	Sitali su marido
	Otro Guazata [sic]	Sinaconti cacique
	Acatimi	Don Pedro cacique
	Jounica	Don Antonio Estrada cacique
	San Blas de la Laguna	Don Nicolás Sapachi cacique
	Guechocoatla	Don Miguel cacique

<b>Caciques 1708</b>	<b>Ranchería</b>	<b>Caciques 1721</b>
Nicolás Mesquite	Los Picachos (en guarda de todos estos)	Don Lazaron cacique
Antón Gavilán	Los Picachos (en guarda de todos estos)	Don Martín cacique
		Don Andrés cacique
		Don Lorenzo cacique
		Carrillo cacique
		Don Nicolás cacique
		Don Francisco cacique
		Don Juan cacique
		Don Pablo Felipe intérprete y escribano

Fuentes: AGI, *Guadalajara*, 162, "Lista de las rancherías de que se compone el Nayar, hecha por Juan de la Torre en esta puerta de Santiago, en presencia de todos los magnates del Nayari", 21 de enero de 1708, f. 16-16v; "Memorial de los indios nayaritas entregado al virrey en la Ciudad de México, 1721, f. 255-257v.

## FUENTES CONSULTADAS

### Primarias

#### Inéditas

Archivo Franciscano de la Biblioteca Nacional de México

Archivo General de Indias, ramos:

*Audiencia de Guadalajara*

*Audiencia de México*

*Indiferente General*

Archivo General de la Nación, ramos

*Californias*

*Criminal*

*Indiferente de guerra*

*Indiferente virreinal*

*Indios*

*Provincias internas*

*Reales cédulas*

*Tierras*

Archivo General de Simancas, fondo

*Secretaría de Estado y del Despacho de Guerra*

Archivo Histórico de Instrumentos Públicos, Jalisco, colecciones:

*Libros de gobierno*

*Tierras y aguas, segunda colección*

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, ramos

*Libros de visita*

*Mapoteca*

*Padrones*

*Parroquias*

Archivo de la Real Audiencia de Nueva Galicia, ramos

*Civil*

*Criminal*

Archivo Histórico del Estado de Zacatecas, fondo  
*Ayuntamiento de Zacatecas*, serie Indios

### **Publicadas**

- Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- Arias y Saavedra, Antonio, "Información rendida por el padre Antonio Arias y Saavedra acerca del estado de la Sierra del Nayarit, en 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. 284-309.
- Arlegui, José, *Crónica de la provincia de N. S. P. S. Francisco de Zacatecas*, México, Cumplido, 1851.
- Arregui, Domingo Lázaro de, *Descripción de la Nueva Galicia 1621*, edición y estudio por Francois Chevalier, prólogo de John Van Horne, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946.
- Bugarín, José Antonio, *Visita de las misiones de Nayarit, (1768-1769)*, Jean Meyer (ed.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1993.
- Calvo, Thomas (compilador), *Los albores de un Nuevo Mundo: siglos XVI-XVII*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, 1990 (Colección de documentos para la historia de Nayarit I).
- \_\_\_\_\_, *et. al., Xalisco, la voz de un pueblo en el siglo XVI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1993.
- Colección de Documentos inéditos para la historia de Ibero-América*, Madrid, Editorial Ibero-Africano-Americana, 1927, tomo I.
- Covarrubias Horozco, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, 1611.
- El lienzo de Tlaxcala*, ed. Mario de la Torre, texto de Josefina García Quintana, Carlos Martínez Marín, México, Carton y Papel de México, 1983.
- Flores de San Pedro, Juan, *Autos hechos por el capitán don Juan Flores de San Pedro, sobre la reducción, conversión y conquista de los gentiles de la provincia del Nayarit en 1722*, introducción y notas de Salvador Reynoso, Guadalajara, Librería Font, 1964.

- Frejes, Francisco, *Historia breve de la conquista de los estados independientes del imperio mexicano*, Guadalajara, Tip. de S. Banda, 1878.
- Gaceta de México y noticias de Nueva España* (editada por Juan Ignacio María de Castorena Ursúa y Goyeneche), número 2, México, febrero de 1722.
- García Castro, René (coord. y ed.), *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España, 1548-1550*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2013.
- García Icazbalceta, Joaquín (ed.), *Colección de documentos para la historia de México, t. 2*, México, Antigua Librería, 1866.
- Icaza, Francisco A. de, *Diccionario Autobiográfico de Conquistadores y Pobladores de la Nueva España*, Madrid, 1923.
- Labra, Gerónimo de, "Manifiesto de lo precedido en la conquista, pacificación y reducción de los chichimecas jonaces de la Sierra Gorda", en Jaime Nieto Ramírez, *Los habitantes de la Sierra Gorda*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1984.
- Meyer, Jean (compilador), *Nuevas mutaciones*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, 1989 (Colección Documentos para la historia de Nayarit 2).
- \_\_\_\_\_, *El gran Nayar*, Guadalajara, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, 1989 (Documentos para la historia de Nayarit 3).
- \_\_\_\_\_, (editor), *Atonalisco, Nayarit. Una historia documental 1695-1935*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1994.
- Mota Padilla, Matías de la, *Historia del reino de Nueva Galicia en la América septentrional*, Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1973 [1742].
- Mota y Escobar, Alonso de la, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco 1993.
- Muñoz Camargo, Diego, *Descripción de la Ciudad y provincia de Tlaxcala*, edición de René Acuña, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2000.
- Muñoz, Diego, *Descripción de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, cuando formaba una con Xalisco*, Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1965.
- Naylor, Thomas H. y Charles W. Polzer (eds.), *Pedro de Rivera and the Military Regulations for Northern New Spain, 1724-1729: Documentary History of his Frontier Inspection and the Reglamento de 1729*, Tucson, Universidad de Arizona, 1988.

Ortega, José de, "Maravillosa reducción, y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar, nuevo Reino de Toledo", en Francisco Javier Fluviá (ed.), *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en México*, prólogo de Thomas Calvo y Jesús Jáuregui, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1996.

\_\_\_\_\_, *Vocabulario en lengua castellana y cora*, México, Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1732.

\_\_\_\_\_, *Confesionario manual que en lengua cora dispuso el padre... de la Compañía de Jesús, misionero del pueblo de Jesús María y Joseph de esta provincia del San Joseph del Nayarit*, México, Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1732.

Razo Zaragoza, José Luis (comp.), *Crónicas de la conquista del reino de Nueva Galicia en territorio de la Nueva España*, Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Jalisco, 2001.

Sandoval Acacictli, Francisco de, *Conquista y pacificación de los indios chichimecas*, paleografía y comentario de José María Muriá, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 1996.

Santoscoy, Alberto, *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 Indigenista, 1899.

Solano, Francisco de, *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999.

Tello, Antonio, *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco. Libro segundo*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, 1968.

\_\_\_\_\_, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco. Libro IV*, Guadalajara, Editorial Font, 1945.

Velázquez, Primo Feliciano, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Imp. del Editor, 1897.

## **Secundarias**

Adorno, Rolena y Patrick C. Pautz, *Alvar Núñez Cabeza de Vaca: His Account, His Life, and the Expedition of Pánfilo de Narváez*, v. 1, Lincoln, Universidad de Nebraska, 1999.

Acosta, Roberto, *Apuntes históricos sonorenses: La conquista temporal y espiritual del yaqui y del mayo*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1983.

Aedo Guajardo, Juan Ángel, *La dimensión más oscura de la existencia: indagaciones en torno al kieri de los huicholes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011.

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso de mestizaje en México*, Instituto Nacional Indigenista, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Alcántara Rojas, Berenice, "El dragón y la mazacóatl. Criaturas del infierno en un *exemplum* en náhuatl de fray Ioan Baptista", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 36, 2005, p. 383-422.
- Altman, Ida, *The War for Mexico's West. Indians and Spaniards in New Galicia, 1524-1550*, Albuquerque, Universidad de Nuevo México, 2010.
- Alvarado Solís, Neyra Patricia, *Titailpi-timokotonal. Atar la vida, trozar la muerte: el sistema ritual de los mexicaneros de Durango*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004.
- \_\_\_\_\_, "Los tepehuanes en el mundo mexicanero de San Pedro Jícoras, Durango", en Chantal Cramaussel y Sara Ortelli (coords.), *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Juárez del Estado de Durango, 2006, p. 269-278.
- \_\_\_\_\_, "La concepción espacio-temporal en los rituales mexicaneros", en Carlos Bonfiglioli, et al., *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*, México, UNAM, IIA, 2006, p. 223-236.
- Álvarez, Salvador, "Conquista y encomienda en la Nueva Galicia durante la primera mitad del siglo XVI: "bárbaros" y "civilizados" en las fronteras americanas", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXIX, núm. 116, 2008, p. 135-188.
- Anguiano, Marina, *Nayarit, costa y altiplanicie en el momento del contacto*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1992.
- Araya, Alejandra y Jaime Valenzuela (eds.), *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, Santiago, Ril Editores, 2010.
- Asselbergs, Florine, *Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan: A Nahua Vision of the Conquest of Guatemala*, Leiden, CNWS Publications, 2004.
- Avellaneda, Mercedes, "El ejército guaraní de las reducciones jesuitas del Paraguay en el siglo XVII", en *História. Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales*, 2005, p. 19-34.
- \_\_\_\_\_, y Lía Quarleri, "Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756)", *Estudios Ibero-Americanos*, vol. XXXIII, n. 1, junio de 2007, p. 109-132.
- Barlow, Robert H., *Tlaltelolco. Fuentes e historia*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de las Américas, 1989.
- Barrera Rodríguez, Raúl y Anna Kraczowska, "Guerreros de Nayarit. Testimonios de una herencia ancestral", en *Arqueología mexicana*, vol. XVI, núm. 95, p. 22-29.



- Barriga Villanueva, Rebeca y Pedro Martín Butragueño, (dirs.), *Historia sociolingüística de México*, vol. I, México, El Colegio de México, 2010.
- Bayle, Constantino, *El protector de indios*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1945.
- Bailly, Antoine S., “Las fronteras: representaciones, poderes y divisiones territoriales”, en Andrés Núñez, *et. al.* (eds.), *Fronteras en movimiento e imaginarios geográficos: la cordillera de los Andes como espacialidad sociocultural*, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Geografía, Facultad de Historia, Geografía y Ciencia Política, Ril Editores, 2013, p. 11-14.
- Braniff Cornejo, Beatriz, “Comercio e interrelaciones entre Mesoamérica y la Gran Chichimeca”, en Janet Long Towell y Amalia Attoll Instituto Nacional Indigenista Lecón (coords.), *Caminos y mercados de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, p. 27-50.
- Bechis, Martha A., “Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿Autoridad o poder?” en *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, p. 263-296.
- Beekman, Christopher S., “Political Boundaries and Political Structure: the Limits of the Teuchitlan” en *Ancient Mesoamerica*, v. 7, núm. 1, 1996, p. 135-147.
- \_\_\_\_\_, “Current Views on Power, Economics, and Subsistence in Ancient Western Mexico”, en Deborah L. Nichols y Christopher A. Pool, *The Oxford Handbook of Mesoamerican Archaeology*, Nueva York, Oxford University Press, 2012, p. 495-512.
- Berthe, Jean-Pierre, Thomas Calvo y Águeda Jiménez Pelayo, *Sociedades en construcción. La Nueva Galicia según las visitas de Oidores (1606-1616)*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, 2008.
- Blom, Frans , “Gaspar Antonio Chi, Interpreter”, en *American Anthropologist*, vol. 30, no. 2 (abril- junio de 1928), p. 250-262.
- Blosser, Bret, “By the Force of Their Lives and the Spilling of Blood. Flechero Service and Political Leverage on a Nueva Galicia Frontier”, en Matthew y Oudijk, *Indian conquistadors...* p. 289-316.
- Boccarda, Guillaume, “Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas”, en Guillaume Boccarda (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2002, p. 47-82.
- \_\_\_\_\_, “Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel”, en *Memoria Americana*, n.13, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, ene.-dic. 2005, p. 21-52.

- Bogard, Sergio, "Del choque intercultural a la génesis del español novohispano", en Rebeca Barriga Villanueva y Pedro Martín Butragueño, (dirs.), *Historia sociolingüística de México*, vol. I, México, El Colegio de México, 2010, p. 207-286.
- Borja Gómez, Jaime Humberto, *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2002.
- Brotherson, Gordon, "La Malintzin de los códices", en Glantz, *La Malinche...*, p. 19-37.
- Butzer, Elisabeth, *Historia social de una comunidad tlaxcalteca. San Miguel de Aguayo (Bustamante, N. L.) 1686-1820*, Saltillo, Archivo Municipal de Saltillo, Departamento de Geografía de la Universidad de Texas, Instituto Tlaxcateca de la Cultura, Presidencia Municipal de Bustamante, 2001.
- Cabrero García, María Teresa, *Civilización en el norte de México. Arqueología de la Cañada del Río Bolaños, Zacatecas y Jalisco*, México, IIA, 1989, (Serie Antropológica, 103).
- \_\_\_\_\_, y Carlos López Cruz, *Civilización en el norte de México II: arqueología en la parte central del cañón de Bolaños, Jalisco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2002.
- Cahill, David, "Una nobleza asediada: los nobles incas del Cuzco en el ocaso colonial", en David Cahill y Blanca Tovías (eds.), *Élites indígenas en los Andes. Nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*, Ediciones Abya-Yala, 2003, 81-110.
- Calvo, Thomas, *Por los caminos de Nueva Galicia: Transportes y transportistas en el siglo XVII*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1997.
- \_\_\_\_\_, y Paulina Machuca, "Un actor ineludible: entre sierras y cuencas", en Aristarco Regalado Pinedo (coord.), *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara, UdeG, CUCSH, 2016, p. 33-56.
- \_\_\_\_\_, y Amaya Cabranes, "Franciscanos eminentes en sus fronteras (1636-1669)", en José Francisco Román Gutiérrez y Leticia Ivonne del Río Hernández (coords.), *Población, frontera, cultura y desarrollo: aproximaciones desde la historia*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2010.
- Cárdenas de la Peña, Enrique, *Sobre las nubes del Nayar: camino rural Ruiz-Valparaíso*, México, Gobierno del Estado de Nayarit, 1988.
- Carot, Patricia y Marie-Areti Hers, "La gesta de los toltecas chichimecas y de los purépechas en las tierras de los antiguos Pueblo ancestrales", en Carlos Bonfiglioli, et al., *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006, p. 47-82.
- Castro Gutiérrez, Felipe, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, CIESAS, Instituto Nacional Indigenista, 1996.

- Chuchiak, John F., "Forgotten Allies. The Origins and Roles of Native Mesoamerican Auxiliaries and Indios Conquistadores in the Conquest of Yucatán, 1526-1550" en Matthew, Laura E., y Michel R. Oudijk (eds.), *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, Oklahoma, Universidad de Oklahoma, Norman, 2007, p. 175-226.
- Chuecas Saldías, Ignacio, "Riquelme versus pormollanca. Travestismo hispano-indígena en la frontera chilena del siglo XVIII", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], *Debates*, puesto en línea el 13 de febrero de 2017, consultado el 28 de febrero de 2017. URL: <http://nuevomundo.revues.org/70424>
- Conde Silvestre, Juan Camilo, *Sociolingüística histórica*, Madrid, Gredos, 2007.
- Cramaussel, Chantal, "De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central", en Marie-Areti Hers (ed.), et al., *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Instituto de Investigaciones Estéticas/Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, p. 275-304.
- Dahlgren de Jordán, Barbro, "Semejanzas y diferencias entre coras y huicholes en el proceso de sincretismo", en Thomas B. Hinton, (ed.), *Coras, huicholes y tepehuanes*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1972.
- Dakin, Karen, "Lenguas francas y lenguas locales en la época prehispánica", en Barriga Villanueva, Rebeca y Pedro Martín Butragueño, (dirs.), *Historia sociolingüística de México*, vol. I, México, El Colegio de México, 2010, p. 161-184.
- Diguet, Léon, *Por tierras occidentales: entre sierras y barrancas*, estudio introductorio de Jesús Jáuregui, México, Instituto Nacional Indigenista, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1992.
- Enríquez Valencia, Raúl, *La conquista del Gran Nayar. Retórica, fábulas y alegorías en la construcción de la alteridad: siglos XVII y XVIII*, México, UAM-Iztapalapa, Juan Pablos Editor, 2012.
- Espinoza Soriano, Waldemar, *La destrucción del imperio de los incas. La rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos*, Lima, Retablo de Papel Ediciones, 1973.
- Faba Zuleta, Paulina, *Imágenes de una memoria: exégesis y representación del pasado entre los wixaritari (huicholes) de Nayarit y Jalisco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011.
- \_\_\_\_\_, y Françoise Fauconnier, "Arte rupestre chalchihuiteño y cosmovisión huichola", en Carlo Bonfiglioli et al., (eds.), *Las vías del Noreste II: Hacia una perspectiva*

- sistémica de una macrorregión indígena americana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008.
- Fargher, Lane F. y Richard E. Blanton, "Segmentación y acción colectiva: un acercamiento cultural-comparativo sobre la voz y el poder compartido en los Estados premodernos", en Annick Daneels y Gerardo Gutiérrez Mendoza (coords.), *El poder compartido. Ensayos sobre la arqueología de organizaciones segmentarias y oligárquicas*, México, Ciesas, El Colegio de Michoacán, 2012, p. 205-235.
- Feldman, Lawrence, *Lost shores, forgotten peoples. Spanish explorations of the south east maya lowlands*, Duke University Press, 2000.
- Flores Hernández, Arcangelo Rafael, "La protectoría de indios en Guatemala durante siglo XVI", tesis de Licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, FFyL, 2009.
- Fossa, Lidya, "Los primeros intérpretes andinos. Intermediación entre conquistadores y principales", en Dos Santos, (ed.), *XII Congreso Internacional de AHILA*, vol. 2, 333-340, Oporto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999, p. 333-340.
- García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México: Centro de estudios Históricos, 1987.
- Gerhard, Peter, *La frontera norte de la Nueva España, 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía, 1986.
- Gil García, Francisco M., "Según el estereotipo, así el curaca. Autoridades indígenas y clasificaciones coloniales en Lipis (siglos XVI-XVII)", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], *Debates*, puesto en línea el 13 de febrero de 2017, consultado el 17 de marzo 2017. URL : <http://nuevomundo.revues.org/70267>
- Giudicelli, Christophe, "'Identidades' rebeldes. Soberanía colonial y poder de clasificación: sobre la categoría calchaquí (Tucumán, Santa Fe, siglos XVI-XVII)", en Alejandra Araya y Jaime Valenzuela (eds.), *Denominaciones, clasificaciones e identidades en América colonial*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, RIL Editores, 2010, p. 137-172.
- Glantz, Margo, *La Malinche: la lengua en la mano*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006, y el texto, coordinado por Glantz, *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Taurus, 1996.
- Gómez Canedo, Lino, "Huicot: antecedentes misionales", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 9, 1987, p. 95-145.

- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "Afectos e intereses en los matrimonios en la ciudad de México a fines de la colonia", en *Historia mexicana*, v. 56, no. 4 (224), abr.-jun. 2007, p. 1117-1161.
- \_\_\_\_\_, "La familia novohispana y la ruptura de los modelos", en *Colonial Latin American Review*, vol. 9, núm. 1, p. 7-19.
- González de la Vara, Martín, "¿Amigos, enemigos o socios? El comercio con los indios bárbaros en Nuevo México, siglo XVIII", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXIII, núm. 92, otoño, 2002, p. 108-134.
- González, Yéssica, "Indias blancas tierra adentro. El cautiverio femenino en la Frontera de la Araucanía, siglos XVIII y XIX", en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 43, núm. 2, julio-diciembre, 2016, p. 185-214.
- Güereca Durán, Raquel E., *Milicias indígenas en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2016.
- \_\_\_\_\_, "Las milicias tlaxcaltecas de Saltillo y Colotlán", en *Estudios de historia novohispana*, vol. 54, enero-junio de 2016, p. 50-73.
- \_\_\_\_\_, *Un dios y un reino para los indios. La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México/ Bonilla Artigas editores, 2014.
- Gutiérrez Contreras, Salvador, *El territorio del estado de Nayarit a través de la historia*, Compostela, Nayarit, Gobierno del Estado de Nayarit, 1979.
- \_\_\_\_\_, "La conquista de Nayarit", en Ernesto de la Torre Villar, *Lecturas históricas mexicanas*, v. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 332-333.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo, *Las danzas del padre sol: ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2010.
- Gutiérrez, Ramón, *Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron: Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, 1500-1846*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Guzmán, Adriana, *Mitote y universo cora*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, 2002.
- Hanks, William F., *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*, California, University of California Press, 2010.
- Harrison, Regina, *Signs, Songs, and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture*, Austin, University of Texas Press, 1989.
- Hassig, Ross, *War and Society in Ancient Mesoamerica*, California, University of California Press, 1992.

- Hausberger, Bernd, "La conquista jesuítica del norte novohispano", en *Miradas a la misión jesuítica en la Nueva España*, México, El Colegio de México, 2015, pp. 197–230.
- Heath, Shirley Brice, *La política del lenguaje en México. De la colonia a la nación*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1970.
- Hers, Marie- Areti, "Los chichimecas: ¿nómadas o sedentarios?", en Andrés Fábregas Puig *et al.*, (coord.), *Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca*, Guadalajara, Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, 2008, p. 33-59.
- \_\_\_\_\_, "La zona noroccidental en el Clásico y el Posclásico", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, *Historia antigua de México. Volumen II: El horizonte Clásico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa, 1995, p. 265-300.
- \_\_\_\_\_, *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, UNAM, 1989.
- \_\_\_\_\_, "Los santuarios huicholes en la Sierra de Tenzompa, Jalisco", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 50-1, 1982, p. 35-41.
- \_\_\_\_\_, "Tradición huichola y arqueología en la región de Huejuquilla, Jalisco", en *Estudios Jaliscienses*, núm. 71, febrero de 2008, p. 5-25.
- \_\_\_\_\_, "Los coras en la época de la expulsión jesuita", en *Historia Mexicana*, vol. 27, núm. 1 (105), julio-septiembre de 1977, p. 17-48.
- \_\_\_\_\_, "Misión arqueológica Belga en la Sierra del Nayar, primera etapa de los trabajos", en *Anuario de Historia*, 1, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1978, p. 249-258.
- Hidalgo, Margarita, "Sociolingüistic Stratification in New Spain", en *International Journal of the Sociology of Language*, Mayo de 2001, p. 55-78.
- Hillerkuss, Thomas, *Diccionario biográfico del Occidente novohispano*, Zacatecas, Ediciones Cuéllar, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1997.
- Hinton, Thomas B., (ed.), *Coras, huicholes y tepehuanes*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1972.
- \_\_\_\_\_, y Phil C. Weigand (eds.), *Themes of Indigenous Acculturation in Northwest Mexico*, Tucson: University of Arizona Press, 1981.
- Horne, John Van , "Fray Antonio Tello, historiador", en José María Muriá *et. al.* (recops.), *Lecturas históricas de Jalisco antes de la Independencia*, Guadalajara, Departamento de Bellas Artes del Estado de Jalisco, 1976.
- Hrdlička, Aleš, "The Region of the Ancient Chichimecs, with notes on the Tepecanos and the Ruins of La Quemada, México", en *American Anthropologist*, v. 5, 1903, p. 385-440.

- \_\_\_\_\_, "Huichol", en *Handbook of American Indians North of Mexico*, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, 30, Washington, 1907, p. 575-577.
- Jáuregui, Jesús, *Bibliografía del Gran Nayar: coras y huicholes*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1992.
- \_\_\_\_\_, "La antropología de Diguét sobre el occidente de México", en León Diguét, *Por tierras occidentales entre sierras y barrancas*, México, Instituto Nacional Indigenista, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1992, p. 7-49.
- \_\_\_\_\_, y Johannes Neurath, "El pasado prehispánico y el presente indígena: Seler, Preuss y las culturas del Gran Nayar", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coord.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, 2003, p. 19-36.
- \_\_\_\_\_, y Johannes Neurath (compiladores), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Mora, 1998.
- \_\_\_\_\_, y Johannes Neurath (coord.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, 2003.
- Karttunen, Frances, *Between Worlds: Interpreters, Guides, and Survivors*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1994.
- Kindl, Olivia, *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, 2003.
- Kurz, Ingrid, "The interpreter Felipeillo and his role in the trial of the Inca ruler Atahualpa", *The Jerome Quarterly*, vol. 6, nº 4, 1991, p. 3-11.
- Lara Cisneros, Gerardo, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, UNAM, 2014.
- León-Portilla, Miguel, *La flecha en el blanco: Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los indígenas, 1541-1556*, México, Diana, 1995.
- Lienhard, Martin, "El cautiverio colonial del discurso indígena: los testimonios", en Iris M. Zavala (coord.), *Discursos sobre la invención de América*, Ámsterdam, Rodopi, 1992, p. 55-72.
- Lira Larios, Regina, "La organización colonial en la Sierra del Nayar 1530-1722: un espacio pluridimensional", tesis para obtener el título de Licenciada en Historia, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

- Lizana, Bernardo de, *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal, y conquista espiritual de Yucatán*, ed. crítica y anotada de Rene Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1993.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- López Mora, Rebeca, “La aristocracia del pueblo: caciques advenedizos de Tlalnepantla, México, siglo XVIII”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], Debates, puesto en línea el 31 de enero de 2011, consultado el 19 de diciembre de 2017. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/60656>
- López-Portillo y Weber, José, *La conquista de la Nueva Galicia* [1935], Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 2003.
- Lucena Giraldo, Manuel, “Empire of Cities. Urban Models in Spanish America”, en Nilson, L. (ed.), *Urban Europe in Comparative Perspective*, Estocolmo, Instituto de Historia Urbana, 2007, p. 1-11.
- Lumholtz, Carl, “The Huichol Indians of Mexico”, en *Bulletin of the American Museum of Natural History*, Nueva York, 1898, p. 1-14.
- \_\_\_\_\_, “Los huicholes de México”, en *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986, p. 9-23.
- \_\_\_\_\_, *El México desconocido* (edición facsimilar), México, Instituto Nacional Indigenista, 1981.
- 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.
- Magriñá, Laura, *Los coras entre 1531 y 1722 ¿Indios de guerra o indios de paz?*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- \_\_\_\_\_, “Juan Flores de San Pedro, un estratega. La conquista de El Nayarit (1721-1722)”, en *Antropología. Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 96 (2013), p. 11-25.
- Malvido, Elsa, “La guerra contra las momias en Nueva España. El siglo XVIII, jesuitas, franciscanos, autoridades seculares e Inquisición”, en *Chungara. Revista de Antropología chilena*, vol. 32, núm. 2 (Julio - Diciembre 2000), p. 199-205.
- Mantecón Movellán, Tomás A. y Susana Truchuelo García “La(s) frontera(s) exteriores e interiores de la Monarquía Hispánica: perspectivas historiográficas”, en *Historia Crítica*, no. 59, enero-marzo, 2016, p. 19-39.
- Matthew, Laura E., y Michel R. Oudijk (eds.), *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, Oklahoma, Universidad de Oklahoma, Norman, 2007.



- Medina Miranda, Héctor, “Desatando los caminos ancestrales. Notaciones con cuerdas y rutas de peregrinación huicholas”, en Arturo Gutiérrez, (ed.), *Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, El Colegio de la Frontera Norte, 2012, p. 321-339.
- Menegus Borneman, Margarita, “Los privilegios de la nobleza indígena en la época colonial”, en Beatriz Rojas (coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos: los privilegios de las corporaciones novohispanas*, México, Centro de Investigación y Docencia Económica, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007, p. 129-154.
- \_\_\_\_\_, “El cacicazgo en Nueva España”, en Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre Salvador, *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Sobre la Universidad, Plaza y Valdés, 2005, p. 13-69.
- Meyer, Jean, *Breve historia de Nayarit*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Esperando a Lozada*, El Colegio de Michoacán, Conacyt, Zamora, 1984.
- Mirafuentes Galván, José Luis, “Las tropas de indios auxiliares: conquista, contrainsurgencia y rebelión en Sonora”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 1993, vol. 13, p. 93-114.
- Mitre, Emilio, “Los límites entre estados: la idea de frontera en el medievo”, en Martín Ríos Saloma (ed.), *El mundo de los conquistadores*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Sílex, 2015, p. 99-117.
- Moorhead, Max L., *The Presidio: Bastion of the Spanish Borderlands*, Oklahoma, Norman, 1975.
- Morales Padrón, Francisco, *Teoría y Leyes de la conquista*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1979.
- Moreno de los Arcos, Roberto, “Autos seguidos por el provisor de naturales del arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723”, en *Tlalocan*, vol. X, 1985, p. 377-477.
- Moro, Raffaele, “Mobilità e ‘passeurs culturels’. Il caso dell’America coloniale spagnola”, en Berta Ares Queija y Serge Gruzinski, (coord.), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, p. 149-174.
- Muriá, José María, “Un breve apunte de Antonio Tello, cronista de Jalisco”, en *Caravelle*, núm. 76-77, p. 243-253, Toulouse, 2001.
- \_\_\_\_\_, y Angélica Peregrina (dirs.), *Historia general de Jalisco*, v. I, México, Gobierno del Estado de Jalisco, El Colegio de Jalisco, Miguel Ángel Porrúa, 2015.
- Nacuzzi, Lidia R., *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 1998.

- \_\_\_\_\_, "Repensando y revisando el concepto de cacicazgo en las fronteras del sur de América (Pampa y Patagonia)", en *Revista Española de Antropología Americana*, 2008, vol. 38, núm. 2, p. 75-95.
- \_\_\_\_\_, y Carina P. Lucaioli, "Perspectivas antropológicas para el análisis histórico de las fronteras", en Héctor Hugo Trincherro *et. al.* (coords.), *Pueblos indígenas, estados nacionales y fronteras: tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2014, p. 27-71.
- Nahmad Sittón, Salomón, "Coras, huicholes y tepehuanes durante el periodo 1854-1895", en Hinton, *Coras, huicholes y tepehuanes...*, p. 157-162.
- Navarrete, Federico, "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.
- \_\_\_\_\_, "Chichimecas y toltecas en el Valle de México", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 42, 2011, p. 19-50.
- \_\_\_\_\_, "La tierra sin mal, una utopía anti- estatal americana", en Gilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, p. 475-492.
- Nesvig, Martin, "Spanish Men, Indigenous Language and Informal Interpreters in Postcontact Mexico", en *Ethnohistory*, vol. 59, núm. 4, otoño de 2012, p. 739-764.
- Neurath, Johannes, *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.
- \_\_\_\_\_, "Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar", en Catalina Rodríguez *et. al.*, *Etnografía de la muerte*, México, INAH, Consejo Veracruzano de Arte Popular, 2008, p. 23-56.
- Noack, Karoline, "Negociando la política colonial en el Perú: la perspectiva desde la región norte en los Andes centrales (1532-1569)", en Nikolaus Böttcher, Isabel Galaor y Bernd Hausberger (eds.), *Los buenos, los malos y los feos. Poder y resistencia en América Latina*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2005, p. 199-226.
- Obregón Iturra, Jimena Paz, "Para acabar con los "indios enemigos" ... y también con los "amigos". Los mapuche-araucanos ante las concepciones hispanas de alianzas y antagonismos (Chile, 1670-1673)", en Alejandra Araya y Jaime Valenzuela (eds.), *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, Santiago, Ril Editores, 2010, p. 173-200.

- Olko, Justyna, “De los antepasados valientes a los paganos del norte. Los chichimecas y sus imágenes a través de la época colonial”, en Miguel Ángel Ruz Barrio, y Juan José Batalla Rosado, (coords.), *Códices del centro de México. Análisis comparativos y estudios individuales*, Varsovia, Universidad de Varsovia, Facultad de Artes Liberales, 2013, p. 13-42.
- Olveda, Jaime, “Conquista y colonización de la costa neogallega”, tesis de Doctorado en Historia, FFyL, UNAM, 1996.
- Operé, Fernando, *Historias de la frontera: el cautiverio en la América hispánica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Ortelli, Sara, “La frontera pampeana en las últimas décadas del periodo colonial: las delegaciones de indios y el comercio con Buenos Aires”, en Marco Antonio Landavazo (coord.), *Territorio, frontera y región en la historia de América. Siglos XVI al XX*, México, Porrúa, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2003.
- Oudijk, Michel R. y Matthew Restall, “Mesoamerican conquistadors in the sixteenth century”, en Matthew y Oudijk, *Indian conquistadors...*, p. 28-64.
- Owensby, Brian P., “Pacto entre rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, legalidad y política en Nueva España, siglo XVII”, *Historia Mexicana*, núm. 1, julio-septiembre 2011, vol. LXI, p. 59-106.
- Padrón Reyes, Lilyam, “Indios en la defensa marítima del territorio cubano, (S. XVI-XVII)”, en *Revista Hispanoamericana. Publicación digital de la Real Academia Hispano Americana de Ciencias, Artes y Letras*, núm. 6, 2016, p. 1-23.
- Parodi, Claudia, “Tensión lingüística en la colonia: diglosia y bilingüismo”, en Barriga Villanueva, Rebeca y Pedro Martín Butragueño, (dirs.), *Historia sociolingüística de México*, vol. I, México, El Colegio de México, 2010, p. 287-346.
- Payàs, Gertrudis, José Manuel Zavala y Mario Samaniego, “Traducción e interpretación en la frontera araucana (XVII-XIX): una mirada interdisciplinar”, en *Perspectives, Studies in Translatology*, 20-4, 2012, p. 433-450.
- \_\_\_\_\_, y José Manuel Zavala (eds.), *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*, Temuco, Universidad Católica de Temuco, 2012.
- \_\_\_\_\_, “Acercamiento traductológico a la mediación lingüística en la Araucanía colonial”, en Payàs y Zavala, *La mediación lingüístico-cultural...*, p. 19-33.
- \_\_\_\_\_, y Carmen Gloria GarbarInstituto Nacional Indigenista “La relación intérprete-mandante: claves de una crónica colonial para la historia de la interpretación”, en *Onomázein. Revista de Lingüística, Filología y Traducción*, 25 (2012/1), p. 345-368.

- Pellicer, Dora, "Lenguas, relaciones de poder y derechos lingüísticos", en Barriga Villanueva, Rebeca y Pedro Martín Butragueño, (dirs.), *Historia sociolingüística de México*, vol. I, México, El Colegio de México, 2010, p. 605-658.
- Pérez Bustamante, Ciriaco, *Don Antonio de Mendoza, primer virrey de Nueva España*, Santiago de Galicia, Tipografía "El eco Franciscano", Universidad de Santiago de Galicia, 1928.
- Pérez-Rocha, Emma y Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.
- Pérez Verdía, Luis, *Historia particular del estado de Jalisco*, t.I, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1951.
- Péron, Mylène, "Dos visitas episcopales del siglo XVII en la sierra de Nayarit. Intereses en juego y límites de la conquista espiritual del occidente mexicano", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, num. 69, 1997, p. 42-76.
- Powell, Philip Wayne, *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Preuss, Konrad Theodor, "Un viaje a la Sierra Madre Occidental de México", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, v. 3, núm. 4, 1909, p. 213-233.
- \_\_\_\_\_, "Una visita a los mexicanos (aztecas) en la Sierra Madre Occidental", en *Traducciones mesoamericanistas*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1968.
- Restall, Matthew, *Los siete mitos de la conquista española*, México, Paidós, 2003.
- Río, Ignacio del, "Reflexiones en torno de la idea y práctica de la historia regional", en *Estudios históricos sobre la formación del norte de México*, México, UNAM, IIH, 2009, p. 155-166.
- Ríos Saloma, Martín, "El mundo mediterráneo en la Edad Media y su proyección en la conquista de América: cuatro propuestas para la discusión" en *Históricas*, núm. 90, enero- abril 2011, p. 2-15.
- \_\_\_\_\_, "The New Conquest History", en *History Compass*, v. 10, núm. 2, 2012, p. 151-160.
- Rojas, Beatriz, "Bibliografía histórica sobre los coras y los huicholes", en Jáuregui, *Bibliografía del Gran Nayar...*, p. 149-162.
- \_\_\_\_\_, *Los huicholes en la historia*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1993.

- Rojas, José Luis de, "Idas y venidas: los nobles indígenas mesoamericanos antes y después de la Conquista Española", en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 41, no. 2, 2011, p. 437-454.
- \_\_\_\_\_, "La nobleza indígena de México ante la conquista española", en *Revista Trocadero*, no. 19, 2007, p. 55-67.
- \_\_\_\_\_, *Cambiar para que yo no cambie. La nobleza indígena en la Nueva España*, Buenos Aires, EdicionesSB, 2010.
- Roulet, Florencia, "Mujeres, rehenes y secretarios: Mediadores indígenas en la frontera sur del Río de la Plata durante el periodo hispánico", en *Colonial Latin American Review*, vol. 18, núm. 3, 2009, p. 303-337.
- Rubial García, Antonio, "Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica", en *Signos históricos*, núm. 7, enero-junio, 2002, p. 19-51.
- \_\_\_\_\_, "La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, v. XIX, núm. 73, Invierno 1998, p. 239-272.
- \_\_\_\_\_, "Santiago y la cruz de piedra. La mítica y milagrosa fundación de Querétaro, ¿una elaboración del siglo de las luces?", en Juan Ricardo Jiménez Gómez (Coord.), *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro, siglos XVI-XIX*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, Plaza y Valdés, 2004: p. 25-104.
- Rubio Mañé, José Ignacio, *El virreinato III, expansión y defensa. Segunda parte*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- Ruiz-Eskvide Figueroa, Andrea, *Los indios amigos en la frontera araucana*, Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1993.
- Ruiz Medrano, Ethelia, "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. 355-378.
- Ruz, Mario Humberto, "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio Instituto Nacional Indigenista hispano", en José Alejos García, *et. al*, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, p. 85-162.
- Saggiaro, Alessandro, "Dall'essere uguali al diventare diversi. Il caso dell'apostasia nel Codice Teodosiano", in Federico SquarInstituto Nacional Indigenista, *Mai praticamente uguali. Studi e ricerche sulla disuguaglianza e sull'inferiorità nelle tradizioni religiose*. Firenze: Società Editrice Fiorentina, 2007, p. 147-177.

- Sánchez Gaete, Marcial, *Historia de la iglesia en Chile. Tomo I: En los caminos de la conquista espiritual*, Madrid, Editorial Universitaria, 2009.
- Santamaría, Daniel J., *Chaco Gualamba. Del monte salvaje al desierto ilustrado*, Jujuy, Cuadernos del Duende, 2007.
- Santoscoy, Alberto, *Apuntamientos históricos y biográficos jaliscienses: Los primeros conquistadores en el territorio, el primer mártir franciscano, los tastoanes*, Guadalajara, Tipografía del gobierno, 1889.
- \_\_\_\_\_, *Obras completas*, Jalisco, Gobierno del Estado de Jalisco, 1986.
- Saravia, Atanasio G., *Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya. Tomo I*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- Sauer, Carl O., "The distribution of aboriginal tribes and languages in Northwestern Mexico", *Ibero-Americana*, vol. 5, 1934.
- Schortman, Edward y Patricia Urban, "Networks, Cores and Peripheries. New Frontiers in Interaction Studies", en Deborah L. Nichols y Christopher A. Pool, *The Oxford Handbook of Mesoamerican Archaeology*, Nueva York, Oxford University Press, 2012, p. 471-481.
- Schroeder, Susan, "Introduction: the Genre of Conquest Studies", en Laura E. Matthew and Michel R. Oudijk (eds.), *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, Oklahoma, Norman, University of Oklahoma Press, 2007, p. 5-27.
- \_\_\_\_\_, "Loser History, or the Conquest of Mexico as a Non-Event", *Fellows paper*, Newberry Library, Mayo, 2000.
- Schwaller, Robert C., "The Importance of Mestizos and Mulatos as Bilingual Intermediaries in Sixteenth-Century New Spain", en *Ethnohistory*, vol. 59, núm. 4, otoño de 2012, p. 713-738.
- \_\_\_\_\_, "The Expansion of Nahuatl as a Lingua Franca among Priests in Sixteenth-Century Mexico", en *Ethnohistory*, vol. 59, núm. 4, otoño de 2012, p. 675-690.
- Sego, Eugene, *Aliados y adversarios adversarios: los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional de Nueva España*, México, El Colegio de San Luis, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, 1998.
- Seler, Eduard, "Indios huicholes del estado de Jalisco" [1901], en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comp.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit...*
- Sempat Assadourian, Carlos, *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, México, El Colegio de México, 1994.
- Shadow, Robert D., "Conquista y gobierno español" en José María Muriá (compilador), *Lecturas históricas del norte de Jalisco*, México, Gobierno del Estado de Jalisco, pp. 43-69.

- \_\_\_\_\_, "Gobierno y población en San Luis Colotlán durante la Colonia", en *Estudios jaliscienses*, núm. 8, mayo de 1992: p. 4-16.
- \_\_\_\_\_, "Lo indio está en la tierra: identidad social y lucha agraria entre los indios tepecano del norte de Jalisco", en *América indígena*, v. XLV, n. 3, julio-septiembre, 1985.
- Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI editores, 1992.
- Solís, Eustaquio Celestino, *El Señorío de San Esteban del Saltillo. Voz y escritura nahuas, siglos XVII y XVIII*, Saltillo, Archivo Municipal de Saltillo, 1991.
- Suñe Blanco, Beatriz, "Evolución de la figura del protector de indios en la frontera norte de Nueva España", en Antonio Gutiérrez Escudero y María Luisa Laviana Cuetos (coord.), *Estudios sobre América, siglos XVI-XX: Actas del Congreso Internacional de Historia de América*, Sevilla, Asociación Española de Americanistas, 2005, 727-744.
- Svriz, Pedro Miguel Omar, "Jesuitas, guaraníes y armas. Milicias Guaraníes frente a los indios del Gran Chaco", en *História. Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales*. Núm. 15 (2). Mayo/agosto 2011. Sao Leopoldo, Universidad de Vale do Rio dos Sinos, 2011, 281-293.
- Thomas, Jérôme, "Évangéliser par le corps. La policía cristiana dans les Andes au XVI<sup>e</sup> siècle", *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En línea], no. 11, 2013, consultado el 13 de noviembre 2016.
- Thouvenot, Marc, *Diccionario náhuatl- español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina, con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.
- Thowsend, Richard F., "Introducción: renovando las investigaciones en el antiguo occidente de México", en Richard. F. Thowsend (ed.), *Perspectivas del Antiguo Occidente de México. Arte y arqueología de un pasado desconocido*, Guadalajara, Secretaría de Cultura Gobierno de Jalisco, The Arte Institute of Chicago, 2006.
- Tomé Martín, Pedro, "La invención del desierto (y los salvajes chichimecas)" en Andrés Fábregas et al. (coords.), *Dinámica y transformación de la región chichimeca*, Guadalajara, Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, 2012, p. 49-66.
- \_\_\_\_\_, "El desierto como categoría colonial", en *Transversalidad y paisajes culturales*, Guadalajara, Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, 2012, p. 47-66.
- Turner, Frederick Jackson, *The Frontier in American History*, Nueva York, Henry Holt and Company, 1921.

- Valiñas Coalla, Leopoldo, "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.
- \_\_\_\_\_, "Lo que la lingüística yutoazteca podría aportar a la reconstrucción histórica del Norte de México", en Marie Areti-Hers, *et al.* (eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000, p. 175-206.
- Valle, Ivonne del, *Escribiendo desde los márgenes: colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*, México, Siglo XXI, 2009.
- Varón Gabbai, Rafael, *La ilusión del poder. Apogeo y decadencia de los Pizarro en la conquista del Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1996.
- Velázquez, María del Carmen, *Colotlán, doble frontera contra los bárbaros*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1961.
- Viveiros de Castro, Eduardo, "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem", *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 35, p. 21-74, dic. 1992.
- Weber, David y Jane M. Rausch, "Introduction", en *Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History*, Wilmington, Delaware, SR, 1994, p. XIII-XLI.
- Weigand, Phil C., "Aculturación diferencial entre los indios huicholes", en *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepecanos*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1992, p. 153-174.
- \_\_\_\_\_, *Los orígenes de los caxcanes y su relación con la guerra de los nayaritas: una hipótesis*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 1995.
- \_\_\_\_\_; "Evidence for complex societies during the Western Mesoamerican Classic period", en Michel Foster y Phil C. Weigand (eds.), *The Archeology of West and Northwest Mesoamerica*, Westview, Praeger Press, p. 47-91.
- \_\_\_\_\_, "La tradición Teuchitlán en el Occidente de México", en Thowsend, *Perspectivas del Antiguo Occidente de México...*
- \_\_\_\_\_, "Consideraciones sobre la arqueología y la etnohistoria de los mexicaneros, 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. 175-214.
- \_\_\_\_\_, 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.



- Williams, Jack S., "The evolution of the Presidio in Northern New Spain", en *Historical Archaeology*, v. 38, núm. 3, *Presidios of the North American Spanish Borderlands*, 2004, p. 6-23.
- Wright Carr, David Charles, *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Yannakakis, Yanna, "The Indios Conquistadores of Oaxaca's Sierra Norte. From Indian Conquerors to Local Indians", en Matthew, Laura E. y Oudijk, Michel R., *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, Oklahoma, Universidad de Oklahoma, 2007, p. 227-253.
- \_\_\_\_\_, "Introduction: How Did They Talk to One Another? Language Use and Communication in Multilingual New Spain", en *Ethnohistory*, vol. 59, num. 4, otoño de 2012, p. 667-674.
- Yáñez Rosales, Rosa H., *Rostro y memoria indígenas. El Occidente de México: 1524-1816*, México, Ciesas, Instituto Nacional Indigenista, 2001.
- \_\_\_\_\_, "Las relaciones de Tenamaztle y Pantécatl: autoría marginal en Xalisco en el siglo XVI", en Roland Schmidt-Riese (ed.), *Catequesis y derecho en la América colonial. Fronteras borrosas*, Iberoamericana-Vervuert, 2010, p. 251-270.
- \_\_\_\_\_, "Procesos de contacto, conflicto y transculturación entre los grupos indígenas del occidente mesoamericano", *Revista Occidente*, junio de 2015, p. 1-17.
- \_\_\_\_\_, "La evangelización en náhuatl en la época colonial: documentos de la Audiencia de Guadalajara", *Tlalocan*, v. XV, p. 145-162.
- \_\_\_\_\_, "La construcción del náhuatl como lengua general y la supresión de las lenguas indígenas locales: el caso del occidente novohispano", en Ricardo Ávila Palafox, et al. (eds.), *El occidente de México: arqueología, historia y medio ambiente. Actas del IV Coloquio de Occidentalistas*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara-Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación, 1998, p. 55-64.
- Zapata-Barrero, Ricard, "Frontera: concepto y política", en Ricard Zapata-Barrero y Xavier Ferrer-Gallardo (eds.), *Fronteras en movimiento. Migraciones hacia la Unión Europea en el contexto mediterráneo*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2012, p. 27-56.
- Zavala, Silvio, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, Porrúa, 1971.
- Zepeda, José Manuel, "¿Enemigos o rebeldes? Categorización hispana de la resistencia mapuche en el Chile del siglo XVIII", en Alejandra Araya y Jaime Valenzuela (eds.), *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, Santiago, Ril Editores, 2010, p. 201-218.
- Zingg, Robert M., *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 2 vols., México, Instituto Nacional Indigenista, 1982 (1938).

## Índice de mapas, imágenes y tablas

Mapa 1. La sierra del Nayar, de acuerdo con el Plan HUICOT	33
Mapa 2. La Sierra del Nayar de acuerdo con Johannes Neurath	34
Mapa 3. La Sierra del Nayar y los pueblos circundantes hacia 1721	45
Mapa 4. Itinerarios de Juan de la Torre y Juan Flores de San Pedro	62
Mapa 5. Plano corográfico del Nuevo Reino de Toledo, provincia de San José del Nayarit	63
Mapa 6. Expediciones de Almíndez Chirino y Nuño de Guzmán	108
Mapa 7. Encomiendas en Nueva Galicia a finales del periodo de Nuño de Guzmán	110
Mapa 8. Nueva Galicia hacia 1580	118
Mapa 9. Conventos franciscanos en torno a la Sierra del Nayar	140
Mapa 10. Extensión de la Tradición Teuchitlán en el Occidente Mesoamericano	186
Mapa 11. Extensión de la cultura Chalchihuites	188
Mapa 12. El horizonte Aztatlán en la costa y altiplanicie	191
Mapa 13. Las conexiones comerciales en el Occidente durante el posclásico	196
Mapa 14. Lenguas indígenas en Occidente, siglo XVI	207
Imagen 1. Mapa de la Nueva Galicia, ca. 1550	114
Imagen 2. Los peñoles y llanos de los chichimecas, detalle	115
Imagen 3. Ubicación de “Cora” y “Guaynamota” y escena de canibalismo	115
Imagen 4. Indicios de fortificación en el Peñol de Nochistlán	117

Imagen 5. Esculturas de guerreros procedentes de La Playa, Nayarit	210
Imagen 6. Fragmento del Lienzo de Tlaxcala que muestra las conquistas en el Occidente	213
Imágenes 7 a 12. Conquista de Xalisco, Tonalá, Juchipila, Apozolco, Aztatlan y Colotlan en el Lienzo de Tlaxcala	214
Imagen 13a. Carta autógrafa de Pablo Felipe, núm. 1	455
Imagen 13b. Carta autógrafa de Pablo Felipe, núm. 1	456
Imagen 14a. Carta autógrafa de Pablo Felipe, núm. 2	457
Imagen 14b. Carta autógrafa de Pablo Felipe, núm. 2	458
Imagen 14c. Carta autógrafa de Pablo Felipe, núm. 2	459
Tabla 1. Capitanes protectores en las fronteras de Colotlán y Sierra de Tepeque	167
Tabla 2. Población en las parroquias vecinas a la Sierra del Nayar	178
Tabla 3. Las nuevas conversiones del Nayar en 1676 y 1679	256
Tabla 4. Servicios prestados por las milicias indígenas según sus propias probanzas	361