

LOS MÁRTIRES DE TEPEHUANES DE LA NUEVA ESPAÑA. CIRCULACIÓN DE RELIQUIAS E IMÁGENES EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA SANTIDAD FRACASADA, 1616-1668

THE TEPEHUAN MARTYRS OF NEW SPAIN. CIRCULATION OF RELICS AND IMAGES IN THE CONSTRUCTION OF A FAILED SANCTITY, 1616-1668

Julián Alonso Briones Posada¹

Recibido: 19/01/2024 · Aceptado: 02/07/2024

DOI: <https://doi.org/10.5944/etfvii.12.2024.39611>

Resumen

El objetivo de esta investigación es presentar y reconstruir la devoción y promoción a la santidad que tuvieron los mártires jesuitas de las misiones de Tepehuanes en los albores del siglo XVII en la Nueva España, desde la redacción de informaciones, la creación de dibujos y pinturas, y especialmente por la veneración de sus reliquias y los milagros alcanzados por quienes las poseían. A través del análisis de testimonios e imágenes se demuestra su invención y devoción no solo como ejemplos del triunfo de las acciones misioneras en el Nuevo Mundo, sino también como la posibilidad de ser declarados mártires, prueba patente de la madurez espiritual de las tierras conquistadas a partir de un nuevo arquetipo martirial. El entorno marginal de la Nueva España —las inestables fronteras de misión y avance— fue de gran importancia en la dinámica espiritual de su tiempo, por el afán de sus habitantes cristianos para participar en la creación de nuevas devociones y objetos de culto que replicaran la experiencia europea a través de las reliquias.

Palabras clave

Nueva España; Compañía de Jesús; martirio; arte virreinal; misiones

Abstract

The objective of this research is to present and reconstruct the devotion and promotion of holiness that the Jesuit martyrs of the Tepehuanes missions had at the dawn of the 17th century in New Spain, from the writing of information, the creation of drawings and paintings, and especially for the veneration of their relics

1. Universidad de Valencia, C. e.: julianposadago@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-0548-2403>

and the miracles achieved by those who possessed them. Through the analysis of testimonies and images, their invention and devotion are demonstrated not only as examples of the triumph of missionary actions in the New World, but also as the possibility of being declared martyrs, clear proof of the spiritual maturity of the lands conquered. starting from a new martyrdom archetype. The marginal environment of New Spain – the unstable frontiers of mission and advancement – enjoyed great importance in the spiritual dynamics of its time, due to the eagerness of its Christian inhabitants to participate in the creation of new devotions and objects of worship that replicated the European experience through relics.

Keywords

New Spain; Society of Jesus; Martyrdom; Viceregal Art; Missions

.....

INTRODUCCIÓN

El alzamiento de las naciones indígenas en la Nueva Vizcaya y la muerte de ocho misioneros jesuitas en 1616, es un tema que ha despertado el interés de numerosos académicos e investigadores desde principios del siglo XX, comenzando por los trabajos de los historiadores jesuitas Gerard Decorme,² Mariano Cuevas³ y Francisco Zambrano,⁴ contribuyendo a la construcción de la memoria institucional a través de sendas obras, algunas de ellas incluyendo material gráfico reunido, como las pinturas y dibujos producidos en el siglo XVII que representan los martirios, o fotografías de las reliquias conservadas. Ellos fueron pioneros en varios aspectos: divulgar los documentos históricos, publicar sus obras y despertar el interés de otros investigadores en el mismo tema.

En época reciente, varios estudios han abordado los documentos y la producción plástica contemporánea a los hechos;⁵ sin embargo, a la fecha no se ha establecido una relación entre el culto a las reliquias y el manejo de los cuerpos catacumbales en Europa, con los acontecimientos del alzamiento de 1616 y el tratamiento que recibieron los restos mortales de los religiosos, a pesar de que en los testimonios de época se brindan numerosas noticias sobre ellos. El presente texto es una propuesta que complementa las publicaciones anteriores, pues pone en la mesa una nueva forma de entender el culto que tuvieron los mártires de Tepehuanes con relación a sus restos y especialmente el traslado de reliquias americanas a los centros europeos, en una suerte de *tornaviaje* en el que se buscaba satisfacer el deseo de las comunidades españolas por investir a sus espacios de la sacralidad ganada por aquellos que murieron martirizados defendiendo su fe en los confines de la cristiandad.

EL ARQUETIPO MARTIRIAL DE SANTIDAD EN LA EDAD MODERNA

El fenómeno del martirio en el cristianismo se origina y ordena alrededor de la vida y muerte de Cristo, que imitan sus seguidores, sobre todo los sacerdotes, consagrados como continuadores de su misión. Al ser los sucesores directos de la obra apostólica, debían predicar la fe y la conversión. Por lo tanto, al convertirse

2. Decorme Gerard: *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, III tomos. México, Antigua librería Robredo de J. Porrúa e hijos, 1941.

3. Cuevas, Mariano: *Historia de la Iglesia en México*, III tomos. México, Impresora del asilo Patricio Sanz, 1921.

4. Zambrano, Francisco: *Diccionario Biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, tomos I-XI. México, JUS, 1961. A su muerte, el proyecto fue continuado por el ignaciano José Gutiérrez Casillas (*Diccionario Biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, tomos XII-XVI. México, JUS, 1973).

5. Los trabajos más importantes han sido hechos por: Clara Bargellini, en una exposición llamada «Cicatrices de la fe» (2010) que rescató la producción artística de las misiones del norte novohispano y renovó el interés por el estudio de la historia de la evangelización; Río Delmotte, Isabel Cristina del: *Mártires jesuitas de la rebelión tepehuana: análisis de obras realizadas para su conmemoración. Siglos XVII y XVIII*, (Tesis de maestría en historia del arte), Universidad Nacional Autónoma de México, 2009; McAllen, Katherine: «Jesuit Martyrdom Imagery Between Mexico and Rome», en *The New World in Early Modern Italy, 1492-1750*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 143-166; Cañeque, Alejandro: *Un Imperio de mártires, religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica*. Madrid, Marcial Pons, 2020.

en espejos de Cristo o *Imitatio Christi*, su vida podía definirse como de sacrificio máximo, traducido en sufrimiento e incluso en la pérdida de la vida terrenal en defensa de la fe.

El mártir en misión fungía como portador de un orden superior y divino, que debía imponerse en el orbe pagano. Aunque el cristianismo medieval no fue prolífico en crear mártires, estos permanecieron con una fuerte presencia en el imaginario religioso. Basílicas y catedrales bajomedievales fueron dedicadas a santos mártires y fueron construidas en los sitios donde la tradición indicaba que habían sido ajusticiados o donde estaban atesoradas sus reliquias, como San Marcelo en León o Santa Eulalia de Mérida.

En la Europa renacentista, no había posibilidad para nuevos mártires, pues el territorio se encontraba totalmente cristianizado, pero en el siglo XVI surgirán dos escenarios que detonarán una vigorosa renovación de la cultura martirial: las escisiones religiosas desprendidas del cisma luterano a partir de 1517, el dominio ibérico en América y la exploración del Oriente asiático. Estas nuevas fronteras, pobladas de civilizaciones paganas, eran el escenario perfecto para que las órdenes religiosas demostraran su fervor religioso, síntoma de una iglesia que «transitaba del estado paciente al militante»⁶. Así, la entrega individual y la renuncia a la vida confirmaba la providencia y el proyecto de evangelización universal ante los enemigos de la fe: judíos y moros herejes, los indios americanos y asiáticos gentiles y los monarcas leviatánicos que proscibían el cristianismo.

NUEVAS RELIQUIAS PARA UNA NUEVA CRISTIANDAD

En la misma época, con el influjo del mismo espíritu de renovación piadosa, hubo un gran auge por la veneración de los santos y sus reliquias, consecuencia del *revival* paleocristiano, originado con el descubrimiento de las catacumbas romanas en mayo de 1578, creyéndose que las osamentas encontradas pertenecían a los primeros santos, víctimas de la persecución imperial.⁷ Las reliquias eran vestigios que se consideraban la prolongación tangible de la presencia de los mártires en su existencia terrenal; no solo los restos corporales, sino también la vestimenta u objetos que estuvieron en contacto con los santos en vida y que preservaban cualidades sagradas y taumatúrgicas.

En 1563, durante la última sesión del concilio tridentino, se determinó que «se debe hacer honor de las reliquias» y «venerar los santos cuerpos de los santos mártires», y fueron condenados «los que afirman que no se deben honrar ni venerar las reliquias de los santos, o que es en vano la adoración de estas»⁸. En la misma

6. Cuadriello, Jaime; Arroyo, Elsa; Zetina, Sandra; Hernández, Eumelia: *Ojos, alas y patas de la mosca. Visualidad, técnica y materialidad en El Martirio de San Ponciano de Baltasar de Echave Orio*. México, UNAM-IIE, 2018, p. 54.

7. Bouza Álvarez, José Luis: *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, pp. 47-51.

8. *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, edición de Ignacio López de Ayala. Barcelona, Imprenta de Don Ramón Martín Indár, 1847.

sesión del concilio se prescribió que no se reconocieran ni aprobaran nuevas reliquias, a menos que contaran con la anuencia episcopal certificada por escrito⁹. De esta forma se inició entre los reyes un afán coleccionista que pronto se extendió a otros estamentos sociales y a las comunidades más distantes, ávidas de recibir los beneficios milagrosos y salutíferos de los restos de aquellos que habían muerto en virtud. Por otro lado, al tráfico de reliquias certificadas —ahora a escala mundial— se sumará la promoción y traslado de los restos de nuevos y potenciales candidatos a la santidad (muchos de ellos martirizados en los confines de la cristiandad, como el entorno misionero de la Nueva España).

Uno de los acontecimientos de gran trascendencia para la aplicación de los preceptos postridentinos fue la aprobación de la Compañía de Jesús en 1540. Esta institución, de vocación educativa, desde sus primeras décadas se adhirió a la promoción de la cultura martirial a través de la redacción de martirologios, la creación de imágenes y la veneración y rescate de reliquias —el general de la orden fue uno de los primeros comisionados por el papa para explorar y reconocer las catacumbas romanas y muchos miembros fungieron como agentes diplomáticos para negociar la cesión y traslado de fragmentos e incluso cuerpos completos entre reinos—¹⁰. Los jesuitas desde muy temprano también participaron con gran ímpetu del espíritu misionero y las posibilidades del martirio, convirtiéndose en los aliados más importantes de la iglesia en Roma, la corona española y los ideales de la Contrarreforma, que luego ejercieron en territorio americano.

La provincia jesuita de la Nueva España quedó integrada por misioneros venidos de Florida y Cuba, y otro grupo de novicios y sacerdotes de colegios de Castilla y Aragón; todos se acercaron en la Ciudad de México en septiembre de 1572. Los miembros de la provincia novohispana de la Compañía de Jesús estuvieron influenciados de la cultura martirial que estaba en desarrollo en Europa —e inculcada en las casas donde se educaron—, como es palpable en el recibimiento de una remesa de reliquias de mártires y santos enviada por el papa Gregorio XIII a la Ciudad de México en 1578, y que fueron depositadas en el Colegio de san Pedro y san Pablo después de su traslado en una procesión de carácter triunfal al modo de una *adventus*, todo acorde con el proselitismo contrarreformista promovido por los ñiguistas¹¹. La intención de la provincia fue extender los beneficios y el prestigio de estas reliquias al resto de sus fundaciones en el virreinato: la *Carta Anua* de 1579 reporta que fueron enviados algunos relicarios a las fundaciones de Pátzcuaro, Puebla y

9. Cañeque, Alejandro: *op. cit.*, pp. 56-61

10. Bouza Álvarez, José Luis: *op. cit.*, p. 48.

11. La remesa de reliquias estaba compuesta por numerosas reliquias de los apóstoles, y otras figuras neotestamentarias (como santa Ana, san Pedro), y casi una centena de restos de mártires paleocristianos. Se conserva la descripción de las mismas, así como la procesión que fue hecha para su recibimiento en la Ciudad de México por el jesuita Morales, Pedro de: *Carta del padre Pedro de Morales de la Compañía de Jesús. Para el muy reverendo Padre Everardo Mercuriano, general de la misma Compañía. En que se da relación de la festividad que en esta insigne Ciudad de México se hizo este año de setenta y ocho, en la colocación de las santas reliquias que nuestro muy Santo Padre Gregorio XIII les envió*, (México, Antonio Ricardo, 1579). Sobre el estudio de las arquitecturas efímeras, relicarios y composiciones alegóricas: Hernández Telles, Griscelda: *La festividad y recepción de reliquias en la Ciudad de México de 1578, según la carta del padre Pedro de Morales*, (Tesis de maestría en historia del arte), Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

Oaxaca (con sendas procesiones de recibimiento)¹². La traslación de reliquias para consagrar el espacio y sus respectivas procesiones a modo de «entrada regia», son manifestaciones teatrales y participativas de la sensibilidad religiosa alrededor de los mártires y la veneración de sus restos, promovidas especialmente por los jesuitas en los territorios incorporados a la monarquía.

Por citar un ejemplo de ultramar, en abril de 1587 el jesuita Miguel Hernández dirigió el traslado de santa Leocadia desde Flandes hasta Toledo, acto celebrado con una procesión triunfal en su entrada a la ciudad castellana, donde originalmente había sido martirizada según la hagiografía medieval. Esta «recuperación» de reliquias vinculadas a la identidad toledana es prueba de la tradición del martirio y su antigüedad en la región, una promoción propia de la espiritualidad posttridentina¹³. Como veremos más adelante, estas prácticas fueron luego replicadas en suelo novohispano, pero ahora rebuscando entre sus propios mártires —y sus reliquias— como elementos de adhesión o identidad y timbres de orgullo local.

En los años postreros, los jesuitas novohispanos configuraron su influencia misionera en el septentrión del virreinato, en las zonas que apenas estaban siendo colonizadas y que estaban desatendidas por las otras órdenes evangelizadoras — franciscanos, dominicos y agustinos—. En dichas misiones, los jesuitas enfrentaron la oposición de los grupos nativos para aceptar la imposición de un nuevo régimen político, económico y espiritual dirigido por los ignacianos; la manifestación más extrema de esta resistencia era el estallido de alzamientos determinados a eliminar a los colonos —y por ende, a los misioneros—. De acuerdo con los testimonios en las crónicas e informaciones de la orden, y en sintonía con la narrativa martirial, las muertes de los misioneros a manos de los indígenas eran un síntoma palpable de la resistencia demoniaca a la obra evangelizadora y los prevaricadores que ejecutaban el martirio vivían engañados por artificio del diablo. En clave hortícola, la sangre de los mártires, derramada en el infértil territorio de misión, garantizaba nuevas conversiones, las primeras logradas en los contritos sayones condenados a muerte, que pedían el bautismo luego de ser capturados y así poder morir en gracia.

A lo largo del siglo XVII fueron escritas varias obras sobre los numerosos levantamientos indígenas que produjeron «verdaderos» mártires. En estos relatos, se consolidó el modelo martirial novohispano, sin abandonar el arquetipo paleocristiano y nutrido por la experiencia misionera en Inglaterra y Japón. Primero es descrita la vida y vocación del misionero habitualmente de origen noble —sobre todo si es europeo—, que renuncia a los privilegios de su linaje y externa su deseo de pasar a las Indias, explícitamente para misionar entre los gentiles; una vez instalado en territorio fronterizo, padece las penas del entorno y la rudeza de su gente, luego es traicionado por sus propios catecúmenos instigados por un hechicero (así mencionado despectivamente y que era comparado con un tirano) que ordena la muerte ejecutada por sus acólitos abusando de la confianza y resignación del propio mártir,

12. *Carta Anua de 1679*. Zambrano, Francisco: *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, tomo II. México, JUS, 1961, pp. 551-564.

13. Bouza Álvarez, José Luis: *op. cit.*, p. 38.

que antes ya había profetizado su muerte a sus compañeros; posteriormente, el cuerpo suele ser mutilado y los paramentos sacerdotales son robados para realizar rituales paródicos de la liturgia cristiana. Como sello de autorización divina —y por influencia del culto catacumbal—, el cadáver es conservado preternaturalmente (la dote de impasibilidad o incorruptibilidad es la primera recompensa mostrando la lozanía de la vitalidad) o el martirio desata milagros en la comunidad a través de su intercesión o el contacto con sus reliquias¹⁴.

En este nuevo modelo martirial existía la posibilidad de que sus muertes no fueran interpretadas como verdaderos martirios, pues no existía la figura del tirano que ordena la ejecución como en el modelo paleocristiano¹⁵ y, por lo tanto, los misioneros eran sorprendidos por el impulso destructor de los bárbaros, sin tiempo de reafirmar su fe o pronunciar su *adlocutio* aceptando el tormento —y su destino— por no renegar su fe. En respuesta, los cronistas americanos reiteraron sus argumentos para defender su validez, haciendo uso de la exegética bíblica, metáforas y comparaciones con otros santos mártires.

En 1597, el franciscano Jerónimo de Mendieta (1525-1604), al hablar del martirio de fray Juan Calero en la Nueva Galicia, escribe que los sayones indígenas fueron instigados por una india «como Herodías al rey Herodes contra san Juan Bautista» y su muerte es parangonada con «los tormentos de los gloriosos mártires san Esteban, san Sebastián, santa Apolonia»¹⁶. Décadas después, Andrés Pérez de Ribas, cronista jesuita, defendía la categoría de mártires para los misioneros asesinados, pues, aunque «estas naciones no han guardado el estilo de los tiranos antiguos, que traía a sus tribunales al mártir... ni usaron este género de judicaturas», sí realizaban juntas de «hechiceros y otros de depravadas costumbres y tal vez apóstatas de la fe» para orquestar el martirio, por lo que existía la premeditación¹⁷.

De esta forma, los cronistas encastraban a los mártires americanos en el proyecto providencialista de ámbito planetario, un escenario más de avance sumado a otros frentes que estaban siendo consolidados. Estas muertes detonaron el empeño de los jesuitas y otras órdenes para venerar sus restos y llevar a los altares a sus más notables miembros, especialmente las custodias y provincias religiosas americanas,

14. Las cuatro dotes de los cuerpos gloriosos son: impasibilidad, claridad, agilidad y sutilidad. La más citada en las crónicas novohispanas es la impasibilidad, acompañada de agradables y suaves fragancias que emanan de los cuerpos martirizados, otra manifestación de la incorruptibilidad y seña de un hecho milagroso. Bouza Álvarez, José Luis: *op. cit.*, p. 79.

15. El arquetipo paleocristiano consistía, primero, en la predicación del creyente —aun cuando se conoce el peligro o la prohibición oficial—, luego ocurría el arresto, en la defensa pronunciaba el *adlocutio* para confirmar su fe ante el emperador o magistrado en el ritual judicial; luego, este apostado en el *sugestus* ordena la punición ejecutada por los sayones, a lo que sigue la muerte con manifestaciones miríficas como sello de intervención numinosa que, aunque terminaba con la evangelización, paradójicamente era interpretada como un triunfo para la fe, pues abría la puerta a futuras conversiones y brindaba al mártir su propia salvación.

16. Mendieta, Jerónimo de: *Historia eclesiástica indiana*. México, Antigua Librería, 1870, pp. 735-739.

17. Pérez de Ribas, Andrés: *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo Orbe*, edición facsimilar de la publicación original de 1645. México, Siglo XXI/Universidad Autónoma de Sinaloa/Universidad Iberoamericana, 2017, p. 416b. Existe una obra señera, pionera en el estudio de la discusión novohispana sobre el martirio americano: Rubial, Antonio: *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados en la Nueva España*. México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 140-160. Recientemente se ha publicado el libro de Alejandro Cañeque sobre los martirios americanos y su interpretación en otras latitudes de América, específicamente el capítulo V. Cañeque, Alejandro: *op. cit.*, pp. 273-351.

interesadas en quedar en pie de igualdad frente a Europa como república cristiana; si no en términos de la cristiandad fundacional, sí en condición de una dislocada maduración espiritual. En imitación de la cultura martirial europea, eran rescatados los cuerpos befados y mutilados de los misioneros caídos en estos alzamientos al considerar que poseían la inmanencia sagrada del mártir y que a través de dichos restos podía alcanzarse la intercesión o el favor divino, máxime que los grupos locales —jesuitas y familias criollas— interpretaron en estas muertes la incorporación del territorio americano al proyecto evangelizador de dimensión planetaria y la posibilidad real de contar con santos locales, como en el caso de los misioneros de Tepehuanes, quizás la causa más promovida y publicitada por la Compañía de Jesús en América en la época virreinal.

LOS MÁRTIRES DE TEPEHUANES EN LA NUEVA VIZCAYA

En noviembre de 1616 se inició un alzamiento general en las misiones jesuitas de Nueva Vizcaya —fundadas apenas veinte años antes— entre las comunidades de tepehuanes, acaxeos y xiximes, alentados por un líder religioso llamado Francisco Gogoxito quien, en clave profética, afirmaba que el mismísimo Cristo había bajado del cielo para hablarle y ordenar que exterminaran a todos los religiosos, soldados y colonos, porque Dios señalaba que su patria era España y que habían pasado sin su licencia a América, apoderándose de las tierras indias y predicando el Evangelio; prometiendo a sus seguidores que «aunque murieren en la demanda, resucitarán dentro de siete días después de alcanzada la victoria»¹⁸.

Luego de la explosión del alzamiento, en los enfrentamientos y ataques a las misiones fueron asesinados ocho jesuitas, un franciscano y un dominico —además de familias españolas, soldados y esclavos africanos— en las fundaciones de Santiago Papasquiari y El Zape, antes de que los indios fueran contraatacados por la milicia española y finalmente derrotados a principios de 1618. Ante la conmoción de los hechos y la interpretación de sus muertes como martirios, el primer proceso canónico informativo sobre las vidas y virtudes de los misioneros fue iniciado en enero de 1617, incluso antes de la entrada militar para rescatar los cadáveres. Los restos de cuatro jesuitas fueron aniquilados (Hernando de Santarén, Hernando de Tovar, Diego de Orozco y Bernardo Cisneros), y los cuerpos de los otros cuatro (Juan del Valle, Juan Fonte, Jerónimo de Moranta y Luis de Alavés) solo pudieron ser recuperados casi tres meses después, momento en el que se manifestó la primera prueba de su santidad cuando el capitán Alonso de Quesada declaró en las primeras averiguaciones que «cuando los hallaron muertos, estaban con muy hermosos colores en el rostro al cabo de dos meses y sin mal olor de corruptibilidad; y esto vio

18. *Carta Anua de 1616*. Zambrano, Francisco: *op. cit.*, p. 627. Sobre la figura histórica de Gogoxito y el sincretismo religioso de su discurso (una combinación del cristianismo con las prácticas de los pueblos tepehuanes y xiximes): Pacheco Rojas, José de la Cruz: *Milenarismo tepehuán. Mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano*, México: Siglo XXI / Universidad Juárez del Estado d Durango, 2008.

este testigo con otros muchos que iban con él»¹⁹. Así como ocurría con los cuerpos de los mártires paleocristianos que, al ser exhumados, se mantenían lozanos y sin señales de descomposición,²⁰ los cuerpos de los misioneros gozaban de las mismas cualidades como signo divino de su martirio.

Ante este prodigio, ocurrió un primer desmembramiento de los cuerpos: el gobernador de Nueva Vizcaya, Gaspar Alvear comentó en las averiguaciones de 1622 que «les quitaron de sus miembros y cuerpos, pedazos enteros para tenerlos de reliquias. Y este testigo mandó guardasen los dichos cuerpos... y sin embargo, por la fe tan grande que con ellos tenían y las muertes que habían padecido, algunos vecinos les quitaron dedos y cabellos, *tomándolos por reliquias*»²¹. Los cuerpos fueron llevados a la villa para ser enterrados, pero con un tratamiento particular, pues como demuestra la creencia popular de los lugareños de estar tratando con verdaderos mártires, lo preciso era trasladar y recibir sus restos al modo de las reliquias y cuerpos santos en Europa.

El superior del colegio de Durango, Luis de Bonifaz, escribió un minucioso relato del aparato procesional y las exequias hechos en la ciudad el 6 de marzo a los cuerpos de los cuatro misioneros, en una comitiva fúnebre acompañada de 300 indios conchos y laguneros, 150 soldados arcabuceros y 18 niños con guirnaldas y candelas, todos dirigidos por un vicario con capa blanca y cruz alta. La procesión se detuvo para depositar los cuerpos de los jesuitas durante una noche en el convento franciscano, y al día siguiente la comitiva se reanudó para finalizar en la casa jesuita donde serían sepultados:

los cuerpos se pusieron en un túmulo que se hizo, de tres cuerpos, que, por ser cada uno de mediana altura, vino a ser todo él no muy alto. Estaba cubierto, en lo bajo, de alfombras, y en el medio y alto, de sobrecamas bordadas; ardía gran cantidad de cera, en especial de cuatro candeleros, hechos de tal traza que ardían 52 candelas, puestas en figura de pirámide. Sobre los cuerpos se puso una casulla rica, con su cáliz y patena, y un bonete; no faltaron sus tarjas, con algunas, aunque pocas, composiciones; pusiéronse tres en el testero, muy grandes y muy bien pintadas²².

El levantamiento de un túmulo para honrar con solemnidad a los misioneros, es, sin duda, un claro signo de la importancia que se atribuía a su muerte, interpretada como heroica y ejemplar entre la feligresía y los jesuitas en Durango, máxime que la dedicación de túmulos estaba reservada para las figuras reales, arzobispos, obispos y personajes de la aristocracia. La práctica de acompañar a los cadáveres con los instrumentos de su oficio proviene de la cultura catacumbal, pues en las excavaciones hechas en Roma, era habitual que, al abrir los lóculos, los cuerpos

19. *Información del Cap. Alonso de Quesada. Durango 18 Ago. 1622.* Zambrano, Francisco: *op. cit.*, XIV, p. 442.

20. Bouza Álvarez, José Luis: *op. cit.*, p. 79.

21. *Alvear y Salazar, Gaspar. Testimonio. Durango 18 Ag. 1622.* En Zambrano, Francisco: *op. cit.*, VII, p. 71. [Las cursivas son mías].

22. *Bonifaz, Luis, superior de Guadiana, al P. provincial Nicolás de Arnaya, Guadiana, año de 1617. Salió en el Anua de la provincia, publicada en 1617, ff. 129-134,* en Zambrano, Francisco: *op. cit.*, XIV, pp. 62-63.

estuvieran acompañados por dichos objetos —aunque primeramente fueron interpretados como las armas utilizadas en su posible martirio—²³.

En el caso del túmulo de los misioneros, la presencia de la casulla, el bonete y los paramentos sacerdotales están presentes como símbolos asociados a su vocación, ejercicio y hazañas en su vida terrena²⁴. Luego de la celebración de la misa y la predicación de un emotivo sermón, los cuerpos fueron sepultados en un altar-relicario en el transepto del templo:

habíase prevenido el altar colateral de mano derecha, que es de nuestro santo padre Ignacio, en el lugar del altar que era de madera, se cavó más de un estado de 15 pies de largo y 9 de ancho, y allí, de cantería se fabricó un arca, en la cual se pusieron los cuatro cuerpos en sus cuatro cajones, puesta en cada una, lámina en que estaban grabados sus nombres, con el día, mes y año en que murieron; cubrióse este sepulcro de unas vigas y tablazón, y sobre ellas, algunas hileras de adobes, con que quedaron los cuerpos decentemente guardados, y encima se fabricó otro altar²⁵.

En ese momento ocurrió un segundo desmembramiento: los vecinos de Durango, antes de la sepultura, arrancaron «algunos pedazos de las manos»²⁶. Estos actos representan, en suma, un evidente sentimiento de veneración y orgullo localista por parte de la feligresía novovizcaína, conformada principalmente por colonos españoles²⁷. La ausencia de reliquias milenarias fue paliada con la posesión y veneración de los restos de los jesuitas que habían recibido el «bautismo de sangre» y que los había convertido potencialmente en santos; tan solo a este culto germinal

23. Bouza Álvarez, José Luis: *op. cit.*, pp. 109-110.

24. En el caso de los obispos, era común acompañar el túmulo con el báculo, la mitra, y las insignias episcopales; cuando se trataba de un virrey, solía colocarse la espada y el sombrero. Bazarte, Alicia y Malvido, Elsa: «Los túmulos funerarios y su función social en la Nueva España. La cera, uno de sus elementos básicos», en *Espacios de Mestizaje Cultural: Anuario conmemorativo del V Centenario de la Llegada de España a América*, Tomo 3. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1991, pp. 71-79.

25. Bonifaz, Luis, superior de Guadiana, al P. provincial Nicolás de Arnaya, Guadiana, año de 1617. Salió en el Anua de la provincia, publicada en 1617, ff. 129-134, en Zambrano, Francisco: *op. cit.*, XIV, pp. 62-63.

26. Información del Cap. Alonso de Quesada. Durango 18 Ago. 1622. En Zambrano, Francisco: *op. cit.*, XIV, p. 441. La práctica de sustraer o cercenar partes de los religiosos o seculares que morían en olor de santidad, fue común en Europa y América entre siglos XVI y XVIII. En el caso novohispano, conservamos el testimonio del desmembramiento de Catarina de san Juan, una esclava liberta devota que murió en 1688 en la ciudad de Puebla, y en el momento de su enterramiento, la chusma la despojó al cadáver de su mortaja, orejas, dedos y cabellos (Rubial, Antonio: *op. cit.*, p. 51); o en el caso del misionero Margil de Jesús, que murió en 1726 y antes de sepultarlo, su cadáver tuvo que ser custodiado durante tres noches para evitar que fuera desmembrado; los devotos se «conformaron» con despedazar la mortaja que fue reemplazada hasta cuatro veces. Rubial, Antonio: *op. cit.*, 279.

27. A principios del siglo XVII, la Villa de Durango se componía de apenas una centena de vecinos españoles. Debido al alzamiento de 1616, los colonos atemorizados aprehendieron a varios indios vecinos, entre ellos a caciques principales, que luego fueron asesinados por una turba atemorizada a la que se sumaron, incluso, «mujeres españolas con sus criaturas, unas vestidas, otras a medio vestir»; la masacre se hizo en prevención de que dicho grupo de indios hablaban español, sabían montar a caballo, utilizar armas y «conocían las casas y rincones de esta Villa» (Archivo General de Indias (AGI), México, 28, n. 46. «Testimonio de autos que envió el gobernador y capitán general de la Nueva Vizcaya de lo sucedido en aquella provincia con ocasión de alzamiento y rebelión de los indios de la nación Tepehuana», Durango, 6 de diciembre de 1616, f. 64). Por lo tanto, es dable pensar que la presencia de indios en Durango, especialmente de la nación tepehuana, estuviera proscrita en esos años. Sobre la concepción del indio hecha por los colonos españoles en el escenario del alzamiento de 1616, ver: Giudicelli, Christophe: «El miedo a los monstruos. Indios ladinos y mestizos en la guerra de los Tepehuanes de 1616», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, Giudicelli, Christophe, Publicado el 14 febrero 2005, consultado el 30 de marzo 2023. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/614>

faltaba la anuencia papal²⁸. El aparato corporativo y el clero secular duranguense movilizarían sus estrategias de promoción para que los misioneros pudieran ser elevados a los altares.

Las relaciones de los «mártires de Tepehuanes» circularon con rapidez y sus muertes fueron interpretadas como un aliciente para aumentar la presencia de jesuitas en la zona. El provincial Nicolás de Arnaya (1557-1623) escribió sobre los mártires de Tepehuanes en una carta de 1617:

ha causado la muerte de los dichosos Padres nuevos fervores y ánimos en todos los que estamos en esta provincia, avivada con una tierna devoción nacida de tan recientes ejemplos, que con la muerte padecida por la predicación del evangelio cobran más subidos quilates, y persuade más a la imitación de aquellos a quienes tratamos y comunicamos, y si bien en todos han redundado estos vivos afectos, y mucho más en los que atienden al aprovechamiento de las almas por medio de nuestros ministerios, mucho más ha crecido este celo, fervor y deseo de imitarlos en vida y muerte en los mismos padres misioneros que corren aquella tierra, y no poco peligro de correr la misma fortuna²⁹.

La primera función del martirio era despertar entre sus hermanos del instituto los deseos de imitación. En 1618 el general de la Compañía Mucio Vitelleschi recibió las informaciones recabadas en Durango y que fueron llevados a Roma vía Ciudad de México, compulsadas con dibujos de los misioneros escarnecidos:

Falta harán los ocho padres-lenguas martirizados por los indios tepehuanes. Dios proveerá de nuevos y fervorosos operarios en su nueva viña, regada con la sangre de esos sus siervos, cuyos retratos y la relación de su muerte se ha recibido, y léidose en el refectorio con universal consuelo de todos, por tener ocho hermanos más en el cielo. Vanse pintando en lienzo, para ponerlos con los demás, como es razón, y V. R. (P. Arnaya) pide.³⁰

Dichos retratos aún permanecen en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús (ARSI por sus siglas en latín); y tengo para mí que se trata de los únicos retratos novohispanos de este género que se han conservado, entre otros que existieron y que hoy están desaparecidos —como el retrato del mártir Gonzalo de Tapia, muerto en 1594—³¹. Además, son un valioso testimonio del dibujo de retratos en una fecha tan temprana de la producción artística novohispana. Están hechos al carboncillo y fueron coloreados las encarnaciones y el iris de los ojos; la sangre que

28. Sobre el orgullo local y las promociones regionales: González Estévez, Escardiel: «La lipsanoteca de las Indias: reliquias e imágenes martiriales entre América y Asia», en Alcalá, Luisa Elena y Juan Luis González García (coords.): *Spolia Sancta. reliquias y arte entre el Viejo y el Nuevo Mundo*. Madrid, Akal, 2023, pp. 241-254.

29. Archivo Español de la Compañía de Jesús (AESI-A) Fondo América, sección México, 32v, «Relación de los mártires de Tepehuanes», Nicolás de Arnaya, 1617 [firma aunque el documento incluye transcripciones de otras cartas],

30. *De una carta del P. Gen. Mucio Vitelleschi al P. Provincial Nicolás Arnaya, Roma, 2 de abril de 1618*. En Zambrano, Francisco: *op. cit.*, XIII, p. 712.

31. Este retrato mencionado fue hecho por los indios purépechas de la misión de Teborapa en Sinaloa, donde Tapia fue martirizado, aunque no tenemos noticias de su destino ni su actual ubicación. Quizá fue destruido, al igual que el templo de la misión donde estuvo colocado. Shiels, Eugene: *Gonzalo de Tapia*. Jalisco, s / e, 1958, p. 199



FIGURA 1. AUTOR POR IDENTIFICAR, HERNANDO DE SANTARÉN, CA. 1617-1618. ARCHIVO ROMANO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, REPRODUCIDO DEL TEXTO DE KATHERINE MCALLEN, *JESUIT MARTYRDOM IMAGINERY BETWEEN MEXICO AND ROME*. Fotografía de James McAllen



FIGURA 2. AUTOR POR IDENTIFICAR, BERNADO DE CISNEROS Y DIEGO DE OROZCO, CA. 1617-1618. ARCHIVO ROMANO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, REPRODUCIDO DEL TEXTO DE KATHERINE MCALLEN, *JESUIT MARTYRDOM IMAGINERY BETWEEN MEXICO AND ROME*. Fotografía de James McAllen

fluye de las heridas está especialmente distinguida con tinta roja. Sus expresiones serenas e imperturbables son el privilegio del que gozan como justos ante el dolor, y las heridas causadas por las armas completan el *pathos* martirial sin turbar la quietud de los que murieron, pero se muestran vivos como signo visible del premio de la vida eterna.

Aunque desconocemos el nombre del artista, por el buen trazo y la corrección anatómica podemos deducir que fueron realizados por un dibujante culto y ejercitado, que sin duda se revela como gran fisionomista, y es dable pensar que fueron hechos en la Ciudad de México, ya que allí se concentraban los artistas de notable oficio, como seguramente no habría en Durango en la misma época. Me atrevo a sugerir la participación de un artista de la talla de Baltasar de Echave Orio (1568-1623), que en la última etapa de su vida recibió casi exclusivamente comisiones de los jesuitas, y cuya producción coincide con los años en los que se dispuso la elaboración de estos retratos³².

Este primer retrato (FIGURA 1), que representa a Hernando de Santarén, lo muestra de tres cuartos con gesto afable y de quietud, expresión que contrasta con las heridas hemorrágicas en el pecho y el cuello, causadas por saetas, y el tajo abierto en la cabeza, provocado por un macanazo, del que brotan gruesas gotas de sangre³³. Es importante resaltar el delicado trazo de los volúmenes faciales y una mirada que interpela al espectador; una elocuente representación de un retrato psicológico, donde se ha logrado capturar la personalidad del modelo. ¿Acaso el artista conoció al misionero? ¿O compuso su imagen a partir de la descripción prosopográfica de quienes lo conocieron?

32. Sobre la producción de Echave Orio y su relación con los jesuitas novohispanos: Cuadriello, Jaime: *España / Nueva España. El arte de la pintura en cuatro tiempos*. Madrid, Abada / Museo Nacional del Prado, 2022, pp. 23-71.

33. Al calce fue anotada la siguiente inscripción: *pater Ferdinandus de Santarén, huetensis in regno Toleti, occisus a barbaris tepehuanis in oppido Teberapa en Nova Cantabria, provinciae mexicanae, anno domini MDCXVI, mense novembris, aetatis suae L.*

En los otros retratos de los mártires (FIGURAS 2 y 3) se ven representados de tres cuartos o de perfil, como era común en otros grabados y pinturas jesuitas de la época, como el retrato de Ignacio de Loyola que Echave Orio hizo para la ciudad de Guanajuato —y que es bastante parecido al dibujo de Santarén—, o las efigies de Pedro Salmerón e Ignacio de Loyola que Pedro Perret (1555-1639) hizo para la Compañía de Jesús en España. En los retratos de los misioneros, se revela un especial cuidado en individualizar sus rostros y precisar las condiciones de su martirio a partir de las armas utilizadas. Cada dibujo posee tarjetas con sendas inscripciones en latín con el nombre, origen, y edad en el momento de la muerte de los jesuitas representados, datos necesarios para ser identificados y expuestos cuando se hiciera la lectura de las informaciones sobre sus muertes.



FIGURA 3. AUTOR POR IDENTIFICAR, JERÓNIMO DE MORANTA Y JUAN FONTE, CA. 1617-1618. ARCHIVO ROMANO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, REPRODUCIDO DEL TEXTO DE KATHERINE MCALLEN, *JESUIT MARTYRDOM IMAGINERY BETWEEN MEXICO AND ROME*. Fotografía de James McAllen

Más adelante, quizás conmovido por los relatos y las vistas de los retratos, Vitelleschi ordenó a la provincia mexicana «hacer información auténtica» de las «dichosas muertes» de los ocho jesuitas y que una vez «acabado el Proceso y autenticado todo» los manuscritos sean enviados a Roma cerrados y sellados³⁴; un año después Arnaya solicitó informaciones y entrevistas a los jesuitas de Guadiana y a los obispos de Nueva Vizcaya y Nueva Galicia³⁵. En 1622 Juan de Ávalos, rector de la casa novovizcaína, hizo la petición formal por escrito ante el mitrado para iniciar personalmente las «presentaciones de testigos y demás diligencias que convengan» ya que «se debe tener por sin duda que a honra y gloria de Dios y para mucho honor y decoro de esta Religión, fue verdadero el martirio el que padecieron [las cursivas son mías]»³⁶. Este documento incluía el interrogatorio que se haría a los testigos y que debía contar con la anuencia obispal. Esta valiosa lista de preguntas permite conocer las condiciones de vida y muerte que eran buscadas a principios de siglo para presentar en un proceso de beatificación en Roma. Sobre los jesuitas asesinados, los cuestionamientos versaban sobre su antigüedad cristiana, si estaban bautizados desde su nacimiento, su fe, penitencias y desprecio por el mundo, así como las noticias sobre su castidad y obediencia. Las preguntas al final del interrogatorio son de mayor interés, pues pretendían reunir información sobre las causas y las condiciones del martirio, si los religiosos fueron asesinados *in odium fidei* o si sus

34. Vitelleschi a Arnaya, Roma 2 de abril, 1618, Zambrano, Francisco: *op. cit.*, XIV, p. 219.

35. Patentes que por orden del P. General, da el P. Prov. Nicolás de Arnaya, Durango, 12 de enero de 1618, Zambrano, Francisco: *op. cit.*, t. XIV, p. 220.

36. Juan de Ávalos al obispo de Durango, 1622, Zambrano, Francisco: *op. cit.*, t. XIV, pp. 220-221 [Las cursivas son mías]

restos corporales y objetos que usaban fueron conservados como reliquias, y los milagros alcanzados por su intercesión³⁷.

Las informaciones reunidas narran las versiones del gobernador de Guadiana, sus capitanes y los vecinos de Durango. El capitán Pedro de Heredia testificó en las averiguaciones de 1622:

que tiene en su poder huesos, dientes y quijada de los padres Juan del Valle, Luis de Alavés, Juan Fonte, Jerónimo de Moranta, y un librito y algunos papeles del Padre Tovar; y estas cosas le dieron el padre rector Juan de Avalos y el Padre Juan de Paz de la Compañía de Jesús, y Francisco de Labria y Juan González que eran soldados en la guerra entonces, las cuales cosas estima este testigo por reliquias y como a tales las reverencia y guarda; y así le dio de ellas a un religioso lego de Nuestra Señora del Carmen que vino a pedir unas a esta ciudad de Durango; y envió de ellas a las monjas de la Encarnación de la Ciudad de México porque ellas mismas las enviaron a pedir, conociendo el trato que este testigo tenía con ellos³⁸.

Este valioso testimonio ofrece un panorama sobre el culto local —y allende el obispado— que recibían los mártires y sus reliquias en los años inmediatos a sus muertes. Los propios jesuitas de la casa de Guadiana dieron los restos a los capitanes y vecinos; Heredia envió reliquias al convento concepcionista de la capital y es el mismo fraile carmelita quien las solicita. Este traslado de reliquias hacia la Ciudad de México era común en la época; como capital y corte, las órdenes religiosas pretendían

37. La información reunida para los procesos era obtenida de las *presentaciones de testigos*, quienes debían jurar ante Dios decir la verdad al responder los interrogatorios y firmar la misma declaración. Estas *informaciones* eran de gran importancia para iniciar un proceso de beatificación en el caso de los mártires novohispanos, especialmente porque no hubo testigos presenciales en el momento de la ejecución; por lo tanto, los argumentos para defender sus muertes como verdaderos martirios fueron orientados a exaltar los milagros obrados por medio de sus reliquias o por su intercesión *Delante de Dios*.

Si sabe que por el celo de las almas y de la divina gloria desearon dar su vida y derramar su sangre, y si así mismo desearon el martirio? Y cómo lo sabe? Y si desto hay pública voz y fama? Del lugar, tiempo y testigos, etc.

Si saben que fueron muertos por causa de la Fe, conviene a saber porque eran Sacerdotes y Religiosos y los convertían de la gentilidad y falso culto de dioses a la verdadera fe, o si convertían muchos, o si los instruían en la verdadera Fée y que por odio de la fée los impíos les dieron muerte? ¿Y cómo lo sabe? Y si es pública voz y fama; del lugar, tiempo que esto sucedió, y si hay testigos que los vieron y lo saben, haber muerto píamente en la fée católica y haber sufrido por Jesucristo tal género de muerte, y con grandes señales de piedad, y ¿cómo lo sabe? Y si sabe que en aquel punto, dijese algunas pías palabras, etc.

Si sabe que las cosas que usaron, después de sus vidas muchos las tuviesen por reliquias, y haberlas guardado con veneración y devoción. Y cómo lo sabe? Si desto hay pública voz y fama? Del lugar, tiempo, testigos, etc.

Si saben si muchos les tuvieron devoción, y haberse encomendado a ellos, y puéstoles por intercesores delante de Dios en sus necesidades, invocándolos como a santos y bienaventurados. Y cómo lo sabe? Del lugar, tiempo, testigos, etc.

Si sabe que la fama de su santidad ha crecido después de su muerte, y que crece sin interrupción. Y cómo lo sabe? Y desto hay pública voz y fama? Del lugar, tiempo, testigos, etc.

Si sabe que en vida hicieron muchos y grandes milagros, y cuáles sepa en particular. Y cómo lo sabe? Si desto hay pública voz y fama, y si los cuales eran verdaderos milagros. Y cómo lo sabe? Y en qué lugar los haya hecho? En qué tiempo y cuáles; y quiénes son los testigos que los vieron y estuvieron presentes?

Si sabe que después de muertos por invocarles o por su intercesión o reliquia se han obrado algunos milagros, o cuáles sean éstos en particular y cómo lo sabe y en qué lugar hayan sucedido: en qué tiempo; quiénes se hallaron presentes y sabidores. Si el testigo manifiesta algún milagro en vida o muerte, pregúntesele si cree haber sido verdadero milagro, y por qué, o si pudo hacerse por otra vía o naturalmente o por arte de tal manera que no sea milagro. Juan de Ávalos, Zambrano, Francisco: *op. cit.*, XIV, pp. 222-224.

38. *Capitán Pedro de Heredia. Informe en Durango, septiembre 3, 1622*. En Zambrano, Francisco: *op. cit.*, XIV, pp. 444-445.

aumentar así el prestigio y la sacralidad de la ciudad dotándola de imágenes religiosas y los restos sagrados a modo de reliquias, ambos surgidos en los márgenes del virreinato o desde los inestables entornos apenas incorporados al proyecto evangelizador³⁹.

En las mismas averiguaciones de 1622, el capitán Alonso de Quesada dijo poseer un relicario que había pertenecido al padre Juan del Valle, «presea que estimaba mucho... por reliquia particular que había traído el mismo Padre»⁴⁰. Incluso el procurador jesuita de Filipinas, Juan López, dio testimonio en 1631 de haber sido curado de una «aflicción espiritual» cuando se encomendó a los «ocho santos mártires... teniéndolos verdaderamente por mártires de Jesucristo, que estaban gozando de Dios con palmas y coronas de martirio; y por haber conocido y tratado familiarmente a los cinco de ellos». Ese mismo año, el colegio jesuita de Huete (Cuenca) recibió de mano de Gerónimo Díez (1562-1652), procurador a Roma por la provincia de Nueva España, fragmentos óseos de Hernando de Santarén, uno de los mártires cuyos cuerpos no habían sido recuperados⁴¹. La «ciudad de Huete, patria del bendito padre», anteriormente había hecho la petición de conseguir sus restos, interesados en dotar a su fundación de los restos de uno de sus hijos más notables⁴².

Las fuentes conservadas no brindan más datos sobre la petición de los optenses, la apariencia de la reliquia —si estuvo en un relicario— o su recibimiento en Huete. Algunos datos reunidos por Francisco Zambrano nos permiten conjeturar el periplo del hueso: en 1630, cuando Díez era provincial (un año antes de ser nombrado procurador) hizo una visita al colegio de Durango⁴³, y posiblemente en ese viaje consiguió la reliquia de Santarén para resolver la comisión hecha desde España. Un año después y aprovechando el viaje a Roma, ya como procurador, asistió personalmente a entregar la reliquia al colegio de Huete, de la cual no existe noticia en la actualidad. Esta serie de hechos permiten entrever una suerte de *tornaviaje* de las reliquias: así como los cuerpos santos eran trasladados de las catacumbas romanas a los templos americanos para sacralizarlos, en una práctica de emulación, las reliquias generadas en el Nuevo Mundo que atestiguaban la santidad y madurez espiritual de las tierras colonizadas, eran luego solicitadas en las ciudades y espacios vinculados al nacimiento, formación y ejercicio de los misioneros que morían entregando su vida en aras de extender la fe, creando una tradición de santidad local.

Por lo anterior, existía un interés por parte de grupos locales y corporaciones, por trasladar las reliquias «rescatadas» en las misiones novohispanas a los sitios vinculados al nacimiento o formación espiritual de los mártires, pues ennoblecían y aumentaban

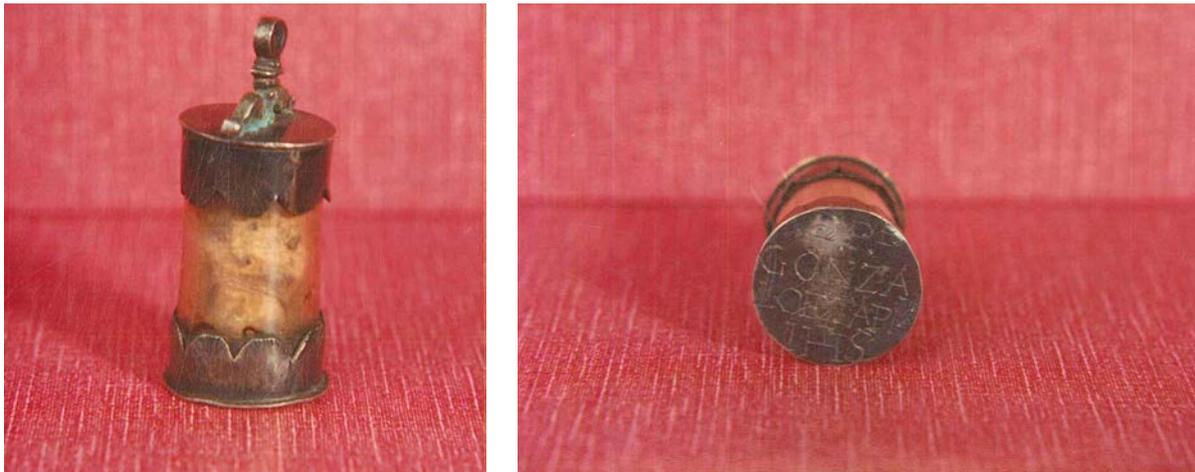
39. Como fue el caso de una pequeña escultura mariana «martirizada» en el alzamiento de los indios-pueblo de Nuevo México en 1680 cuando las misiones franciscanas de la zona fueron asaltadas. Luego del contraataque de soldados españoles, la imagen fue recuperada y llevada a la Ciudad de México, y hoy se conserva en el templo de San Francisco del centro histórico. Curiosamente, dicha talla de la Virgen María expone la herida del ultraje en su rostro y porta el atributo de su martirio: una pequeña macana. Katzew, Ilona: «La Virgen de la Macana. Emblema de una coyuntura franciscana», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 72 (1998), pp. 39-69.

40. *Información del Cap. Alonso de Quesada. Durango 18 Ago. 1622*. En Zambrano, Francisco: *op. cit.*, XIV, p. 441.

41. Pérez de Ribas, Andrés: *op. cit.*, 516b.

42. El historiador optense Manuel de Parada afirma que actualmente la reliquia está perdida, y no se conservan noticias de su colocación o destino después de su recibimiento en 1631. «Vida y virtudes del Siervo de Dios Hernando de Santarén, S.J.», en *Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía*, (2016), p. 8.

43. Zambrano, Francisco: *op. cit.*, tomo VI, p. 335.



FIGURAS 4 Y 4BIS. RELIQUIA DE GONZALO DE TAPIA. FINALES DEL SIGLO XVI, ACTUALMENTE EN LEÓN, COLEGIO DE SAN MIGUEL. Fotografía de José Joaquín Barrero Baladrón

la importancia de los colegios y templos que los resguardaban, ya que, si sus hijos habían muerto en condiciones de martirio, sus restos podían venerarse como reliquias, de acuerdo al imaginario de la época. Vale la pena abordar otro interesante ejemplo: en 1594, cuando el jesuita leonés Gonzalo de Tapia fue asesinado en el levantamiento indígena de las misiones de Sinaloa al noroeste de la Nueva España, su cráneo fue recuperado y llevado en calidad de reliquia al Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo en la capital en donde se le colocó en un relicario, y hoy está resguardado en la casa provincial de México;⁴⁴ algunos huesos de su mano derecha, que habían obrado un milagro en el momento de la muerte, fueron enviados como reliquias a León, España —cuna del misionero— por órdenes del visitador de las misiones Hernando de Villafañe (1560-1634). En dicha ciudad, los huesos fueron recibidos «como *reliquia de su cuerpo*, la cual salieron a recibir con suma veneración los Señores eclesiásticos y caballeros con lo demás del pueblo de aquella ciudad... y por sus reliquias ha hecho Dios Nuestro Señor muchos milagros». Posteriormente, la reliquia fue depositada en el colegio jesuita de San Miguel, donde Tapia había iniciado su formación espiritual. Allí estuvo «colocada con su relicario de plata en la Iglesia [...] Y en toda nuestra Compañía está retratado y Venerado el Venerable Padre»⁴⁵.

44. El jesuita Martín Peláez (1559-1619) encabezó el rescate de los restos mortales de Tapia y los paramentos sacerdotales que estaban en posesión de los indios relapsos. Peláez fue un activo promotor de las reliquias: en 1603, a su regreso de Roma a donde asistió como procurador, dirigió el traslado del cuerpo completo de san Ponciano, un santo catacumbal, y comisionó un retablo para colocarlo con una pintura sobre tabla de Baltasar de Echave Orio, y estuvo expuesto en el mismo colegio en el que fue depositado el cráneo de Tapia, un espacio de encuentro de mártires antiguos y modernos. Sobre la pintura de san Ponciano: Cuadriello, Jaime; Arroyo, Elsa; Zetina, Sandra; Hernández, Eumelia: *Ojos, alas y patas de la mosca. Visualidad, técnica y materialidad en El Martirio de San Ponciano de Baltasar de Echave Orio*. México, UNAM-IIE, 2018.

45. Archivo del Vizconde de Quintanilla de Flores (AVQF), cajón 2, legajo 3, «Relación verdadera de vida, milagros y muerte del Venerable Padre Gonzalo de Tapia de la Compañía de Jesús, protomártir de México y tío del señor Don Diego de Tapia y Quiñones». 1695. Briones Posada, Julián Alonso: *Mazo, hacha, tea y pincel: imágenes de una santidad fracasada*, (Tesis de maestría en historia del arte), Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, p. 76. [Las cursivas son mías]

Cuando los jesuitas fueron expulsados del colegio, las reliquias pasaron a posesión de sus descendientes, quienes las conservan hasta la actualidad (FIGURAS 4 y 4bis)⁴⁶. Se trata de una pequeña ampolleta engastada en plata, en cuyo interior apenas se adivina un hueso; en la parte inferior, grabado sobre el metal, se lee R. DEL P. GONZALO DE TAPIA IHS. Los inventarios hechos luego de la extinción del colegio mencionan a la «reliquia del Padre Tapia» entre sendos relicarios de san Ignacio y san Francisco Xavier.

Este par de ejemplos permiten conocer las prácticas vinculadas al rescate, traslado y veneración de reliquias desde el virreinato hacia España, mediadas por los jesuitas y en las que participaban los grupos y corporaciones locales. Los misioneros ya eran venerados y sus reliquias hacían milagros; por tanto, parecía necesario promover la declaración de santidad para extender su culto público.

MÁRTIRES SIN ALTAR

Para la Compañía de Jesús, los misioneros de Tepehuanes reunían las características necesarias para ser proclamados como beatos por la Congregación de Ritos: murieron en castidad, defendiendo la fe cristiana y obrando milagros después de la muerte. En Roma, las canonizaciones fueron reanudadas después de una suspensión desde 1588; el mismo año que eran recogidas las informaciones en Nueva Vizcaya (1622) fueron canonizados dos miembros fundantes de la Compañía de Jesús: Ignacio de Loyola y Francisco Xavier, este último ya reconocido como el arquetipo misional al que todo predicador entre gentiles debía aspirar.

Posiblemente alentados por la canonización de sus padres fundadores y la noticia de la beatificación en 1629 de los mártires de Nagasaki de 1597, los jesuitas de la provincia mexicana repitieron las informaciones sobre los mártires de Tepehuanes en 1636, con especial interés en la vida de Hernando de Santarén —quizás por ser el mártir más longevo con 25 años de servicio y rector de las misiones de Guadiana en el momento de su muerte—⁴⁷; como resultado de las averiguaciones, en la congregación de 1637 intentaron abrir una causa de beatificación en Roma

encargando a los procuradores Andrés Pérez de Ribas [que no pudo ir por llegar antes la patente de provincial] y su sustituto el padre Pedro de Velasco, que trataran con su Santidad de la declaración de «mártires» a los venerables Gonzalo de Tapia y a los otros diez que en Tepehuanes y Chínipas habían muerto por Jesucristo a manos de los bárbaros, como también a Pedro Martínez, Juan Bautista Segura y sus siete compañeros, muertos por la misma causa en Florida.⁴⁸

46. Estas reliquias —el hueso de la mano y una cruz de madera que el religioso portaba en el momento de su martirio— fueron dadas a conocer en un folleto de 1893 por el presbítero José María Barrero Baladrón, cura de Santa Marina, templo del extinto colegio de San Miguel de León. De acuerdo a su testimonio, estas reliquias estaban en propiedad de Demetrio Méndez, descendiente de los vizcondes de Quintanilla de Flores. Barrero Baladrón, José María: «Las reliquias del Padre Gonzalo de Tapia», en *Colación de Santa María, barrio de las Torres*, (octubre de 1983), pp. 1-2.

47. *Poder que el P. Martín de León da al P. Juan de Albizuri, 26 de diciembre de 1636*, Zambrano: *Op. Cit.*, t. XIII, pp. 672-673.

48. Zambrano, Francisco: *op. cit.*, t. II, p. 422.

Los jesuitas Julio Pascual y Manuel Martínez eran los «mártires de Chínipas», asesinados en una revuelta indígena que perseguía la expulsión de los invasores de la Tarahumara baja (Chihuahua) en 1632. Zambrano supone que esta petición seguramente iba acompañada de las actas de martirio y fueron incluidos todos los mártires de la Compañía en la América septentrional desde 1566. Actualmente no es conocida la resolución a esta petición, que en todo caso no prosperó, pues fue repetida en el Acta Provincial de 1668, aunque en esta ocasión solo fueron contemplados Gonzalo de Tapia y los mártires de Tepehuanes, quizás porque las circunstancias de sus muertes eran similares a las de los mártires jesuitas de Japón; de hecho, este el argumento explícito con el que el provincialato pretendió reforzar su propuesta:

El P. Gonzalo de Tapia, hombre de excepcional santidad el primer misionero de Sinaloa, y el apóstol de aquella nación allí fue asesinado por los bárbaros por la fe cristiana en el año del Señor 1594; y en 1616, los ocho padres misioneros también eminentemente piadosos, Juan de Fonte, Jerónimo de Moranta, Juan de Del Valle, Luis de Alavés, Fernando de Tobar, Diego de Orozco, Bernardo de Cisneros y Fernando de Santarén, los apóstatas de los tepehuanes, aparentemente formados por una conspiración de odio de fe, cometieron una muerte violenta; fue revisado por R. P. N. General para solicitar, por así decirlo, en la búsqueda de mayor gloria a Dios y a la provincia mexicana, con Su Santidad a nuestro Papa Clemente IX, para que, con perseverancia, los nueve Padres de Cristo antes mencionados sean debidamente declarados mártires: o al menos que se les conceda el culto y oficio eclesiástico en las provincias mexicanas, en la forma en que se le concedió a la Compañía la de los tres mártires del Japón, Pablo Miki, Juan Goto y Iacobo Kisai.⁴⁹

Aunque hasta hoy permanece desconocida la respuesta al documento —o incluso si llegó a su destino—, este funciona como un valioso testimonio de la tenacidad de los jesuitas novohispanos para intentar conformar un repertorio de hombres preclaros cercanos a la santidad. Sin embargo, en 1671 el papa anunció las canonizaciones de Rosa de Lima (terciaria peruana), Cayetano de Thiene (clérigo secular) y Francisco de Borja (general jesuita); la santidad ahora se había asentado en las ciudades y la figura del mártir o *alter Christus* en las fronteras cristianas ya no despertaba el mismo interés en el Vaticano.

EL ÚLTIMO ALIENTO DE LOS MÁRTIRES DE TEPEHUANES

En 1738 el general de la orden, Franz Retz (1673-1750) había anunciado con pesadumbre que «exprime el corazón de tan vivo sentimiento» la respuesta a las informaciones hechas por los visitantes acerca del estado de las misiones jesuitas en Nueva España; en una extensa carta dirigida al provincial Juan Antonio de Oviedo

49. Alegre, Francisco Xavier: *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. México, 1841, pp. 398-399.

(1670-1757), enlista con severidad las continuas quejas del clero secular y los colonos laicos contra los abusos y codicia de los misioneros⁵⁰.

Al mismo tiempo que la provincia publicaba las faenas y triunfos de sangre entre las misiones (y el coleccionismo de las reliquias cosechadas), en el interior de la Compañía circulaban las noticias sobre la corrupción vocacional de los sujetos enviados a la predicación de frontera, actitud denunciada en las fundaciones novohispanas desde el siglo XVI y que ahora, en la medianía del siglo XVIII, se sumaban los reclamos de los gobiernos que rivalizaban con la autoridad jesuita. En la misma carta el general se dolió al recibir un informe hecho por un misionero informante, en donde declaró «que de 106 misioneros, apenas 30 de ellos viven como tales y como corresponde a la obligación del instituto». Para remediar el «estado infelicísimo de las misiones» Retz sugirió «renunciar desde luego tantas misiones, y concertar aquellas pocas, en que corto número de Misioneros viven como tales»⁵¹.

En 1752 fueron secularizadas las veintidós misiones jesuitas de Topia (en la serranía de Sinaloa y Durango) entre las que se contaban las de Santiago Papasquiario, Tenerapa y El Zape, escenarios del martirio de los ocho misioneros de 1616. Paradójicamente, en la misma década una de las misiones entregadas al clero secular fue decorada con un cuadro de martirio comisionado a uno de los más afamados pintores de la Ciudad de México: en el templo de Santiago Papasquiario en Nueva Vizcaya fue colgado un retrato al óleo de medio cuerpo del religioso Hernando de Santarén, muerto en el alzamiento de 1616 firmado por Miguel Cabrera (ca. 1715-1768) (FIGURA 5) con esta inscripción al calce: *Padre Hernando de Santarén de la Compañía de Jesús, que fue martirizado en Tenerapa de Santiago Papasquiario. A 1º de noviembre de 1616. Cabrera Pinxit*⁵².

50. «Ven [los indios] unos hombres de profesión humildes y pobres, predicadores de Cristo desnudo en la Cruz, vivir en casas bien alhajadas y con tal curiosidad y riqueza, como pudieran habitarlas seglares muy ricos. Los ven servidos de pajes y vestidos estos de los más finos peños y sedas de Europa; y que cuando no hay decente casa y templo para Dios, ni ornamentos para el culto divino, su Ministro vive en cómoda casa, no sin alhajas de plata y de mucho valor, y hace ostentación de la gala y profanidad con que viste a los que le sirven. Los consideran obligados al continuo desvelo de su rebaño, y los ven en ocio y aun por horas divertidos en el escandaloso entretenimiento del juego de Naipes, mediando no leves sumas de plata. Saben que son hombres que renunciaron los haberes del mundo, y los ven en continuos comercios, contratos y negociaciones y aun dados a mineros, con escándalo y repetidos lamentos en los tribunales. Los consideran Padres, no solo por engendrarlos espiritualmente en Cristo, sino por el amor con que debieran atender al bien y socorro de sus pueblos; y los experimentan tiranos que aun los despojan de lo que es suyo, quitándoles las tierras para sembrarlas y aprovecharse de ellas. Y finalmente ven que los que por su carácter y Instituto debieran ser ángeles de pureza en carne humana, no son tales, sino de torpe escándalo y de infame ejemplo a sus indios. Ven... ¿mas para qué repetir yo lo que Vuestras Reverencias no ignoran y están viendo frecuentemente en los continuos memoriales y repetidas quejas que se dan al Obispo de Durango contra los Misioneros, como hombres descuidados de sus cargos, aseglarados en su trato, tiranos con sus indios, mercantes, negociantes, mineros de profesión y de vida escandalosa? Esta es la verdadera causa y motivo de las repetidas amenazas que hace el Obispo [de Durango] para escribir al Rey sobre que las Misiones se nos quiten. Y esta publicidad con que en los tribunales se repite la infamia nuestra, me minora el bochorno con que me veo precisado a manchar esta carta con tantas iniquidades, y a este infame padrón de nuestras misiones, cuáles ningunos más infelices en la Compañía». El padre general Franz Retz al padre provincial Oviedo, Roma, mayo 10 de 1738, José Gutiérrez Casillas, *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús*, tomo XVI, p. 259.

51. El padre general Franz Retz al padre provincial Oviedo, Roma, mayo 10 de 1738, Gutiérrez Casillas: *op. cit.*, tomo XVI, p. 258.

52. Esta obra fue dada a conocer en el ámbito académico desde principios del siglo pasado, gracias a los citados trabajos de los jesuitas Mariano Cuevas, Gerard Decorme y Francisco Zambrano. Recientemente, ha sido abordado por Río Delmotte y McAllen, en sendos estudios académicos, publicados en 2009 y 2017 respectivamente, pero sin vincular el estudio de la pintura al culto de las reliquias, la crisis de las misiones y los malogrados intentos



FIGURA 5. MIGUEL CABRERA, HERNANDO DE SANTARÉN MÁRTIR, SIGLO XVIII, ÓLEO SOBRE TELA, PARROQUIA DE SANTIAGO PAPANQUIARO, DURANGO, MÉXICO. Fuente: tierramixta.com.mx

La imagen muestra al misionero que, aunque asatado, no se descompone en gestos indecorosos de dolor o temor; la dulce expresión facial enfatiza la voluntaria entrega de su vida en aras de propagar y mantener la fe. El mártir porta en la mano derecha un crucifijo y con la izquierda sostiene un libro, probablemente una biblia, como instrumentos de la labor evangelizadora. La mirada dirigida hacia un rompimiento de gloria alude a la visión de un glorioso tránsito.

Es necesario recalcar que, aunque Santarén murió a la edad de 49 años, la pintura lo muestra lozano y sin la herida causada por «un tan fiero golpe con un palo, que le abrieron la cabeza y esparcieron los sesos por la tierra»⁵³. En todo caso, se trata de una representación genérica del mártir, sin que el artista —o el comitente— haya atendido al relato autorizado de su muerte o tomando como modelo el dibujo del retrato hecho a principios del siglo XVII. La iconografía sigue las convenciones estilísticas para representar al mártir, que con la mirada

columbra la recompensa de la vida eterna y la ausencia de elementos en el fondo, como un espacio arquitectónico o un paisaje, para que la contemplación de la obra no se distraiga en elementos accesorios y pueda concentrarse en una inmersión empática que conmueva los afectos ante el heroísmo y el dolor.

Al igual que Echave Orio, Cabrera mantuvo una especial relación con la Compañía de Jesús, como lo confirman sus grandes series pictóricas y cuadros señeros comisionados por los jesuitas en las décadas anteriores a la expulsión de la orden, tanto en los colegios urbanos como en las misiones septentrionales.

El cuadro del martirio, procedente de la Ciudad de México, permite confirmar que la memoria de los misioneros de Tepehuanes continuaba vigente aún en tiempos de coyuntura institucional y cuando aumentaban las voces clericales y civiles en su contra.

Es dable pensar que esta aparente contradicción de la provincia jesuita, entre ceder sus misiones y afianzar visualmente su influencia mediante estos hitos

de beatificación asociados a la concepción del martirio novohispano. Río Delmotte, Isabel Cristina del: *op. cit.*, p. 59; McAllen, Katherine: *op. cit.*, p. 151.

53. Pérez de Ribas, Andrés: *op. cit.*, p. 612a.

fundacionales, corresponde con una renovada espiritualidad historicista al interior de la Compañía de Jesús en la Nueva España —compartida con otras órdenes misioneras como los agustinos—, para restañar su prestigio al evocar la remota evangelización del siglo XVI, recordada como un *saeculum aureum* o la edad de mayor esplendor alcanzada por el primer firmamento de ignacianos, cuyas vidas y gloriosas muertes justificaban la continuidad y lucimiento del instituto. Otras órdenes esgrimieron la misma estrategia al evocar a los mártires y predicadores asociados al primer cristianismo novohispano, como lo hicieron los agustinos con Antonio de Roa (s. XVI-1563)⁵⁴.

Sin embargo, esta idea se transformó rápidamente en los años venideros: a partir de 1750 ya se palpaba un cambio en la concepción de los martirios, cuyas descripciones fueron despojadas tanto de la retórica martirial como de acentos miríficos. En las hagiografías de finales de siglo, los misioneros caídos en su labor misionera dejaron de ser concebidos como héroes intemporales de la obra divina, para convertirse en agentes históricos en el devenir cronológico de la Iglesia. Al mismo tiempo, la teología ilustrada implicaba la propuesta de una espiritualidad interior, rigurosa y austera, que exigía la búsqueda de la verdad para dotar al creyente de la dignidad del ser racional. Esta concepción veía, tanto en los milagros sin comprobar como en la veneración de las reliquias, los peligros de la superstición.

CONCLUSIONES

A partir del decreto real de la expulsión de los jesuitas de Nueva España en 1767, fueron abandonadas las misiones de Sonora, Chihuahua, California, Sinaloa, Nayarit y San Luis de la Paz. La extinción de la Compañía de Jesús en 1773 frustró los intentos de promocionar las figuras martiriales, prendas del orgullo corporativo. En los tiempos venideros no hubo intentos relevantes para beatificar a los misioneros novohispanos; las reliquias de los mártires de Tepehuanes perdieron su linfa vital —la promoción y veneración por parte de los jesuitas y los devotos duranguenses—, y su rastro quedó perdido en el tiempo.

De las reliquias de los misioneros reportadas en las informaciones no conservamos más noticias sobre su destino. Sin embargo, el jesuita Mariano Cuevas, en su extensa

54. En el caso de los agustinos, esta espiritualidad historicista tomará un carácter político, pues fue utilizada como arma discursiva en contra de la determinación secularizadora del arzobispado de México, que presionaba a los hijos de san Agustín para ceder las misiones activas en el territorio episcopal. Uno de los argumentos de defensa para conservar sus fundaciones —y por lo tanto, su área de influencia— fue rescatar a las figuras fundacionales de la orden y así poner en relieve la importancia que sus actividades misioneras habían tenido para consolidar la evangelización. A la par de los textos apologéticos, los religiosos invocaron otras estrategias, como las pinturas, que colgaban en los sitios emblemáticos de sus acciones institucionales. Tal fue el caso de la doctrina de Totolapan, a donde fue enviado un lienzo desde la Ciudad de México que representa las prácticas ascéticas de Antonio de Roa, un agustino clave en la primera evangelización del siglo XVI. Sobre el caso de los agustinos, ver la ponencia «Sagrada latencia. Las pinturas del Cristo de Totolapan. Una imagen venerada, arrebatada y reclamada» presentada por el autor al *Congreso internacional América en el centro: Circulación de imágenes en el mundo Ibérico. México, 2023*. Sobre la situación de la secularización y la reacción de las órdenes misioneras: Álvarez Icaza Longoria, María Teresa: *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México 1749-1789*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.

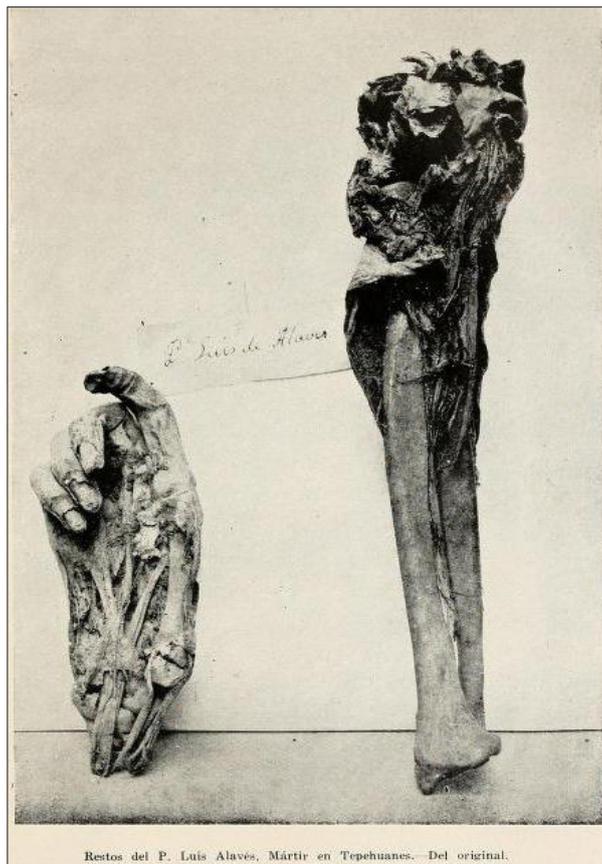


FIGURA 6. RESTOS DEL P. LUIS DE ALAVÉS. MÁRTIR DE TEPEHUANES. DEL LIBRO DE CUEVAS, MARIANO: *HISTORIA DE LA IGLESIA EN MÉXICO*, 1921, p. 368

obra *Historia de la iglesia en México*, reproduce una inquietante fotografía de los restos mortales de Luis de Alavés, conservados —por lo menos hasta 1921— en la parroquia de El Zape (FIGURA 6). En la imagen se distingue una mano derecha mutilada y parcialmente descarnada, pero con las uñas conservadas, además de un miembro que por la longitud de los huesos es posible determinar que se trata de una pierna. La imagen los muestra recargados sobre un muro, sobre un fondo blanco, quizás dispuestos de esta manera para ser fotografiados. Siguiendo el relato de las exequias, Alavés fue sepultado en el colegio de Durango; y si consideramos como cierto que se trata de los restos del mismo misionero, es dable pensar que en algún momento su cuerpo fue exhumado y parcialmente trasladado a la parroquia donde ocurrió el martirio. La presencia de estos restos en El Zape y la pintura comisionada para el templo de Santiago Papasquiari permanecen como los testigos vestigiales de un culto germinal intensamente promocionado en el siglo XVII, y frustrado entre los avatares secularizadores de los siglos venideros.

El templo jesuita que albergaba los restos de los jesuitas en Durango fue reconstruido en estilo neoclásico en el siglo XIX y más adelante

mutilado en su primer tercio para abrir una calle a mediados del siglo XX; la cúpula, el crucero y los altares fueron destruidos, y quizá los huesos de los mártires terminaron mezclados con los escombros y el concreto para conformar un nuevo espacio cívico —la plaza Cuarto Centenario—, diseñado para una ciudad en la que no hay lugar para espacios religiosos ni santidades frustradas.

REFERENCIAS

- Alegre, Francisco Xavier: *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. México, 1841.
- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa: *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México 1749-1789*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.
- Barrero Baladrón, José María: «Las reliquias del Padre Gonzalo de Tapia», en *Colación de Santa María, barrio de las Torres* (octubre de 1983), pp. 1-2.
- Bazarte, Alicia y Malvido, Elsa: «Los túmulos funerarios y su función social en la Nueva España. La cera, uno de sus elementos básicos», en *Espacios de Mestizaje Cultural: Anuario conmemorativo del V Centenario de la llegada de España a América*, Tomo 3. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1991.
- Bouza Álvarez, José Luis: *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- Briones Posada, Julián Alonso: «Sagrada latencia. Las pinturas del Cristo de Totolapan. Una imagen venerada», *Congreso internacional América en el centro: Circulación de imágenes en el mundo Ibérico*. México, 2023. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=CylMZo5b854&t=117545>
- Briones Posada, Julián Alonso: *Mazo, hacha, tea y pincel: imágenes de una santidad fracasada*, (Tesis de maestría en historia del arte), Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- Cañeque, Alejandro: *Un Imperio de mártires, religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica*. Madrid, Marcial Pons, 2020.
- Cruz Pacheco Rojas, José de la: *Milenarismo tepehuán. Mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano*. México, Siglo XXI / Universidad Juárez del Estado de Durango, 2008.
- Cuadriello, Jaime: *España / Nueva España. El arte de la pintura en cuatro tiempos*. Madrid, Abada / Museo Nacional del Prado, 2022.
- Cuadriello, Jaime; Arroyo, Elsa; Zetina, Sandra; Hernández, Eumelia: «Ojos, alas y patas de la mosca. Visualidad, técnica y materialidad» en *El Martirio de San Ponciano de Baltasar de Echave Orio*. México, UNAM-IIE, 2018.
- Cuevas, Mariano: *Historia de la Iglesia en México*, III tomos. México, Impresora del asilo Patricio Sanz, 1921.
- De Morales, Pedro: *Carta del padre Pedro de Morales de la Compañía de Jesús. Para el muy reverendo Padre Everardo Mercuriano, general de la misma Compañía. En que se da relación de la festividad que en esta insigne Ciudad de México se hizo este año de setenta y ocho, en la colocación de las santas reliquias que nuestro muy Santo Padre Gregorio XIII les envió*. México, Antonio Ricardo, 1579.
- Decorme, Gerard: *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, III tomos. México, Antigua librería Robredo de J. Porrúa e hijos, 1941.
- El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, edición de Ignacio López de Ayala. Barcelona, Imprenta de Don Ramón Martín Indár, 1847.
- Giudicelli, Christophe: «El miedo a los monstruos. Indios ladinos y mestizos en la guerra de los Tepehuanes de 1616», *Nuevo Mundo Mundos* [En línea], 2005.
DOI : <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.614>
- González Estévez, Escardiel: «La lipsanoteca de las Indias: reliquias e imágenes martiriales entre América y Asia», en Alcalá, Luisa Elena y González García, Juan Luis (coords.): *Spolia Sancta. Reliquias y arte entre el Viejo y el Nuevo Mundo*. Madrid, Akal, 2023.

- Gutiérrez Casillas, José: *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús*, tomos XII-XVI. México, JUS, 1973.
- Hernández Telles, Griscelda: *La festividad y recepción de reliquias en la Ciudad de México de 1578, según la carta del padre Pedro de Morales*, (Tesis de maestría en historia del arte), Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- Katzew, Ilona: «La Virgen de la Macana. Emblema de una coyuntura franciscana», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 72 (1998), pp. 39-69.
- McAllen, Katherine: «Jesuit Martyrdom Imagery Between Mexico and Rome», en *The New World in Early Modern Italy, 1492-1750*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 143-166.
- Mendieta, Jerónimo de: *Historia eclesiástica indiana*. México, Antigua Librería, 1870.
- Parada, Manuel de: «Vida y virtudes del Siervo de Dios Hernando de Santarén, S.J.», en *Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía*, (2016).
- Pérez de Ribas, Andrés: *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo Orbe*, edición facsimilar de la publicación original de 1645, México, Siglo XXI / Universidad Autónoma de Sinaloa / Universidad Iberoamericana, 2017.
- Río Delmotte, Isabel Cristina del: *Mártires jesuitas de la rebelión tepehuana: análisis de obras realizadas para su conmemoración. Siglos XVII y XVIII*, (Tesis de maestría en historia del arte), Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Rubial, Antonio: *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados en la Nueva España*. México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Shiels, Eugene: *Gonzalo de Tapia*. Jalisco, s / e, 1958.
- Zambrano, Francisco: *Diccionario Biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, tomos I-XI. México, JUS, 1961.