

**Retórica misionera e idolatría
en la Maravillosa, reducción y conquista de la Provincia de San Joseph
del Gran Nayar, del jesuita José de Ortega (1754)**

**Missionary rhetoric and idolatry
in the Maravillosa, reducción y Conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar,
by the Jesuit José de Ortega (1754)**

Jiménez- Gómez, Ismael

Universidad Nacional Autónoma de México

ismael050894@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0900-9311>

Resumen

El presente trabajo propone analizar algunas características sobresalientes de la retórica contenida en la obra *Maravillosa, reducción y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar* (1754), escrita por el jesuita José Ortega, misionero de la sierra nayarita. Esta se ubicaba en las puertas del septentrión novohispano y era administrada, en el ramo espiritual, por la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. Entre las figuras discursivas más relevantes destacaba un discurso que daba cuenta del despliegue de algunas estrategias pastorales centradas en el proceso de la extirpación idolátrica. Dicho argumento, que se sustentaba en la descripción de las prácticas perpetradas por algunos individuos de importante prestigio, buscaba la legitimación de la labor misionera en dicho territorio.

Palabras clave: retórica, idolatría, jesuitas, Nayar, José de Ortega.

Abstract

The present work proposes to analyze some outstanding characteristics of the rhetoric contained in the work *Maravillosa, reducción y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar* (1754), written by the jesuit José Ortega, missionary of the Nayarit sierra. This was located at the gates of the Novo-Hispanic north and was administered, in the spiritual branch, by the Mexican Province of the Society of Jesus. Among the most relevant discursive figures, there was a discourse that showed the deployment of some pastoral strategies focused on the process of idolatrous extirpation. This argument, which was based on the description of the practices perpetrated by some prestigious individuals, sought to legitimize the missionary work in that territory.

Keywords: rhetoric, idolatry, jesuits, Nayar, José de Ortega.

Recibido: 8 de enero de 2024 - **Aceptado:** 15 de julio de 2024

1. Introducción

El 1 de febrero de 1723 se celebraba el auto de fe para indios más notable del siglo XVIII en la ciudad de México: la quema del ídolo del Gran Nayar, representado por el cuerpo momificado del quinto abuelo del Tonati, gobernante de una lejana sierra que llevaba el mismo nombre, ubicada en las puertas del septentrión novohispano. Promovido por el virrey Baltasar de Zúñiga, marqués de Valero, el arzobispo de México, Joseph Lanciego de Eguilaz, y su

provisor de indios, el doctor Juan Ignacio Castorena y Ursúa, el espectáculo ritual daba muestra de la cooperación existente entre la potestad espiritual e inquisitorial presentes en Nueva España. Veintitrés años después, el proceso ceremonial seguía siendo recordado por buena parte de la sociedad virreinal. El criollo José Antonio de Villaseñor y Sánchez incluía una descripción de este magno evento en su famoso *Theatro Americano*, publicado en 1746:

«trajéronle a esta capital [el ídolo], [...] cuando [...] se celebró en la Iglesia del Serafín Llagado auto de fe, determinado por el juez provisor de indios, que lo fue el Dr. D. Ignacio de Castorena, dignidad de esta Santa Iglesia, y después obispo de la de Yucatán [...] ; y habiendo algunos indios presos en la ocasión, por haber abusado del santo sacramento del matrimonio, y caído otros en sus supersticiosas costumbres, salieron a dicho auto; y el día siguiente, en el año de mil setecientos y veintitrés, acompañaron al esqueleto, objeto de la idolatría nayaritica, al bracero de la plazuela de San Diego, donde en pública hoguera fue quemado a vista de los penitenciados, a cuya función asistió innumerable concurso de todas clases, [...] y se celebró este auto por el Juzgado del Provisor de Indios, por ser de su jurisdicción el sojuzgar las causas de ellos en materias dogmáticas» (Villaseñor, 1746: 270).

En palabras de Gerardo Lara, el auto de fe era un discurso retórico promovido por el virrey y la autoridad eclesiástica con la intención de persuadir a la población indígena a abandonar sus antiguas prácticas idolátricas. En

este sentido, es posible que desde el centro de México se pensara que la ceremonia fuera un recurso que debía ser promovido públicamente como una lección a la población indígena (Lara, 2014: 262-263). Caracterizado por presentar toda una parafernalia derivada de un claro lenguaje inquisitorial, el objetivo principal de esta herramienta judicial era la reconciliación de los indios «pecadores» con la Iglesia, situación que se presentaba cuando estos individuos se arrepentían de sus faltas frente a la autoridad civil, la eclesiástica y la sociedad en general (Lara, 2015: 264). Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos que se buscarían consolidar con el establecimiento de diez misiones administradas por los padres de la Compañía de Jesús en la sierra nayarita, los testimonios desplegados por los misioneros en los decenios posteriores no parecían mostrar buenos resultados.

Siete años después de la celebración del auto del ídolo del Nayar en la capital del virreinato novohispano, el jesuita José de Ortega, rector de la misión de Jesús, María y José, enviaba una carta dirigida al provincial Juan Antonio de Oviedo, donde enumeraba las dificultades

que impedían la consolidación de los frutos espirituales entre las sociedades que habitaban el enclave serrano. El discurso del misionero abundaba en un tema que, para aquellos momentos, podía resultar paradójico: la influencia ejercida por el maligno sobre los indios reducidos, quien los motivaba a preservar su ritualidad, y en la responsabilidad que este tenía sobre el deplorable estado material y económico en que se encontraban las misiones nayaritas. A la par de estos argumentos, Ortega ofrecía una descripción detallada de las deidades más importantes de la nación cora: *Tayaoppa*, «dios creador», *Ta té*, «madre dadora de vida» y *Quanamoá*, «dios redentor». Destacaba también la existencia de otros «idolillos» que eran venerados en el ámbito privado, ante algunas necesidades particulares:

«Los nayeritas tenían otros muchos, a quienes, sin otro nombre, que el de Tecuat, rendían sus adoraciones [...] apenas habrá cerro en casi la mitad de la provincia que no haya yo corrido por diferentes motivos, y en que no haya tropezado con estas infernales figurillas [...] Y aunque no les fabricaban templos, hacían un cercado de piedras clavadas en el suelo,

fijando en medio el ídolo, y cuidando, que siempre estuviera barrido el sitio que quedaba dentro del círculo. [...] Era tan connatural en estos indios la idolatría, que no contentos con tener tantos dioses, se iban a los templos de las mayores deidades, y pedían al guarda ídolo alguna reliquia para llevar a sus casas [...] le hacían su oratorio» (AGNM, Compañía de Jesús, Jesuitas, legajo 28, exp. 1).

En base a este testimonio podemos apreciar que el argumento de la extirpación idolátrica representaba un factor descriptivo que puede ser analizado desde distintos enfoques, tomando en cuenta que se enmarcaba en un fenómeno de larga duración: el denominado proceso de «occidentalización», que tuvo lugar en los tres siglos de dominio colonial en el ámbito americano. Al mismo tiempo, una orden paradigmática como la Compañía de Jesús comenzaba a desplegar como «un cuerpo de vanguardia en un contexto de producción y diseminación del saber misionero» (Coello, 2019: 384). Este último se manifestaba en la cultura escrita, tanto oficial como privada, a través de las variaciones regionales respectivas.

La palabra «saber» hace referencia a distintas actividades relacionadas entre sí: contar con la noticia o el conocimiento de alguna disciplina o materia, poseer la habilidad para resolver situaciones concretas y estar instruido o tener la capacidad para realizar actividades diversas. A pesar de las variaciones de dicho concepto, es posible establecer que la mejor vía para su difusión era a través de la escritura. Durante el período moderno, las órdenes religiosas destacaban en la difusión de los saberes a través de distintas vías o medios narrativos, entre los que sobresalían las historias oficiales, las crónicas de evangelización, distintos informes y memoriales del ámbito público o privado. A través de los medios escritos, los misioneros obtenían las herramientas conceptuales para comprender, transcribir y difundir distintas representaciones del cristianismo que se adaptaba a las variantes locales que caracterizaban la vida social y cultural de las sociedades reducidas (Castelnau-L'Estoile, Copete, Maldavsky y Zupanov, 2011: 42). En este sentido, la obtención del conocimiento de la ritualidad local en el ámbito misionero representaba un elemento necesario para los operarios de la Compañía, sobre todo si

este hacía referencia a algunas acciones que atentaban contra el orden moral establecido en el proyecto reduccional.

Para la Compañía de Jesús era necesario abarcar y apropiarse de un conocimiento exhaustivo del mundo natural y moral de las culturas ajenas a ellos (Millones, 2005: 28), puesto que se consideraba que eran dignas y moralmente capaces de recibir la verdadera fe. Por tanto, la conformación discursiva de los saberes locales resultaba clave para la producción de un nuevo conocimiento que posteriormente se transmitía hacia una red de comunicación oficial dirigida a las principales metrópolis europeas como Madrid, Sevilla o Roma. Por tanto, la circulación de conceptos o saberes no se limitaba al uso discursivo de la documentación oficial y edificante, sino que se conformaba como un instrumento de adaptación política y social que inducía la transformación de los distintos espacios de misión (Castelnau-L'Estoile, Copete, Maldavsky y Zupanov, 2011: 44).

Desde la disciplina antropológica, las creencias locales formaban parte de una religiosidad

en la que confluían tanto las cosmovisiones antiguas como las prácticas de tradición cristiana. Estos cambios se reflejaron en una serie de manifestaciones activas entre la población reducida y que formaban parte de su realidad cultural (Mayer, 2015: 13), aunque no siempre eran toleradas. Conceptos como los de superstición e idolatría se constituyeron como argumentos o dispositivos de poder que legitimaban las políticas de evangelización desplegadas por las órdenes regulares y el clero secular, en términos similares a lo que había ocurrido con la idea de herejía en el ámbito europeo. En el proceso de consolidación de estos supuestos ideológicos, es posible apreciar el papel que jugó la retórica eclesiástica como medio narrativo y difusor en el proceso de adoctrinamiento cristiano entre las sociedades americanas, promoviendo la difusión de una imagen negativa que contenía una gran cantidad de prejuicios en contra de los saberes ancestrales.

La importancia que se le otorgó a la retórica se reflejó en el interés que los cronistas de las órdenes religiosas manifestaban sobre el conocimiento de las sociedades americanas, hecho

que ha sido considerado como un proceso de etnología comparativa (Pagden, 1988: 24). Si bien esto es debatible, no se puede dejar de lado la importancia que los misioneros otorgaron a la comprensión de los aspectos culturales ajenos y que se difuminó a través de la escritura. La descripción narrativa actuó como una forma de apropiación de los espacios desconocidos y como un medio de construcción de saberes, percepciones e intereses (Palomo, 2014: 12).

Sin embargo, al ejercer sus funciones como cronistas recuperadores de una «memoria histórica», los misioneros no dejaban de estar sometidos a objetivos políticos y religiosos de largo alcance (Gruzinski, 2010: 188). El contenido de los documentos emanados de la pluma misionera contribuía a asentar el dominio de la Iglesia y de la monarquía católica sobre la nueva cristiandad, proceso que se reflejó en un aparato retórico concreto, que hacía referencia a la presencia e influencia del demonio cristiano en el ámbito de la misión. Así pues, una de las herramientas discursivas para la búsqueda de la consolidación del proyecto misionero, se basaba en la descripción cultural de las sociedades reducidas,

destacando el caso de la preservación de las antiguas manifestaciones religiosas. Bajo estos presupuestos, el presente trabajo tiene la intención de analizar algunos fragmentos de la obra *Maravillosa, reducción y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar* (1755), escrita por el jesuita Ortega, misionero del Gran Nayar, con el objetivo de comprender parte de la retórica misionera que daba cuenta de las estrategias pastorales desplegadas por la Compañía de Jesús, destacando el asunto de la extirpación de la idolatría. Dicho argumento buscaba la legitimación de la labor pastoral en este enclave serrano.

2. El territorio del Gran Nayar durante el período colonial

El Gran Nayar, ubicado en la Sierra Madre Occidental, consiste en un espacio serrano que era habitado por distintas sociedades horticulturas, destacando los coras, los huicholes, los tecualmes, entre otros. Desde una perspectiva arqueológica, estas sociedades formaban parte de la tradición cultural de occidente, pues desarrollaban sistemas agrícolas, criaban animales, elaboraban cerámica

y practicaban actividades comerciales. Por estas razones, se trataba de grupos estrechamente vinculados con el área cultural de la Mesoamérica nuclear (Enríquez, 2018: 61). Durante el siglo XVI, tras el largo proceso bélico de la región del Mixtón, se consolidó una amplia construcción retórica sobre la sierra que la calificaba como un lugar aislado, habitado por indios indómitos y rebeldes. Se sabía que distintas parcialidades habían arribado a esta región en condición de refugiados, quienes habían huido de la violencia provocada por las empresas colonizadoras en el septentrión novohispano, situación que dio pie a la aparición de diferentes mezclas étnicas y una mayor complejidad religiosa en este territorio (Valle, 2009: 83). Fue así como el Gran Nayar se constituyó como una región hostil ante los ojos de las autoridades civiles y eclesiásticas del virreinato novohispano, la Real Audiencia de Guadalajara y el corregimiento de la ciudad minera de Zacatecas.

El discurso retórico referido partía de un marco general, derivado del sector eclesiástico regular. Por ejemplo, en la *Crónica Miscelánea y conquista espiritual y temporal de la Santa*

Provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México, escrita entre 1650 y 1653 por el franciscano Antonio Tello, es posible rastrear algunas descripciones sobre los grupos locales que habitaban el reino de Nueva Galicia, las cuales ofrecen un testimonio distorsionado de la política y los modos de vida practicados por los indios nortños, nombrados en forma peyorativa como «chichimecos» o «chichimecas»:

«De la otra banda del río Grande, a la parte del norte, habitan los indios bárbaros llamados chichimecos, que es gente fiera y brutal, muy dada a la idolatría, que anda desnuda, sin tener asiento en parte ninguna; duermen en la húmeda tierra sin tener con que cubrirse, andan siempre vagando al modo de los nómadas, si bien hoy los más cercanos a nosotros y los que los religiosos doctrinan, tienen alguna policía; su habitación más ordinaria son los montes, sierras y tierras ásperas, su ejercicio la caza, sus armas arco, flechas, macanas y unas adarguillas tejidas de hilo y cañas aforradas de algodón, pintadas y adornadas al derredor de plumas de diversos colores; su comida

es cuanto hallan, raíces, venados, caballos, cuervos, hombres, culebras, víboras, sapos, zorrillos y hasta las heces de las tripas de los venados que matan. [...] No tienen rey, sino que andan en tropas, y cuando más tienen un capitanejo para que los gobierne; son muy dados a los latrocinios y como bestias suelen matarse unos a otros» (Tello, 1650/1891: 11).

La perspectiva occidental sobre estos grupos se creó como un mito de alteridad que asimiló al indio nortño como el bárbaro y a los indios del centro de México como civilizados. En ese sentido, autores como el jesuita Acosta habían colocado a las parcialidades que habitaban el septentrión novohispano en la tercera categoría de su esquema sobre los grupos humanos, al considerarlos salvajes, nómadas, con poco sentido humano, carentes de ley y de régimen. (Delgadillo, 2023: 468). Sin embargo, para el caso concreto del Nayar, la construcción narrativa sobre la gentilidad y el aislamiento de los grupos no aplicaba en la realidad (Magriñá, 2002: 28). Durante los siglos XVI y XVII, destacaron las actividades comerciales entre los indios y los españoles que habitaban en los alrededores del enclave

serrano. Distintos productos como el mezcal destilado, las plumas de aves y la sal eran intercambiados por ganado y armas, situación que perduraría hasta el siglo XVIII. De igual manera, algunos nayaritas se dedicaban al cobro de peaje por el uso de sus caminos y por la fuerza de trabajo que prestaban en las haciendas cercanas a Zacatecas. En base a estos elementos, se puede considerar que el Nayar no se encontraba en una situación de aislamiento, tal y como querían mostrar las autoridades coloniales. En realidad, formaba parte de un sistema económico complejo y cultural que se adaptaba a las necesidades de sus habitantes y eran los mismos serranos quienes administraban las rutas comerciales entre la costa y las ciudades españolas (Neurath, 2002: 20).

Durante el proceso de «avance fronterizo» hacia el septentrión novohispano, sobresalió la actuación de algunos agentes particulares que tenían la intención de extender sus dominios a través de la ocupación y explotación de un territorio poco conocido. Desde la segunda mitad del siglo XVI nos encontramos con la conformación de una frontera novedosa,

que se extendió más allá de las jurisdicciones de los reinos de Nueva Vizcaya y Nueva Galicia. El descubrimiento de algunos reales mineros, en Guanajuato y Zacatecas, aceleró la colonización y crecimiento económico de los territorios que se encontraban en las cercanías de la sierra. En palabras de Beatriz Vitar, se estableció un complejo económico particular, que puede ser definido como «real de minas-centro agrícola-estancia ganadera» (Vitar, 1995: 37-38). La consolidación de esta institución derivaba de intereses económicos individuales de quienes participaban en las empresas de pacificación. Muchos de los colonos implicados se enfrentaron a una difícil decisión, pues debían escoger una vocación específica, de acuerdo con sus necesidades y capacidades individuales (Valdés, 2017: 144).

En el proceso de colonización del Nayarit podemos observar un fenómeno de dualidad, caracterizado por las interacciones económicas y sociales detentadas por las nuevas élites regionales que buscaban adquirir un prestigio social, destacando algunos hacendados con conocimiento militar, mineros y grupos aristócratas, representados por los oidores

de la audiencia de Guadalajara. Durante el siglo XVIII, algunos miembros del corregimiento de Zacatecas controlaban ejércitos y cuerpos de milicia que tenían como objetivo principal asegurar la paz de las comarcas fronterizas (Langue, 1992: 126-128). Fue así como en estos territorios se conformó una élite local predominante que tejió una red de relaciones sociales, políticas y económicas para asegurar su reproducción y su preponderancia política. Es preciso recordar que en buena parte de la sociedad nortea colonial, «las funciones se traslapaban y los poderosos locales diversificaron sus inversiones en tierras, minas o tiendas y ocupaban, al mismo tiempo, cargos militares, de la administración civil y eclesiástica» (Ortelli, 2011: 47). De este modo, se conformaron grupos de poder que determinaban la convergencia de distintos intereses entre algunos sujetos particulares y la monarquía borbónica, con el fin de consolidar el dominio de los confines americanos. El comercio fue una vía privilegiada para que los españoles pudieran adentrarse a la sierra y establecer relaciones con los indios gentiles. Aprovechando el interés mostrado por los coras hacia los productos procedentes

del mundo español, algunos vecinos de las jurisdicciones fronterizas se adentraron en la sierra para comerciar con ellos y crear relaciones más estrechas, con miras a la obtención de beneficios económicos y posibles cargos políticos (Güereca, 2022: 193).

En base a este contexto, se puede comprender la promoción de un discurso que daba cuenta de la presencia de yacimientos mineros en regiones circundantes a la sierra del Nayar, que en la realidad manifestaba distintos cuestionamientos, sobre todo por su escasa productividad y las dificultades geográficas que impedían la obtención del metal en bruto. Este hecho representó el principal detonante que llevó a las autoridades virreinales a determinar y consolidar la pacificación definitiva del territorio serrano para el segundo decenio del siglo XVIII, destacando la participación de los virreyes duque de Alburquerque, duque de Linares y el marqués de Valero.

En 1720, Juan de la Torre Valdés y Gamboa, vecino y hacendado de la villa de Xeréz, fue nombrado capitán y protector de indios de la sierra, gracias al apoyo del corregidor de

Zacatecas, Martín Verdugo de Haro. Se consideró que era el sujeto más idóneo para ocupar dicho cargo, pues mantenía una estrecha amistad con los indios coras que iban a comerciar y a trabajar en su hacienda. De igual manera era conocedor de la lengua mexicana y podía comunicarse con algunos intérpretes. Entre sus principales diligencias propuso al gobernador de los nayaritas, conocido como Tonati, realizar una visita oficial al virrey Baltasar de Zúñiga, marqués de Valero, en la ciudad de México, para solucionar algunos de sus problemas comerciales, como lo era la interrupción del comercio de la sal con los pueblos de la costa a cambio de que este aceptara las labores de adoctrinamiento cristiano en la sierra y se convirtiera en vasallo del monarca español.

De acuerdo con las fuentes oficiales, los principales motivos por los cuales los nayaritas se mostraron interesados en establecer una audiencia con el virrey fueron de tipo exclusivamente comercial. Muchos de ellos sufrían asaltos y robos de sus productos cuando salían a comerciar a otras villas y en los territorios fronterizos, principalmente el de la sal que

provenía de la costa. De igual manera, desde el año de 1718 se les había limitado el acceso a las salinas costeras ubicadas cerca del puerto de San Blas, situación que afectaba enormemente el comercio establecido con otros grupos de la región, sumando el hecho de que la sal era un producto de primera necesidad (Neurath, 2002: 112). En cierto modo, tanto el Tonati como el resto de su comitiva se vieron obligados a pactar el fin de esta limitación a cambio de manifestar su lealtad a la Corona.

Ante el fracaso de los acuerdos establecidos en la capital virreinal, derivado de las negativas manifestadas por el Tonati, desde la ciudad de Zacatecas se preparó un contingente militar que tenía la función de tomar la Mesa del Nayar a través de las armas. En octubre de 1722, la tropa se instaló en el poblado de Huejuquilla y, posteriormente, en el paraje de Peyotán, el cual se convirtió en el centro de operaciones desde donde se planeó la entrada a la «puerta» de la sierra. Ante el fracaso del capitán De la Torre, el virrey expidió el título de capitán protector del Nayarit a Juan Flores de San Pedro, vecino de la jurisdicción de Juchipila y administrador de la hacienda de

San José de Tahuaya, el 11 de noviembre de 1721 (Magriñá, 2013: 15). El nuevo capitán, quien era hablante de náhuatl y mantenía una buena relación comercial con algunas parcialidades coras, salió rumbo al Nayarit el 19 de diciembre del mismo año.

Retomando el argumento de Johannes Neurath, la conquista militar de la Mesa del Nayar se logró por las divisiones internas que permeaban entre las parcialidades serranas. Ejemplo de esto es el caso de un indio que asistía a la compañía militar, llamado Tactzani, quien se ofreció subir a la meseta del Cangrejo, donde se había refugiado el Tonati, para establecer una alianza que evitara el enfrentamiento armado (Ortega, 1754/1996: 160). Dos de los caciques que habitaban en este lugar, de nombres «Chapulín» y Don Joseph, acordaron mantenerse neutrales ante esta situación, sin mostrar interés por el destino que sufrieran los indios de la mesa del Nayar. Otro aspecto que explica el triunfo de las armas españolas sobre los coras fueron las alianzas establecidas con indios flecheros que provenían de San Luis Colotlán, Teúl, Huejuquilla y Juchipila (Neurath, 2002, 113). Posterior al conflicto

bélico, los militares hicieron un registro de los templos, centros ceremoniales y objetos de culto, entre los que destacaba la famosa osamenta del rey Nayarit, ancestro directo del Tonati, la cual fue trasladada a la ciudad de México para realizarle un proceso judicial por idolatría.

Respecto a este último asunto, el capitán Flores de San Pedro encargó al sargento Álvaro Sánchez Serrada que viajara a la Ciudad de México a dar noticia al Marqués de Valero sobre la triunfante toma de la Mesa y le hiciera la entrega formal del alfanje del «Tahuitole», indio principal que había participado en la ofensiva de los coras y que había perecido de manera digna, una piedra que se hallaba en el adoratorio del sol, y el cadáver del «Rey Nayarit» con algunos de sus vistosos adornos. De igual forma, se remitieron siete indios reos acusados por el delito de la idolatría. Una vez recibidos, el virrey determinó que los despojos se entregasen al doctor don Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, calificador del Santo Oficio y provisor general de indios del arzobispado de México. Cabe señalar que se tiene conocimiento de este proceso gracias a

que el provisor Castorena mandó sacar una copia notarial del expediente el 11 de febrero de 1723, diez días después de haberse quemado la osamenta, y que fue enviada al Consejo de Indias.

Para el 9 de abril de 1723, el virrey marqués de Valero daba cuenta a la Corona sobre la conquista definitiva de la Mesa del Nayar, gracias a las gestiones realizadas por el gobernador Flores de San Pedro (AGNM, Provincias Internas, vol. 85, exp. 1). Los jesuitas Juan Téllez Girón y Antonio Arias comenzaron a planear el establecimiento de las primeras misiones jesuitas en la sierra del Nayar, que en un principio serían diez: Santísima Trinidad, Santa Teresa Quaimaruzi, Jesús María y José, Nuestra Señora del Rosario, San Juan Peyotán, San Ignacio Guainamota, San Pedro Ixcatán, Nuestra Señora de Dolores y Santa Gertrudis.

3. Cultura escrita, retórica misionera e idolatría en la obra de Ortega

En la *Maravillosa, reducción y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar* (1754), el misionero José de Ortega destacaba la

solicitud que algunas parcialidades de indios coras habían manifestado ante la audiencia de Guadalajara sobre el deseo de ser atendidos, en materia espiritual, por miembros de la Compañía de Jesús, desde antes de la empresa militar ejecutada por el capitán Flores de San Pedro. Esta encomienda la habían realizado a través del líder Pablo Felipe, quien fungía como intérprete, donde se solicitaba que «los ministros que se destinasen para su instrucción, y enseñanza fuesen padres prietos; nombre con que aun en la Vizcaya dicen los indios a los misioneros de la Compañía de Jesús» (Ortega, 1754/1996: 86). Cabe señalar que el texto de Ortega representa la única fuente que confirme este hecho. Una de las razones que puede explicar este acontecimiento refiere a la propaganda ejercida por la misma provincia mexicana para legitimar su participación pastoral en el último enclave misionero establecido en el septentrión novohispano.

Profundizando en el tema del despliegue de la retórica jesuítica, el desarrollo de la escritura edificante se consolidó como un instrumento estratégico dedicado a la difusión de distintas acciones apostólicas, la creación de

conocimientos y saberes, así como el aumento de su proyección universal (Palomo, 2014: 16). La intención o el sentido implícito contenido en la documentación se apreciaba en distintos ámbitos que funcionaban como órganos de propaganda y defensa de la Compañía: la fundación de nuevas provincias, la exaltación de la empresa misionera, el heroísmo, la virtud y el martirio de los «soldados de Cristo» (Castelnau-l'Estoile, Copete, Maldavsky y Zupanov, 2011: 5).

Resulta importante aclarar que este fenómeno de promoción y de combate a las antiguas prácticas ancestrales de los grupos reducidos se presentó en otras fronteras americanas, en donde la actuación jesuítica fue vital para las nuevas configuraciones territoriales. Por ejemplo, en la crónica *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (1639), el jesuita limeño Antonio Ruiz de Montoya destacaba la presencia de indios «infieles» e «indómitos» entre las sociedades guaraníes. Para este misionero, la pervivencia de algunos rituales y ceremonias espirituales en la vida cotidiana de las misiones jesuíticas

del Paraguay era clara. Sin embargo, había variaciones relevantes como la inexistencia de cultos a ídolos materiales y la presencia física del demonio a través de ciertas figuras narrativas asociadas con personajes de rasgos particulares (Jiménez, 2024: 49-51). Este caso no resulta extraño, sobre todo si recordamos las bases teóricas establecidas por el afamado José de Acosta, provincial jesuita del Perú durante las últimas décadas del siglo XVI, quien había establecido la formulación de la mimesis demoniaca (Millar, 2011: 335). Esta hacía referencia a la capacidad que tenía el demonio para asemejarse al Dios cristiano, a través de formas variadas y antropomorfas. Para el caso nayarita, es posible encontrar otros elementos ancestrales asociados con la presencia de la idolatría. Más allá de estos aspectos, es relevante destacar la presencia de un posible discurso retórico universal al interior de la Compañía, el cual compartía los mismos objetivos relacionados a la consolidación de la fe cristiana en los márgenes virreinales.

Durante el período estudiado, la provincia mexicana de la Compañía de Jesús mantenía

una buena relación con la autoridad virreinal y el arzobispado de México. Sus operarios eran considerados como los sujetos más indicados para hacerse cargo de la empresa misionera en la sierra del Nayar, pues contaban con una red importante de misiones en el septentrión novohispano que incluía territorios estratégicos como la provincia de Sinaloa, la Pimería Alta y la península de California. Respecto al despliegue educativo, el ministerio pastoral de la Compañía incluía muchos elementos útiles y viables para el adoctrinamiento de los indios nortños, como la predicación de sermones, la administración de sacramentos, la explicación de la doctrina, el establecimiento de cofradías y congregaciones marianas, entre otros (Álvarez, 2019: 389).

Otros factores relevantes se desprendieron en 1720, año en que se organizó una congregación provincial donde se discutió la posibilidad de dividir las jurisdicciones misioneras. Fueron dos planes propuestos para ejecutar dicha obra: una división de norte a sur de toda la provincia, para que cada una de las partes administrara sus propios colegios y residencias, y otra que se centrara solo en la región norte, instituyendo

una viceprovincia encargada de administrar las misiones entre «infieles». Ante el rechazo general del prepósito general, Miguel Ángel Tamburini, sobre ambas propuestas, la provincia decidió nombrar cada tres años a un viceprovincial o un visitador exclusivo para las misiones septentrionales, el cual debía residir en el colegio que la Compañía tenía en la villa de Durango (Astrain, 1925: 225).

Esta medida tendría sus variaciones internas, como la designación de los visitadores de provincia. El primero, conocido como «oriental», tenía la responsabilidad de recorrer las regiones centrales y otro nombrado «occidental», dedicado a supervisar las misiones en el lado del Pacífico y la península californiana. Posterior al establecimiento de las reducciones del Nayar, la congregación provincial insistió en la división de la parte norte de la provincia en dos: una que comprendiera las misiones de Sinaloa y los colegios de Durango, Zacatecas y Guadalajara, y a la otra le tocaría administrar las misiones de California y las de la sierra nayarita, sobre todo con el motivo de fomentar una posible comunicación marítima a través del mar de

Cortés. A pesar de estas propuestas, el prepósito Ignacio Visconti, sucesor de Tamburini, no emitió una postura oficial al respecto, por lo que la división nunca se concretó. En materia jurisdiccional, las misiones establecidas en el Nayar quedaron bajo la administración de la provincia mexicana, además de que gozaban de cierto beneficio económico otorgado por los colegios de Guadalajara, Durango y Zacatecas (Astrain, 1925: 227). Otro elemento que a simple vista parecería menor es el fracaso de la empresa misionera en la parte sur del virreinato, en los lejanos territorios del Petén y Guatemala, por el escaso apoyo económico y militar que ofrecían las autoridades locales. Este fue uno de los motivos por los cuales la provincia buscaba obtener, en el corto plazo, algunos logros espirituales en otras regiones y compensar los proyectos fallidos.

Por otro lado, el discurso manifestado por las autoridades civiles y religiosas favoreció la actuación directa de los misioneros jesuitas. Al ser la Compañía uno de los mecanismos más importantes para la defensa de la ortodoxia cristiana a través de la difusión del Evangelio, se conformó como una institución ideal para

la persecución de distintos actos calificados como transgresiones a la fe cristiana. La participación y la experiencia de los jesuitas en esta tarea era clara pues, como señala Gruzinski, su pedagogía de «lo imaginario» rebasaba los límites de la palabra para arraigar en la parte afectiva y en las emociones, y se intentaban disipar las malas costumbres a través de métodos sacramentales como la confesión y la penitencia (1991: 197).

En este sentido, debemos aclarar que la obra de Ortega no es el primer documento que enfatiza en la idolatría de los indios serranos. Es necesario remontarnos al año de 1716, cuando tuvo lugar la expedición del hacendado zacatecano Gregorio Matías de Mendiola, acompañado del jesuita Tomás Solchaga, proveniente del colegio jesuita de Durango y enviado por el obispo Pedro Tapiz, con el fin de verificar las posibilidades reales de establecer un proyecto de misión entre los habitantes de la sierra. Posterior a su empresa de exploración y conocimiento de la región, su discurso hacía referencia a la presencia de indios apóstatas que entorpecerían las labores de reducción en forma constante. Solchaga logró establecer

un encuentro con doce embajadores indios y un jefe local o cacique, quienes trasladaron a los españoles y a su tropa a un poblado situado en un peñasco. En este lugar, habitado por cuatrocientos indios, se entrevistó con dos ancianos que ocupaban el papel de sacerdotes:

«Al remate de estas dos filas venía la nobleza, y magnates del Nayerit: traían en medio dos viejos, que eran como sus sacerdotes; estos venían sin armas, y en medio de ellos iba su reyezuelo o gobernador mozo, que traía en la cabeza una corona de variedad de plumas bien matizadas, y en la mano un bastón con la empuñadura de plata: era alto de cuerpo y bien apersonado, pero de tanta severidad que declinaba a ceño. Rodeabanle doce capitanes, y todos traían coronas en las cabezas de vistosas plumas, algunas de ellas armadas sobre cintillos de plata» (Ortega, 1754/1996: 67).

Si bien no es posible saber con certeza la jerarquía política real de estos individuos, Solchaga manifestó que el fin de su venida era establecer una misión y administrarles el sacramento del bautismo. Sin embargo, los

indios se mostraron reacios a convertirse a la religión católica, pues no querían desagradar al sol, su deidad principal. Esta sería la principal razón por la que el jesuita determinaba que la única forma de reducir a los serranos era con el uso de la fuerza militar. En base a este argumento, las autoridades locales determinaron que la presencia de indios apóstatas en la sierra era un argumento clave que legitimaba el derecho colonial sobre la sierra (Decorme, 1941: 545). En su informe del 25 de febrero de 1716, dirigido a los oidores de la audiencia de Guadalajara y cuyo original se encuentra en el Archivo General de Indias de Sevilla, se mencionaba que:

«En cuanto a la reducción de los nayaritas a nuestra santa fe, juzgo que nunca lo harán espontáneamente, porque entre ellos viven muchos cristianos apóstatas, de todos colores y esclavos fugitivos, y éstos para conservar la libertad de conciencia, los inducen a que no se conviertan, ponderándoles las vejaciones que han de padecer de las justicias seculares y de los ministros evangélicos. La obediencia que han dado al Rey no pasa de pura ceremonia, pues jamás obedecen a sus

mandatos, ni dejan de admitir a los apóstatas rebeldes de la Corona, ni quieren entregarlos, ni admitir sacerdotes que administren a los cristianos allí refugiados. [...] Los indios de este pueblo apenas reconocen sujeción por el refugio que tienen en los barrancos y esto les da osadía, no sólo a los indios sino a los mulatos y españoles, para cometer muy enormes delitos; y no sólo viven entre los nayaritas tres hermanos españoles, sino que nos aseguraron que fuera de los muchos que viven desparramados en las rancherías, hay una parte, por el sur que sale a Tepic, donde viven más de 300 apóstatas de todos colores, y la facilidad y seguro de este asilo ha dado ocasión a las sublevaciones de estos años pasados. Por lo tanto, tengo por necesario sean obligados los nayaritas a tres puntos. 1. Que no admitan cristianos fugitivos en sus tierras; 2. Que entreguen todos los apóstatas que hubiese en ellas. 3. Que en caso de que, por haber contraído con ellos parentesco o haber nacido allí hijos o cosa semejante no quieran entregarlos, admitan sacerdotes que instruyan o administren a dichos cristianos» (Decorme, 1941: 546-547).

En la cita anterior encontramos una definición clara sobre la apostasía de los indios serranos. Se trataba de un concepto que englobaba a aquellos individuos que después de haber sido incorporados a la comunidad de fieles cristianos, se apartaban de ella para preservar sus antiguas creencias. Se volvía necesario contar con el apoyo militar a través del establecimiento de presidios y la conformación de cuerpos de milicia. Al mismo tiempo, el jesuita calificaba a algunas parcialidades de las naciones tecualme y huichola como los responsables de «alborotar» a la nación cora, quienes eran más proclives a la reducción y a la obediencia, persuadiéndolos a que mantuvieran sus antiguas creencias y prácticas idolátricas (Valle, 2009: 104). Para diezmar las actividades perniciosas de los indios, Solchaga enfatizaba en la puesta en marcha de una serie de castigos como el encarcelamiento y otros de tipo corporal, que consistían en azotes y cortes de cabello, dirigidos sobre todo a los reincidentes.

Situándonos en un marco más general de interpretación, las heterodoxias religiosas, entre las que destacaban la herejía, la superstición,

la idolatría y la apostasía, fueron asimiladas como actividades transgresoras que alteraban no solo el orden moral y religioso que regía la vida de los hombres, sino también el ámbito de lo civil (Saranyana, 2011: 24). Posterior a la celebración del Concilio de Trento (1545-1563), la Iglesia romana determinó los medios necesarios que buscaban la corrección de las conductas individuales o colectivas y los pensamientos contrarios a la fe. Las reformas tridentinas se centraron en la búsqueda de una identidad cristiana, haciendo énfasis en la consolidación de la disciplina religiosa, sobre todo en materia doctrinal. En base a estos aspectos, apareció un programa de redefinición dogmática y de renovación católica que buscaba la reforma moral de la sociedad occidental (Moreno, 2020: 215). Para lograrlo, se establecieron distintas medidas como el impulso en la administración de sacramentos y penitencias para corregir los errores morales. De igual manera, sobresalía el despliegue de un lenguaje inquisitorial referente al modo de actuación judicial que buscaba combatir la transgresión. Este concepto, definido por Foucault como «una profanación en un mundo que ya no reconoce sentido positivo a lo

sagrado» (Foucault, 1996: 124), englobaba aquellas actitudes opuestas al dogma cristiano y a la fe establecida por la Iglesia romana.

Haciendo referencia a la cultura escrita desplegada por las órdenes regulares, la retórica representaba una forma peculiar de percibir la realidad. Se podía definir como «el arte de encontrar, tratar y disponer todo lo que pertenece a la salvación de las almas; lo cual lo conseguirá el orador cristiano enseñando, conmoviendo y conciliándose al auditoria» (Rubial, 2010: 25). Al formar parte de la narrativa eclesiástica oficial, su contenido no podía contener ningún elemento que no fuera aprobado por el *corpus* doctrinario de la Iglesia cristiana. Se consolidó como un recurso que impulsaba a los hombres a hacer el bien, pues hacía énfasis en las virtudes morales que eran necesarias para salvar el alma.

En base a estos elementos, podemos analizar la obra escrita del jesuita Ortega enfatizando en el objetivo legitimador de la empresa misionera que se buscaba establecer en el Nayar. Por tanto, consideramos que su discurso tenía el objetivo de legitimar la labor misionera a

partir de la presencia y el aumento de los indios convertidos. Este asunto representa un punto clave, pues no hay que olvidar que este tipo de textos fungían como un tipo de propedéutica que permitía la comprensión del objetivo principal de la misión, representada por la salvación de las almas de los indios gentiles (Dejo, 2020: 66). Los acontecimientos incluidos en estas narraciones se presentaban de tal forma que el discurso resultara conveniente al narrador, por lo que no se le puede considerar como una descripción neutral de una serie de hechos. En este sentido, la digresión se volvía fundamental para destacar el aspecto moral de los personajes que intervenían en los hechos edificantes y dignos de ser contados.

José de Ortega nació en la ciudad de Tlaxcala el 5 de abril de 1700. Su ingreso a la Compañía tuvo lugar en abril de 1717, periodo en que llegó al noviciado de Tepetzotlán, famoso por formar a los futuros misioneros del septentrión novohispano. No se cuenta con otras noticias sobre su trayectoria hasta su llegada a la sierra del Nayar en 1727, cuando fue nombrado visitador del complejo misional para verificar su estado material y espiritual. Cinco años

después, se hizo cargo de la administración de la misión de Jesús, María y José, y a partir de 1744 ejerció funciones de superior, residiendo en la reducción de la Santísima Trinidad de la Mesa. Tras casi treinta años en la sierra fue destinado al colegio de San Gregorio de Indios en la ciudad de México, y en 1758 pasó a ser capellán en el colegio del Espíritu Santo de Puebla. En esta ciudad le tocó sufrir el proceso de extrañamiento, por lo que tuvo que embarcarse en el puerto de Veracruz el 29 de noviembre de 1767. Falleció poco después en el Puerto de Santa María, cercano a Cádiz, el 2 de julio de 1768 (Calvo, 1996: XIX).

La *Maravillosa, reducción y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar* fue escrita por Ortega durante su período de superior, hacia el año de 1750, e incluida en otro tomo de mayor envergadura y de temática misionera, titulado *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús*, publicado en Barcelona cuatro años después. Este documento fue escrito ante la orden del jesuita Andrés Marcos Burriel, responsable de un proyecto de edición de fuentes para la historia de España promovido por el monarca Fernando VI. Dicho

personaje dirigió y reelaboró las tres ediciones misioneras incluidas en los *Apostólicos afanes...*, para hacerlas comprensibles a un público de mayor alcance. En su gran mayoría se trataba de letrados europeos que querían satisfacer su curiosidad por el conocimiento de los confines americanos. De igual manera, el texto fue editado por otro jesuita, Francisco Javier Fluviá, para uniformar la escritura, recortando y corrigiendo diversas partes (Güereca, 2022, 251).

La obra de Ortega, distribuida en veinticinco capítulos, se divide en dos partes. La primera presenta una descripción geográfica de la sierra y de las costumbres ancestrales de los nayaritas, previo a la llegada de los militares y misioneros. La segunda hace referencia al proceso de la conquista militar y espiritual experimentado por las sociedades serranas. Por su gran contenido informativo, la *Maravillosa reducción...* se convirtió en la historia oficial del establecimiento misionero, tanto para la autoridad virreinal como para la provincial. En palabras de Thomas Calvo, esta obra fue dada a conocer en un período propagandístico de la Compañía, con el fin de contrarrestar

la ola de hostilidad suscitada en los medios del despotismo ilustrado (1996: X). De igual manera, Enríquez Valencia argumenta que la publicación de los *Apostólicos afanes...*, en su conjunto, corresponde a una transición entre el mundo barroco y el Siglo de las Luces, por lo que su contenido obedece a una lucha política de carácter global, característica de la sociedad jesuítica, para justificar con obras apologéticas su trabajo misionero en el Nuevo Mundo (2009: 328).

Desde el inicio de su discurso, Ortega hace continua referencia al papel ejercido por el maligno y la presencia de la idolatría entre los serranos. En primer lugar, destacaba las dudas que el Tonati mostró para recibir el sacramento del bautismo a su regreso de la audiencia con el virrey en la ciudad de México, y las excusas que impedían la entrada de los jesuitas y las compañías militares a la sierra. El discurso del misionero destaca la influencia que el demonio ejercía sobre el líder cora, a través del relato de algunas de sus manifestaciones que atormentaban los sueños del gobernante:

«El demonio viendo que todas estas providencias tiraban derechamente a quitarle las adoraciones, que infamemente se había arrogado, y a la destrucción de sus inmundos templos, procuró embarazarlas: aparecióse al Tonati y a sus compañeros [dijeron que] se les había aparecido su Dios aquella noche indignado, por haber provocado su enojo con haber perdido misioneros, y compañías de soldados, cuya amistad, y liberabilidad debían juzgar sospechosa; porque solo pretendían por medio de las dádivas, y de los cariños asegurar la entrada en el Nayar, para desposeerles de sus bienes, privar a muchos de la vida, y a todos de la libertad, que gozaban, no permitiéndoles ni que tuviesen muchas mujeres, ni que tomasen venganza de sus agravios, y poniendo hasta a su apetito freno, para impedir sus embriagueces, y que no pararían hasta reducir a cenizas sus templos, y sus dioses, siendo este el único recurso, que tenían bien experimentado, para que no les faltasen las lluvias, que fecundasen sus sementeras» (Ortega, 1754/1996: 94).

En este sentido, el misionero resaltaba la presencia de ciertos individuos que, desde

un inicio, se mostraron reacios a aceptar la entrada de personas extrañas y ajenas a sus sementeras, reclamándole al Tonati el pacto que había establecido con el virrey Valero. El discurso ofrece como ejemplo la postura de un indio de avanzada edad, quien persuadió al gobernante a través de reclamos para que se adelantara el regreso a la sierra sin la presencia de los soldados ni los misioneros:

«[El Tonati] estaba ya tan persuadido de las razones del anciano, que no cesó en repetir instancias, y proponer razones, para exagerar su peligro: consiguió por fin no entrar en Zacatecas, donde se encaminó el padre Juan Téllez a aguardar en el colegio, que tiene en aquella ciudad la Compañía, que se reclutasen y marchasen los soldados. El Tonati, y los que le acompañaban tomaron el camino hacia la villa de Xeréz, en que creyó aquel prudente caballero conseguir sin dificultad, que se detuviese el perturbado príncipe» (Ortega, 1754/1996: 96).

En sintonía con el fenómeno de la pervivencia de las religiosidades locales, la retórica presente en la *Maravillosa*, *reducción*... enfatizaba en la

naturaleza demoniaca de los indios serranos, situación que se reflejaba en distintos aspectos cotidianos. El demonio cristiano ejercía una fuerza exterior no voluntaria que poseía y engañaba a estos individuos. Su presencia se reflejaba no solo en los cultos dirigidos a un cuerpo u objeto en específico, sino en otro tipo de prácticas, destacando los sacrificios, las fiestas, el canibalismo ritual y otros recursos visuales (Solodkow, 2010: 187). Haciendo referencia a este último punto, el jesuita describe a detalle el templo de *Tuakamu'uta'a* o *Tzacaimuta*, lugar donde se encontraba la osamenta del «Gran Dios», que fue destruido por el capitán Flores de San Pedro y posterior a la toma militar de este lugar:

«Subieron el padre [Arias] y el señor gobernador [Flores] con cuatro soldados que les acompañaban, el mismo día a registrar los inmediatos templos, e infames adoratorios de los ídolos que estaban en un cerro tan cercano y casi contiguo a la Mesa, que les sirve esta como de basa. [...] más arriba estaba el gran Templo del Sol; y por ignorarse entonces que los idólatras hubiesen sacado de ahí a su tan venerada deidad, que llamaban el

Gran Dios, para que aún en caso de quedar padres y soldados, pudieran en lugar oculto fabricarle algún templo, creyó aquel celoso jesuita que adoraban a una piedra jaspeada, que se halló allí, en que se veía esculpida la imagen de aquel luminoso astro; con esta persuasión la sacaron con dos picheles, uno de plata, y otro de estaño, en que le ofrecían sangre de venados, o de los guainamotecos quemataban para remitirlo a México con los huesos del Nayerit; metieron fuego así a su templo como al del sol» (Ortega, 1754/1996: 168).

Sobre la preservación y el fomento de los cultos idolátricos, el jesuita mencionaba la existencia de sacerdotes o protectores de cultos llamados «guarda ídolos», quienes eran los responsables de cuidar la conservación material de los ídolos y mantener las prácticas rituales. Además de esa labor, estos personajes participaban en la realización de algunas ceremonias en que se usaba el «chacuaco» o «peyote», la ejecución de danzas y la bendición del maíz, la cual era considerada una superstición más superflua, pero que no se encontraba exenta de la influencia demoniaca. Los «guarda ídolos»

debían supervisar el cuidado y la limpieza de los templos o lugares de adoración, evitar la presencia de intrusos y guiar a sus ayudantes o «topiles». Sobre sus características más relevantes, Ortega destacaba que:

«El Guarda ídolo [...] era como el último sacerdote, a quien todos veneraban, sin que pudiese ejercer acto alguno público [...] hasta que aquel le principiare en su templo, como lo hacía en la bendición de semillas, primicias y otras cosas semejantes, que se primero se bendecían en la Mesa, y después cada sacerdote lo hacía en su adoratorio, a donde concurrían todos los feligreses de su partido» (Ortega, 1754/1996: 17).

Para garantizar la preservación del culto, Ortega apuntaba que los coras debían enviar a los adoratorios algunas ofrendas compuestas por distintos objetos, destacando las flechas adornadas, sartillas de cuentas, plumas de aves y tejidos de algodón. Este trabajo era realizado por los topiles, responsables de avisar y congregar a los sacerdotes de distintas comarcas. La influencia de estos individuos se enfatizaba en una de las cartas que Ortega

enviaba a su provincial, fechada en noviembre de 1730, y en la que se reiteraba la pervivencia de la idolatría entre las parcialidades nayaritas de la misión de San Ignacio Guainamota. El discurso enfatizaba en el papel ejercido por algunos líderes locales, quienes no asimilaban el proyecto reduccional. En cambio, organizaban constantes rebeliones y conspiraban para darles muerte a los misioneros jesuitas, destacando el caso del padre Francisco Isasí. Todas estas situaciones ponían en entredicho la estabilidad misionera:

«se dio traza para prender a modo los indios viejos llamado Xotarit, que había puesto su rancho junto a uno de los pueblos de los guisoles: prendieronlo el día diez de octubre y tomándole su declaración, confesó que los guisoles habían coronado por rey a el otro indio viejo llamado Don Sebastián, y que en un jacal de los del pueblo de Guainamota, se había hecho una junta de todos los viejos y principales del pueblo, y se concertó el darles la muerte al P. Francisco Isasí [...] Oída esta declaración mandó el capitán comandante que prendieran al indio Don Sebastián, como lo prendieron en Guainamota [...]

llegó a Guainamota el día 21 de octubre; yo también fui por otro camino aunque con bastante recelo, y llegué allá el día 23, tomo la declaración al preso y declaró lo mismo que el primero añadiendo que el día en que habían de matar al inocente padre y a los soldados era el día en que amaneciese la luna de octubre colgada tantas picas que según la cuenta fuera el mismo día que salimos de Guainamota trayendo en collera al Don Sebastián y a otros siete que según su declaración fueron los principales que les ayudaban en su infamia. Entre ellos trajimos a una india llamada Juana Burro que siempre ha sido la piedra donde tropiezan todos los bellacos, y en esta ocasión fue la que servía de intérprete y de correo para los guisoles» (AGNM, Compañía de Jesús, Jesuitas, legajo 28, exp. 1).

Podemos inferir que la sierra del Nayar, comprendida como una entidad geográfica y cultural, ofrecía las condiciones necesarias para garantizar el ocultamiento de los objetos idolátricos. A su vez, el papel de los especialistas rituales se acentuó aún más, pues tuvieron que conformar una red de

informadores y escondites que burlaran la vigilancia establecida por los jesuitas, además de que obtenían la colaboración de buena parte de los indios reducidos. (Malvido, 2000: 199). En este sentido, no podemos olvidar que las cuevas, barrancas y peñascos formaban parte de la antigua cosmovisión cora. Estos sitios podían tener distintas funcionalidades: como una casa-habitación de los sacerdotes, como el cementerio de alguna parcialidad o como el adoratorio dedicado al cuerpo momificado de algún gobernante o antepasado glorioso que, en palabras de Ortega, se reducía a simple idolatría.

4. Reflexiones finales

«Vencidos estos dos enemigos [la embriaguez y la idolatría], les fue ya a los padres muy fácil el imponer a los indios en el modo de vivir, que hoy se ve: todos saben las oraciones y doctrina; rezan en los más pueblos todos los días el rosario; y aun advirtiéndoles los padres, al ver su continua asistencia, que no hay obligación de hacerlo, no por eso dejan de venir todos los que se hallan en el pueblo a rezarle en la Iglesia a puestas del Sol, que

es la hora destinada a tan útil devoción. [...] Todos los pueblos a más de la casa en que vive el padre, y algunas de cabildo con arquería tienen iglesias muy capaces; y algunas de bóveda con ornamentos ricos, custodias, sagrarios, lámparas y otras alhajas de plata [...] Finalmente cuantos entran en esta sierra, salen llenos de admiraciones, de lo que en tan poco tiempo ha obrado el omnipotente brazo de Dios, a quien en cada período, y en cada voz quisiera le rindiésemos todos muy afectuosos, y reconocidos infinitas alabanzas, y humildes ruegos, y reconocidos infinitas alabanzas, y humildes ruegos, para que no permita, que a esta provincia del Gran Nayar bañada ya con tanta luz, vuelvan a ocupar las opacas funestas sombras del error en su ciega idolatría» (Ortega, 1754/1996: 223).

Con estas frases de carácter claramente edificante, José de Ortega concluía su *Maravillosa, reducción y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar*, dando a entender al lector que la labor misionera en el complejo serrano había sido un éxito al menos hasta la década de 1750, cuando el jesuita ocupaba el cargo de superior. Nada estaría más alejado

de la realidad, pues distintos conflictos se acrecentarían al interior de las misiones con el correr de los años, hasta el momento de la expulsión, destacando la continua escasez económica, algunas desavenencias entre los misioneros y los capitanes que administraban los presidios y la pervivencia de la ritualidad ancestral.

Como se pudo apreciar en esta breve investigación, la retórica presente en la obra de Ortega respondía a necesidades e intereses más amplios, que incluso se remontaban a los siglos XVI y XVII. Derivado de una política virreinal y consolidado por la cultura escrita de las órdenes misioneras, el territorio del Gran Nayar se constituyó como un territorio agreste y de difícil acceso. Su carácter fronterizo se plasmó en la oficialidad, promoviendo distintos mitos relacionados con el enclave serrano y las costumbres de sus habitantes, calificadas como apostasía e idolatría. Para la orden establecida por Ignacio de Loyola, el uso de la palabra escrita representaba una necesidad, pues establecía una relación directa con el trabajo apostólico desplegado en la misión.

Los textos derivados de la pluma jesuítica mostraban el fuerte sentido de corporación que caracterizaba a la Compañía. En este sentido, la búsqueda del conocimiento cultural a nivel local se convirtió en una herramienta que auxiliaba a los misioneros en el proceso de legitimación de la labor pastoral desplegada por las distintas provincias en las fronteras americanas. La información contenida en la documentación oficial se estructuraba a partir de una serie de ejes temáticos, destacando las informaciones geográficas, históricas y, hasta cierto punto, etnológicas con sus respectivos sesgos. Fue así como la retórica misionera representó una estrategia con miras a lograr las conquistas espirituales, pues recreaba escenarios referentes a la región y a las costumbres particulares de sus habitantes. Al mismo tiempo, desarrollaba una estrategia discursiva que incluía las «hazañas» y virtudes de sus protagonistas: los misioneros (Betrán, 2014: 186).

Sumado a estas reflexiones, el interés por el conocimiento de las culturas ajenas se comprende a través de un contexto más general. A mediados del siglo XVIII, la teoría sobre las

diferencias en el comportamiento cultural, que se explicaba a partir de una serie de ritmos determinadas por el desarrollo histórico de las «civilizaciones», se había convertido en un lugar común para muchos autores de la época, destacando el caso de los misioneros establecidos en América. A pesar de que en su función de cronistas no pretendían una descripción exacta del mundo que los rodeaba, buscaban llevar a su comprensión intelectual distintos fenómenos ajenos que podían ser descritos a través de la escritura. De este modo, se desarrollaba una descripción retórica de gran utilidad para la comprensión de otros universos culturales, sin dejar de lado los parámetros determinados por la civilización occidental.

A diferencia de lo ocurrido en otros contextos misioneros, las fuentes jesuíticas producidas en la sierra del Nayar insistían en la presencia de una idolatría material, a partir de la existencia de distintos objetos de uso cotidiano, aunque destacaba el culto dirigido a los cuerpos momificados de los antiguos gobernantes. Además, los misioneros insistían en la presencia de una idolatría voluntaria influida por el demonio cristiano y preservada por

los líderes locales o «guarda ídolos». Ortega destacaba el papel de dichos personajes, al ser los principales responsables de incitar el pecado del culto dirigido a las momias y el resto de los objetos materiales. El discurso de estas prácticas se conformó como un recurso necesario para legitimar la empresa misionera, en un momento en que la provincia mexicana de la Compañía experimentaba serias dificultades en la administración de sus complejos establecidos en el septentrión novohispano, que iban desde la escasez de operarios hasta las dificultades económicas que ponían en riesgo su propia sustentabilidad. La retórica que hacía énfasis en la idolatría podía actuar como un atenuante para justificar los escasos progresos misionales en el enclave serrano.

En este sentido, podríamos señalar que el análisis particular de una obra derivada de la pluma jesuítica representa el inicio o punto de partida para elaborar marcos de estudio comparativos. Enmarcada en el contexto de las políticas colonizadoras del septentrión novohispano, consideramos que la escritura del padre Ortega permite comprender la concepción ideológica que los misioneros

jesuitas de esta frontera mantenían sobre la idolatría. Esta mantenía ciertas semejanzas y diferencias particulares con los operarios de la Compañía que se desarrollaban en otros ámbitos, como el andino o paraguayo. Entre las principales similitudes, destacaba el uso de las bases teóricas contenidas en las plumas de teóricos relevantes, como podía ser el caso del padre José de Acosta, las cuales destacaban la presencia de una idolatría material y la función ritual ejercida por algunos sacerdotes o especialistas en el mundo andino. En el caso nayarita, sobresalía el culto dirigido a las osamentas de los antiguos gobernantes coras. Sin embargo, había diferencias narrativas relevantes, como la presencia de algunas figuras retóricas relacionadas al antropomorfismo demoniaco entre las selvas habitadas por los guaraníes del Paraguay.

Finalmente, no está de más resaltar que las fuentes provenientes de la pluma jesuítica, como es el caso de la obra de Ortega, ofrecen testimonios que permiten comprender la importancia de la agencia indígena en los proyectos misioneros. Esta se ve reflejada en el proceso de aculturación de buena parte de

la ritualidad cora, a través de su adaptación y fusión con los dogmas cristianos. En este sentido, se puede hablar de la presencia de una idolatría «mestizada» entre las sociedades reducidas como un elemento característico de la retórica jesuítica del período borbónico, pero que seguía manteniendo algunos ideales de los siglos XVI y XVII.

Agradecimientos: Un avance preliminar de este trabajo se presentó en el XIV Foro de las Misiones del Noroeste de México. Origen y Destino, realizado en la ciudad de Álamos, Sonora (México), el 2 de mayo de 2024.

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación de México (AGN)

Referencias citadas

Álvarez Icaza Longoria, M. T. (2019): «La labor de los jesuitas en el Arzobispado de México (1748-1765)», en A. G. Miranda Guardiola y B. Bravo Rubio (coords.), *Quadripartita Terrarum Orbe: 500 años de evangelización*, México, Conferencia

del Episcopado Mexicano, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 379-400.

Astrain, A. (1925): *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Tomo VII: 1705-1758, Madrid, Administración de Razón y Fe, Plaza de Santo Domingo.

Betrán Moya, J. L. (2014): “Como corderos entre lobos hambrientos. La literatura misional jesuita en las fronteras amazónicas del virreinato peruano entre finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo XIII, pp. 169-194.

Castelnau-L'Estoile, C., M. L. Copete, A. Maldavsky e I. Zupanov (2011): *Missions D'Évangélisation et Circulation Des Savoirs, XVI-XVIII siècle*, Madrid, Casa de Velázquez.

Coello de la Rosa, A. (2019): «La evangelización de los jesuitas en las periferias del imperio hispánico (siglos XVI-XVII)», en J. L. Caballero Bono (coord.), *Aspectos de la conquista y evangelización de América y Filipinas en los siglos XVI y XVII*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, pp. 383-397.

Decorme, G. (1941): *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767*, Tomo II. Las misiones, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.

Dejo, J., (2020): «Identidad narrativa e identidad espiritual en los jesuitas peruanos del siglo XVII». En M. F. Crespo y G. Nájera (coords.), *Lecturas desde las Cartas Anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, pp. 53-69.

Delgadillo Galindo, S. (2023): «El norte novohispano replanteado a partir de las categorías Chichimeca y Mesoamérica», *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 28, núm. 2, pp. 461-484.

Enríquez Valencia, R. (2009): «La Compañía de Jesús y el apóstol Santiago en la Conquista del Gran Nayar en el siglo XVIII en Nueva España», en J. J. Hernández Palomo y J. del Rey Fajardo (coords.), *Sevilla y América en la Historia de la Compañía de Jesús. Homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas S.J.*, Córdoba, Caja Sur. *Obra Social y Cultural*, pp. 315-330.

Enríquez Valencia, R. (2018): «Fronteras imaginarias y representaciones de la alteridad en la conquista y evangelización del Gran Nayar», *Oficio. Revista de Historia e Interdisciplina*, núm. 6, pp. 55-74.

Foucault, M. (1996): «Prefacio a la transgresión», en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 123-142.

Gruzinski, S. (1991): *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gruzinski, S. (2010): *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, Fondo de Cultura Económica.

Güereca Durán, R. E. (2022): *Caciques, intérpretes y soldados fronterizos. Actores indígenas en la conquista del Nayar. Siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Jiménez Gómez, I. (2024): «Negrillos y demonios con sotanas negras. Descripciones retóricas del Maligno y la transgresión en la obra escrita del jesuita Antonio Ruiz de Montoya (1639)», *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe Colombiano*, vol. 20, núm. 54, pp. 36-62.

Langue, F. (1992): «Las élites en América Española, actitudes y mentalidades», *Boletín Americanista*, núm. 42, pp. 123-139.

Lara Cisneros, G. (2014): *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Lara Cisneros, G. (2015): «Los autos de fe para indios en el arzobispado de México, siglo XVIII (1714-1755)», en R. Castañeda García y R. A. Pérez Luque (coords.), *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 255-272.

Magriñá, L. (2002): «El impacto de las misiones jesuíticas en la organización política de los coras», *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 67, pp. 23-43.

Magriñá, L. (2013): «Juan Flores de San Pedro, un estratega. La conquista de El Nayarit (1721-1722)», *Antropología. Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 96, pp. 11-25.

Malvido, E. (2000): «La guerra contra las momias en Nueva España. El siglo XVIII, jesuitas, franciscanos, autoridades seculares e inquisición», *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 32, núm. 2, pp. 199-205.

Mayer, A. (2015): «Reforma católica y religiosidad en la colonia: Perú y México», en A. Mayer y J. de la Puente Brunke (eds.), *Iglesia y Sociedad en la Nueva España y el Perú*, Pamplona, Analecta Editorial, pp. 11-33.

Millones, L. (2005): «La intelligentsia jesuita y la naturaleza del Nuevo Mundo en el siglo XVII», en L. Millones y D. Ledezma (eds.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, pp. 27-47.

Moreno, D. (2020): «Inquisiciones», en C. H. Parker y G. Starr-LeBeau (eds.), *Fe y castigo. Inquisiciones y consistorios calvinistas en el mundo moderno*, Madrid, Cátedra, pp. 215-228.

Neurath, J. (2002): *Las Fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara.

Ortega, J. (1754/1996): «Maravillosa, reducción y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar», en T. Calvo (ed.), *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, pp. 1-225.

Ortelli, S. (2011): «Poblamiento, frontera y desierto: la configuración de un espacio regional en el centro-norte del Septentrión novohispano», *Antítesis*, vol. 4, núm. 8, pp. 43-64.

Pagden, A. (1988): *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza Editorial.

Palomo, F. (2014): «Introducción. Clero y cultura escrita en el mundo ibérico de la Edad Moderna», *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo XIII, pp. 11-26.

Rubial, A. (2010): *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de la Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

Saranyana, J. I. (2011): «Por qué el Renacimiento y el Barroco persiguieron las heterodoxias», en R. Izquierdo Benito y F. Martínez Gil (coords.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico. Siglos XIV-XVIII*, Madrid, Sílex, pp. 15-25.

Solodkow, D. M. (2010): «América como traslado del infierno: evangelización, etnografía y paranoia satánica en Nueva España», *Cuadernos de Literatura*, núm. 28, pp. 172-195.

Tello, A. (1650/1891). *Crónica Miscelánea y conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*, Guadalajara,

Imprenta de La República Literaria de Ciro I. de Guevara.

Valdés, C. M. (2017): *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la Colonia*, Saltillo, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Secretaría de Cultura de Coahuila.

Valle, I. (2009): *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*, México, Siglo XXI Editores.

Villaseñor y Sánchez, J. A. (1746): *Theatro americano. Descripción general de los reinos, y provincias de la Nueva España, y sus jurisdicciones*, México, Imprenta de la Viuda de Don Joseph Bernardo de Hogal.

Vitar, B. (1995): «Las fronteras “bárbaras” en los virreinos de Nueva España y Perú (Las tierras del norte de México y oriente del Tucumán en el siglo XVIII)», *Revista de Indias*, núm. 203, pp. 33-66.