

FRONTERAS IMAGINARIAS Y REPRESENTACIONES DE LA ALTERIDAD EN LA CONQUISTA Y EVANGELIZACIÓN DEL GRAN NAYAR

*Imaginary borders and representation of otherness
in the conquest and evangelization of the Gran Nayar*

Raúl Enríquez Valencia*
Instituto Tecnológico de Oaxaca

RESUMEN: En este trabajo se destaca la importancia de la escritura sobre la alteridad que conquistadores y evangelizadores utilizaron para moldear y representar la geografía y los grupos culturales durante el proceso de conquista y evangelización del occidente de México (Gran Nayar). En este sentido, es preciso hablar más de constructos históricos que definen un horizonte cultural en el tiempo. El concepto de fronteras culturales será entendido como una noción de percepción de un límite, la cual define dónde comienza y dónde termina algo. Las nociones de frontera e identidad van de la mano. La identidad entendida como un conjunto de referentes simbólicos que separa un grupo de otro. Al mismo tiempo, la frontera separa y genera conflicto y conlleva la convivencia simbiótica con las industrias militares y la guerra.

PALABRAS CLAVE: alteridad, Gran Nayar, cultura, conquista, fronteras culturales.

ABSTRACT: This work emphasizes the importance of writing on the otherness than conquerors and missionaries used to shape and represent the geography and cultural groups during the process of conquest and evangelization of the western part of Mexico (Gran Nayar). In this sense, it is necessary to speak of the historical constructs that define a cultural horizon in time. The concept of cultural boundaries will be understood as a notion of perception of a limit, which defines where it begins and where it ends something. The notion of border and identity go hand in hand. Identity understood how a set of related symbolic that separates one group from another. At the same time, the border separates and generates conflict and entails the symbiotic coexistence with military industries and the war.

KEYWORDS: Otherness, Gran Nayar, Culture, Conquest, Cultural boundaries.

Fecha de recepción:
16 de noviembre de 2016

Fecha de aceptación:
15 de junio de 2017

* Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Realizó una estancia posdoctoral en el Departamento de Estudios Sociales de la Universidad de Florencia, Italia (2010). Ha participado en más de cuarenta reuniones académicas en México y el extranjero. Ha publicado dos libros y varios artículos en revistas. Actualmente ocupa una Cátedra Conacyt.

INTRODUCCIÓN

Las reconstrucciones históricas del pasado nayarita deben partir del hecho contundente de que las culturas del Gran Nayar tuvieron no más de 90 años de contacto directo con la religión católica (1722-1810),¹ y sí dos siglos de resistencia al avance cristiano —desde la caída de Tenochtitlán y de que Nuño Beltrán de Guzmán arrasara el occidente de México entre 1530 y 1531—.

Después de que en 1722 fueran conquistados los coras de la sierra, los jesuitas iniciaron las continuas e implacables campañas de extirpación de idolatrías que se extendieron por 45 años, antes de que fueran expulsados abruptamente de los territorios de la monarquía española en 1767. La llegada de los franciscanos tras la expulsión jesuita marcó una época, hasta el inicio de la independencia, cuya presencia en la sierra fue irregular, inconstante e inestable.² Las turbulencias políticas nacionales durante la guerra civil de 1810, y una vez consumada la independencia, dieron a los coras de la sierra un periodo fundamental de autonomía política y religiosa que les permitió la refuncionalización de las formas simbólicas, rituales y concepciones de raigambre aborigen, que “no remite a sobrevivencias, sino a elementos de una eficaz cosmovisión contemporánea. Su imbricación con el catolicismo tridentino, impuesto por los jesuitas, muestra la capacidad de los coras para resemantizarla y lograr una apropiación cultural que ha conformado una totalidad coherente”.³

En el desarrollo de este trabajo se hará hincapié en la escritura sobre la diferencia, la cual permite instituir un saber a partir de la violencia guerrera y evangelizadora en el occidente de México. Desde esta mirada, se plasma en las crónicas todo un proceso de desarticulación, destrucción y reinención del mundo indígena, el cual apunta al magno proyecto de institucionalización del cristianismo y explotación colonial en el Nuevo Mundo. El concepto de fronteras culturales será entendido como una noción de percepción de un límite, que define el comienzo y término de algo. Rafael Pérez-Taylor⁴ ha señalado que tanto la noción de frontera como la de identidad van de la mano. La identidad entendida como un conjunto de referentes simbólicos que separa un grupo de otro: lo sí mismo frente a la otredad. Al mismo tiempo que la frontera separa y genera conflicto, conlleva la convivencia simbiótica con las industrias militares y la guerra. Unificamos la diferencia en otro, ese otro siempre es uno, y ese uno es objeto de desconfianza.

Por otro lado, en este texto pretendo desarrollar con nuevos datos algunas de las tesis aparecidas en mi trabajo de 2012 sobre la conquista

¹ Magriñá, “Coras”, 2003, p. 38.

² Magriñá, “Coras”, 2003, p. 38.

³ Magriñá, “Coras”, 2003, p. 39.

⁴ Entrevista a Rafael Pérez Taylor, *XI Seminario Internacional Sobre Territorio y Cultura*, 29, 30 y 31 de agosto, y 1 de septiembre de 2012, Riohacha, Guajira, Colombia. Versión digital en: <<https://www.youtube.com/watch?v=oD6Pl4NGEkE&t=14s>>

del Gran Nayar, especialmente las relacionadas con los vínculos que los conquistadores establecieron entre las culturas del Gran Nayar y la concepción de los llamados indios chichimecas, los cuales referían fundamentalmente a una concepción precolonial de las culturas norteamericanas, por un lado,⁵ y, por el otro, a las construcciones y representaciones históricas de las culturas norteamericanas y del occidente de México, plasmadas en textos por conquistadores y misioneros cristianos en distintos momentos durante la época colonial.

En otro sentido, aunque no profundizaré en el tema, es importante señalar la complejidad y el valor que tiene el estudio de las culturas del Gran Nayar para el conocimiento del México antiguo. Esta vía ha sido especialmente abordada en el trabajo de Laura Magriñá, “Los coras y la Piedra Blanca de San Blas, Nayarit (siglos XVI-XXI)”, en el que apunta la tesis de Preuss acerca de la importancia del presente etnográfico para el estudio de las reconstrucciones históricas del Nayar. Magriñá analiza la “Estampa” de fray Antonio Arias de Saavedra del siglo XVII, documento que sintetiza los puntos esenciales de la cosmovisión y la territorialidad sagrada de los coras: “el quince como cosmograma; las deidades a las que rinden culto; la lucha cósmica entre las fuerzas luminosas y las del inframundo; los ciclos rituales vinculados con los ciclos de la naturaleza; el simbolismo de las culebras de agua”.⁶ Y quizás lo más importante del estudio es que se enfatiza la pervivencia centenaria de la cultura cora, desde los primeros contactos con los conquistadores hasta nuestros días en una continuidad cultural ininterrumpida.

EL GRAN NAYAR Y SU VINCULACIÓN CON LA GRAN CHICHIMECA: SIGLOS XVII Y XVIII

El Gran Nayar es un complejo cultural que podemos ubicar en la esquina noreste del actual estado de Nayarit, que corresponde a la sección de la Sierra Madre Occidental denominada Sierra del Nayar: “Su

territorio comprende desde un área semidesértica, en el extremo oriental, hasta una zona semitropical, en su extremo occidental; desde los bosques de pino templados, en la parte alta norteamericana, hasta la fértil región de enterríos del San Pedro y del Santiago, vecina de la Presa de Aguamilpa, en el sur”.⁷ Históricamente sus dimensiones territoriales abarcan el municipio del Nayar y algunas porciones de todos los municipios circundantes. Este complejo aglutina a varios grupos étnicos: coras, tecualmes, tepehuanos, mexicanos y huicholes, los cuales mantienen fuertes vínculos políticos y rituales: sobre la creación del mundo, el origen y la domesticación del fuego, el nacimiento del sol, mitos astrales y la cacería del venado, el diluvio, la boda del maíz, el origen de la lluvia, la tradición de la pintura corporal y facial, etc. (mapa 1). Varios antropólogos y etnólogos han estudiado a estos grupos. Jesús Jáuregui, Laura Magriñá, Arturo Gutiérrez, Johannes Neurath concuerdan puntualmente con la tesis de Konrad Theodor Preuss en señalar que las reconstrucciones históricas sobre el Nayar deben tener como base la comprensión puntual del complejo presente etnográfico.

Durante la época colonial, la provincia de Nayarit perteneció al Reino de la Nueva Galicia (mapa 2). Es importante aclarar que los límites histórico-geográficos son variables, borrosos y, a veces, poco confiables. Pasaron casi dos siglos antes del contacto de los europeos con los habitantes de esta región y la conquista final de las tierras altas, “durante este periodo Nayarit fue refugio para sus propios aborígenes, apóstatas y otros fugitivos de las regiones vecinas”.⁸ De esta forma, Nayarit se mantuvo por largo tiempo como enclave de *gentiles*. Esta circunstancia se debió en gran medida a que al mismo tiempo “fue tierra de todos y tierra de nadie” por su ubicación geográfica y su ambigua vinculación jurídico-política, de fronteras poco claras. Por la parte política, el Gran Nayar “fue una frontera de difícil acceso entre el reino de la Nueva Galicia y el de la Nueva Vizcaya”, y en lo religioso, se tenía la división de los “obispos de Guadalajara y de Durango, a partir de la erección del último en 1620”,

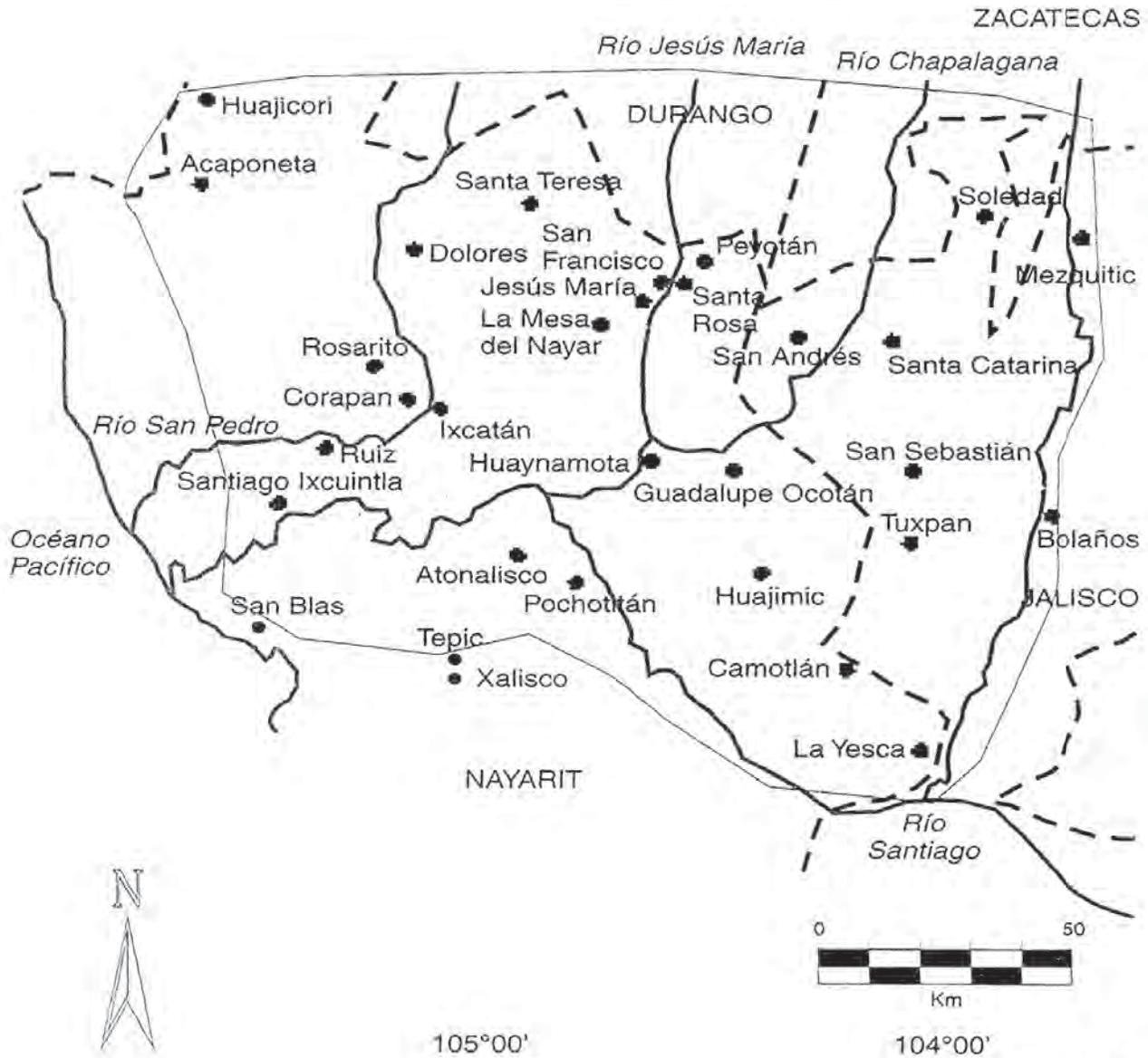
⁵ En este sentido, léase: Brambila, “Centro”, 1997; Braniff, *Gran*, 2001.

⁶ Magriñá, “Coras”, 2013, p. 5.

⁷ Jáuregui, *Coras*, 2004, p. 5.

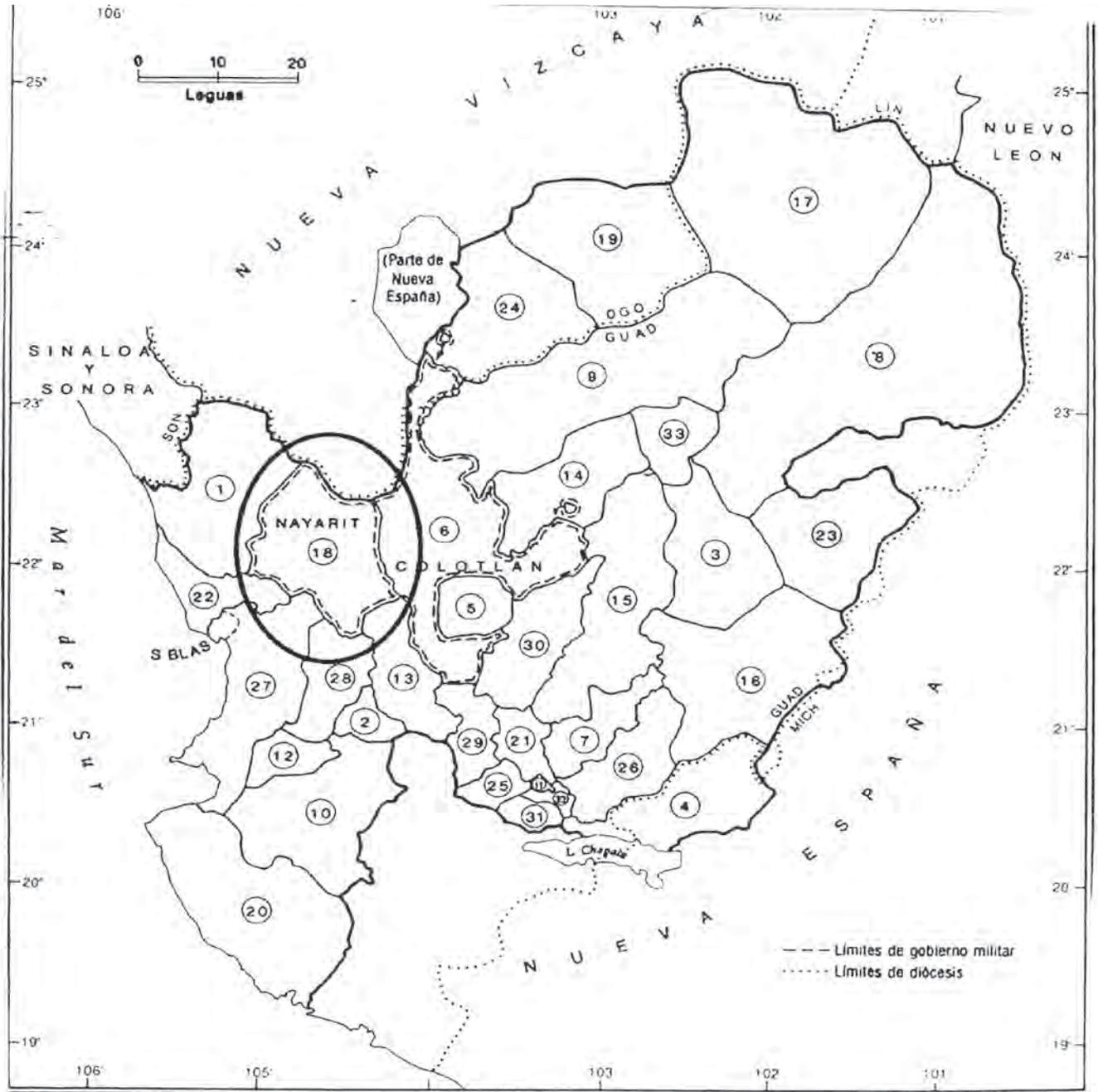
⁸ Gerhard, *Frontera*, 1996, p. 143.

Mapa 1. El Gran Nayar como región cultural contemporánea



Elaboración: Laura Magriñá
Fuentes: Diguet, 1982 (1899): 115 (1991): 164; Mendizábal, 1930 (véase Dahlgren, 1994 (1962): 13); Ramírez Flores (apud Meyer, 1990: 234); Sauer, 1934, 1935; Gerhard, 1996 (1982)

Mapa 2. La Nueva Galicia, siglo XVIII



Fuente: Gerhard, *Frontera*, 1996.

y en la cuestión misional, “en el límite de las provincias franciscanas de Santiago de Jalisco y San Francisco de Zacatecas”.⁹ En síntesis, durante el proceso de conquista militar y espiritual del occidente de México, el Gran Nayar se imaginó desde sus inicios como espacio de frontera, un territorio situado en la periferia de jurisdicciones religiosas, jurídicas y culturales.

Para el siglo XVIII, existía sobre toda esta zona rebelde un cerco bien definido de misiones franciscanas. Debido a su carácter inhóspito, insumiso y en rebeldía, el territorio donde habitaban los coras y tecualmes en el Gran Nayar fue representado como una gran *isla de idólatras, antropófagos y apóstatas* cercados por el avance cristiano. No fue un territorio aislado de contactos y acuerdos políticos, ni de transacciones comerciales con los pueblos vecinos. Por el contrario, durante cerca de doscientos años, los coras del Nayar supieron adaptarse y refuncionalizar su organización política autónoma ante las nuevas condiciones coloniales desde lo escarpado y abrupto de la sierra, negociando su libertad política y religiosa (si bien, acotada a un perímetro territorial determinado) y, sin lugar a dudas, dentro de una relación de dependencia económica con su entorno, estableciendo acuerdos comerciales y de trabajo con pueblos vecinos, haciendas y mineros codiciosos de su mano de obra.

Por otro lado, la sierra del Nayar ha funcionado desde siempre como un fortín natural perfecto. Desde las antiguas guerras interétnicas precoloniales, pasando por las guerras entre colonizadores y los “yndios teules y chichimecas”, hasta el periodo de independencia y el México independiente, la revolución mexicana y la guerra cristera; más recientemente, la región se ha transformado a causa de las redes mundiales del narcotráfico.¹⁰

En los siglos XVI y XVII, durante el proceso de colonización en el occidente y el norte de México, en la mente de los misioneros, administradores y conquistadores está muy presente la idea de la guerra de los cristianos contra los chichimecas, o “los indios de guerra”. La diversidad étnica está subsu-

medida en esta macrocategoría y, en la confluencia de fronteras, la convivencia se torna peligrosa con la presencia de indios salteadores, saqueadores, idólatras, grupos muchas veces “bautizados, pero por no tener ministros se estaban en sus ritos y ceremonias antiguas”.¹¹ Gran parte de la nomenclatura sobre el occidente y norte del territorio durante el proceso de conquista en el siglo XVI está cifrada en la lengua náhuatl. Esto se debe a la crucial participación de los indios de la Mesoamérica nuclear en los grandes contingentes armados comandados por Nuño de Guzmán y el virrey Mendoza. Dentro del proceso de conquista y durante toda la época colonial, en el occidente y norte de México fue pan de cada día la huida de los indios de los pueblos y las misiones. En este sentido, el Gran Nayar se proyectó desde siempre como una zona de refugio. La pesada carga y explotación del régimen colonial era la principal causa:

Hicieron guardián de Acaponeta al padre Medina, por parecerles a los superiores y al padre Ayala sería mañoso para doctrinar y reducir mucha gente, que el dicho pueblo de Acaponeta se había huido a la sierra con otros cinco pueblos, sujetos de allí y siendo ya bautizados, y estando ya en doctrina, una noche quemaron las iglesias que estaban en los llanos y se subieron a la sierra, por ocasión que su encomendero les pedía tributos no teniendo recaudo y para que se los diesen.¹²

Para entender el proceso de composición de la Sierra del Nayar durante la época colonial, es fundamental tener en cuenta los acontecimientos de la conquista y fundación, a sangre y fuego, de Nuño de Guzmán en 1530-1531 en el occidente de México, región que más adelante se conocería como el reino de Nueva Galicia. Este evento significó un punto de quiebre en la formación del simbolismo nayarita como sierra inaccesible. Muchos de los grupos arrasados por Nuño de Guzmán se refugiaron en estas montañas y barrancas, dando origen al mito. De hecho, se sabe que la sierra se convertía en una zona

⁹ Magriñá, “Coras”, 2002, p. 15.

¹⁰ Magriñá, “Coras”, 2002, p. 118.

¹¹ Fray Alonso Ponce, citado por Calvo, *Albores*, 1990, p. 107.

¹² Tello, *Crónica*, 1968 [1653], p. 157.

de refugio natural ante calamidades sociopolíticas y guerras desde tiempos prehispánicos.¹³

La imagen de los indios del occidente de México a través de la mirada de los conquistadores¹⁴ se empezó a construir de manera muy temprana. Al regreso de su exploración de las Hibueras, Hernán Cortés señalaba la presencia de cierta gente y población que llaman chichimecas entre la costa del norte y la Provincia de Michoacán, “*gentes muy bárbaras y no de tanta razón como estas provincias*”,¹⁵ refiriéndose a los complejos de alta cultura del centro de México, como los aztecas, los zapotecos o los tarascos. Estos chichimecas pertenecían a lo que los arqueólogos han clasificado como la *tradición cultural de occidente*; hablamos de grupos sociales plenamente agrícolas, practicantes de la cría de pequeños animales, pescadores, apicultores, con un refinado arte cerámico y lítico. En síntesis, se trataba de grupos de alta cultura, con vínculos ancestrales con la Mesoamérica nuclear. La gran diferencia con respecto a las culturas del centro de México era que predominaba entre ellos un patrón de asentamiento de tipo aldeano disperso, la casi ausencia de estructuras inmuebles y arquitectónicas complejas y la falta de estructuras de poder centralizadas.¹⁶ Es desde esta perspectiva que los conquistadores se refirieron a estas poblaciones, de manera despectiva, como chichimecas, por considerarlas inferiores a los grupos que habían encontrado en el centro de México: “Nuño de Guzmán, por ejemplo, siempre se refirió a la gran región situada al Noroeste de los territorios tarascos, en dirección de la Mar del Sur, es decir, del Pacífico, como la Provincia de los *Tebles Chichimecas*”.¹⁷

Las luchas de conquista de estos territorios, amplios y diversos, fueron en muchos sentidos interminables y sangrientas, a diferencia del altiplano mesoamericano, donde una vez tomada la capital mexicana la oposición guerrera se extinguió muy rápidamente. Los territorios del occidente, de alta

cultura mesoamericana, pero de menor densidad demográfica, también fueron conocidos como la región de los motines, donde la conquista se hizo mucho más lenta, sangrienta y difícil. Hablamos de una violencia descarnada que duró por lo menos dos décadas.¹⁸ Los contingentes españoles de conquista del norte y occidente de México, por lo menos hasta la primera mitad de la década de 1540, fueron siempre en mancuerna con miles de indios amigos de los grupos aliados de alta cultura mesoamericana, como mexicanos, tlaxcaltecas, mixtecos y demás. Fue, en realidad, una prolongación de aquella extraña y “*espontanea unión de armas*” que había logrado liquidar y colapsar al llamado “imperio azteca”.¹⁹ Fue finalmente el virrey Antonio de Mendoza, en 1541, quien al mando de entre quinientos y mil españoles bien armados y unos cincuenta mil indios amigos de la Mesoamérica nuclear, terminó por aplastar de manera casi definitiva cualquier resistencia armada significativa en el occidente de México. El relato nos habla de dantescas matanzas, de las tácticas de tierra arrasada y de la captura masiva de esclavos.²⁰

Casi una década antes, cuando la expedición de Nuño de Guzmán descendía de las montañas de la Sierra Madre hacia el pueblo de Xalisco, sus exploradores señalaban la presencia, a tan solo le-gua y media, de lo que sería más tarde el emplazamiento de la ciudad de Compostela, “de muchas barrancas y ríos e malos pasos; aunque por ellas se hallaban algunas casas, eran muy pobres que eran de chichimecas”.²¹ Una vez más, el mote de chichimecas partía del hecho de habitar parajes inaccesibles, con grupos todavía más rústicos, esquivos y pobres, aunque, sin duda, fuertemente ligados a la tradición del occidente de México, ampliamente diverso. Los españoles señalaban la presencia de grupos sumamente “políticos”, como los célebres y antiguos pueblos de Xalisco y Tepique, o los populosos pueblos de la ribera del lago de Chapala; y otros grupos menos “políticos”, y por lo tanto salvajes, montaraces, indómitos, antropófagos y fieros

¹³ Calvo, *Albores*, 1990, pp. 67, 70.

¹⁴ Álvarez, *Indio*, 2009.

¹⁵ Álvarez, *Indio*, 2009.

¹⁶ Álvarez, *Indio*, 2009, pp. 5-6.

¹⁷ Álvarez, *Indio*, 2009, p. 6.

¹⁸ Álvarez, *Indio*, 2009, p. 7.

¹⁹ Álvarez, *Indio*, 2009, p. 8.

²⁰ Álvarez, *Indio*, 2009, pp. 9, 62.

²¹ Álvarez *Indio*, 2009, p. 11.

como los texcoquines costeños de Nayarit y Jalisco o los propios nayeritas, guaynamotecos y tecualmes de la sierra, de los que hablaremos más adelante.²² En realidad, habría que apuntar que, desde 1530, cuando el ejército de Nuño de Guzmán incendia con la guerra a una vasta porción territorial del occidente de México, la sitúa en estado permanente de guerra, aunque no por ello debe atribuírseles a los grupos sociales de la zona, como una característica “cultural” propia, el de la guerra por la guerra o de sociedades para la guerra. Una opinión errónea muy extendida ha sido catalogar a los grupos norteros nómadas, dispersos, cazadores, recolectores, con un modo de vida agrícola en su tránsito a la sedentarización, como culturalmente radicales, hostiles y en oposición manifiesta a los grupos sociales que se encontrarían del otro lado de la línea divisoria mesoamericana, lo que habría dado origen a un estado permanente de guerra. Sencillamente, con la llegada de los españoles, éstos “habrían tomado el relevo en ese conflicto secular entre ‘nómadas y sedentarios’ con lo cual, el círculo de la explicación quedaba bien cerrado”.²³ Más bien, el estado permanente de guerra se debió a una embestida brutal de conquista iniciada por parte de un ejército compuesto de 150 jinetes, 180 infantes españoles y 20 mil indios “pacíficos” aliados de la Mesoamérica nuclear, los cuales fueron los que inclinaron la balanza y le dieron el sello distintivo a aquella expedición: con una violencia descarnada, “la hueste marchó a su paso destruyendo y quemando uno tras otro cuanto poblado y caserío de indios encontraron a su paso”.²⁴

Con el antecedente de las expediciones tanto de Nuño de Guzmán como del virrey Mendoza, las disminuidas y asoladas poblaciones aborígenes del occidente de México, sus posibilidades de huida y/o resistencia armada ante el advenedizo se hicieron más difíciles y costosas. Máxime que, a partir de 1544, sobre todo con el descubrimiento de las famosas minas de Zacatecas en 1546, el movimiento migratorio de españoles y de indios amigos fue vertiginoso. A partir de entonces la *pax hispánica* a sangre y fuego se hizo notoria y de manera más permanente, sobre todo en la región central de la Nueva Galicia, más o menos lo que correspondería a la franja de territorio situada entre el lago de Chapala y Guadalajara.²⁵ Zacatecas funcionó como punta de lanza para la exploración de los territorios hasta ese entonces ignotos del altiplano septentrional (la Nueva Vizcaya) y todo el interior de la Sierra Madre Occidental (mapas 3 y 4). Poco a poco, en un proceso de avance, retroceso, establecimiento definitivo o abandono de la empresa, la colonización española se fue consolidando en el norte de México, fundamentalmente a través de la violencia. Desde principios del siglo xvii, durante poco más de un siglo, los franciscanos trataron de reducir por la vía pacífica a los serranos del Nayarit de manera infructuosa. De esta forma, a finales de la segunda década del siglo xviii, el territorio del Gran Nayar se encontraba rodeado por los cuatro vientos de un cinturón de enclaves franciscanos, apuntalados por la provincia franciscana de Zacatecas por el norte, y de la de Jalisco por el sur y occidente del Gran Nayar: Acajoneta, Aguacatlan, Xalisco, Huaynamota, Guejuquilla, Colotlán, Guazamota, entre otros (mapa 5).

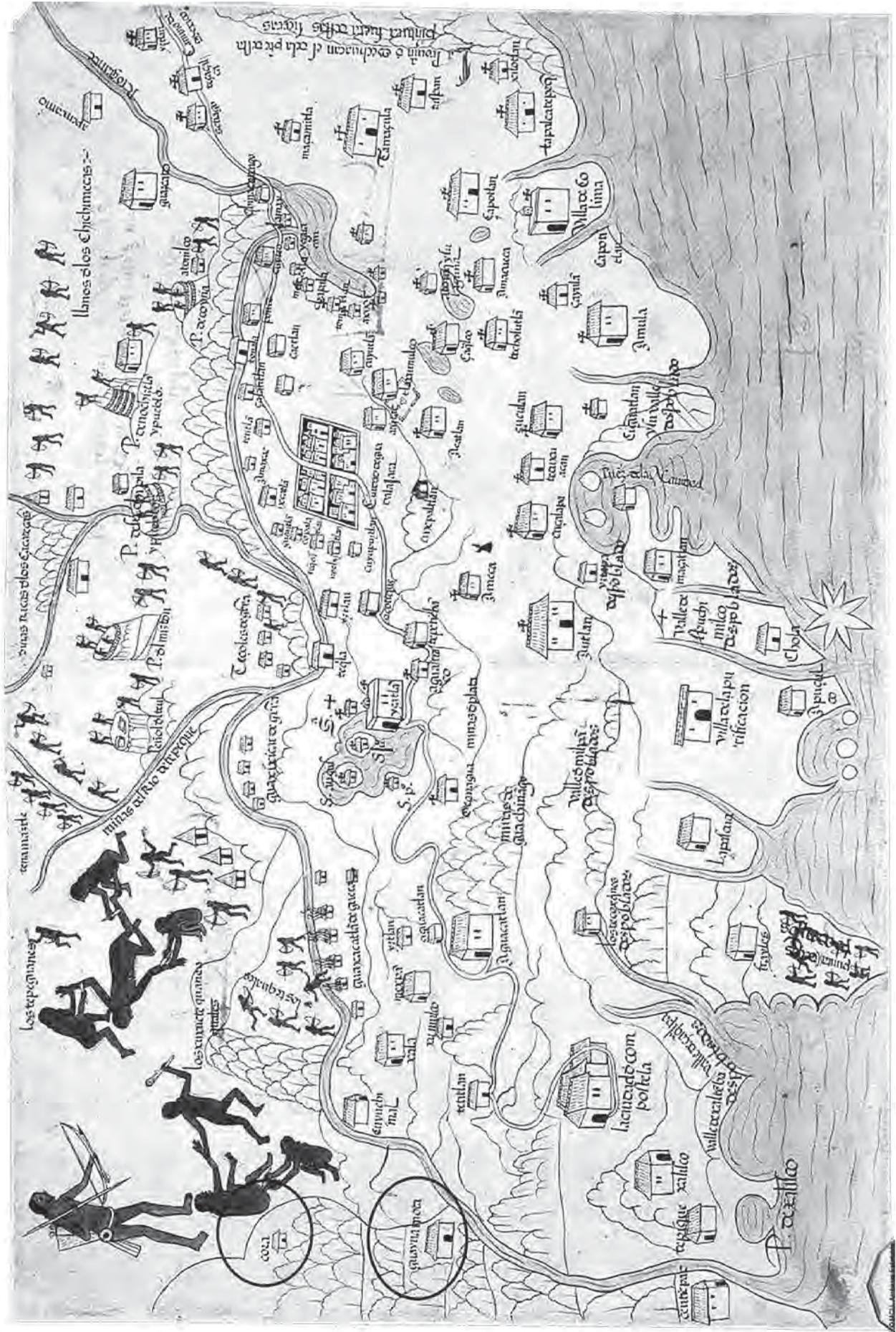
²² Álvarez, *Indio*, 2009, p. 11.

²³ Álvarez, *Indio*, 2009, p. 17.

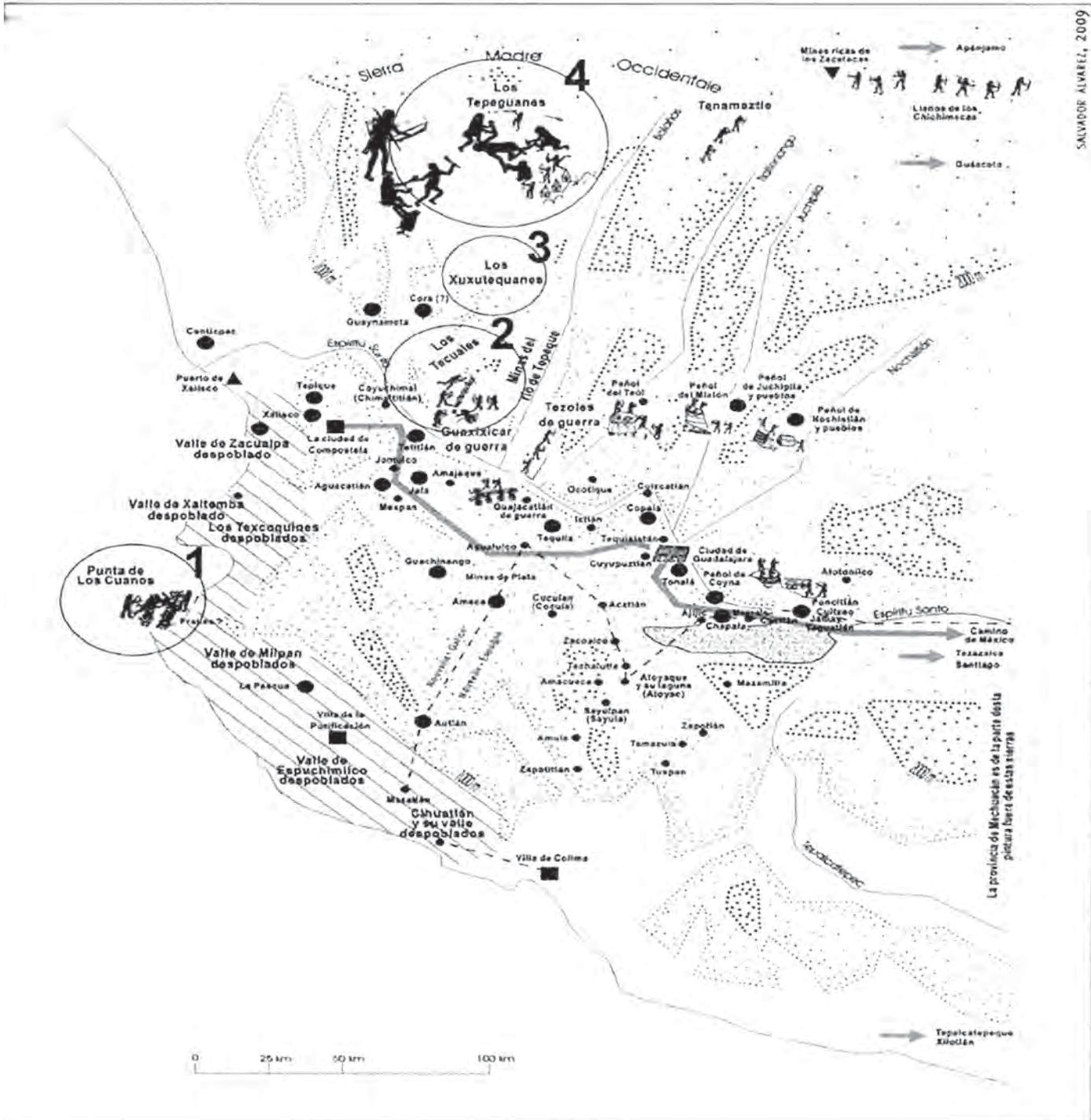
²⁴ Álvarez, *Indio*, 2009, p. 43.

²⁵ Álvarez, *Indio*, 2009, pp. 62-64.

Mapa 3. La Nueva Galicia, 1550



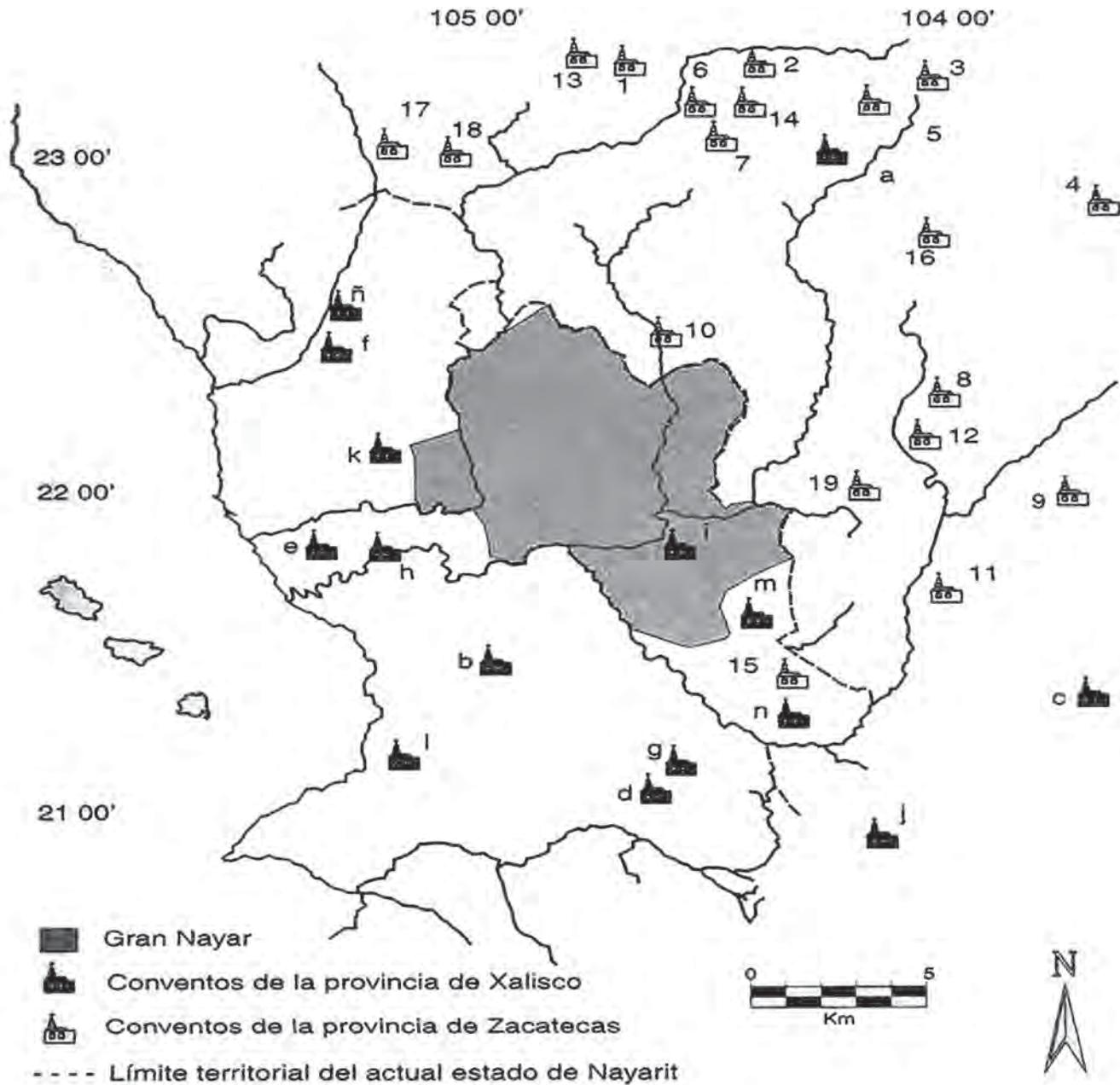
Mapa 4. La Nueva Galicia, 1550, representación a escala



SALVADOR ALVAREZ, 2009

Fuente: Álvarez, *Indio*, 2009, p. 109.

Mapa 5. Avanzada de los franciscanos en el occidente de México, 1531-1733



Elaboración: Laura Magriñá
Fuentes: mapa de Nayarit de la Secretaría de Comunicaciones y Transportes, 1994; Tello, 1945 (1638-1653); Gerhard, 1996 (1982). Escala: 1:300,000

LOS INTENTOS EVANGELIZADORES FRANCISCANOS EN EL GRAN NAYAR

Los intentos franciscanos de reducción pacífica de los indios durante el siglo XVII nos han dejado documentos fundamentales para la comprensión del proceso de evangelización y conquista de la sierra, así como de importantes referentes del complejo cultural del Gran Nayar. En tanto que condición de posibilidad de todos los seres humanos dentro de un universo creado por Dios, la unidad del Hombre en torno a la salvación cristiana fue un referente fundamental para pensar la alteridad en el Nuevo Mundo. Desde esta mirada, se planteó la omnipresencia de alguna semilla que el cristianismo había sembrado en el pasado de los pueblos, sin embargo, por alguna razón, este vínculo fundacional y primigenio se perdió. El apostolado primitivo de Tomás es uno de los ejemplos más conocidos. Pues bien, en este sentido, existen dos referencias franciscanas de la segunda mitad del siglo XVII que me gustaría destacar: la *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco*, de fray Antonio Tello, de mediados del siglo XVII (1968 [1653]), e *Información rendida en el siglo XVII por el P. Antonio Arias y Saavedra acerca del estado de la Sierra del Nayarit y sobre culto idolátrico, gobierno y costumbres primitivas de los coras*, de Antonio Arias y Saavedra, de 1673.

Antonio Tello hace una vívida representación del pensamiento misionero franciscano de la época acerca de la forma de vida idólatra de los coras en la sierra del Nayar:

los cuales viven hasta el día de hoy en sus antiguas super[s]ticiones, y por la fragosidad de unas sierras grandes en que viven no se ha hecho caso de ellos ni tratado de sujetarlos; y son tan variables en la idolatría [...] El ídolo a quien hoy adoran los más, está en una parte de la sierra que llaman del Nayarit, adonde tienen una capilla muy adornada, [...] [el Nayarit] fue un rey que tuvieron en su antigüedad, dentro por el qual habla el demonio; y que antiguamente había mucha devoción, y los sacrificios que se le hacían, era cada mes degollar cinco doncellas de las más hermosas, a las cuales quitaban la vida encima de una peña. Delante del templo, y que luego le sacaban el

corazón y las colgaban por fuera del templo o ermita para que allí se secasen, guardándolas para la fiesta que hacían general, en la qual coxían los corazones y moliéndolos y deshaciéndolos en la sangre de muchas doncellas y mancebos que aquel día se sacrificaban, se los daban a beber revueltos en atole a las madres de las dichas doncellas para que con ellos viviesen mucho en agradecimiento de que habían dado a sus hijas para que se sacrificasen, y lo mismo hacían con los padres de las dichas doncellas.²⁶

La pregunta que podemos hacernos es: ¿qué se entendía en la época por idolatría? La batalla contra la idolatría se había establecido desde tiempos bíblicos. En *El Libro de la Sabiduría del Antiguo Testamento* encontramos todo un tratado sobre la idolatría. Ésta fue considerada desde aquellos tiempos como “la mayor violación posible contra la Ley de Yahvé. En este sentido, los dioses de los gentiles tienen un destino claro, ser destruidos: ‘demoleréis sus altares, romperéis sus estelas, arrancaréis sus cipos y prenderéis fuego a sus ídolos’”²⁷ En esta lucha no había tregua ni negociación posible; no se puede negociar con otra deidad paralela para obtener favores complementarios. El Dios único es celoso y excluyente.²⁸

Jean Meyer ha señalado que para extirpar la idolatría²⁹ “se necesitaba definirla. Tal definición resultó poco más que imposible. El campo de la idolatría ha sido inmenso y variable abarcando o no, todo o parte de las religiones no cristianas, de la cultura, de los alimentos, de la economía, de la sociedad”³⁰ Es decir, de toda o casi toda la cosmovisión de los pueblos no cristianos. En este contexto, y ante la imposibilidad de hacer tabla rasa, tanto franciscanos

²⁶ Tello, *Crónica*, 1968 [1653], pp. 280-281.

²⁷ Deuteronomio 7, 5, versión digital en: <<http://www.bibliascaticas.net/index.php/index.php?lib=d/biblias/bj3/15/c7.xml>>

²⁸ Segundo, *Historia*, 2011, pp. 70-71.

²⁹ Desde un análisis histórico y antropológico, Rick Warner considera que la idolatría “was used to describe practices and evidence of rituals that represented an autochthonous-rooted religious tradition at odds with the Christianity being taught by the missionaries” (Warner, “Jesuits”, 2001).

³⁰ Meyer, “Misiones”, 1992, p. 87.

como jesuitas bosquejaron, para el caso de la sierra del Nayar, “una política de extirpación en la cual la persuasión y la represión se combinan, en proporciones que variaron según las circunstancias”.³¹

El segundo texto que me gustaría señalar es el de Antonio Arias y Saavedra, de 1673,³² que narra las “entradas pacíficas” a la sierra del Nayar —“tierra habitada de gentiles y otros indios forajidos y apóstatas de la fé”— que Arias comenzó a realizar a mitad del siglo XVII. En este documento refuerza la tesis de la profunda vinculación cultural y simbólica entre los distintos grupos que rodeaban a la sierra del Nayar y señala: “es voz común que todos los más naturales de esta tierra envían a ofrecer a este templo del Nayarit las primicias de todos frutos”. La sierra del Nayar está convertida en refugio de forajidos, mestizos, mulatos y esclavos, “gente viciosa” que ha cometido raptos y homicidios.³³ Uno de los puntos centrales de su manuscrito es que justifica en términos históricos la función misionera de la conquista española; además, asegura que los “nayeritas” tienen un pasado cristiano. En un apartado de su informe, destaca lo siguiente:

Respondieron que la noticia que tenían de sus antepasados era de un hombre anciano y venerable cuya mansedumbre y sencillez era tan grande que muchos de ellos se burlaban y que supieron que recusitaba muertos y daba salud a enfermos y que les enseñó cómo habían de cultivar sus mieses y cómo se habían de conservar y que supieron también cómo en un hermoso remolino se había subido al cielo. De estas noticias confusas quedan con estos términos materiales de las escrituras *me he llegado a persuadir muy probablemente a que fué apóstol o discípulo de Cristo Redentor nuestro, el que predicó en estas naciones bárbaras en aquel tiempo y por la mucha antigüedad y larga distancia faltarían los ministros* y como

el demonio es tan sutil les fue introduciendo errores fundados según parece en la doctrina apostólica.³⁴

El sentido del *Informe* del franciscano Arias Saavedra se encuentra en el horizonte de la redacción de las crónicas provinciales y de la emergencia de la identidad criolla de la segunda mitad del siglo XVII, en donde la Conquista y la primera evangelización se convirtieron en el mito fundacional de una clase social que aspiraba a liberarse de la tutela española en todos los ámbitos políticos-sociales y, sobre todo, ideológicos. Según Jacques Lafaye, la minoría criolla dominante “tuvo que elaborar una ideología capaz de integrar totalmente los grupos étnicos dominados”, facturando respuestas míticas destinadas a colmar tales aspiraciones.³⁵ En su manuscrito, Antonio Arias prepara el terreno para apuntalar las tesis de la apostasía de gran parte de los indios del Nayar. Las referencias históricas y míticas de la conversión nayarita al cristianismo justificarán y reforzarán la tesis de su pasado cristiano, robusteciendo la idea de la existencia de un apostolado primitivo en el Gran Nayar. Asimismo, en las conclusiones de su informe, Antonio Arias apunta que de entre las idolatrías nayaritas, se encuentra presente un bosquejo del misterio de la Santísima Trinidad que la identifica con la trilogía idolátrica de los dioses del panteón nayarita: Neyaupa-Nenachy-Nenauxy. En suma, para Arias, los nayaritas viven en el error y justifica su ignorancia de la Santísima Trinidad en que “ellos no pueden saber la generación del [*sic*] Hijo ni la procesión del Espíritu Santo, lo entienden materialmente y como parentesco”.³⁶ Es decir, el tema de la idolatría es un problema de traducción y comunicación deficiente. Haría falta simplemente hacerles ver su error para que regresen al redil cristiano.

En su célebre trabajo *Los dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Jean Seznec había señalado la importancia del análisis del sistema de interpretación moral de los mitos que el cristianismo operó sobre los dioses del mundo antiguo. Seznec apunta que el cristianismo modificó el sen-

³¹ Meyer, “Misiones”, 1992, p. 88.

³² Arias y Saavedra, “Información”, 1990 [1673], pp. 284-309.

³³ Calvo, *Albores*, 1990, pp. 283 y 289. “En cuanto al autor, sabemos que nació en Tepic, en 1627, y que ingresó en la orden franciscana a los 17 años. Estuvo en Acaponeta por lo menos desde 1657, e hizo varias entradas a la sierra, como él mismo escribe. Se pierde su rastro por 1683, cuando era guardián del convento de Guadalajara”.

³⁴ Arias y Saavedra, “Información”, 1990 [1673], pp. 297-298.

³⁵ Lafaye, *Quetzalcóatl*, 1977, p. 72.

³⁶ Arias y Saavedra, “Información”, 1990 [1673], p. 297.

tido de antiguos mitos paganos y trató de descubrir en ellos un significado espiritual y una enseñanza moral.³⁷ El cristianismo se abocó por este camino en la búsqueda de un sentido profundo y oculto bajo el sentido literal. Esto es, más o menos, lo que vemos operando en el Gran Nayar: la construcción de alegorías. Sin embargo, la debilidad del sistema alegórico es evidente si consideramos que los mitos de la alteridad bajo la mirada del cristianismo no se comprenden. Aunque esto no importa mucho al final de cuentas, pues el cristianismo en América nunca intentó comprender los mitos autóctonos; más bien trató de justificar su labor evangelizadora buscando reminiscencias del evangelio en los mitos primitivos de las culturas locales. El objetivo era reducir y aniquilar la potencia de estos númenes y dotarlos de un nuevo sentido y función a la luz de un cristianismo en expansión. Después de todo, era un método que venía practicando provechosamente desde la caída del Imperio Romano.

LA “ESTAMPA” DEL NAYARIT

Antonio Arias escribió un primer informe sobre sus entradas misionales a la Sierra del Nayar en 1672. Este primer informe estuvo acompañado de lo que hoy se conoce como “Estampa” del Nayarit o Calendario Cora, el cual se encuentra en el Archivo General de Indias de Sevilla, España. Un segundo informe fue remitido igualmente en 1673 a fray Francisco Treviño, comisario general de todas las provincias y custodias de la orden de San Francisco en Nueva España y las Islas Filipinas, como parte de la profundización para conocer los cultos idolátricos y las costumbres primitivas de los coras, el cual hemos analizado en el apartado anterior y se encuentra en la Biblioteca Nacional de México, pero sin la Estampa que acompaña al primer informe. Laura Magriñá ha asegurado que se trata de un documento de auténtica factura indígena del siglo XVII.³⁸ Los alcances de este documento son cruciales para entender la evolución de la cultura cora de los últimos

450 años. Como lo señalé más arriba, a partir de este documento pictográfico, Magriñá ha demostrado la continuidad ininterrumpida de la cultura cora, pues sintetiza los puntos esenciales de la cosmovisión y la territorialidad sagrada de este grupo: “el quince como cosmograma; las deidades a las que rinden culto; las lucha cósmica entre las fuerzas luminosas y las del inframundo; los ciclos rituales vinculados con los ciclos de la naturaleza; el simbolismo de las culebras de agua”.³⁹

Una de las consecuencias más importantes de esta investigación es que da un impulso muy importante a la tesis de Preuss sobre la importancia del estudio etnográfico de las culturas del Gran Nayar para iluminar los estudios comparativos sobre los ciclos rituales y festivos del centro de México. Esta tesis puede ser pertinente si partimos de la exploración de las diferencias y especificidades de los distintos procesos de conquista durante la expansión europea en África, Asia y América, a partir del siglo XVI. Salvador Álvarez ha señalado la escasa atención puesta a un artículo de Woodrow Borah, de 1962, titulado “¿América como modelo?”, donde el autor apunta que uno de los rasgos “más singulares y significativos del choque de la civilización europea en expansión, con otros espacios de alta civilización agrícola en el mundo, como el del Medio Oriente, el chino, el indonesio, el japonés y especialmente el hindú, fue que los europeos nunca lograron implantarse de manera profunda en el corazón mismo de esas sociedades y prosperar allí”.⁴⁰ Es decir, lograron imponer una superioridad guerrera y una dominación efectiva sobre muy distintas poblaciones “pero nunca hasta el punto de generar nuevas sociedades” con un marcado acento europeo que desplazaran “o incluso reemplazaran en términos absolutos a las poblaciones locales”.⁴¹ Borah apunta que para entender estos procesos la clave se encuentra en el vertiginoso descenso poblacional que experimentó el Nuevo Mundo durante el siglo XVI, evento que marcó el rumbo que tomó la lucha de conquista en los distintos complejos culturales de América. La

³⁷ Seznec, *Dioses*, 1983.

³⁸ Magriñá, “*Coras*”, 2013.

³⁹ Magriñá, “*Coras*”, 2013.

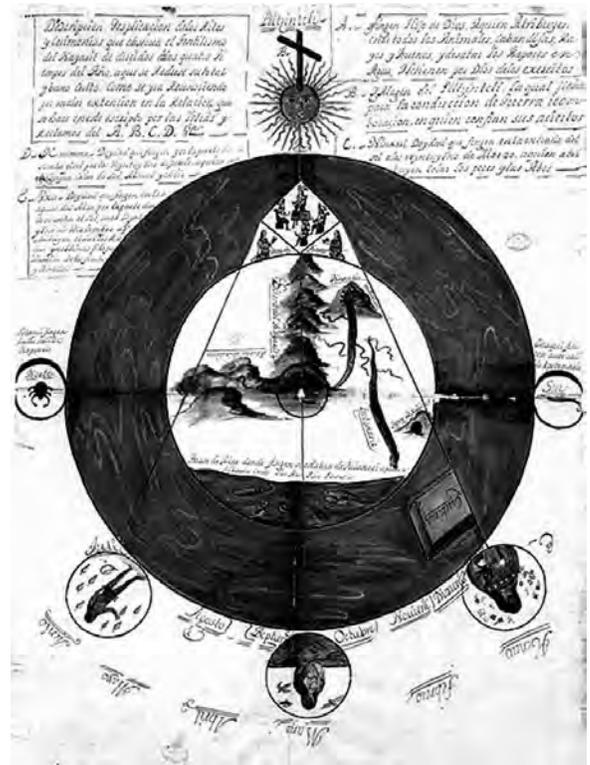
⁴⁰ Borah, “*América*”, citado por Álvarez, *Indio*, 2009, p. 34.

⁴¹ Borah, “*América*”, citado por Álvarez, *Indio*, 2009, p. 35.

situación hubiese sido enteramente diferente de no haberse producido tales acontecimientos y hubiera derivado en un ejemplo semejante a lo acontecido con los ingleses en la India del siglo XIX, con una especie de casta dominante fundamentada en su poder militar, con amplia influencia social y cultural sobre las poblaciones aborígenes. Sin embargo, producto de las grandes epidemias, la esclavitud y las guerras de conquista, la desaparición abrupta y vertiginosa de la poblaciones americanas derivó en la formación de una nueva sociedad “llamémosla mestizo-española, de carácter predominantemente europeo, no sólo distinta, sino sobre todo capaz de desplazar y hasta de reemplazar en los hechos a las sociedades locales originarias”.⁴²

El Gran Nayar tuvo una evolución muy particular. Fue una región conquistada tardíamente (1722), después de casi dos siglos de permanecer como entidad político-religiosa de manera autónoma. Fue revitalizada continuamente por grupos sociales que huían del proceso colonial, y se mantuvo no más de 90 años en contacto directo con la religión católica (1722-1810). Las turbulencias políticas nacionales durante la guerra civil de 1810, y una vez consumada la independencia, permitieron a los coras de la sierra un periodo fundamental de autonomía política y religiosa que les hizo retomar las formas simbólicas, rituales y concepciones de raigambre aborígen.⁴³ Todas estas características, en su conjunto, le habrían permitido una importante continuidad y pervivencia de los principales vectores culturales e identitarios, para que se pueda afirmar que la cosmovisión cora contemporánea se rige, en lo esencial, a partir de la lucha constante para gobernar las fuerzas de la naturaleza y “conseguir las lluvias benéficas que proporcionan el maíz para su sustento”. Los ciclos rituales, las ofrendas, las peregrinaciones, los mitos, el simbolismo, la territorialidad sagrada, su religión entendida como un “sistema de templos”, todo ello en su conjunto entendido como una lucha cósmica rige todos los aspectos de su cultura hasta el día de hoy y fue plasmado en la “Estampa” del siglo XVII (imagen 1).⁴⁴

Imagen 1. Ritos de Nayarit



Fuente: Archivo General de Indias, MP-ESTAMPAS, 25.

LA CONQUISTA DEFINITIVA DE LA SIERRA Y LA APARICIÓN MILAGROSA DEL APÓSTOL SANTIAGO

El último intento franciscano por reducir de manera pacífica a los indios serranos del Nayar terminó nuevamente en fracaso. En 1711, el mítico fray Margil de Jesús concluía convencido que era indispensable una entrada militar para cristianizar la zona, y, lo más importante, intensificar un cerco comunicativo y de aislamiento comercial hacia el Gran Nayar para forzar su conversión y reducción pacífica. Finalmente, una confluencia de varios factores definió el destino de los grupos sociales de la sierra del Nayar. A finales de la segunda década del siglo XVIII una severa hambruna azotó la sierra debido a la falta de lluvias y la posterior pérdida de las cosechas. En su defecto, algunos habitantes de la sierra del Nayar se convirtieron en verdaderos salteadores

⁴² Álvarez, *Indio*, 2009, p. 35.

⁴³ Magriñá, “Coras”, 2003.

⁴⁴ Magriñá, “Coras”, 2013, pp. 35 y 37.

de caminos. Los vecinos de los pueblos del poniente y de la costa en el océano Pacífico —los principales perjudicados— “acometieron y se enfrentaron a los serranos a los cuales derrotaron, con muerte de algunos. Tomaron prisioneros algunos niños que repartieron entre sí, en varios pueblos, y dos adultos que enviaron presos a Guadalajara”.⁴⁵ Desde entonces les fue negado el comercio de la sal y se intensificó el bloqueo comercial hacia la sierra. Poco a poco, estos acontecimientos hicieron aflorar los conflictos políticos internos que junto con el cerco comercial detonaron un movimiento de implosión social que terminó por resquebrajar la autonomía político-religiosa que, por cerca de doscientos años, habían mantenido los grupos étnicos refugiados en la sierra del Nayar, específicamente los coras y los tecualmes aún no pacificados.

De esta forma, el Tonati, jefe político de la sierra, junto con alrededor de cincuenta principales caciques del Nayar, se vieron forzados a negociar la paz y el fin del bloqueo comercial. Juntos se dirigieron a la ciudad de México para rendir obediencia al rey de España. La mitad de los caciques desertaron en Zacatecas y regresaron a la sierra. El otro grupo continuó su camino y arribó a la capital virreinal en febrero de 1721. El Tonati se entrevistó con el virrey y ambos firmaron los acuerdos para la reducción de los pueblos de la sierra y la obediencia al rey de España.

Para que en nombre de todos dieron la obediencia a su majestad representando los desconuelos que padezian por varios contratiempos y epidemias...

Tonati, Quarto Grande de el Nayarit, puesto a la obediencia de vuestra excelencia, oi se celebra con gran júbilo de su corazón esta ocasión que ha solicitado por si y todos sus caciques para que mediante este auto de su obediencia logren sus mayores deseos de ponerse a los pies de alto y poderoso Rey de las Españas, señor a quien rendidamente veneran suplicando a vuestra excelentísima persona, les admita en su gracia y poderoso nombre [...].⁴⁶

Se consuma de manera voluntaria el traslado de obediencia y legitimidad del cacique de la sierra hacia el virrey. El acuerdo, sin embargo, rompe con la frágil unidad al interior del cacicazgo nayarita. Esto impide que el Tonati se bautice en la capital del virreinato y todo se pospone para el regreso a la sierra. Estando en la sierra, la mayoría de los caciques principales deciden desconocer los acuerdos y se preparan para el enfrentamiento armado. A mediados de 1721, el virrey encarga la organización de un inmenso contingente armado acompañados de dos misioneros jesuitas para finiquitar el asunto y someter a los indios serranos. Para mediados de enero de 1722 se produce el asalto final al corazón político-religioso de la sierra del Nayar: la Mesa del Tonati. Un acontecimiento sobrenatural guía la trama de esta batalla final:

Assombróseles [a los serranos] no solo la pérdida del más valiente de sus Capitanes, sino lo que ellos mismos aseguran aun ahora, que observaron antes de su desesperada resolucion, y supimos la primera vez, *quando nos preguntavan por el Personage que echavan de menos*. Todos convienen, en que vieron, guiando a nuestras tropas, *a un Español en un caballo blanco con la espada desenvainada en la mano, y que sin necessitar de adarga, con solo tender con la otra la capa, no sólo se reparaba de las flechas, sino que impedía que offendiessen a sus soldados*.

*Nadie extrañará, que el apóstol Santiago se dexasse ver, aterrando Barbaros, y socorriendo a los Catholicos, desde que lo executó assi con una aparición gloriosa en la célebre batalla de Clavijo: en esta no se sabe, si fue apariencia, o realidad, o ficcion: en todo caso no puede negarse haver sido tan superior a las fuerzas humanas esta Victoria, que todos a una voz la llamaron maravillosa.*⁴⁷

La narración de esta milagrosa aparición se encuentra presente en el texto del padre jesuita José de Ortega titulado “Maravillosa reducción y conquista de San Joseph del Gran Nayar o Nuevo Reino de Toledo”, que fue publicado por el editor Francisco

⁴⁵ Alegre, *Historia*, 1960, p. 284.

⁴⁶ AGI, Guadalajara, *Testimonio*, 1720, f. 255.

⁴⁷ Ortega, *Libro 1*, 1996 [1754], p. 166. [Cursivas mías]

Javier Fluviá en Barcelona, España, en 1754. En la introducción del texto, el editor acepta que modificó el manuscrito original, compuesto más o menos en la segunda mitad de la década de 1740: “para que no se eche tanto de ver la diversidad de estilo, y de las manos, que contribuyeron a su formación”.⁴⁸ Con todo, dos preguntas llaman la atención: ¿cuál es el sentido y la importancia de la mención de este pasaje en la conquista del Nayar, en una edición de 1754, publicada en Barcelona, España, casi 35 años después de sucedidos los hechos? ¿Por qué ninguno de los participantes directos en la toma de la Mesa menciona este milagro?

La producción historiográfica de la Compañía de Jesús tuvo un marcado sello encomiástico. La metodología alegórica fue la herramienta insustituible para descifrar los enigmas de la naturaleza del Nuevo Mundo. “Los enigmas, prodigios y curiosidades proveyeron el contexto adecuado para la apología de los hechos edificantes y ejemplares de la Compañía. Lo extraño y fabuloso se rodeaba de un aura de veracidad gracias a su propósito apologético”.⁴⁹ El objetivo era exaltar virtudes, sacrificios y milagros. En el marco de los ejercicios alegóricos y metafóricos se buscaban las claves simbólicas del conocimiento cristiano que ofrecía la naturaleza americana; misterios y prodigios ya revelados nos escondía. El punto clave era conciliar interpretaciones que se ajustaran al relato del Génesis. Y, en este caso específico, conciliar y vincular la conquista del Nayar con la historia guerrera de España fundada en el apóstol Santiago y la experiencia de la reconquista.

Por otro lado, desde la antigüedad grecolatina los dioses se habían manifestado y tomaban partido en las guerras. La irrupción de lo divino se da por los prodigios, signos de la divinidad que captaban los dos sentidos privilegiados: el oído y la vista en forma de relámpagos, rayos, señales o signos que se hacen presentes. La interpretación de estos signos y prodigios es central,

[...] pero ocurre a posteriori, la escritura de los prodigios es parte de la escritura y del sentido del

vencedor. Los prodigios son centrales en la guerra y cuando se transforman en texto, la memoria de una batalla se re-figura bajo el horizonte de sentido que organiza una trama capaz de entrar en las categorías culturales de los ganadores. Los prodigios forman parte de la retórica de la guerra. Existía una tradición que se encargaba de ubicarlos en los textos y presentarlos.⁵⁰

En este sentido, el apóstol Santiago era un referente mítico-cultural siempre presente al momento de las batallas de los cristianos en la reconquista española contra los moros, los herejes o el mundo pagano en el Nuevo Mundo. Lo mismo lo encontramos en la batalla de Cortés en su camino a Tenochtitlán que en el occidente de México, cuando la guerra del Mixtón. El modelo de guerra devastador era una herencia de la tradición antigua que al menos en la retórica de los textos no había cambiado mucho, basado en la brutal confrontación entre un minoritario ejército cristiano frente a una mayoría no cristiana. Es necesario hacer esta precisión ya que tanto en el asedio a Tenochtitlán, en la guerra del Mixtón, como en la conquista del Nayar, la infantería de indios amigos y aliados fue determinante para la victoria del bando cristiano. Al final de cuentas, el resultado es el mismo:

En la lógica del relato, los prodigios tienen una función central, lo que se cuenta es la historia de cómo ocurre la victoria, y en esa economía simbólica se eligen los acontecimientos que prefiguran o anuncian la derrota del Otro por parte de un narrador omnisciente, el cual relata el destino de los acontecimientos. Al contar con los favores de los dioses es natural la victoria del ganador. El Otro se anula como alteridad y se incorpora a contar y ser un elemento más de la grandeza de la Victoria.⁵¹

En el contexto español, algo semejante aconteció durante el siglo XIII en cuanto a la interpretación, escritura de la historia y milagrosa aparición del apóstol Santiago. Sucede que en el relato *Rebus*

⁴⁸ Fluviá, *Apostólicos*, 1996 [1754], p. XI.

⁴⁹ Millones y Ledezma, *Saber*, 2005, p. 14.

⁵⁰ Segundo, *Historia*, 2011, p. 61.

⁵¹ Segundo, *Historia*, 2011, p. 63.

Hispaniae (1243), sobre la batalla de las Navas de Tolosa en 1212, del célebre teólogo e historiador don Rodrigo Jiménez de Rada, arzobispo de Toledo, no se habla de alguna aparición de Santiago; tampoco figura en la traducción del texto de la *Crónica General de Alfonso X el Sabio* hacia finales del mismo siglo. Pero en una tercera versión de la crónica de Jiménez de Rada, traducida del latín al castellano, *Estoria Gótica*, el traductor hace intervenir a Santiago en aquella batalla memorable. Américo Castro justifica este proceder, pues “se pone entonces por escrito lo que estaba en la conciencia y en las palabras de todos”.⁵² Como también acota Castro, “no se esperaban de Santiago gracias de santidad, sino mercedes que resolvieran las urgencias de cada uno: victorias, salud, buenas cosechas”.⁵³ ¿Qué esperaban Francisco Fluvía y sus compañeros de orden de la invocación de 1754?, ¿la salvación de la Compañía? Los acontecimientos de 1767 confirmarían que el intento fue infructuoso.

CONCLUSIONES

El Gran Nayar tuvo una evolución muy particular. Fue una región conquistada tardíamente (1722) después de dos siglos de permanecer como entidad político-religiosa de manera autónoma. En este sentido, la conquista militar y espiritual del Gran Nayar se imaginó desde sus inicios como un espacio de frontera, como una gran isla de idólatras, antropófagos y apóstatas cercados por el avance cristiano. Hablamos de un territorio situado en la periferia de jurisdicciones políticas, religiosas y culturales.

El avance de Nuño de Guzmán entre 1530 y 1531 en el occidente de México significó un punto de quiebre en la formación del simbolismo nayarita como sierra inaccesible. Muchos de los grupos arrasados por Nuño de Guzmán se refugiaron en estas montañas y barrancas dando origen al mito. Debido a la pesada carga y explotación del régimen colonial, la sierra del Nayar se proyectó desde siempre como una región de refugio.

Como lo señalamos arriba, la unidad del hombre en torno a la salvación cristiana fue un referente fundamental para pensar la alteridad en el Nuevo Mundo. Desde esta mirada, se planteó la omnipresencia de alguna semilla que el cristianismo había sembrado en el pasado de los pueblos; sin embargo, por alguna razón, este vínculo fundacional y primigenio se perdió. Las referencias históricas y míticas de la conversión nayarita al cristianismo justificarán y reforzarán la tesis de su pasado cristiano, robusteciendo la idea de la existencia de un apostolado primitivo en el Gran Nayar. Jean Seznec apunta que el cristianismo modificó el sentido de antiguos mitos paganos y trató de descubrir en ellos un significado espiritual y una enseñanza moral. El cristianismo se avocó por este camino en la búsqueda de un sentido profundo y oculto bajo el sentido literal.

El cristianismo en América nunca intentó comprender los mitos autóctonos; más bien trató de justificar su labor evangelizadora buscando reminiscencias del evangelio en los mitos primitivos de las culturas locales. El objetivo era reducir y aniquilar la potencia de estos númenes y dotarlos de un nuevo sentido en función de los ritmos e intensidades de la colonización.

⁵² Castro, *Realidad*, 1954, p. 350.

⁵³ Castro, *Realidad*, 1954, p. 350.

FUENTES

Documentales

Archivo General de Indias, Guadalajara, 162, *Testimonio de los autos dichos sobre las providencias dadas para su excelencia para la reducción de los indios de la sierra del Nayarit. Y Obediencia que dio a su majestad el Gueytlacal que significa Grande de el Nayarit con los demas que se expresan* [todo el expediente], 1720.

Bibliográficas

- Alegre, Francisco Javier, *Historia de la Provincia de Jesús de la Nueva España. Tomo iv. Libros 9-10. (años 1676-1766)*, nueva edición, Roma: Burrus E. J. y Zubillaga F. Institutum Historicum, 1960.
- Álvarez, Salvador, *El indio y la sociedad colonial nortea. Siglos XVI-XVIII*, México: Colegio de Michoacán, 2009.
- Archivo General de Indias, Guadalajara, 13, *Ritos de Nayarit*, MP-ESTAMPAS, 25, 1672.
- Arias y Saavedra, Antonio, "Información rendida en el siglo XVII por el P. Antonio Arias y Saavedra acerca del estado de la Sierra del Nayarit y sobre culto idolátrico, gobierno y costumbres primitivas de los coras", en Thomas Calvo (comp.), *Los albores de un Nuevo Mundo*, México: Universidad de Guadalajara/Centre Français D'études Mexicaines et Centramericaines, 1990 [1673], pp. 284-309.
- Borah, Woudrow Wilson, "America as model? The Demographic Impact of European Expansion upon the Non-european World", en *xxxv Congreso Internacional de Americanistas. Actas y Memorias*, v. III, México, 1962, pp. 379-387.
- Brambila Paz, Rosa Margarita, "El centro norte como frontera", en *Dimensión Antropológica*, año 4, vol. 10, 1997, pp. 11-25.
- Braniff Cornejo, Beatriz, *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*, México: Conaculta/Jaca Book, 2001.
- Calvo, Thomas, *Los albores de un nuevo mundo. Siglos XVI y XVII*, México: Universidad de Guadalajara/ Centre d'Etudes Mexicaines et Centroamericaines, 1990.
- Castro, Américo, *La realidad histórica de España*, México: Porrúa, 1954.
- Deuteronomio 7, 5*. Versión digital en: <<http://www.bibliascaticas.net/index.php/index.php?lib=d/biblias/bj3/15/c7.xml>> Consultado el 20 de enero de 2017.
- Fluviá, S. J., Francisco Javier, *Apostólicos Afanes de la Compañía de Jesús en su Provincia de México*, México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, 1996 [1754].
- Gerhard, Peter, *La frontera norte de la Nueva España*, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1996.
- Jáuregui, Jesús, *Coras. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2004.
- Jáuregui, Jesús y Neurath, Johannes (coords.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, 2003.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México. Abismo de conceptos. Identidad, nación, mexicano*, México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Magriñá, Laura, "Los coras y la Piedra Blanca de San Blas, Nayarit (siglos XVI-XXI)", en *Arqueología Mexicana*, vol. XXI, núm. 121, 2013, pp. 30-37.
- _____, "Los coras entre 1531 y 1722: ¿Indios de guerra o indios de paz?", en Jáuregui J. y Neurath, J. (coords.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, 2003, pp. 37-53.
- _____, *Los coras entre 1531 y 1722 ¿Indios de guerra o indios de Paz?*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, 2002.

- Meyer, Jean, "Las Misiones Jesuitas en el Gran Nayar 1722-1767. Aculturación y predicación del Evangelio", *Trace*, núm. 22, 1992, pp. 86-101.
- Millones, Luis, y Domingo Ledezma, *El saber de los Jesuitas. Historias naturales y el Nuevo Mundo*, Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2005.
- Ortega, Joseph de, "Libro 1 Maravillosa Reducción y Conquista de San Joseph del Gran Nayar, o Nuevo Reino de Toledo", en F. J. Fluviá (ed.), *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su Provincia de México*, México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, 1996 [1754], pp. 1-223.
- Pérez Taylor, Rafael, *XI Seminario Internacional Sobre Territorio y Cultura*, 29, 30 y 31 de agosto, y 1ro de septiembre, Riohacha, Guajira Colombia. (2012) Versión digital en: <<https://www.youtube.com/watch?v=oD6Pl4NGeKE&t=14s>> Consultado el 20 de enero de 2017.
- Segundo Guzmán, Miguel Ángel, "Historia y mirada en las crónicas de América", tesis de doctorado, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Seznec, Jean, *Los dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid: Taurus, 1983.
- Tello, Fray Antonio, *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco. Libro segundo*, México: Gobierno del Estado de Jalisco-Universidad de Guadalajara, 1968[1653].
- Warner, Rick, "Jesuits and Coras in Colonial Nayarit: Negotiating Evangelization", *Latin American Studies Association*, 2001. Versión digital en: <<http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2001/WarnerRick.pdf>> Consultado el 20 de enero de 2017.