

La escritura de Francisco Núñez Muley y Francisco Nayari: un acercamiento a la mediación lingüístico-cultural en un memorial morisco y una carta cora

*The writing of Francisco Núñez Muley and Francisco Nayari:
an approach to linguistic-cultural mediation in a moorish memorial
and a cora letter*

Ilse Guadalupe Díaz Márquez 

Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, México
ayrazul@hotmail.com

Recibido: 14 enero 2025 / Aceptado: 15 mayo 2025

RESUMEN

En 1649, el *tonati cora* Francisco Nayari dirige una carta en náhuatl al obispo de Guadalajara, donde le asegura que su pueblo se mantiene fiel al cristianismo y a las autoridades virreinales, al contrario de sus vecinos tepehuanes, que se rebelaron ante estas. La carta de Nayari puede relacionarse con el *Memorial en defensa de las costumbres moriscas* (1567) del morisco granadino Francisco Núñez Muley, quien justifica que la conversión al cristianismo de sus conciudadanos es sincera y solicita a las autoridades que no se les prohíba practicar sus costumbres, pues estas no hacen peligrar el proyecto evangelizador. Este trabajo propone un acercamiento comparativo a ambos documentos, siguiendo la línea de investigadores que se han ocupado de las similitudes entre la conquista y la evangelización de los moriscos españoles y de los indígenas en Nueva España. Tomamos como guía el concepto de “mediación lingüístico-cultural”, enmarcando dentro de esta categoría algunas de las estrategias discursivas utilizadas en los textos.

PALABRAS CLAVE: epistolografía, evangelización, Granada, indígenas, moriscos, Nueva España, Sierra del Nayar

ABSTRACT

In 1649, the tonati cora Francisco Nayari addressed a letter in nahuatl to the bishop of Guadalajara, where he assures him that his people remain faithful to christianity and the viceregal authorities, unlike their Tepehuan neighbors, who rebelled against them. Nayari's letter can be related to the Memorial en defensa de las costumbres

moriscas (1566) of the Granada moorish Francisco Núñez Muley, who justifies that the conversion to christianity of his fellow citizens is sincere and asks the authorities not to prohibit them from practicing their customs, since these do not endanger the evangelization project. This paper proposes a comparative approach to both documents, following the line of researchers who have dealt with the similarities between the conquest and the evangelization of the spanish moors and the indigenous people in New Spain. We take as a guide the concept of “linguistic-cultural mediation”, framing within this category some of the discursive strategies used in the texts.

KEYWORDS: epistolography, evangelization, Granada, indigenous people, moorish, New Spain, Sierra del Nayar

INTRODUCCIÓN

Desde el punto de vista de teóricos decoloniales como Dussel (1994), la unificación española consumada en 1492 por los Reyes católicos tras la conquista de Granada —último reino musulmán de la península ibérica— debe leerse como el preámbulo de la empresa de conquista de América por el Imperio español en el siglo XVI. Dentro de estas coordenadas, es posible enlazar dos fenómenos históricos paralelos, de un lado y otro del Atlántico: se trata, en el contexto peninsular, de la conversión —la más de las veces forzada— y la posterior expulsión de los últimos musulmanes españoles, que una vez bautizados pasarían a ser llamados “moriscos” y, en el Nuevo Continente, de la conquista de los pueblos indígenas.

Estudios comparativos como los de Cardaillac (2012) han tratado de enlazar los “destinos trágicos” de ambas colectividades, considerando, por ejemplo, cómo los métodos de evangelización desarrollados y aplicados en la península fueron luego llevados al otro lado del Atlántico. Del mismo modo, Garrido (1983) ha señalado cómo en la sociedad americana, que comenzaba a conformarse a partir del modelo de la sociedad peninsular, se introdujeron de forma paulatina mecanismos de control característicos de esta última. Así, este investigador refiere, por ejemplo, el traspaso de la jurisdicción inquisitorial que el cardenal Cisneros, Inquisidor general y responsable de la evangelización de los moriscos, hizo a los obispos de Indias en 1517. El propósito de Cisneros, de acuerdo con Garrido, era que se señalara a quienes cometían herejía o apostasía en los territorios recién conquistados (p. 509).

Siguiendo este orden de ideas, resulta posible considerar los dos fenómenos como elementos clave en el proceso de constitución de la modernidad colonial iniciado por el Imperio español. Si bien en trabajos como los de Cardaillac (2012) y Garrido (1983) se han considerado, particularmente, los aspectos políticos y

religiosos que aproximan la realidad de los moriscos y la de los indios, aún está por explorarse con mayor profundidad el aspecto epistémico, es decir, la suerte que tras la conquista corrieron los conocimientos y las manifestaciones culturales desarrolladas por unos y por otros. En ambos casos, se trata de colectividades derrotadas, poseedoras de tradiciones cuya supervivencia amenazaba de una forma u otra a la imposición del proyecto imperial; por consiguiente, acabaron por asistir a la prohibición de sus costumbres, sufrieron persecución y presenciaron la destrucción de sus libros. En esta misma línea, falta todavía por explorar el testimonio literario que quedó plasmado en los textos de la época sobre dichos acontecimientos.

En este trabajo buscamos retomar la comparación entre la situación histórica de indios y de moriscos en los siglos XVI y XVII. De manera específica, nos interesa aproximarnos a la forma en que estos sujetos, transformados por obra de la realidad colonial en subalternos, plasmaron por escrito y de primera mano sus vivencias en torno a la asimilación y al despojo cultural. De este modo, confrontaremos las visiones que nos presenta un memorial escrito por un morisco granadino a mediados del siglo XVI y una carta elaborada por un dirigente cora de la región del Nayar, en la frontera septentrional de Nueva España, un siglo más tarde.

Consideramos necesario dirigir la atención hacia la agencia de los autores de estos textos, pues es evidente que tanto indios como moriscos desarrollaron múltiples estrategias discursivas para resguardar las tradiciones anteriores a la colonización. Como apunta Lienhard (1992), al referirse a los documentos indígenas de la época colonial, en muchas ocasiones encontramos en la escritura de estos sujetos, que aparentemente asumen la sumisión al cristianismo y la Corona, una máscara que oculta “insubordinación hacia el sistema y los valores impuestos por los colonizadores y sus sucesores, europeos o criollos”, una inconformidad que solo “se expresará en forma desviada o velada” (p. XXV).

De forma similar, Adorno (1992), quien ya se había ocupado de comparar el memorial de Núñez Muley con la *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) del inca Felipe Guaman Poma de Ayala, considera que, a través de estos testimonios dirigidos a las autoridades reales, los autores dan cuenta de las vejaciones que sufrían sus coetáneos. En sus discursos, argumenta la investigadora, Núñez Muley y Poma de Ayala echaron mano de una “retórica de la resistencia”, buscando demostrar que las costumbres anteriores a la conquista “no contradecían ni subvertían la devoción de los nuevos cristianos” (p. 234).

Más allá de las actitudes de insubordinación, estimamos que el discurso desplegado en textos como los que ahora nos ocupan remite a la negociación que ciertos sectores de la población morisca e indígena, en España y en México, establecieron

con las autoridades religiosas o políticas. Así, nos proponemos determinar cómo el memorial y la carta que analizaremos son documentos de mediación cultural, entendida esta como una operación “de recontextualización y resignificación” que genera “excedentes de sentido, nuevas formas o identidades en contextos de contacto fronterizo o de conflictos entre culturas” (Payàs, 2012, p. 13). Dicha operación, en palabras de Payàs (2012), puede resultar “tanto en beneficio de la parte que posee más poder real como de la que tiene menos” (p. 13). De este modo, el mediador cultural es un personaje que posee conocimientos lingüísticos y culturales de su propia colectividad y de la ajena, de tal manera que logra “descentrarse” y asumir una posición intermedia desde la cual logra ser agente de la relación entre ambas partes (p. 11).

FRANCISCO NÚÑEZ MULEY Y LA DEFENSA DE LA IDENTIDAD MORISCA

En primer lugar, y de acuerdo con el orden de aparición de los textos, se aborda el memorial que Núñez Muley dirige en 1567 al presidente de la Chancillería de Granada, don Pedro Deza. El autor escribe su memorial tras la promulgación, por parte de Felipe II, de una Pragmática aprobada en noviembre del año anterior, misma que prohibía a los moriscos un conjunto de prácticas culturales que, desde el punto de vista de las autoridades cristianas, se asociaban al islam (Perceval, 2009, p. 3).

Para comprender el entorno de producción del memorial, resulta pertinente hacer referencia al proyecto de asimilación impuesto tras la conquista de Granada y a las reacciones suscitadas respecto a este. La historiografía más tradicional tendió, durante bastante tiempo, a mostrar a la población morisca como un bloque homogéneo que se inclinaba en su mayoría a la insumisión, la cual se traducía en conductas que oscilaban entre la práctica en secreto del islam y la franca sublevación, como sucedió durante la Rebelión de las Alpujarras en 1571. Sin embargo, una corriente de investigación más reciente ha preferido hacer énfasis en la diversidad de posiciones que la sociedad hispanomusulmana asumió en el momento en que sus integrantes comenzaron a ser obligados a convertirse al catolicismo.

Castillo (1997) hace notar, por ejemplo, que en algunos casos la asimilación se dio de manera voluntaria, independientemente de si la conversión era o no sincera (p. 349). Tal conducta probablemente estuvo motivada por las vejaciones que los descendientes de musulmanes comenzaron a sufrir a partir de la firma de las capitulaciones, tras la rendición de los últimos territorios musulmanes. Estas capitulaciones, donde quedaban consignados los derechos de los moriscos, fueron

violadas. Los agravios fueron aumentando con el avance del siglo: aunque en la teoría, al ser considerados vasallos de la Corona, los moriscos se encontraban en igualdad de derechos frente a sus vecinos cristianos viejos, aquellos fueron forzados a pagar más impuestos, a someterse a los funcionarios, perdieron sus propiedades y se vieron obligados a entregar sus libros en lengua árabe, así como a dejar de comunicarse en dicha lengua.

La asimilación voluntaria se presentaría como una opción para tratar de conservar privilegios, o al menos para no perder los derechos más básicos. Esta se dio con mucha más frecuencia en los centros de poder urbanos que en el campo, y fue entre las élites donde arraigó con mayor fuerza (Castillo, 1997, p. 34). Esto a pesar de que una buena parte de los herederos de la nobleza hispanomusulmana decidió migrar al norte de África, donde podría seguir practicando el islam —aprovechando que la Corona había establecido condiciones favorables para que emprendieran la marcha—, bajo el supuesto de que, a falta de líderes, la población vencida acataría con mayor facilidad el mandato de los vencedores.

En este contexto, resulta entendible que los notables o personajes con algún rango de importancia que permanecieron en ciudades como Granada prefirieran asimilarse, pues ello les garantizaba conservar sus puestos y sus riquezas, además de que les aseguraba un mejor trato. En este sentido, durante los primeros años del siglo XVI, el proyecto evangelizador, bajo el mando del arzobispo Hernando de Talavera, optó por una “aculturación suave”, para la cual el acercamiento a la nobleza nazarí resultaba primordial, en el entendido de que si dichas élites se convertían, el resto de la población tendería a imitarlas (Perceval, 2009, p. 3).

De este modo, la nobleza asimilada de las ciudades constituyó una “capa intermedia” entre el poder castellano y los otros sectores moriscos, contribuyendo especialmente a la administración y a la recaudación de tributos en las amplias extensiones rurales donde la presencia de población cristiana era muy escasa (Sonn, 1992, p. 51); tal fue la posición de Núñez Muley, quien fuera sobrino de Hernando o Fernando de Fez, príncipe de la antigua corte nazarí que no había podido emigrar a Marruecos. Tras su bautizo, los Reyes Católicos habrían reconocido el estatuto real de Hernando y le habrían otorgado una generosa pensión (Rubiera, 1996, p. 163). Así, al igual que su tío, Núñez Muley gozó de una alta posición social y, en su papel de intermediario, se dedicó a recaudar el impuesto de la farda.¹

¹ La farda o alfarda era un impuesto que se pagaba en el reino de Granada con el objetivo de financiar la defensa costera.

No obstante, además de su “colaboracionismo”, Núñez Muley realizó, a través de su memorial, otro tipo de mediación entre la comunidad morisca granadina y el poder de turno. En su texto —escrito en castellano—, el autor hace una defensa de “los naturales deste reino”, sobre quienes, con el avance de las décadas y el paso de políticas de aculturación suave a formas más represivas, habían ido recayendo una serie de prohibiciones, hasta llegar a la ya mencionada Pragmática de 1566, que les obligaba a dejar elementos tan esenciales de su identidad tales como la vestimenta, la lengua, sus fiestas, zambras y otras recreaciones (Núñez Muley, 2023, p. 1).²

Sobre cada uno de estos temas, el autor va desplegando sus argumentos: comienza por señalar la violación de las capitulaciones de 1492, donde no se consignaba que la población musulmana de Granada tuviera que convertirse forzosamente al cristianismo (p. 1). De allí se deriva el razonamiento de Núñez Muley en torno a la naturaleza de dichas costumbres, que insiste en desligar del culto islámico. Así, en lo que respecta a la prohibición de la vestimenta, señala que el atuendo de los moriscos no puede considerarse “traje de moros”, sino que se trata de ropa a la usanza castellana, pues los musulmanes de la *umma* no tienen un traje que los distinga y uniforme. De este modo, apunta el autor que si se compara la ropa que se usa en diversos sitios de población islámica (Fez, Túnez, Tremecén, Turquía), se comprobará que en cada uno es distinta; de la misma forma, hace notar que los clérigos y seglares cristianos en lugares como Egipto y Siria visten tocas y caftanes a la moda turca, pues tal es la costumbre en aquellas tierras.

En lo relativo a las “bodas, zambras y regocijos”, el argumento que desarrolla Núñez Muley no es sino otra variante del anterior, pues señala que la música que se canta y se tañe en Granada es propia de la región y no se encuentra en otro sitio del orbe musulmán: “En África ni en Turquía no hay estas zambras; es costumbre de provincia, y si fuese ceremonia de seta, cierto es que todo había de ser una misma manera” (2023, pp. 4-5). A esto agrega un señalamiento sobre la amistad existente entre el arzobispo y algunos alfaquíes y muftíes, gracias a los cuales aquel se había enterado de la procedencia islámica de las zambras, por lo que no había permitido que estas se tocaran en las procesiones del *Corpus Christi* “y de otras solemnidades, donde concurrían todos los pueblos” (p. 5). Tanto las vestimentas moriscas como los bailes y las zambras referidas por Núñez Muley fueron representadas por artistas de la época, tal como se puede apreciar en las Figuras 1 y 2.

² La edición del memorial de Núñez Muley que se cita fue hecha a partir de la versión del capítulo IX, Libro II de la *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada* de Luis del Mármol Carvajal.



Figura 1. Weiditz, C. (1529). Traje de casa de las mujeres y niñas moriscas de Granada. Germanisches Nationalmuseum Nürnberg. <http://dlib.gnm.de/item/Hs22474>



Figura 2. Weiditz, C. (1529). Danza morisca. Germanisches Nationalmuseum Nürnberg. <http://dlib.gnm.de/item/Hs22474>

En los pasajes anteriores, podemos observar la forma en que Núñez Muley demuestra el conocimiento no solamente de las culturas entre las que se encuentra mediando, sino que es capaz de ubicar las tradiciones propias de otros territorios, así como los espacios donde las fronteras culturales se cruzan, permitiendo, por ejemplo, que la música de origen árabe acompañe ritos católicos en los cuales, además, se reúnen personas de diversos orígenes y creencias. De la misma forma, el autor hace uso de códigos propios de los vencedores para elaborar su defensa: la argumentación y el memorial como procedimientos textuales le colocan dentro de la esfera de los documentos legales y oficiales propios de una institución como la Chancillería, lo mismo que el uso de la lengua castellana, que no aparece aquí en su variante aljamiada ni presenta el grado de arabización que sí es visible en una gran cantidad de textos moriscos de la época.

Al subrayar cómo las costumbres que se les prohíben a sus coterráneos no son indicativas de que estos conserven la fe islámica, Núñez Muley logra resignificarlas y recontextualizarlas, colocándolas en el ámbito de lo regional, en un ámbito signado por lo fronterizo, una Granada que con la conquista se había ido transformando progresivamente en espacio cristiano. Aun así, el autor no deja de señalar que a este hecho subyace la violación de las capitulaciones.

Pero quizá sea en la argumentación tocante a la lengua árabe donde Núñez Muley despliega de manera más visible su papel de mediador en favor de una de las señas de identidad más marcadas de la comunidad morisca, que no hay que olvidar, es lengua sagrada del Corán. Entre todas las prohibiciones de la Pragmática, esta es la que le parece que tiene más inconvenientes, pues el afán de arrebatar a los hablantes su “lengua natural” no le resulta en modo alguno funcional. El argumento general del memorial se repite: hay otros lugares cristianos del orbe (Egipto, Siria, Malta) donde la lengua arábiga se habla sin que esto remita al islam. Más allá de eso, el problema pragmático presentado ante esta prohibición es que no se cuenta con los recursos educativos ni con el tiempo suficiente para enseñar el castellano en el plazo requerido por las autoridades, mucho menos en las poblaciones alejadas, donde además de no haber escuelas ni maestros, hay ancianos a quienes la vida no les alcanzará para adquirir una segunda lengua.

Sabemos que la población peninsular de la Edad Media y de la modernidad temprana realizó intercambios lingüísticos muy diversos, presentándose, como anota Alonso (2012), “el monolingüismo, el predominio de uno de los dos idiomas, el bilingüismo y [...] la asimilación de la lengua en minoría por el grupo mayoritario” (p. 42). En esta línea, Núñez Muley se muestra consciente de las diferencias lin-

güísticas entre las distintas capas sociales: entre aquellos que pueden acceder a una formación cristiana o estar en contacto con otros hablantes de castellano, entre los habitantes del campo y los de las ciudades, entre los jóvenes y los viejos. Todo lo anterior nos remite a la posición “descentrada” que, como conocedor del árabe y del castellano, adopta el autor, utilizando la lengua del colonizador para defender, desde un argumento eminentemente lingüístico, la legitimidad del árabe como lengua no necesariamente religiosa, pero sí identitaria.

FRANCISCO NAYARI: EL MODELO EPISTOLAR COMO ESTRATEGIA DE NEGOCIACIÓN

En segundo término, nos ocuparemos de la carta que el líder cora Francisco Nayari remite al obispo de Guadalajara, Juan Ruiz Colmenero, en 1649. En esta ocasión, debemos situarnos en el contexto novohispano, específicamente en el territorio de la Sierra del Nayar, ubicado al oeste de la Sierra Madre Occidental, en el actual estado de Nayarit. De acuerdo con Foin y Cramaussel (2021), en la cartografía de las Indias, la región del Nayar era consignada como una “tierra ignota” cuya frontera pocos conquistadores y evangelizadores se atrevieron a cruzar (p. 10). En los siglos XVI y XVII la población del territorio era compleja, pues estaba compuesta de indios coras, tepehuanes, tecuales y huicholes. Al final del siglo XVI, como parte del proyecto de pacificación de la frontera norte de Nueva España, que pretendía facilitar la explotación de los recursos mineros y agrícolas, los franciscanos iniciaron el proceso de conquista espiritual en la región, tarea que resultó sumamente complicada.

De manera similar a las visiones más tradicionales sobre la asimilación de los moriscos, los estudios sobre la evangelización y la conquista del Nayar han adoptado posturas dicotómicas, o bien haciendo referencia a la sumisión al poder virreinal por parte de los indios, o bien a la actitud de insubordinación de estos, poniendo énfasis en los ataques que perpetraron en contra de los franciscanos y en alzamientos como el de Huaynamota, en 1585, episodio durante el cual, como castigo a la muerte de dos misioneros, fueron esclavizados alrededor de 1 000 indígenas (Güereca, 2022, p. 132). Frente a esto, investigaciones como la de Güereca se han preocupado por destacar la agencia de los pueblos indígenas, refiriendo que no hay suficiente evidencia documental para respaldar que la violencia y el pillaje hayan sido prácticas sistemáticas. Sin embargo, la población autóctona sí sacó provecho de las dificultades geográficas que los españoles enfrentaron para ingresar a la sierra, así como de los problemas administrativos y la falta de preparación de

los frailes,³ para preservar “un amplio margen de autonomía” que a su vez les permitió, haciendo uso de estrategias “que oscilaban entre la negociación, la evasión, el acercamiento y una aparente aceptación [...] mantener relaciones pacíficas con misioneros y hacendados españoles [...] evitar la conquista armada y permanecer independientes hasta el siglo xviii” (p. 129).

Al igual que lo sucedido con las élites moriscas, a lo largo del proceso de conquista, las élites indígenas en Nueva España desempeñaron el papel de intermediarios entre sus pueblos y la burocracia novohispana, ocupando incluso cargos dentro de la misma administración virreinal (p. 266). La misma investigadora señala que

es posible que en occidente como en otras regiones novohispanas, la élite indígena se haya especializado en la interacción con la autoridad española, y en un tipo de intermediación entre esta 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 de la autoridad que detentaban. (p. 269)

Aunque todavía se desconocen muchos elementos acerca de la organización sociopolítica de los pueblos del Nayar, en el caso específico de los coras se sabe que sí se mantenían bajo el liderazgo de un señor o *tonati*. La figura de Francisco Nayari o Nayarit resulta peculiar, pues de acuerdo con las fuentes, se trató de un *tonati* que vivió a principios del siglo xvi, y cuyo cadáver momificado se colocó a manera de oráculo en un templo donde se realizaban “mitotes” en su honor. A partir de entonces, los descendientes de este personaje serían reconocidos también como líderes, y llevarían el mismo nombre, aunque su poder político estaría limitado a una cierta “parcialidad o ranchería” (pp. 294-298). De atender a tales informaciones, debemos suponer que el Francisco Nayari autor de la carta de mediados del siglo xvii es uno de los herederos de tal linaje.

De forma análoga a la que se presenta en el memorial de Núñez Muley, la carta de Nayari se estructura como un documento de defensa de la comunidad a la cual el autor pertenece, aunque en este contexto, Nayari sostiene la buena voluntad de los coras ante los conquistadores españoles, en aras de lograr un ambiente pacífico y buenas condiciones para los habitantes bajo su jurisdicción.

³ Según Foin y Cramaussel, una parte del territorio dependía de la gobernación de Nueva Galicia, otra de Nueva Vizcaya, la zona sur correspondía al obispado de Guadalajara, mientras que el resto pertenecía al obispado de Durango (2021, p. 11).

Si en la España del Siglo de Oro el memorial sirve como documento oficial para solicitar a las autoridades alguna merced, la carta constituye un formato sumamente convencional dentro de las prácticas de escritura indígenas en el mundo virreinal, gracias al cual se establece una relación privilegiada con la autoridad real o con sus representantes (Lienhard, 1992, p. xxix). La actividad epistolar debe ponerse entonces en relación con el programa de alfabetización llevado a cabo por los franciscanos, quienes comenzaron a enseñar a los hijos de la nobleza indígena a leer y escribir el náhuatl —que fungía como lengua de evangelización— con el alfabeto latino. El propósito de tal formación era que los educandos se desempeñaran luego como *nahuatlato*s o intérpretes entre el castellano y el resto de las lenguas originarias de una región evidentemente plurilingüe, o bien que sirvieran de mayordomos, alcaldes o regidores en sus comunidades (Medina, 2016, p. 150).

La carta de Nayari, cuya primera página podemos apreciar en la figura 3, está escrita precisamente en lengua nahua y presenta, según el análisis de Torres (2020), una considerable cantidad de errores fonológicos, de donde se deduce que aquella no era su primera lengua (p. 344).⁴ Además del texto en náhuatl, el documento incluye una traducción al español con la misma fecha, traducción que citaremos y que probablemente fue realizada por un franciscano o algún otro clérigo (p. 346).

La carta se abre con las consabidas fórmulas de respeto que corresponden a una retórica que permite medir “la calidad de adhesión indígena al orden colonial” (Lienhard, 1992, p. xxviii); así, el obispo de Guadalajara es llamado “El famoso guarda de la Casa de Dios”, y se le desea en dos ocasiones que “Dios n[uest]ro S[eño]r g[uar]de y de muchos días en que se gozen” (Torres, 2020, p. 366).⁵ A continuación, Nayari procede a la defensa de los coras, asegurando que él, como representante de su pueblo, se ha mantenido “en el estado de Cristiano, conforme me puso El Rei, y Como me lo dijo aquel S[eño]r Marqués”, además de afirmar que no se ha mezclado con los tepehuanes, que “de verdad son malos” (p. 366). Apelando enseguida a los sentimientos del obispo, Nayari manifiesta que sus palabras deben servir al obispo para aquietar su corazón y para no retirar su amor a Nayari y a sus súbditos. Tal declaratoria debe interpretarse

⁴ Torres también apunta, siguiendo los estudios de Yáñez (2008), que: “Si bien el náhuatl ya era una de las lenguas en gran parte del occidente mesoamericano en el siglo xvi, posteriormente se extendió como lengua de evangelización y de administración colonial”, por ello acaba siendo utilizada en lugares donde no era la lengua originaria (2020, p. 346).

⁵ A partir de este punto citamos la transcripción de la carta que hace Torres (2020).

en el contexto de las rebeliones de la época —la Guerra del Mixtón, el mencionado alzamiento de Huaynamota o la rebelión de los tepehuanes—, mismas que seguramente generarían desconfianza por parte de los españoles al momento de establecer negociaciones con las comunidades de la sierra (p. 346).

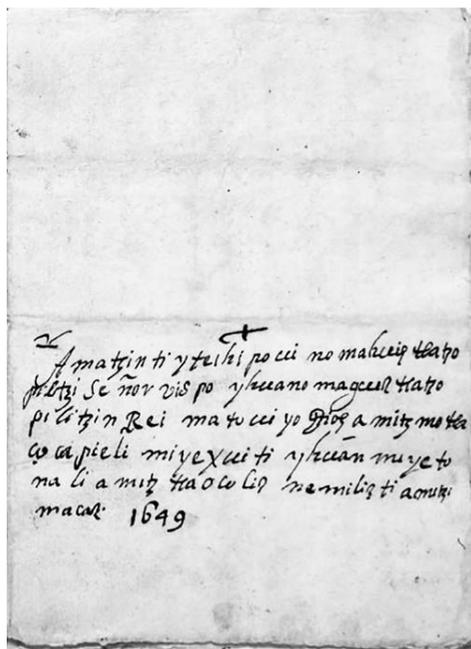


Figura. 3. Carta de Francisco Nayari en náhuatl (1649), foja 1 recto. Archivo de la Archidiócesis de Guadalajara (AHAG). Documentos en náhuatl. Fotografía de Torres (2020, p. 370).

En la segunda parte de la carta se retoman las fórmulas de respeto, haciendo en esta ocasión referencia a la protección que el obispo brinda a los indios: “Los que aquí estamos te pedimos recibas recibas La [e]n[h]orabuena de que eSabido tus recaudos en que amparas n[uest]ros descosuelos” (p. 367). A lo anterior se suma, como gesto de vasallaje, la referencia al beso en los pies, las manos y la Corona, todo lo cual sirve como preámbulo al relato de ciertas noticias: la visita a la comunidad cora de un marqués y el buen recibimiento que se le ha propinado, la fundación de un convento en Guasamota, a donde ha arribado un sacerdote de nombre Francisco, así como la servidumbre de los coras en el convento de Guaxicori, todo lo cual ejemplifica la buena conducta de los indios bajo el mando de Nayari, quienes se mantienen leales a las autoridades españolas.

Finalmente, el autor de la carta expone su petición: desea —ya que ha demostrado el trabajo y fidelidad de sus súbditos— que “no los obliguen atributar sino que los dejen Sembrar y hacer sus Casas” (p. 368). El razonamiento de Nayari se

cierra con una nota de suma importancia para la situación expuesta: recuerda el autor haber sido bautizado por Miguel Caldera, personaje fundamental en la conquista y pacificación de la frontera norte novohispana. Este último señalamiento debe remitir claramente al destinatario del documento, a la voluntad pacífica del dirigente cora, y a su disposición para negociar con el poder determinados beneficios para su pueblo.

De manera cercana a Núñez Muley, Nayari desempeña el papel de mediador cultural entre su comunidad y las autoridades españolas; si bien se vale de un traductor que complementa la labor de mediación lingüística, trasladando el documento al español, es evidente que, como indígena alfabetizado perteneciente a las capas dirigentes de su sociedad, Nayari cuenta con las herramientas escriturales y diplomáticas, los modelos retóricos, el conocimiento de la cultura del conquistador y un manejo básico de la lengua indígena de prestigio, en este caso el náhuatl, que hace posible mediar en una situación de conflicto. De este modo, el autor de la carta resignifica la identidad cora al alejar a sus súbditos de la gentilidad e insertarlos en la dinámica cristiana y virreinal, al tiempo que pugna por mantener la autonomía indígena, la cual radica en la exención de impuestos y en la explotación agrícola en provecho propio.

CONCLUSIONES

En las líneas anteriores hemos propuesto un acercamiento comparativo a las estrategias discursivas contenidas en el memorial del morisco Núñez Muley y en la carta del líder cora Nayari. Al aproximarnos a los documentos, hemos observado la manera en que los autores, colocados en una posición de subalternidad con respecto a las autoridades imperiales españolas, fungieron al mismo tiempo como intermediarios entre la colectividad que representaban, la cual había pasado por la experiencia histórica de la conquista, la evangelización y la asimilación forzada. Dadas las circunstancias, los sujetos subalternos tuvieron que negociar con los conquistadores determinados espacios de acción: mientras que para los moriscos, ante la prohibición de las costumbres y de la lengua, resultaba urgente una defensa identitaria, para los indígenas de la Sierra del Nayar lo más apremiante parecía ser el conservar su libertad frente las imposiciones políticas y económicas de la autoridad virreinal.

Aunque media un siglo entre la redacción del memorial morisco y de la carta de Nayari, consideramos adecuado sostener que hay una relación histórica y discursiva entre ambos documentos, puesto que se constituyen como textos que

nacen a raíz del proceso de expansión colonial del Imperio hispánico, el cual, como señalamos al inicio, se abre con la conquista definitiva de los reinos musulmanes y continúa a lo largo del siglo *xvi* en América. En este sentido, podemos afirmar que tanto los moriscos como los indios de Nueva España, al ser vencidos, buscaron formas de mediación cultural para conservar los privilegios anteriores a la conquista, para mantener la paz o para preservar, hasta donde fuera posible, su lengua, su cultura y sus conocimientos.

Por lo general, dicha mediación cultural fue llevada a cabo por sujetos pertenecientes a las élites, pues eran aquellos quienes accedieron a una formación lo suficientemente amplia como para permitirles elaborar textos con las características formales y retóricas propias de las instituciones hispánicas de la temprana modernidad. Ello implicaba que los autores poseyeran un conocimiento extenso tanto de la propia cultura como de la cultura occidental. Lo anterior también puede ayudarnos a considerar la diferencia temporal entre los documentos: el memorial de Núñez Muley aparece a mitad del siglo *xvi*, en uno de los momentos más álgidos de la persecución de las costumbres moriscas y de la prohibición de la lengua árabe y los libros islámicos. Los moriscos instruidos, que formaban parte de una colectividad arraigada en la cultura hispánica desde siglos atrás, y cuyo contacto con los cristianos había sido constante, conocían bien la lengua, los modelos textuales, las formas argumentativas y los protocolos de los vencedores. Desde antes de la caída de Granada, una parte de la población musulmana era bilingüe, lo cual favoreció, aunadas estas condiciones a las políticas de asimilación lingüística, el triunfo de la lengua castellana y la desaparición del árabe. En este sentido, podemos aventurar que el memorial de Núñez Muley acabó por fracasar en su intento de negociación, pues, aunque los moriscos nunca se asimilaron completamente a las costumbres cristianas, tampoco lograron sostener una convivencia con sus coetáneos cristianos. Unas décadas más tarde, ante tal panorama, las autoridades “imperiales” se decantarían por la expulsión definitiva.

Por otro lado, el proceso de evangelización de los indígenas del Nayar, llevado a cabo por los franciscanos, no comenzó sino hasta finales del siglo *xvi* y, como hemos señalado, se enfrentó a bastantes obstáculos. Parte de esta población indígena también se encontraba, desde antes de la llegada de los evangelizadores, en una situación de bilingüismo, pues conocían el cora y el náhuatl. Al convertirse el náhuatl en la lengua de prestigio elegida por los frailes para la evangelización, los documentos indígenas dirigidos a la Iglesia o a las autoridades virreinales utilizarían dicha lengua. En algunos casos, como sucede con la carta de Nayari, los documentos serían traducidos al castellano si es que se contaba con la presencia

de un mediador lingüístico. Al contrario de los moriscos, que no pudieron seguir haciendo uso de su lengua, a los indígenas coras, que fueron alfabetizados hacia el final del siglo XVI y durante las primeras décadas del siglo XVII, sí les fue posible utilizar una lengua indígena para establecer la mediación. Lo anterior nos hace pensar asimismo en los resultados que tuvieron negociaciones como las de Nayarí, las cuales podríamos calificar hasta cierto punto como exitosas, considerando que los coras de la Sierra del Nayar lograron mantener un importante grado de autonomía hasta el siglo XVIII, cuando se consumó la conquista de la región.

Para terminar, quisieramos traer a cuento la apreciación de Lienhard (1992), quien en su análisis sobre la práctica epistolar indígena recalca en la naturaleza política de la escritura de cartas (pp. XXIX-XXXI). Lo anterior implica que los autores, a quien a lo largo de este trabajo hemos considerado como mediadores, escriban desde la primera persona del plural, es decir, desde un “nosotros” situado en la periferia que, sin transgredir la jerarquía del orden colonial, lanza una reivindicación ante la situación en que se encuentra. Sostenemos que tales ejercicios de demanda son un fenómeno característico no solamente de la textualidad indígena americana, sino del primer siglo y medio de la modernidad colonial en el mundo hispánico, pues el imperio exigía a los pueblos colonizados hablar, escribir y pedir en sus mismos códigos y lenguajes. De ahí la enorme importancia de la figura del mediador cultural en contextos tan diversos y a la vez con destinos comunes.

REFERENCIAS

- Adorno, R. (1992). *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Alonso, I. (2012). “Negociar en tiempos de guerra: viajes de ida y vuelta entre España y América (ss. xv-xvii)”. En G. Payàs y J. M. Zavala (Coords.), *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América* (pp. 37-64). Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Cardaillac, L. (2012). *Dos destinos trágicos en paralelo. Los moriscos de España y los indios de América*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Castillo, J. (1997). “La asimilación de los moriscos granadinos: un modelo de análisis”. En A. Mestre y E. Giménez (Eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna* (pp. 347-361). Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo / Universidad de Alicante.
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: UMSA / Plural Editores.

- Foin, Ch. y Cramaussel, Ch. (2021). “Los coras de México: unos indios al margen de la historia. Breve relato de una evangelización fallida (1580-1720)”. *Revista de Historia de la Universidad Juárez del Estado de Durango* 13, pp. 7-26.
- Garrido, A. (1983). “El morisco y la inquisición novohispana (actitudes antiislámicas en la sociedad colonial)”. En B. Torres y J. J. Hernández (Coords.), *Andalucía y América en el siglo XVI: Actas de las II Jornadas de Andalucía y América*, Tomo I (pp. 501-533). Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- Güereca, R. E. (2022). *Caciques, intérpretes y soldados fronterizos. Actores indígenas en la conquista del Nayar, siglo XVIII*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lienhard, M. (1992). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Medina, R. (2016). *Nahuatl-language petitions and letters from northwestern New Spain, 1580-1694* [Tesis doctoral]. University of California Los Angeles.
- Núñez Muley, F. (2023). *Memorial en defensa de las costumbres moriscas*. Barcelona: Linkgua.
- Payàs, G. y Zavala, J. M. (Eds.) (2012). “Introducción”. En *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América* (pp. 11-15). Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Perceval, J. M. (28 de octubre de 2009). *El memorial de Núñez Muley (1566) a la vista de los estudios poscoloniales o ¿qué difícil es bañarse en Granada!* [Ponencia]. Congreso Los Moriscos y su legado desde esta y otras laderas. Rabat: Instituto de Estudios Hispano Lusos. https://www.academia.edu/35679332/_El_memorial_de_N%C3%BA%C3%B1ez_Muley_a_la_vista_de_los_estudios_pos_coloniales_o_Qu%C3%A9_dif%C3%ADcil_es_bañarse_en_Granada_?nav_from=008600df-fab8-4b51-92fc-4526cb8dd611
- Rubiera, M. J. (1996). “La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada”. *Sharq al-Andalus*, (13), pp. 159-167. <https://rua.ua.es/dspace/handle/10045/17610>
- Sonn, E. (1992). “De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XVI-XVII”. *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, (14), pp. 51-64. <https://revistas.um.es/areas/article/view/84571>
- Torres, A. J. (2020), “Francisco Nayari hace una petición al obispo Juan Ruiz Colmenero (1649). Análisis y traducción de una carta escrita en náhuatl por un hablante de cora”. *Tlalocan*, 25, pp. 343-385. <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.2020.505>