

Aproximaciones al proceso de la pervivencia y erradicación de las idolatrías en las misiones jesuitas de la Sierra del Nayar (1729-1764)*

Approaches to the process of the survival and eradication of idolatries in the Jesuit missions of the Sierra del Nayar (1729-1764)

Ismael Jiménez Gómez** <https://orcid.org/0000-0003-0900-9311>

Resumen: Para llevar a buen puerto el adoctrinamiento cristiano de los indios “neófitos”, los jesuitas de las misiones establecidas en el Nuevo Mundo consideraron necesario erradicar aquellas costumbres “perniciosas” que iban en contra de la verdadera fe. Consideradas como prácticas idolátricas o supersticiosas, eran inspiradas por la influencia del demonio y fomentadas por ciertos individuos que determinaban la cohesión social en la vida cotidiana de los grupos reducidos: hechiceros, curanderos y apóstatas. Entre los años de 1722 y 1767, destacaría la labor pastoral en el último complejo misionero establecido por la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús: San Joseph del Gran Nayar, ubicada en los límites territoriales del Reino de la Nueva Galicia, y habitada por el grupo cora. En algunos informes jesuíticos escritos entre los años de 1729 y 1764, los misioneros registraron evidencias sobre la permanencia de la cosmovisión cora. El presente artículo tiene la intención de analizar estos documentos para comprender las estrategias jesuitas en el proceso de la extirpación de idolatrías en la sierra del Nayar, así como también revisar la supervivencia de las antiguas creencias entre la población reducida.

Palabras clave: coras; idolatría; jesuitas; misiones; Nayar

* El presente artículo forma parte del Proyecto PAPIIT IG400619 “Religiosidad nativa, idolatría e instituciones eclesiásticas en los mundos ibéricos, época moderna”, adscrito al Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Una versión preliminar se presentó en las XII Jornadas de Estudios Coloniales y Modernos, organizadas por el Instituto de Historia de la Universidad de los Andes, en la ciudad de Santiago de Chile el 29 de octubre de 2020.

** Posgrado en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México. Email: ismael050894@gmail.com

Abstract: In order to carry out the Christian indoctrination of the “neophyte” Indians, the Jesuits of the missions established in the New World considered it necessary to eradicate those “pernicious” customs that went against the true faith. Considered as idolatrous or superstitious practices, they were inspired by the influence of the devil, and promoted by certain individuals who determined social cohesion in the daily life of small groups: sorcerers, healers and apostates. Between the years of 1722 and 1767, I would highlight the pastoral work in the last missionary complex established by the Mexican Province of the Society of Jesus: San Joseph del Gran Nayar, located in the territorial limits of the Kingdom of New Galicia, and inhabited by the cora group. In some Jesuit reports written between the years of 1729 and 1764, the missionaries recorded evidence about the permanence of the Cora worldview. The present article intends to analyze these documents to understand the Jesuit strategies in the process of extirpation of idolatries in the sierra del Nayar, as well as reviewing the survival of ancient beliefs among the reduced population.

Keywords: coras; idolatry; jesuits; missions; Nayar

Recibido: 10-1-2021. **Aceptado:** 21-1-2021. **Publicado:** 18-3-2021

Ismael Jiménez Gómez

Licenciado en Estudios Latinoamericanos y Maestro en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Proyecto PAPIIT IG400619: “Religiosidad nativa, idolatría e instituciones eclesiásticas en los mundos ibéricos, época moderna”, adscrito al Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Sus principales líneas de investigación son la Historia de la Iglesia durante el período colonial, la Historia de la Compañía de Jesús y el establecimiento de misiones en las regiones del Noroeste novohispano, la Orinoquia y la Amazonia peruana. Actualmente cursa el programa de Doctorado en Historia en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde realiza un estudio comparativo sobre la labor misionera de la Compañía de Jesús en el proceso de extirpación de idolatrías y supersticiones en la Sierra del Nayar y Maynas, durante el siglo XVIII.

Cómo citar: Ismael Jiménez Gómez (2021). Aproximaciones al proceso de la pervivencia y erradicación de las idolatrías en las misiones jesuitas de la Sierra del Nayar (1729-1764). *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, 9, pp. 1-25. DOI: <https://doi.org/10.31057/2314.3908.v9.32108>.



Obra protegida bajo Licencia Creative Commons Atribución: **No Comercial / Compartir Igual** (*by-nc-sa*)

<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ihs/index>

Introducción

La Compañía de Jesús, establecida por Íñigo de Loyola y aprobada por el papa Paulo III en 1540, tuvo entre sus principales objetivos la labor evangelizadora de los indios que habitaban en las regiones marginales de los virreinos americanos. Esta labor se intentó llevar a cabo a través de la práctica de uno de los ministerios espirituales por excelencia: la misión. Considerada como una respuesta a los desafíos globales a los que se vio confrontado el cristianismo durante el siglo XV, dentro de las grandes convulsiones políticas y religiosas ocasionadas por la Reforma protestante, la misión se conformó como una empresa que estaba al servicio de la propagación de la fe, lo que originó la dispersión de los misioneros jesuitas por todo el orbe conocido (Coello, et al., 2012, p. 12). Dicha actividad pastoral ofrecía a la Compañía la característica de ser una sociedad itinerante, a comparación de otras órdenes pertenecientes al clero regular y otros cuerpos institucionales del ámbito eclesiástico.

Para llevar a buen puerto el adoctrinamiento cristiano de los “neófitos”, los jesuitas que laboraban en los sistemas de misión establecidos en distintas partes del Nuevo Mundo consideraron necesario erradicar aquellas tradiciones y costumbres “perniciosas” que iban en contra del dogma cristiano, y que podían ser consideradas como prácticas idolátricas. Para el ámbito peruano, el jesuita José de Acosta lo expresaba de forma contundente, en el *De Procuranda Indorum Salute* (1588-1589), una obra fundamental que serviría de guía para los futuros misioneros en los siglos posteriores:

En nada hay que poner más empeño ni trabajar más asiduamente que en desarraigar completamente de los ya cristianos, o de los que van a serlo, todo amor e inclinación a la idolatría. Esta peste es el mayor de todos los males. Como dice el Sabio, es principio y fin de toda maldad; hace la guerra a la verdadera religión de todas las maneras. Es un facto de los más deplorables de la condición humana; no hay ningún otro veneno que, una vez bebido, penetre más íntimamente en las entrañas. No hay amor tan loco que tenga nadie a la ramera a la que ama torpemente, como el de la idolatría, cuando se nos clava en el alma la afición al ídolo. (Acosta, [1588] (1984), p. 247)

Como lo explicaba el P. Acosta, las prácticas de estas costumbres eran inspiradas por la influencia del demonio y fomentadas por aquellos individuos que permitían la conformación de cierta cohesión social en la vida cotidiana de las poblaciones locales. Siguiendo el contenido de la documentación oficial jesuítica, llámese crónicas, historias generales de provincias, cartas *annuas* e informes, estos personajes eran calificados como hechiceros, curanderos o apóstatas.

Entre los años de 1722 y 1767, tomaría un papel relevante para la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús el trabajo misionero realizado en la última provincia jesuítica fundada en territorio novohispano: San Joseph del Gran Nayar. Habitada por parcialidades de indios coras, huicholes y tecualmes, se ubicaba dentro de los límites jurisdiccionales del Nuevo Reino de Toledo, en las inmediaciones del Nuevo Reino de Galicia, y de los obispados de Guadalajara, Durango y Zacatecas. La provincia llegaría a tener bajo la administración jesuita un total de diez misiones y tres pueblos de visita, y se establecerían en la famosa Sierra del Nayar, región considerada por las autoridades novohispanas como un territorio de refugio para un conjunto de grupos disidentes que transgredían el orden colonial establecido.

Como consecuencia de esta peculiaridad, una de las estrategias jesuíticas más importantes que se puso en práctica en este complejo misionero fue la ejecución de breves campañas o empresas de extirpación de idolatrías, realizadas de forma periódica, y que se ponían en práctica después de una serie de denuncias presentadas por algunos jefes o caciques aliados de los mismos misioneros y de algunas autoridades regionales. Con la ayuda de algunos cuerpos de milicia, que residían en los presidios establecidos en los pueblos de misión, los jesuitas se empeñaban en localizar algunos objetos de culto idólatrico ubicados en cuevas y barrancas casi inaccesibles, para llevarlos a su posterior destrucción en las plazas principales de los complejos misioneros, a la vista de todos sus habitantes. Los principales instrumentos de culto idólatrico consistían en los cuerpos momificados de los antiguos gobernantes coras, así como también de algunas piedras labradas, flechas, plumas y collares. En la documentación oficial, escrita entre los años de 1729 y 1764, los misioneros jesuitas de la Sierra del Nayar se dieron a la tarea de registrar todas las evidencias de la permanencia de la cosmovisión cora y de los numerosos intentos por erradicarla. Así, la intención del presente artículo tiene como objetivo principal analizar parte de esta documentación y obtener una comprensión más compleja acerca de las estrategias jesuíticas en el proceso de la erradicación de idolatrías en la Sierra del Nayar, así como también la supervivencia de las antiguas creencias entre la población reducida.

¿Región aislada e inaccesible? Antecedentes sobre la colonización y evangelización de la Sierra del Nayar

La Sierra del Nayar, analizada por la historiografía regional mexicana como una entidad histórico cultural (Lira, 2003, p. 7), se encuentra enclavada en la Sierra Madre Occidental, dentro de un espacio serrano ubicado al oriente del actual estado de Jalisco, y al occidente de los territorios que conforman los actuales estados de Durango y Zacatecas. Antes de la llegada de los españoles a dicha región, los grupos que la habitaban se repartían en cuatro grandes partidos denominados Coliman, Tonallan, Xalisco y Aztatlán. Al último, que correspondía a la sierra nayarita, se le conocía también como la monarquía de Xécora, cuya capital era Tzacaimuta, ubicada en la meseta o Mesa del Nayar y que era gobernada por el famoso rey Nayerí o Nayarit (Gutiérrez, 1979, p. 15).

Se encontraba compuesta por una diversidad multiétnica en la que habitaban distintas naciones indígenas, entre los que destacaban coras, tepehuanes, huaynamotecos, tecuales, tepecanos y zayahuecos (Magriñá, 2018, p. 227). Entrado el período colonial, las características sociales y culturales de estos grupos se modificaron a consecuencia del cruce de los serranos locales y una buena cantidad de refugiados que arribaron a la sierra durante el siglo XVI, tras la famosa Guerra del Mixtón. Gran parte de estas agrupaciones optaron por establecer comunidades sedentarias, y se dedicaron a practicar la horticultura de frutos como el plátano, el aguacate, las cañas, las ciruelas, los zapotes y las tunas (Magriñá, 2002, p. 28). Otra de las actividades económicas que cobró una gran importancia durante el período colonial, fue el intercambio comercial de diversos productos como el mezcal destilado, la sal y el pescado seco que vendían en los reales mineros a cambio de ganado y armas. De igual manera, buena parte de los indios del Nayar se dedicaban al cobro de peaje por el uso de sus caminos y por la fuerza de trabajo que prestaban en las haciendas zacatecanas (Magriñá, 2002, p. 29). Cabe mencionar que los grupos que habían llegado a la región en condición de

refugiados huían de la violencia colonial, lo que dio pie a la aparición de diferentes mezclas étnicas y una mayor complejidad religiosa (Valle, 2009, p. 83). Como consecuencia de estos aspectos político-sociales, la sierra se constituyó como una zona de refugio, y se reflejaba como un territorio hostil ante los ojos de las autoridades civiles y eclesiásticas del virreinato. En palabras de Raquel Güereca (2018, p. 34), el territorio del Nayar se constituyó para las autoridades civiles y eclesiásticas como “una frontera con la gentilidad”.

Esta coyuntura tuvo como consecuencia que se creara una imagen mítica sobre la supuesta inaccesibilidad de la sierra, así como también una visión distorsionada sobre las parcialidades indígenas que la habitaban y que se plasmaba en la documentación colonial, emanada tanto del sector civil como del eclesiástico. Ejemplo de esto es que las crónicas misioneras que recrean la historia del Gran Nayar reviven un conjunto de metáforas, alegorías, símbolos y mitos de identidad europea que aniquilan la lógica de lo pagano y la identidad del indio representado y recreado en los textos, pues este se constituye solo como un reflejo y calco cultural de factura demoniaca (Enríquez, 2009, p. 8). A pesar de esta percepción, la Sierra del Nayar no era un territorio aislado, pues los indios nayaritas viajaban para comerciar y obtener productos novedosos con los españoles que habitaban en las principales villas establecidas al pie del territorio serrano, situación que favoreció la adopción de prácticas agrícolas y ganaderas por parte de estos grupos (Valle, 2009, p. 91). Al mismo tiempo, lograron conservar la mayor autonomía posible frente al nuevo orden colonial, y mantuvieron la práctica de sus actividades comerciales con las poblaciones costeras que les surtían productos esenciales para su subsistencia.

Entre los años de 1524 y 1531 tuvieron lugar las primeras expediciones españolas en algunos territorios adyacentes a la Sierra del Nayar. Una de las fundaciones más importantes fue la villa de Tepic, fundada por el capitán Nuño de Guzmán (Gutiérrez Contreras, 1979, p. 20) y que por un tiempo se conformaría como la capital del Reino de la Nueva Galicia. En cuanto al ámbito eclesiástico, en 1548 se conformó el obispado, que administraba seis jurisdicciones, entre las cuales se encontraba el territorio nayarita. Casi a la par de estas tempranas empresas de colonización, aparecieron las primeras descripciones geográficas que abarcaban el territorio de la sierra del Nayar, haciendo referencia a la presencia de tierras ásperas, trabajosas, de innumerables barrancas y despeñaderos, y poblada por una buena cantidad de indios chichimecas.¹ Como se mencionó con anterioridad, este tipo de visiones constituirían la imagen oficial de esta vasta región, caracterizada principalmente por su poca o nula accesibilidad.

Respecto al ámbito civil, los límites de la frontera de la sierra del Nayar se ubicaron en la villa de San Luis Colotlán, establecida al pie la sierra (Lira Larios, 2003, p. 9). Otras alcaldías mayores que se conformaron en la región, a partir de la segunda década del siglo XVII, fueron Acaponeta y Senticpac. A pesar de los constantes intentos organizados por la Real Audiencia de la Nueva Galicia, instituciones como la encomienda y el tributo no se lograron implantar de manera eficiente, por el constante rechazo que manifestaban los indios para reducirse. Por esta razón, la búsqueda del control político se centró en el afianzamiento de otras instituciones militares y económicas como los presidios, la búsqueda y la explotación

¹ Ejemplo de estas tempranas descripciones son la *Descripción de la Nueva Galicia*, escrita por Domingo Lázaro de Arregui, y la *Crónica Miscelánea de la Santa Provincia de Xalisco*, redacta por Fray Antonio Tello, ambas en el siglo XVII.

de zonas mineras, así como también el establecimiento de haciendas ganaderas ubicadas en poblaciones que se encontraban a una distancia relativamente considerable de la sierra como Fresnillo, Pánuco, Sombrerete y San Martín (Lira Larios, 2003, p. 116). Al mismo tiempo, se intentaron introducir algunas estrategias para lograr la amistad y la conversión de los indios como la persuasión a través de la entrega de regalos y ganado, el intercambio de armas, el trabajo temporal en las haciendas y la conservación de antiguas rutas comerciales.

Para resumir el proceso de colonización y evangelización de la sierra del Nayar, es posible hablar de dos períodos distintos: el primero comenzó con el arribo de los españoles al territorio conocido como el Nuevo Reino de Galicia, a mediados del siglo XVI, y los primeros intentos de la orden franciscana por reducir a los coras, a lo largo del XVII. El segundo abarca el período comprendido entre la llegada de los misioneros de la Compañía de Jesús a la sierra en 1722, hasta 1767, año de la expulsión jesuita de todos los territorios hispanoamericanos. La parte del territorio que fue administrada por estos últimos era la serranía de Acaponeta, que posteriormente fue nombrada por el virrey Baltasar de Zúñiga, Marqués de Valero, como Provincia del Nuevo Reino de Toledo y se conformó como una jurisdicción independiente en el ámbito civil (Magriñá, 2002, p. 54).

En la primera etapa, la Provincia Franciscana de Xalisco fue la encargada de llevar a cabo la administración de las primeras misiones en la sierra del Nayar, las cuales se caracterizaron por ser intermitentes. En 1580 se establecieron los conventos de Xala, Teúl, Xalisco, Senticpac y Acaponeta, todos ellos al pie de la sierra (Moreno, 2004, p. 23). Cinco años después, se estableció el convento de Huaynamota, que sería de los pocos en sobrevivir en términos materiales. Durante este período, destacó el papel realizado por los franciscanos Francisco del Barrio y Antonio Arias de Saavedra. Retomando el argumento del segundo, era necesario reducir en pueblos a los coras para evitar que recibieran en su territorio a toda clase de refugiados, quienes eran los causantes de alterar el orden civil y religioso. Sin embargo, la mayor parte de estos intentos de penetración en la sierra representaron grandes fracasos, pues en distintas ocasiones los complejos misioneros eran destruidos o abandonados. Sobre todo, cuando el interés de establecer poblaciones se centró más en otras regiones adyacentes a la sierra o cuando el celo misional no era suficiente para congregarse a los indios gentiles. La principal consecuencia era que estos pueblos de misión tenían que ser refundados por el motivo de la huida de los indios a los parajes más alejados de la sierra.

A pesar de los intentos realizados en el siglo XVII por reducir a los indios coras, se suele tomar el año de 1709 como punto de partida para explicar la conquista del Nayar, pues en ese período el rey Felipe V envió una real cédula en la que ordenaba reducir a las 700 familias de indios idolatras que habitaban ese territorio. Cabe mencionar que unos años antes se habían descubierto unos yacimientos mineros en Chimaltitán, en un territorio relativamente cercano a la sierra, lo que fortaleció en gran medida la idea de pacificar esta región (Güereca, 2018, p. 42). Respecto al ámbito eclesiástico, existía una necesidad profunda de evangelizar a los grupos serranos, pues estos recibían a todo tipo de refugiados, principalmente indios apóstatas que habían sido adoctrinados con anterioridad, así como también algunos españoles disidentes. Solo así se erradicaría las prácticas de estos grupos, que consistían en la celebración de ceremonias, mitotes y otras prácticas idolátricas que iban en contra de la doctrina cristiana.

Respecto a la presencia de estas transgresiones, hay que recordar que durante los siglos XVI y XVII, se pensó que el demonio se había aprovechado de la rudeza e ignorancia

de los indios americanos y de la ausencia de la Iglesia Católica para someter a esta población a un conjunto de falsas religiones (Lara Cisneros, 2016, p. 15). Se consideraba que dicho personaje se dedicaba a incitar a los indios a pecar y se encargaba de deformar la ritualidad católica en base la imitación de los sacramentos y dogmas, situación que originaba el establecimiento de pactos explícitos e implícitos entre los indios y el demonio. De este modo, la falsa religión desembocaba en la idolatría, y ésta no se trataba únicamente de la adoración de falsos ídolos, sino que representaba el rechazo al Dios único mediante el culto a un número prácticamente ilimitado de dioses (Lara Cisneros, 2016, p. 18). Así, la extirpación de las idolatrías se convirtió en tema de central, tanto en el ámbito civil como religioso en el virreinato de la Nueva España.

Dos años después de la emisión de la real cédula de 1709, se determinó que el renombrado y experto franciscano Antonio Margil de Jesús, residente del colegio de Propaganda Fide de Guadalupe en Zacatecas, llevaría a cabo una entrada al interior de la sierra del Nayar con fines de evangelización y adoctrinamiento cristiano. Su trabajo consistió principalmente en visitar algunas rancherías indígenas ubicadas al pie de la sierra, entre las que destacaban Nostic, San Sebastián Trosaqualca, San Juan Peyotán, Huajimic, Camotlán y Acasapulco. Como consecuencia de las rebeliones indígenas que se presentaron en estos poblados, el franciscano decidió suspender la empresa y regresó a su colegio de Zacatecas (Güereca, 2018, p. 43).

En 1716 tuvo lugar la primera expedición que tenía la intención de llegar al centro de la famosa Mesa del Nayarit, lugar donde se ubicaba el centro político y religioso más importante del grupo cora. Esta empresa fue organizada por el hacendado zacatecano Gregorio Matías de Mendiola, quien tenía una estrecha relación comercial con los indios serranos, en compañía del jesuita Tomás Solchaga, quien provenía del colegio que la Compañía de Jesús había establecido en la ciudad de Durango (Moreno Martínez, 2004, p. 25). De este modo, se puede considerar al citado religioso como el primer miembro de la Compañía de Jesús que logró entrar a la región del Gran Nayar. Posterior a la breve empresa de evangelización desarrollada por este jesuita, las autoridades eclesiásticas y civiles determinaron que la presencia de indios apóstatas era clave para el argumento del derecho colonial sobre la sierra (Decorme, 1941, p. 545). En el informe de Solchaga, fechado el 25 de febrero de 1716 y dirigido al obispo de Guadalajara se señalaba 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. [...] Esto y el haber, no sólo hecho daño a los lugares vecinos, sino el estar siempre prontos a admitir a los apóstatas y otros delincuentes, parece que basta para hacerles guerra muy justa. 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, p. 298)

De este modo, el jesuita Solchaga definía a los indios apóstatas como aquellos individuos que después de haber sido incorporados a la comunidad de fieles cristianos, se apartaban de ella. La principal razón de esta situación es que estos individuos huían al interior de la sierra y se iban a vivir entre los grupos gentiles que aún no habían sido reducidos. Con ello, dejaban de asistir a la doctrina y dejaban de participar en los sacramentos católicos. Solchaga destacó la presencia de indios apóstatas por todos los rincones de la serranía, situación que volvía necesaria la presencia del apoyo militar, a través del establecimiento de presidios y la conformación de cuerpos de milicia, para lograr su reducción. De igual manera, calificó a los grupos de la familia tecualmes, huichol y tepecuana como los responsables del “alborotamiento” de la nación cora y los persuadían para que mantuvieran sus prácticas idólatricas (Valle, 2009, p. 104). Para diezmar las actividades perniciosas de los indios, el jesuita mencionaba que era necesario ejercer una serie de reprimendas como el encarcelamiento y los castigos corporales, principalmente azotes y cortes de cabello, sobre todo a aquellos indios que fueran reincidentes en sus prácticas (Valle, 2009, p. 107).

A pesar de los avances obtenidos en la expedición del capitán Mendiola y el jesuita Solchaga, sería el empeño de otros vecinos españoles el detonante principal para la conquista definitiva de la sierra. Individuos como Juan de la Torre, vecino de la villa de Jerez, y Pedro de la Torre Gamboa, capitán protector de Huejuquilla, realizaron a título personal entradas a la sierra con el objetivo de establecer relaciones comerciales y laborales con sus habitantes. En 1720, de la Torre fue nombrado capitán protector de la sierra del Nayar, y entre sus principales diligencias propuso al gobernador de los nayaritas, el famoso cacique 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 (Güereca, 2018, p. 50). Posterior a la famosa visita, realizada en 1722, se determinó que los primeros jesuitas que tendrían la encomienda de evangelizar a los nayaritas serían Juan Téllez Girón y Antonio Arias de Ibarra. En los meses siguientes, el capitán de la Torre se ocupó en solicitar el apoyo de individuos que conformaron un cuerpo militar importante para emprender una entrada a la sierra con el objeto de solicitar a los nayaritas que permitieran la entrada de los jesuitas y que se declararan vasallos del rey.

Gracias a su gestión, logró juntar cincuenta hombres provenientes de la ciudad de Zacatecas y otros cincuenta provenientes de la villa de Jeréz. En el mes de octubre de 1722 el contingente se instaló en el poblado de Huejuquilla y de allí se trasladó a la famosa puerta del Nayar. En este lugar se enviarían algunos embajadores indígenas para solicitar a los caciques de las rancherías para que acudieran a recibirlo, gestión que no tuvo éxito. Ante este fracaso, el capitán de la Torre, imputado con problemas mentales, sería sustituido por el capitán Juan Flores de San Pedro (Güereca, 2018, p. 55). Poco tiempo después, la campaña militar realizada por este individuo tendría como punto final la toma definitiva de la Mesa

del Nayar y gracias a eso se establecería de manera oficial la provincia del Nuevo Reino de Toledo (Lira Larios, 2003, p. 190) (Fig. 1). La mayoría de los indios que habitaban en este lugar huyeron, y otros más fueron apresados por el contingente militar. De igual manera, los militares hicieron un registro de los principales templos, centros ceremoniales y objetos de culto idolátrico, entre los cuales destacaba la famosa osamenta del rey Nayarit, la cual fue trasladada a la ciudad de México y se dictaminó un proceso judicial en su contra por idolatría.



Fig. 1: Plano corográfico del Nuevo Reino de Toledo, provincia de San José del Nayarit (4 de abril de 1725).
Fuente: Archivo General de Indias, MP-México, 120.

Después del proceso de conquista de la sierra, realizado en ese mismo año con la ayuda de indios tlaxcaltecas que habitaban en algunos pueblos de las inmediaciones de la sierra como Colotlán, Teúl, Huejuquilla y Juchipila (Moreno Martínez, 2004, p. 29) se lograron establecer las primeras misiones jesuitas en la sierra del Nayar, entre las que destacaban Santísima Trinidad, Santa Teresa Quaimaruzi, Jesús María y José, Santa Rita o San Juan Peyotán, San Ignacio Guainamota, San Pedro Ixcatán, Dolores y Santa Gertrudis (Fig. 2). Cabe destacar que las misiones de San Pedro y San Juan se establecieron entre los indios tecualmes, cuya reducción resultó más complicada por la nula constancia que manifestaron los indios para establecerse de forma definitiva en los pueblos (Decorme, 1941, p. 551). Ante la presencia de indios no reducidos, tanto las autoridades civiles como religiosas determinaron construir cuatro presidios que tendrían la función de proteger la estructura material de los

pueblos de misión. El primero y más grande ellos era el presidio de San Francisco Xavier de Valero, que se ubicaba en la misión de la Santísima Trinidad. Los otros tres serían San Salvador el Verde, construido en el pueblo de Santa Gertrudis, Santo Cristo de Zacatecas (Magriñá, 2002, p. 35), asentado en la misión de Guainamota y San Pedro Ixcatán, establecido en la misión del mismo nombre.



Fig. 2: Mapa de la Provincia del Nayarit en la Nueva Galicia, 15 de julio de 1785. (Detalle). Fuente: Archivo General de Indias, MP-México, 398. En una aproximación más detallada del presente plano, encontramos la localización y distribución de las antiguas misiones jesuitas en la sierra del Nayar.

La religiosidad cora en la sierra del Nayar. La descripción del jesuita José de Ortega (1755)

Al estudiar las formas de religiosidad de los coras, consideradas por la autoridades civiles y eclesiásticas del virreinato como idolatrías, es necesario dar cuenta de sus características más importantes. Metodológicamente podríamos definir a este conjunto de creencias como parte de una religiosidad popular, en la que confluyeron cosmovisiones antiguas y nuevas prácticas de tradición cristiana, y que se reflejó en una multiplicidad de manifestaciones desarrolladas de forma espontánea entre la población que buscaba obtener favores divinos y pensamientos que se vuelven parte de la realidad cultural. (Mayer, 2015, p. 13). Dentro del ámbito social y cultural de los coras, esta religiosidad se vio reflejada en la función política y religiosa que tenía la famosa meseta o Mesa del Nayar, ya que ahí se encontraba la cueva de Tuakamu'uta'a o Tzacaimuta, en donde se localizaba el adoratorio principal de las cuatro momias gobernantes que se encuentra descrito a detalle en la descripción del franciscano Arias de Saavedra, la cual contiene una explicación pictográfica de las mismas. Al mismo

tiempo, era el lugar donde los coras rendían el culto principal al astro solar y también era la morada en donde residía el Tonati. Este último era el jefe o cacique de mayor jerarquía en toda la sierra, aunque nunca operaba unilateralmente en la toma de decisiones ante la existencia de otros líderes locales.

En la crónica *Maravillosa, reducción y conquista de la Provincia de S. Joseph del Gran Nayar*, escrita por el jesuita José de Ortega y publicada en Barcelona en 1755, tenemos una descripción acerca del origen del Tonati o, como se le conocía también, el rey Nayarit. Sin lugar a duda, era un personaje destacado, pues la conservación de su cuerpo momificado y el culto rendido hacía referencia a la existencia de una función religiosa al interior de la cosmovisión cora. Ortega menciona que:

[los coras] no tenían otro capitán, que les aleccionara, que su propio capricho, ni lograron tener caudillo para su gobierno, hasta que el Naye el año de 1500 empuñó el cetro. Reconociéronle como a Rey, extendiendo su dominio por el sur, hasta las costas del mar, y por el norte, hasta el Mazapil. El feudo, con que le reconocían sus vasallos, eran flechas y calzas que todos le tributaban. Veneráronle tanto, que después de muerto, aun antes de enjugar las lágrimas de su excesivo sentimiento, le fabricaron una casa en Tracaimota, más abajo del lugar del templo del Sol, donde en una silla pusieron el cadáver con especiales adornos, trabando cuando se deshizo el esqueleto con varios hilos. Fue tan abultado, que como se reconocía en lo desmedido de su calavera, parecía según proporción simétrica de siete cuartas su estatura. Los lienzos, y tejidos, que le ofrecían por ser su soberano, eran tantos que pasaban de 300, añadiéndoles, aunque sobre vistosamente labrados, la curiosidad de muchos caracolillos, y piedras preciosas, que llaman chalchihuites. (Ortega, 1996, p. 9).

Es importante resaltar el hecho de que, al pertenecer a la dinastía de los antiguos gobernantes, el cadáver momificado del último gobernante sustituía a la momia más antigua. Sin embargo, la cosmovisión cora no se simplificaba a la presencia de este culto. Ortega ofrece también una clasificación de las otras deidades principales, consideradas por los jesuitas como idolatrías: Tayaoppa, el dios creador, Ta té, madre dadora de vida y Quanamoa, el dios redentor. Aparte de estos, se señala la existencia de otros doce ídolos que eran venerados según las necesidades particulares (Ortega, 1996, pp. 13-15).

Respecto al cuidado y fomento de los cultos idolátricos, el jesuita destacaba la existencia de sacerdotes o protectores de cultos llamados “guarda ídolos”, quienes eran los responsables de cuidar la conservación material de los ídolos, así como también preservar y mantener las antiguas creencias. Aparte de esta labor, dicho personaje participaba 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 más como una superstición (Ortega, p. 17). Entre las principales tareas que tenían estos personajes se encontraban el cuidado de la limpieza de los templos o lugares de adoración, evitar la presencia de intrusos, guiar a sus ayudantes o “topiles” para la preservación y el mantenimiento del culto. Ortega señalaba que los coras enviaban a los distintos adoratorios algunas ofrendas que consistían en flechas adornadas sartillas de cuentas, plumas y tejidos de algodón adornados (Ortega, 1996, pp. 19-20).

A pesar de la detallada descripción ofrecida por el jesuita en su crónica, una de las descripciones visuales más tempranas acerca del culto cora hacia todas estas deidades, se encuentra descrita en la famosa estampa elaborada por el franciscano Arias de Saavedra, en

1672. En la parte superior de este documento, se representa un dibujo de los cuatro cadáveres “secos y enjutos” de los antiguos gobernantes, que, sentados sobre unos equipales, tienen las manos atadas sobre las piernas (Fig. 3). Las dos mujeres que se hallan debajo de las momias, una a cada lado, eran las sacerdotisas de nombres Noxat e Ychima, y se encargaban del aseo y cuidado de los cadáveres (Magriñá, 2016, p. 174). Retomando el análisis realizado por la historiadora Laura Magriñá, en la representación de dicha geografía ritual se muestran dos



Fig. 3: Ritos del Nayarit. Fuente: Archivo General de Indias, MP-Estampas, 25.

fuerzas opuestas. En la parte norte se representa al peyote, nombrado como hikuri, una deidad masculina fuerza de la luz del bien que se quedó en el volcán Sanganguey en forma de cangrejo, y proporciona lluvias oportunas y adecuadas. En la contraparte sur aparece el kieri o tapat, que representaba la deidad femenina de la oscuridad ubicada en el volcán San Juan de Coatépétl, el cerro de la culebra y trae las tormentas huracanadas y el viento destructor. Las otras deidades representadas eran las siguientes: al oriente se representaba a Pyltzingtli que fue asimilado a Cristo, al poniente el Nycanori, Narama en el solsticio de verano y Uxuu en el de invierno como una peña que emerge del mar (Magriñá, 2016, p. 180). El culto principal hacia estos cuerpos se reflejaba en la presentación de ofrendas que consistían en algunos frutos de la región, sangre humana, sal, carne, pescado, algodón, jícaras, quetzales, plumas de distintas aves, arcos, flechas, calabazos llenos de mezcal, jícaras, ollas con flechas, ídolos de piedra blanca y cabezas disecadas de venado (Magriñá, 2016, pp. 184-185). Al igual que en el caso del Tonati, estos cuerpos eran sustituidos periódicamente para evitar su completa descomposición.

Es de resaltar, que los adoratorios asentados en cuevas y barrancas también formaban parte de la cosmovisión cora. Estos sitios podían tener distintas funcionalidades, ya fuera como habitación de los sacerdotes o “guarda ídolos”, como cementerio de algún grupo particular o como adoratorio de un antepasado glorioso (Malvido, 2000, p. 199). Con el proceso de cruce y selección de las creencias antiguas y las prácticas cristianas que derivaban de la metodología misionera, la religión de los coras se reprodujo a través de un sistema de templos distribuido en cuatro categorías: el templo católico, el mitote comunal y parental (Malvido, 2000, p. 189). Otro punto que se debe retomar es el de la presencia de indios mayores nombrados consultores, quienes eran considerados por los misioneros y las autoridades civiles como los autores intelectuales de la realización de las idolatrías y motivaban al resto de la población indígena para que el culto idolátrico se preservara.

La pervivencia de las idolatrías en los informes jesuíticos de la Sierra del Nayar

Entre la documentación jesuita escrita por algunos de los misioneros que se encargaron de adoctrinar a los indios coras en el siglo XVIII, aparte de la crónica del P. Ortega, se destacan algunas cartas e informes que explican la situación económica y material de las reducciones, así como también el fenómeno de la pervivencia de los ritos y cultos idolátricos que se centraban en la adoración de los cuerpos momificados de los antiguos gobernantes, y en la práctica de algunas danzas y mitotes caracterizadas por el consumo de bebidas embriagantes y peyote. Estas “desviaciones” eran asociadas directamente con la presencia de idolatrías y supersticiones entre los indios, las cuales era necesario erradicar para conducirlos a la verdadera fe.

Uno de los informes que da cuenta del estado material de las misiones es el del jesuita Cristóbal Lauria, escrito en 1727, en donde se da cuenta de la ubicación y el número de misiones existentes en dicho período, las cuales eran diez y se encontraban habitadas por un número aproximado de cinco mil habitantes. La descripción que realiza sobre las misiones enclavadas en la sierra permite comprender la dificultad que existía para acceder, de manera práctica, a dicho territorio:

Está toda la provincia circunvalada de sierras altísimas e impenetrables; por medio corre la Sierra Madre, donde están fundadas dos misiones, llámase la una La Mesa, la otra Santa Teresa, ambas en sumo grado frías y sumamente húmedas. Las otras ocho misiones convienen a saber: Peyotán, Santa Rosa, San Francisco de Paula, Jesús María, Guaynamota, Nuestra Señora de los Dolores, El Rosario, Ixcatán son sumamente calientes, copiosas de mosquitos, alacranes, tarántulas, zancudos, jejenes, escorpiones, garrapatas, víboras y cuanto género de sabandija Dios creó, allá tienen su lugar. Los caminos son, muchísimos de ellos inundables, en particular en tiempo de aguas, por los ríos que por ambos lados de la Madre Sierra corren. En muchos caminos, por un estribo se mira el precipicio de las barrancas profundísimas y de otros, por ambos estribos, se ven precipicios inmensos que obligan a andarlos a pie. (Meyer, 1989, p. 47).

En este documento se destacan también las actividades agrícolas y ganaderas que se conformaban como el principal sustento de las reducciones. Gracias a este documento, podemos saber que el cuidado de ganado tuvo un mayor desarrollo en las misiones de Santa Teresa, Santa Rita Peyotán y Guainamota. También encontramos el registro de quince misiones franciscanas que rodeaban a las que eran administradas por la Compañía, lo que da cuenta de una posible comunicación entre ellas, y al mismo tiempo se destaca el número de soldados que se encontraban repartidos en los presidios de San Pedro Ixcatán y Guainamota, diez en cada uno.

En cuanto al tema de la pervivencia de las idolatrías en los pueblos de misión, se destaca el informe del jesuita Urbano Covarrubias, en donde se narran algunos sucesos particulares que ocurrieron en la provincia del Nayarit entre los años de 1729 y 1730. En el documento se menciona, en primer lugar, la visita pastoral del obispo de Guadalajara, Nicolás Gómez de Cervantes, que fue clave para el inicio de la búsqueda y la erradicación de las idolatrías practicadas por los nayaritas. Como sabemos, uno de los métodos para combatir el culto y la permanencia de las idolatrías en los pueblos de indios, derivaba directamente de los obispados, y se plasmaba con la realización de visitas pastorales, y sumando otras cuestiones como la redacción de edictos y disposiciones episcopales, la promoción de catecismos y manuales de evangelización para los curas (Lara Cisneros, 2016, p. 48). En este documento, se plasma con claridad la ayuda ofrecida por algunos indios aliados, que se encargaban de informar y participar en la búsqueda de los adoratorios idolátricos. Covarrubias destaca la presencia de uno de ellos, llamado Francisco Xavacue, quien le presentó al jesuita una denuncia formal sobre la práctica de cultos en las misiones de Santísima Trinidad de La Mesa y Santa Teresa Quaimaruzi. Con ayuda del comandante de la provincia, el español Diego Carranza, se dirigieron al falso adoratorio en donde se rendía culto al astro solar. Este lugar se ubicaba:

[a] tres leguas inmediatas al pueblo y misión de Santa Teresa, con la cual se da principio al profundo barranco y río que llaman de Santiago, en cuyos transparentes cristales, debiendo según razón, advertirse la sombra obscura de sus idolatrías, sucede al contrario que pervertido el orden por diabólica industria, se forma allí mismo el teatro y universidad de sus gentílicos errores, pues allí antiguamente acostumbraban ayunar sin sal, supersticiosamente señal cierta de la gracia que carecían, absteniéndose jun-

tamente de sus propias mujeres el tiempo que el demonio les asignaba para salir impasibles entre las enfermedades y las armas de los cristianos [...] (Meyer, 1989, p. 59)

Con la ayuda de Xavacue, se localizaron dos adoratorios más. Según lo que se menciona en el documento, en este lugar se rendía culto a Tota Otayaopa, una de las deidades señaladas en la crónica del P. Ortega, y su descendiente directo que era el rey Nayerit. La descripción que muestra la composición del adoratorio es interesante, pues explica a detalle los objetos que lo componían y las prácticas que se realizaban en su interior:

Entró alentado [...] D. Diego [Carranza] , [con] las armas prontas, al que parecía mayor adoratorio, en cuyo altar se dejaba ver con muestras de gran soberbia un señor ídolo, cuya contextura componían secos huesos y humanos, cubierto de pies a cabeza de adornos, convenientes a su natural horroroso: por morrión, cercaba sus secos cascos un sombrero de feos e inmundo orillas de paño; servían de peto y armador, otros tales lienzos en que se distinguían figuras horrorosas de demonios; le ceñían, por un lado y otro, dos antiquísimos espadines manchados de sangre humana que según se colige de sus antigüedades, servían de crueles instrumentos para los inhumanos sacrificios que allí se le hacían, y dejando aparte otras menudencias, tenía a sus pies vasijas de bronce ensangrentadas como también lo estaba lo más del diabólico ropaje, con la sangre que salpicaba de los crueles sacrificios que se manda hacer este enemigo feroz del linaje humano. En lo restante de aquel diabólico templillo o infernalísimo adoratorio se veían dispuestos con descompasado orden, diversas figuras de animales; instrumenticos curiosos de acero, sin poderse averiguar sus oficios; se admiraban enarbolados, curiosísimos y distintos pendones de guerra; colgaduras de diversos colores y hechizos, todas de algodón en gran número; servían al trono tapetes y alfombras de la misma materia y curiosidad; en los cuatro ángulos del adoratorio se veían en gran cantidad, diversas flechas que distintas naciones circunvecinas tributaban a este demonio. (Meyer, 1989, p. 62)

En la parte final del informe, Covarrubias explica el desarrollo sus labores pastorales que tenían el fin de calmar los ánimos de la gente de la misión de Santa Teresa ante la destrucción de los objetos de culto.

Otro de los documentos jesuíticos similares a este último y que es de gran utilidad para el estudio de la pervivencia de las idolatrías en el Nayar, es el informe de la misión de Santa Teresa Quaimaruzi, escrita por el misionero belga Jacome Doye en el mismo período. Al igual que otros textos, describe el proceso de conquista de la Sierra del Nayar en el año de 1722, y también destaca el papel que jugaron los indios aliados para lograr la conversión de los nayaritas. Se relata también el alzamiento y la destrucción de las primeras misiones jesuitas como Santa Gertrudis, Candelaria y Quaimaruzi en 1724. El jesuita atribuía la pervivencia de las prácticas idolátricas a la falta de ministros u operarios misioneros en todas las reducciones establecidas. Entre las principales dificultades, destacaba el asunto de la embriaguez entre los indios mayores, lo cual se desbocaba durante las principales celebraciones religiosas, y también el asunto de la imitación y deformación de las prácticas y ministerios cristianos. Respecto a esta situación, Doye mencionaba en su informe que: “Estaban estos nayaritas aún tan ajenos de las cosas de Dios, que aconteció una u otra vez, que algunos de ellos se burlaban del santo sacrificio, alzando tras de mí, en la elevación de la sagrada hostia,

una hecha de zacate.” (Burrus y Zubillaga, 1982, p. 284). Para remediar este asunto, el misionero recomendaba el uso de castigos para evitar las reincidencias, entre los que destacaban el encarcelamiento temporal y la práctica de azotes que duraban hasta una semana.

El documento es valioso pues contiene ejemplos claros de la forma en que se realizaban las visitas de idolatrías. Por ejemplo, relata la forma en que se organizó la visita de 1729 en la misión de Jesús María y José. El jesuita señala que, posterior a la fiesta de San Miguel, se planeó una campaña encabezada por el capitán Joseph Manuel Carranza, el teniente del presidio de la Mesa, Don Antonio de Ximénez, y él mismo. Por órdenes del superior Urbano Covarrubias, la campaña tenía el objetivo de buscar y destruir los adoratorios cercanos, en donde se tenía noticia de que los coras laguneros rendían culto a uno de los ídolos principales que consistía en una piedra blanca lisa. El primer adoratorio se situaba al oriente de la misión, y en él se encontró un manojo de flechas acompañado de otras ofrendas. Posteriormente, Doye menciona que se dedicó personalmente a desmontar y quemar otros tres adoratorios que se encontraban menos distantes de la misión. El jesuita señalaba que: “[lo] ejecuté pegándoles fuego, de mi propia mano, después de sacadas las ofrendas de flechas colgadas de varias plumas y demás bagatelas diabólicas que allí hallaba.” (Burrus y Zubillaga, 1982, p. 286)

Para el mes de diciembre de ese mismo año, se quemó otro adoratorio cercano a la misión de Santísima Trinidad, ubicada en la Mesa del Nayar, en el que se encontró un conjunto de cabezas de venado disecadas. Sin embargo, Doye señala que en ninguno de estos adoratorios o hueicales, como los nombraban los coras, se encontró el ídolo principal conocido como el Tatequat o “Dios nuestro”. Este sería localizado cuatro años después; según la descripción del documento en cuestión, consistía en una agrupación de tres piedras puntiagudas paradas, en forma de un bonete, dentro de otro montoncito de piedras sueltas. Se menciona también que el ídolo se encontraba resguardado por una mujer mayor que había restaurado el culto entre los indios que habitaban la reducción de Santa Teresa Quaimaruzi (Burrus y Zubillaga, 1982, p. 289).

Para lograr la erradicación del culto, Doye recurrió a un elemento importante, pues señala que “mandé traer las tres piedras supersticiosas, aunque bien pesadas, y ponerlas al pie de la santa cruz, erigida en el patio de esta iglesia.” (Burrus y Zubillaga, p. 290). La intención del jesuita era sobreponer el culto cristiano a las creencias coras a través de un elemento claramente visual: al mismo tiempo, en el lugar donde se veneraba al famoso Tatequat, se erigió un calvario compuesto por tres cruces, con la intención de purificar el lugar. Finalmente, en lo que respecta a este documento, tenemos el registro de otra visita extirpadora, realizada por el capitán Antonio Serratos en el año de 1739. Durante esta empresa, se destruyó otro adoratorio cercano a la misión de Santa Teresa Quaimaruzi y en la misión franciscana de San Lucas. Para evitar las reincidencias, el castigo que se les dictó a los idólatras fue el encarcelamiento, e incluso se menciona que a los principales orquestadores del culto se les amarró en una hoguera, como si fuesen a ser quemados. Sin embargo, al final solo se quemarían los objetos de culto en la plaza principal de la misión, que consistían en “muchas flechas y demás cosillas diabólicas, un chimale tejido de lana diferente sobre carrizo a modo de adarga pequeña, que era la insignia del famoso ídolo.” (Burrus y Zubillaga, p. 290).

El siguiente informe en donde se describe la pervivencia de las idolatrías, fue redactado por el jesuita Gregorio Hernández en noviembre de 1745. Al igual que el documento del P. Lauria, nos ofrece el estado material de las misiones nayaritas en dicho período: existían

ocho misiones administradas por siete jesuitas, tres presidios vigilados por cuarenta soldados y la presencia de dos tenientes en las misiones de Ixcatán y Guainamota. A diferencia de los documentos anteriores, Hernáez profundiza mayormente en la estrategia jesuita de entregar regalos y herramientas de trabajo a los indios para ganar su confianza. En algunas ocasiones, esto motivaba a que los indios acudieran a misa y a la enseñanza de la doctrina cristiana con mayor frecuencia. Cabe mencionar que el proceso de adoctrinamiento cristiano se dirigía con mayor insistencia hacia los párvulos o menores de edad que habitaban en cada una de las reducciones, al ser más práctica y eficiente la interiorización de los dogmas cristianos. Según la percepción jesuita, la conversión de estos individuos podría servir de ejemplo al resto de los habitantes de la misión.

Respecto a las idolatrías, encontramos una descripción de las empresas de extirpación anteriores, y se resalta el hecho de que los adoratorios se ubicaban en cerros y barrancas de difícil acceso, sobre todo para aquellos individuos que no conocían la complejidad orográfica de la región. Como ya lo habían señalado sus antecesores, Hernáez ubica a La Mesa del Nayar como el lugar principal de culto, puesto que ahí se ubicaba el cuerpo momificado del Tonati, quien representaba al astro solar, y una piedra blanca lisa conocida como Ta Yaoppa. Retomando la crónica del padre Ortega, el misionero describe el adoratorio de la siguiente manera: “junto a esta piedra tenían el esqueleto de un indio de los principales de su gentilidad, sentado en un equisal, a modo de silla, labrado, aunque sin adorno costoso con prolija curiosidad. [...] Ceñía las sienes de este esqueleto [del Tonati] uno como faja de plata, y a su lado, tenían un vaso grande de plomo en que se conservaba alguna sangre seca.” (Burrus y Zubillaga, 1982, p. 301)

Según el documento, las respuestas a sus veneraciones o consultas eran respondidas por algunos sacerdotes que tenían la tarea de resguardar al ídolo, mejor conocidos como “guarda ídolos”. La persecución de los “maestros” de la idolatría era un aspecto central para acabar con las desviaciones religiosas de los indios, por lo que las autoridades eclesiásticas centraron su atención ante el surgimiento de personajes definidos como hechiceros, magos, brujos, entre otros (Lara Cisneros, 2016, p. 18). Los sacerdotes eran considerados como sujetos mentirosos, charlatanes y hombres engañados por el diablo; su arma principal era la palabra y eran agentes móviles que sabían desplazarse de una región a otra para difundir o sus malas costumbres y dogmas erróneos (Bernand y Gurzinsky, 2000, p. 147). El jesuita menciona un asunto importante: conforme se iban estableciendo los pueblos de misión, los adoratorios o “templos de los ídolos” y sus respectivos “guarda ídolos” iban aumentando a la par (Burrus y Zubillaga, 1982, p. 300). Muchos de ellos pervivieron porque permanecieron ocultos durante varios años, y fue precisamente en 1739, con las labores realizadas por el P. Jerónimo Doye y el capitán Antonio Serratos cuando comenzaría una destrucción mayormente radical de los lugares de culto idolátrico. Sin embargo, el documento no ofrece datos mayormente relevantes, ni tampoco indica si las campañas de extirpación se acentuaron durante la década de 1740.

Para cerrar con broche de oro esta revisión documental, el último documento que ofrece una rica información sobre los cultos idolátricos, los castigos para los “guarda ídolos” y las estrategias militares para evitar las reincidencias, es un proceso judicial realizado en la misión jesuita de Nuestra Señora de Dolores en 1755 y redactado en su mayoría por el teniente Francisco de Salcedo. En este documento se presenta un proceso judicial realizado en contra de unos indios idólatras y al “guarda ídolo” Diego Manares, quienes se encargaban de

mantener el culto a tres cuerpos momificados en una cueva relativamente cercana a la reducción. El texto explica también el proceso de mudanza de dicha misión, ya que tanto los misioneros jesuitas como los militares participantes en el proceso, consideraron que era la única alternativa viable para evitar la reincidencia de las prácticas idolátricas. Al final, los indios que habitaban en este paraje serían repartidos entre las otras misiones jesuitas existentes y la misión de Dolores se restablecería años después.

El documento judicial da cuenta de que los hechos citados comenzaron a consecuencia de un aviso del jesuita Tadeo Antonio de Rivero, misionero de la reducción de San Pedro Ixcatán, al teniente Salcedo para que se encargara de indagar acerca de la existencia de unos supuestos cultos idolátricos en la misión de Dolores. Para realizar su tarea, dicho militar fue acompañado por otros tres soldados, veinte indios auxiliares y los misioneros Bartolomé Wolff y Francisco Xavier González en calidad de testigos. Al inicio del texto se consigna que todos los indios de la misión de Dolores eran idólatras, y entre los principales transgresores se encontraba el cacique Antonio Celis. Se mencionan también otros personajes de nombres Juan García, Dieguillo, Rafael, Joaquín el regidor, Timoteo Francisco y Diego Viejo, como los principales patrocinadores del culto (Meyer, 1989, p. 122). Al inicio de su informe, el teniente Salcedo presenta un panorama desolador respecto a la pervivencia de las idolatrías en el pueblo de Dolores:

[...] El indio correo que vuestra merced me envió, se fue el sábado sin avisar, y así determiné despachar uno de aquí, y de camino aviso a Vuestra Merced que el pueblo todo está perdido, porque todos los más son chaquareros, y todos los más son idólatras [...] Antonio el gobernador es chaquarero, bailador y bebedor en San Blas, e idólatra y otra vez se dice que está amancebado todavía de la cueva no se ha hablado hasta que lleguen los meseños de los chaquareros se huyó uno. En una palabra, los que no son chaquareros están curados y los que no son chaquareros ni curados son idólatras. (Meyer, 1989, p. 121).

Cabe mencionar que la palabra “chaquarero” hacía referencia a aquellos individuos que consumían peyote, situación que era considerada también como una desviación que fomentaba el culto idolátrico, al igual que el consumo de bebidas embriagantes. Para comenzar con los interrogatorios, a todos los indios implicados se les metió en prisión. En cuanto a la declaración del primero, que fue el nombrado Diego Viejo, Salcedo señala que:

mandé, e hice que a uno de los delatados que fue Diego, el sargento lo atasen a la picota, y se le diesen seis azotes, con los que nada declaró, por lo que mandé se le diesen otros tres, y antes de que se le diesen, dijo en lengua castellana: [...] Señor no me castigues más es verdad que soy chaquarero, y he curado a dos niños los cuales murieron y yo también he sido chaquarero por Timoteo y Francisco el suegro de Mateo, y que también había oído decir que ejercitaban el mismo oficio de chaquareros o curanderos Raphael y Diego Manares, y una viuda llamada María, y habiéndole preguntado si sabía de un ídolo o cueva de flechas en donde practicaban los hijos de dicha misión sus idolatrías y abusos? Dijo no saber nada, y por no proceder sin plena justificación a más riguroso castigo lo mandé desatar de la picota y asegurarle en la cárcel y habiéndose así ejecutado mandé atar y azotar [...] (Meyer, 1989, p. 124).

A partir de la primera declaración, comenzaron a sobresalir los nombres de Diego Manares y una sacerdotisa mayor llamada María Teurima, quienes eran los responsables de

mantener el cuidado y el culto de algunos adoratorios. El papel que jugaban estos individuos era fundamental, pues su acción principal era la transmisión de las disposiciones de los cuerpos momificados, los cuales conformaban una especie de oráculo (Magriñá, 2016, p. 178). Con la declaración de otro de los indios implicados, Juan García, se supo que ellos eran los cuidadores del ídolo llamado Tajadsí, representado por un conjunto de flechas que acompañaban a tres cuerpos momificados, cuyos nombres eran Buacame, Cuecame y Bigbuame.

Respecto a este interrogatorio, Salcedo mencionaba lo siguiente:

Y mandé asimismo que trajesen a mi presencia al mencionado Juan García, [el] cual fueron a traer de su casa el gobernador y demás justicias, por no estar allí, en concurso de los demás y trayéndolo ya antes de ser por mi reconvenido, ni preguntado de nada, comenzó a dar voces diciendo: Señor no es menester que me castiguen; es verdad que soy chaquarero y entregare el chaquaco, y no obstante lo mandé atar a la picota, y a tres azotes que se le dijeron, dijo Señor ya no me azoten ya digo la verdad que soy chaquarero y lo mismo hace Félix, Juan Guinas y la mujer del Gobernador Antonio y también Lucas y otros varios de la misma misión. Y preguntado por el ídolo o cueva de flechas de que se ha hecho mención dijo: de veras, de veras, no sé nada; por lo que mande le diesen otros dos azotes, y antes de dárselo díjome: Señor no me azoten, allégate acá y yo te diré la verdad. Por lo cual me allegué con mis acompañados, y el intérprete y por medio de él me dijo: Señor, yo no sé de cueva de flechas, solo se de unos muertos que están en una cueva a donde van todos los de este pueblo a pedir el socorro de sus necesidades, y las mujeres que no quieren hijos les van a pedir que no se los den, y las que los desean les piden que se los den, y uno de los muertos habla, y responde a lo que le preguntan y esta como tú, y como yo; y le dan pinole, y se lo bebe y también le dan cuentas como tributo, y cuando las mujeres paren le llevan los hijos a que los bendiga, antes de bautizarlos. Y esto todos los sabemos y lo hacemos, y también los indios del pueblo de San Blas, quien hacen lo mismo y le envían sus creaturas por mano de una vieja del mismo pueblo llamada Isabel, que es la tamatina (que quiere decir maestra) y de aquí de mi pueblo el sacerdote mayor es Diego Manares, y la sacerdotisa es María Teurina [...] El muerto que habla se llama Buacame y los otros dos dicen que son mujeres y que no hablan. La una se llama Cuecame y la otra Bigbuame. Y el paraje donde están se llama Ceaucnica. Esta es toda la verdad y ya no sé otra cosa; en vista de lo cual yo dicho teniente hice asegurar en la cárcel este declarante. Y mandé que a todos los acusados de chaquareros se les fuesen dando a seis azotes cada uno. (Meyer, 1989, pp. 125-126).

Un aspecto importante que sobresale en la declaración anterior es el hecho de que los indios consultaban a los cuerpos momificados cuando tenían necesidades específicas individuales o cuando se presentaban calamidades que afectaban su cotidianeidad, y también se presenta la forma en que se desarrollaban las ceremonias y las consultas, que implicaban el uso de los chacuacos o pipas con peyote. Posterior a esta declaración, el capitán Salcedo citó a declarar al famoso cuidador del ídolo, Diego Manares quien mencionaba que el ejercía esta labor por motivo de una herencia. Considero relevante citar el siguiente párrafo del proceso, en donde el acusado señala los motivos que lo orillaron a continuar con la difusión del culto:

Yo dicho teniente en prosecución de estas diligencias hice comparecer ante mí al contenido y tantas veces mencionado Diego Manares, estando presentes los dichos

reverendos padres Bartholome Bol, y el padre misionero de este mismo pueblo Francisco Xavier González, y los soldados de mi salvaguardia y el citado interprete. Y reconociendo ser incapaz de juramento el dicho Diego Manares, le fue haciendo por medio de dicho interprete el cargo de todas las acusaciones que contra el resultan en las antecedentes diligencias, y entendido de todo por habérselo explicado el intérprete con toda claridad, y especificación dijo: que es verdad que desde sus primeros padres, allá en su gentilidad habían dado adoración y veneración a tres cadáveres humanos, y que estos le habían quedado a él en herencia, y que por eso él, y la mencionada María [...] los cuidaban, y un muchacho llamado Ambrosio y que es verdad que todo su pueblo le daban a él el tributo para los cadáveres y le daban también sus hijos que los presentase al principal de los dichos cadáveres que se llama Ruaccame. [...] Y que el dicho Ruaccame le hablaba y respondía a sus preguntas, como un viviente, y siendo por mi preguntado si veía que le salían las palabras de su misma boca. Dijo que oía que salían de adentro de la cueva, pero no las distinguía si salían de su boca, y que a este le ponía el pinole en una vasija en que bañaba a las creaturas y que se lo bebía como un vino, y también concurrían a estos sacrificios los indios del pueblo de San Blas por medio de una vieja llamada Isabel y que dichos cadáveres eran venidos o producidos de una cueva que está cercana al presidio de La Mesa, que llaman la Colorada, y por otro nombre el Berraco y que estos no nacieron de persona humana según se lo habían dicho sus antepasados, y que en el tiempo de la conquista los sacaron de la dicha cueva y los trajeron a la parte en donde hoy los mantienen, que el principal ya tiene dicho que se llama Ruaccame y tiene una corona de una costilla humana que ya nació con ella, y que este es el que habla y a quien dan especial adoración, él y todo el pueblo, y que los otros dos que le acompañan son mujeres la una llamada Cuaccame, y la otra Bigbuame, y que otros dos cadáveres les agregaron después, que son los suegros de este declarante. (Meyer, 1989, pp. 134-135).

Posterior a la declaración de Manares, Salcedo determinó buscar los cuerpos momificados y el resto de los ídolos, para trasladarlos a la misión de Dolores y ordenar su destrucción. En compañía de los soldados Cristóbal Ortiz, Isidro de Plaza, Francisco Domínguez, el teniente general de la Mesa del Nayar Francisco de Xapoa y catorce indios aliados, pasaron con el indio Diego Manares al adoratorio en donde se encontraban los cuerpos momificados y el resto de los objetos de culto idólatrico, ubicado en un paraje llamado Zaunicac. El viaje desde la misión de Dolores tuvo una duración aproximada de ocho horas, pues el lugar donde se encontraba el adoratorio era de difícil acceso. Respecto a la localización y al descubrimiento de los ídolos, Salcedo menciona lo siguiente:

Y habiendo arribado al citado paraje me dijo el dicho Manares: Ay está, ese, sácalo, y mirando a un lado y otro así yo como los que me acompañaban no hallamos paraje donde pudiera ocultarse, por ser una loma rápida, sin peñas, ni árboles que pudieran ocultar aquel secreto, y a la orilla de dicha loma era una profundidad, que al ver parecía imposible que se pudiera descender a su medio ni centro. Pregúntele al dicho Manares, hijo donde está este ídolo, y me respondió con mucha frescura, ay está, sácalo su puedes. (Meyer, 1989, p. 145).

A pesar de las dificultades, Salcedo señala que, con ayuda de una cuerda, logró descender a la cueva donde se encontraba el adoratorio. En el expediente encontramos una descripción detallada y explícita de cómo se encontraba distribuido:

[...] y estando en dicha cueva lo primero que ví, palpé y doy fe de ello fue un cadáver medio recortado, y aunque encuadernado, peros sus huesos muy roídos, tal que al palparlo se desunieron, tenían dicho cadáver una montera o virretina de manta que llaman en su idioma tlachiguale, y debajo de ella una corona de una costilla humana que le señía las sienes la que en la inteligencia de ellos sacó desde su primer ser y al mismo tiempo tenía a sus pies una vasija, que dijeron así: los intérpretes, como los demás indios que lleve de esta misión, que era la vasija en que se hacía el sacrificio de bañar a los niños, y en que se le echaba el pinole que tributaban a aquel abominable espectáculo, con cinco chacuacos; el uno más inmundo, y horrible en su hechura el que me dijeron ser del uso de aquel cadáver, y algunas cuentas de vidrio y aretes de mujer de que usaban en su gentilidad a modo de argollas que traían pendientes de las orejas de una pasta o fruto que llaman Guiscocoyole. Y me dijeron que este cadáver era Ruaccame y a su lado estaban medio enterrados otros dos cadáveres que dijeron se llamaban Cuecame, y Bigbuame, hermandas del antecedente, ídolos en la misma forma con solo la diferencia de no hablarles, los cuales estaban sumamente roídos y descuadernados, y a estos acompañaban otras dos o tres calaveras, con la osamenta correspondiente los que preguntándole el mencionado Manares por medio de mis intérpretes, me dijo eran sus suegros, los que antes habían cuidado de aquellos ídolos. (Meyer, 1989, p. 146).

Después de la destrucción del adoratorio, la comitiva regresó a la misión de Dolores para que Diego Manares les hiciera entrega de otros ídolos denominados como “mezcales”, los cuales se encontraban resguardados en su casa. El proceso llegaría a su fin con la quema de todos los cuerpos momificados y los objetos de culto que los acompañaban en una hoguera que se fabricó en la plaza principal de la misión, justo enfrente de la Casa Real en donde habitaba el gobernador de la misión. Para evitar la reincidencia de las prácticas idolátricas, el capitán Salcedo determinó, en compañía de los jesuitas Bartolomé Wolff y Francisco Xavier González, demoler la misión de Dolores y cambiarla de sitio. El argumento principal para realizarlo fue de que eran “mal influenciados” por los indios blaseños, que habitaban en la reducción franciscana de San Blas, y que se encontraba en un paraje muy cercano a la misión administrada por la Compañía. Respecto a este hecho, el capitán Antonio Serratos, quien fue uno de los actores principales del proceso de extirpación contra las idolatrías en la misión de Dolores, lo describió de la siguiente manera:

Mandé se hiciese en la plaza de esta dicha misión, frontero de las Casas Reales, una foguera, sacar a todos los iniciados en este abuso, con todo el común del pueblo, y en su presencia con asistencia de mi teniente, y dichos reverendos padres fui reconociendo la huesamenta de los cadáveres que se citan, magueyes y chacuacos, conque usaban de sus abusos, y mandé con acuerdo de dicho padre rector echarlo todo en dicha foguera hasta que se consumieron con el fuego, lo que ejecutado pase con dicho rector a consultar la providencia que tomaría para el castigo de los reos, haciendo en fin lo más conveniente el demoler dicho pueblo, y repartir en las otras misiones de esta provincia las familias de que se componía dejando al arbitrio de los indios, el que escogieran cada uno de por sí, la que le agradara, para que vivieran, así porque con esta moción se les impedía que volvieran a concurrir a los parajes donde se congregaban para la maldita celebración de sus idolatrías, como porque dispersándolos y que se comunicasen con los otros de las misiones que cada uno escogiera, pudieran

olvidar aquel tan pernicioso abuso mayormente, cuando de esta moción no experimentaban más pérdida que la de su mala costumbre, y que no tuviesen comunicación con los del pueblo de San Blas, que es del cargo del señor alcalde mayor de Acaponeta, los que según está constante en las diligencias, están muy arraigados en esta idolatría y con la costumbre de sus [embriagueces] muy despóticos [...] (Meyer, 1989, pp. 149-150).

En la parte final de todo el proceso, el jesuita Bartolome Wolf, uno de los principales testigos, describe el proceso de destrucción de la antigua misión y la mudanza de sus habitantes a las misiones jesuitas de la Trinidad, San Pedro Ixcatán, Santa Rita Peyotán y Santa Teresa Quamirazu. Al mismo tiempo, retoma el asunto del descubrimiento y la quema de los tres cuerpos momificados de la siguiente manera:

En dicha misión a veinte y un días de dicho mes y año [...] habiendo sacado a María Santísima de los Dolores, que se veneraba en dicho pueblo de su orden se le prendió fuego a la iglesia que era de jacal, en cuya vista, y para en el todo arrancarles el amor que les pudiera quedar por sus jacalitos en que habitaban, mande que se le prendiese fuego a todos, como de facto así se ejecutó [...] habiendo ido a dicho pueblo de misión a ver al padre ministro de allí, llamado Francisco Xavier González de nuestra compañía, he visto traer tres esqueletos, que había ido a sacar de una cueva el señor teniente don Francisco Salcedo, sirviéndole de guía el mismo sacrílego sacerdote de este ídolo llamado Diego Manares; al principal de estos tres muertos llamaban Ruacam que tenía en la calavera dos huesos sobrepuestos en figura de corona. [...] Los padres y madres según confesaron, llevaban a sus hijos recién nacidos a dicho ídolo, se los ofrecían, sacrificándole pinole y ponían una jícara de agua sobre la calavera del esqueleto, y con esta agua lavaban a las creaturas, y les hablaba el demonio, exhortando a padre y madre, criasen con cuidado a su hijo, porque les había de servir a él. (Meyer, 1989, p. 151).

Cabe mencionar que el último dato que se tiene sobre el indio Diego Manares es que falleció, supuestamente de una enfermedad en el pecho, dos días después a la quema de los ídolos. El proceso de extirpación de idolatrías concluye con la información del destino de los indios que habitaban la reducción jesuita de Dolores un año después, quienes se repartieron principalmente en la misión de Nuestra Señora del Rosario, así como también en otras cinco de las reducciones administradas por la Compañía de Jesús.

Conclusiones

A lo largo de los tres siglos del período colonial, el complejo serrano conocido como la Sierra del Gran Nayar se encontraba habitada en su mayoría por parcialidades étnicas poseedoras de una cosmovisión diversa, cuyo origen tuvo lugar a partir de la fusión de distintas creencias en los fenómenos de la naturaleza, los rituales mortuorios dedicados a los gobernantes principales e incluso los propios dogmas cristianos difundidos por misioneros franciscanos y jesuitas con el establecimiento de misiones. Al ser considerado un territorio hostil y de difícil acceso por las autoridades civiles y eclesiásticas, estos individuos se conformaron como los principales agentes del avance colonizador y la conversión religiosa, en compañía

de las tropas militares y un número importante de indios aliados o auxiliares. Serían los padres jesuitas quienes lograrían asentarse de forma definitiva a partir de la segunda década del siglo XVIII con la conformación de diez misiones establecidas a lo largo de la sierra, gracias a las alianzas que lograron establecer con los jefes locales y por el apoyo económico y militar proveniente de las autoridades españolas, tanto del centro del virreinato novohispano como de las autoridades del Nuevo Reino de Galicia. Para lograr el objetivo del adoctrinamiento cristiano de los indios nayaritas, una de las estrategias fundamentales era el conocimiento de la antigua cosmovisión cora, considerada en su mayoría como un conjunto de prácticas idólatricas y supersticiosas, destacando el rito del culto a los muertos, el consumo de bebidas embriagantes y de peyote, y la ejecución de distintas danzas y mitotes en los pueblos de misión. Este conocimiento se plasmó en buena parte de la documentación oficial escrita por los misioneros que dedicaron buena parte de su vida a reducir a los indios del Nayar, entre los que destacaban los jesuitas José de Ortega, Urbano Covarrubias, Jerónimo Doye, Gregorio Hernández, entre otros. Para extirpar estas “desviaciones”, un recurso que se volvió necesario fue el apoyo militar de los capitanes y soldados que administraban los presidios establecidos en los pueblos de misión. En conjunto con los misioneros, dichos individuos tenían la función de planear y organizar breves empresas de extirpación de idolatrías, las cuales tenían el objetivo de buscar, registrar y destruir los adoratorios en donde se conservaban los objetos de culto idólatrico.

Gracias a la conservación de algunos procesos judiciales como el de la mudanza de la misión de Dolores, se puede conocer al detalle la participación de los cuerpos militares en la destrucción de los ídolos, así como también la labor pastoral realizada por los padres de la Compañía de Jesús en su calidad de testigos. De igual manera, gracias a la documentación revisada, es posible conocer la función social y cultural que tenían los famosos “guarda ídolos”, quienes eran los responsables directos de la manutención de la cosmovisión antigua de los indios coras. Su función les permitía mantener cierta persuasión y cohesión social sobre algunos de los indios reducidos, situación que representaba dificultades y constantes dolores de cabeza para los misioneros. Por este motivo, se conformaron como los principales sujetos indeseables por los detentadores del poder civiles y eclesiástico. Sin embargo, a pesar de los intentos militares y pastorales por diezmar la influencia de estos personajes y sus prácticas idólatricas, buena parte de la religiosidad cora se conservaría hasta 1767, último año de la presencia jesuítica en la sierra del Nayar.

Referencias bibliográficas

- Acosta SI, J., ([1588] 1984). *De procuranda indorum salute*. Libro 2. Educación y evangelización. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Bernand, C. y Gruzinsky, S. (1992). *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Burrus SI, E. y Zubillaga SI, F. (1982). *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745 (cartas e informes conservadas en la “Colección Mateu”)*. Madrid: J. Porrúa Turanzas, Colección Chimalistac 41.
- Coello de la Rosa, A., Burrieza, J. y Moreno D. (2012). *Jesuitas e imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX*. Madrid: Sílex.

- 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.
- Enríquez Valencia, R. (2009). *Fábulas y alegorías del Gran Nayar: Una antropología de los mitos en la historia colonial de México*. México: Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- Güereca Durán, R. (2018). *Caciques, lenguas y soldados fronterizos: actores indígenas en la conquista del Nayar (1721-1722)*. México: Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2019). “Misionar en las fronteras del virreinato: la experiencia franciscana en la Sierra del Nayar”. En Miranda Guardiola, A. y Bravo Rubio, B. *Quadripartita Terrarum Orbe: 500 años de evangelización*. México: Conferencia del Episcopado Mexicano, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 285-307.
- Gutiérrez Contreras, S. (1979). *El territorio del estado de Nayarit a través de la historia*. Compostela Nayarit: Talleres Vera.
- Lara Cisneros, G. (2016). *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Colofón.
- Lira Larios, R. (2003). *La organización colonial en la sierra del Nayar 1530-1722: Un espacio pluridimensional*. México: Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 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: Las misiones en la Nueva España y sus cronistas*, Núm. 67, pp. 23-43.
- (2018). “La llegada de los franciscanos al Gran Nayar en 1767”. En De la Torre Curiel, J. R. *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México, Siglos XVI-XIX*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, pp. 227-257.
- (2016). “La religiosidad de los coras en los siglos XVII y XVIII”. En Torales Pacheco M. C. *Nueva España en la Monarquía Hispánica, Siglos XVI-XIX, Miradas varias*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, Universidad Iberoamericana, pp. 171-191.
- (2002). *Los coras entre 1531 y 1722. ¿Indios de guerra o indios de paz?* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara.
- 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, No. 2, pp. 199-205.
- Mayer, A. (2015). “Reforma católica y religiosidad en la colonia: Perú y México”. En Mayer, A. y De la Puente Brunke, J. *Iglesia y Sociedad en la Nueva España y el Perú*. Pamplona: Analecta Editorial, pp. 11-33.
- Meyer, J. (1989). *El Gran Nayar*, México: Universidad de Guadalajara, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

- Moreno Martínez, A. G. (2004). "Jesuitas y franciscanos en la sierra del Nayarit durante el siglo XVIII". En Armas Asín, F. *Angeli Novi. Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII-XX)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 19-32.
- Ortega SI, José de [1755] (1996). *Maravillosa, reducción y conquista de la Provincia de S. Joseph del Gran Nayar*. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista.
- Valle, I. (2009). *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas en el Siglo XVIII*. México: Siglo XXI Editores.