

Antonio Rubial García

“Los mártires perdidos de Nueva España. Retórica, devoción y culto en torno a la sangre derramada”

p. 237-266

Devociones religiosas en México y Perú: siglos XVI-XVIII

Gisela von Wobeser (coordinación)

María Fernanda Mora Reyes (coordinación)

Ramón Jiménez Gómez (coordinación)

Ciudad de México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

2021

312 p.

Figuras

(Historia Novohispana 113)

ISBN 978-607-30-4495-0

Formato: PDF

Publicado en línea: 2 de septiembre de 2021

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/731/devociones_religiosas.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2021, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



Los mártires perdidos de Nueva España. Retórica, devoción y culto en torno a la sangre derramada

ANTONIO RUBIAL GARCÍA
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

Tres causas son forzosas [para considerarlas] de martirio: la primera, que al tormento recibido siga la muerte del cuerpo, que el que es atormentado, si en los tormentos no muere de muerte acelerada o dilatada, nacida de aquellos tormentos, no se llamará mártir. La segunda, que concurra causa de martirio, que es que sea por la defensión de la fe de Jesucristo, o por la razón arriba dicha, en defensa de alguna virtud moral. La tercera, que el martirio sea voluntario; y esto lo enseña Santo Tomás en su segunda parte. Pues que estos benditos religiosos hayan muerto de esta manera, ¿quién lo dudará? Si no es que ya llega a tanto la ceguera y la pasión, ¿que estas verdades parezcan sueño?

Fray Juan de Torquemada, *Los veintiún libros rituales y monarquía indiana*, Madrid, 1615, libro XXI, prólogo, v. 6, p. 424.

El modelo más acabado de santidad para el cristianismo era el del mártir, palabra con que se nombraba a quien había muerto por dar testimonio público de su fe. Como lo señala el epígrafe,¹ el ofrecimiento voluntario a la tortura, a morir por la defensa de los dogmas católicos y la aceptación del papel de víctima propiciatoria eran no sólo el camino más rápido para llegar al cielo, sino además la forma más abierta de imitar a Cristo, el primer mártir. Como lo ha mostrado Peter Brown, en el cristianismo imperial de los siglos IV y V, los cuerpos de los mártires se convirtieron en el centro del nuevo esquema de socialización impuesto por los obispos. A partir de entonces, estos santos fueron para las nacientes comunidades cristianas sus patronos y protectores contra los males del mundo y sus intermediarios entre Dios y los hombres.²



Entre los siglos VII y XI hubo un periodo de estancamiento de la hagiografía martirial para dar cabida a la exaltación que se dio a los “confesores”, monjes y obispos, los nuevos santos intercesores que sacralizaban la dirigencia del orden eclesiástico. Salvo casos excepcionales, como el del monje misionero san Buenaventura de York, el morir por la fe ya no era una opción en los territorios nominalmente cristianos y el martirio se había vuelto un “topos” que remitía al primitivo cristianismo y a los tiempos “paganos” del Imperio romano. A lo largo de este periodo, el culto a los santos era una promoción de los obispos locales a partir de la devoción popular hacia sus reliquias. Al no estar aún constituido un mecanismo jurídico centralizado para su veneración, se consideraba que todo aquel que había derramado su sangre por la fe, como lo había prometido Cristo en el Evangelio, formaba ya parte de la corte celestial.³

Pero a partir del siglo XII las cosas cambiaron como consecuencia de la necesidad del papado de ejercer mayores controles. Este, a partir de su consolidación como una monarquía, generaba nuevos métodos para canonizar (esto es, para inscribir en el canon) y elevar a la veneración pública a los hombres y mujeres destacados por su virtud y por sus milagros asignándoles un día del año para su celebración. Junto a este proceso, que dio al pontificado la exclusividad en las declaraciones de santidad, entre los siglos XII y XVI las *Vidas* de los mártires antiguos volvieron a tener un nuevo auge pues, frente a la expansión de las herejías, estos santos mostraban una fe sin dudas ni fisuras, absoluta, a la que uno se entregaba hasta la muerte. Por ello también, a ejemplo de los antiguos mártires, el papado fue ofreciendo a la veneración popular a aquellos laicos y eclesiásticos que iban muriendo como víctimas de los paganos, los judíos, los musulmanes, los herejes o los reyes tiranos.⁴

De manera paralela, los pontífices comenzarían a definir las normas que deberían seguir los fieles para su veneración y a lo largo de cuatro siglos determinarían quiénes cumplían los requisitos para ser considerados verdaderos mártires y quiénes no. A partir de la Reforma protestante y de sus críticas al culto a los santos, se creó la Sagrada Congregación de Ritos en 1588, encargada tanto de dar seguimiento a los procesos de beatificación y canonización, como de recibir las informaciones sobre virtudes y milagros de los postulados. Diez años atrás, con el descubrimiento de la catacumba de Santa Priscila en 1578, se iniciaba en el estudio sistemático de dichas excavaciones y renacía con inusitado interés el tema de los mártires.

A principios del siglo XVII, con el papa Urbano VIII (1623-1644), se pusieron normas muy estrictas sobre el culto público a personas no beatificadas o canonizadas por Roma. En uno de sus decretos, *Caelestis Hierusalem cives* (fechado en 1634), se condenaba todo tipo de veneración que no estuviera autorizado por la Sagrada Congregación de Ritos y se prohibía que personas no canonizadas fueran representadas con aureolas, nubes, rayos o ángeles alusivos a la santidad. Se exigía además que en las hagiografías se incluyera una protesta de que la descripción de hechos sobrenaturales y revelaciones sólo expresaba opiniones humanas y que los autores se sometían en todo a los dictámenes de la autoridad papal.⁵ Con ello se impulsaba la idea de que no todo aquel que derramara su sangre por la fe podía ser venerado como mártir y se imponían límites precisos a la retórica martirial, a la veneración privada a sus reliquias e imágenes, a la solicitud de sus favores y al culto público que se les podía dar al celebrarlos en una fecha específica. Como es obvio, con el aumento de los controles y de las prohibiciones, lo único que se consiguió fue una obediencia parcial por parte de los fieles, quienes actuaron a partir de sus propias necesidades o ignoraron mandatos.

El martirologio antiguo y medieval, junto con los requerimientos pontificios para su canonización y veneración, pasaron a América con los sacerdotes católicos y formaron parte, tanto de los signos identitarios de las órdenes, como de los discursos dirigidos a los indios, mestizos y españoles que habitaban en sus pueblos y ciudades.⁶

Mártires antiguos y modernos en Nueva España

Aunque el tema del culto a los mártires viene de la Antigüedad, hay épocas especialmente proclives a su veneración. Una de ellas fue la de Felipe II. El Real Monasterio del Escorial, palacio, cementerio real y biblioteca, fue también concebido como un enorme relicario que guardaría no solo los restos del español san Lorenzo, a quien estaba dedicado, sino también de otros muchos mártires. Como lo ha mostrado Alejandro Cañeque en un libro reciente, tanto el culto a las reliquias como el impulso de la representación de los mártires antiguos fue para Felipe II un arma importante en su guerra contra los protestantes. Obras como las de Ambrosio de Morales, Juan de Marieta y Pedro de Ribadeneira tuvieron la finalidad de



promocionar y difundir las historias de esos “atletas de la fe”, quienes en tiempos del Imperio romano habían derramado su sangre para fertilizar la tierra que sería la futura Europa católica y que la reforma protestante estaba tratando de destruir al negarles el culto debido.⁷

Este impulso tuvo una dimensión imperial por lo que, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, los religiosos novohispanos incluyeron en sus conventos muchas representaciones de Cristo y de sus mártires, todas ellas con abundancia de sangre. Es muy probable que los indios asociaran tales imágenes a los sacrificios ofrecidos a sus dioses en su “gentilidad”. Quizá una santa como Catalina de Alejandría, representada en la capilla abierta de Acolman con una cabeza a sus pies, les recordaba los cráneos que portaban sus guerreros como trofeos al regresar de la batalla. El cuerpo martirizado de san Sebastián cubierto de flechas pudo ser asociado por los mexicas con el sacrificio por asaeteamiento que se realizaba con algunos prisioneros capturados en la guerra, además de que se trataba de la imagen más cercana a la crucifixión.⁸ Un corazón traspasado por tres flechas, escudo que los agustinos utilizaban como símbolo del amor místico de su fundador y que estaba presente en todos los murales de sus conventos, debió recordar a los mesoamericanos la ceremonia en la que se extraía esa víscera del cuerpo de los sacrificados. La imagen de san Lorenzo quemándose sobre una parrilla, pudo traerles a la memoria las víctimas humanas ofrecidas en honor de la diosa Cihuacóatl, las cuales eran arrojadas al fuego. El martirio de san Bartolomé, a quien le fue quitada la piel, debió recordarles al dios Xipe Totec, señor de las cosechas, a quien se ofrecía un sacrificio por desollamiento, después del cual el sacerdote bailaba colocando sobre su cuerpo la piel de la víctima.

De hecho, sabemos que el frustrado sacrificio de Isaac fue un tema utilizado por los frailes para predicar contra los sacrificios humanos en honor de las divinidades y sin duda estaba lejos de su voluntad propiciar tales asociaciones. Para los religiosos, los sacrificios eran una prueba de la presencia demoniaca en América. Con todo, es muy probable que la violencia simbólica cristiana haya hecho más fácil para muchos el camino de la “conversión”. Además, sin duda, esos modelos martiriales tomados de los libros de Horas y los *Flos sanctorum* fueron utilizados por los *tlacuilos* indígenas cuando representaron en sus códices dichos sacrificios humanos prehispánicos.

En el tiempo en que se iniciaba la evangelización de Mesoamérica, otro campo de mártires se abría en la Europa calvinista y anglicana durante el siglo XVI y sus representaciones y devoción también llegaron al “nuevo” continente. Sin embargo, estos santos no formaron parte de los discursos que los frailes dirigían a los indios y sólo fueron utilizados para promover devoción e identidad entre sus correligionarios. Esto se debió en buena medida a que ninguno de ellos fue considerado mártir por el papado de entonces, lo cual resultaba sorprendente, pues los religiosos víctimas de las persecuciones en Inglaterra, Holanda y los países escandinavos hubieran sido una importante propaganda contra la “herejía”. Aún parece más extraño que para fortalecer la presencia católica, en zonas en las que peligraba por la expansión protestante, se buscara el rescate de mártires anteriores a la Reforma.⁹ Con todo, como señalé arriba, a partir de 1580 se activó en el Imperio español el tema martirial como parte de los discursos que Felipe II y sus ideólogos prepararon en contra de Inglaterra y de sus persecuciones contra los católicos.¹⁰

En ese contexto debemos entender que desde esa época y durante el siglo XVII los religiosos novohispanos impulsaron la devoción a tales santos mártires sin aureola como parte de sus estrategias identitarias, a pesar de no estar beatificados. Los agustinos, por ejemplo, veneraron a fray John Stone y a los llamados mártires de Anglería, religiosos del convento de San Agustín de Londres que fueron asesinados por los ejércitos del rey Enrique VIII en 1539. Aunque Gregorio XIII permitió en 1580 y 1585 la veneración de sus reliquias, su beatificación y canonización fueron muy tardías.¹¹ Con todo, los agustinos los representaron en sus conventos como parte de su santoral propio y, junto a los mártires antiguos de la orden sacrificados en el África romana durante las invasiones vándalas, fueron pintados en los muros de casi todos sus conventos en Nueva España. A veces se les representó como figuras aisladas con sus instrumentos de martirio y en ocasiones se mostró el momento de su tortura. El estar situados en el interior de los claustros confirma la idea de una devoción privativa de la orden dirigida a los frailes y no a los indios.¹²

Un proceso de rescate similar se puede observar entre los franciscanos respecto a sus frailes martirizados en Europa por los protestantes, sobre todo en los Países Bajos. En abril de 1572, unos corsarios calvinistas tomaron varias ciudades de la costa de Holanda y en una de ellas, Gorkum,



torturaron y asesinaron a diecinueve religiosos católicos. Cien años después, en 1673, el papa Clemente X los beatificó, pero no fueron canonizados sino hasta 1865. Posiblemente alrededor de este proceso el pintor poblano Luis Berrueco pintó en el siglo XVIII dos cuadros (hoy colocados en el templo de San Francisco de Puebla) en los cuales se despliega el horror de narices y orejas cortadas y religiosos ahorcados. Uno se dedica específicamente a los once religiosos franciscanos del convento de Gorkum encabezados por su guardián Nicolás Pic. En el otro se representan de nuevo a los franciscanos junto con los otros ocho mártires, un dominico, dos premonstratenses y cinco clérigos seculares.¹³

Los dominicos por su parte también comenzaron a recuperar a sus mártires. Como el inquisidor fray Pedro de Verona, canonizado en 1253 y que se convirtió en el símbolo identitario de los miembros del Santo Oficio, los dominicos comenzaron a rescatar a los predicadores medievales que murieron en tierras islámicas y a aquellos mártires modernos de la Reforma protestante. En el coro de la iglesia de Santo Domingo en la ciudad de México, fue pintada en el siglo XVIII por un autor anónimo (quizás del taller de José de Ibarra) una larga línea que representa a los santos mártires dominicos de diferentes épocas. No son el tema central de la iconografía del coro, cuyos grandes lienzos están dedicados a exaltar a varios beatos y beatas de la orden y a las dos canonizadas Catalinas (la de Siena y la Ricci). Pero es innegable que los martirios representados en ese ambiente de beatitudes y en el coro, un espacio privado de la comunidad al que no tenían acceso los fieles, iban dirigidos a forjar la identidad corporativa.¹⁴ Algo similar hicieron también los carmelitas, como lo muestran dos lienzos con sendos mártires de dicha orden pintados en el siglo XVIII para el convento colegio del Carmen en el pueblo de San Ángel. En ese mismo museo, un gran cuadro que representa a la Virgen del Carmen rodeada por sus santos incluye entre ellos a San Ángel de Sicilia, mártir del siglo XIII, patrono del colegio, quien murió atravesado por una daga y con un machete en la cabeza víctima de los cátaros.¹⁵

Al tiempo que se revisaban los relatos de los mártires antiguos y de los modernos, entre los siglos XVI y XVII se conformaban también otros dos ámbitos contemporáneos de martirio en las nuevas “fronteras”: la América indígena y el Japón.

Los misioneros mártires no canonizados de América

El discurso de fray Juan de Torquemada transcrito en el epígrafe es muestra de las dificultades que se presentaban para considerar mártires a los misioneros muertos en el espacio americano. No habían sido víctimas de un rey tirano y faltaba el elemento “voluntad” en las descripciones de sus martirios. La argumentación hecha por Torquemada, para demostrar que esos misioneros eran verdaderos mártires, se refería sobre todo a los primeros franciscanos muertos en el siglo XVI entre los chichimecas.

A fines de esa centuria, fray Jerónimo de Mendieta (1525-1604), en su *Historia eclesiástica indiana*, narra la historia de fray Juan Calero, el primer fraile “mártir”, muerto por los caxcanes durante la rebelión que asoló las tierras del Mixtón en 1541. Este hermano lego, movido por el celo de la salvación de esos apóstatas, subió a las serranías a buscarlos, lo que fue tomado como afrenta por los “bárbaros”, que lo asaetearon y con macanas le quebraron dientes y muelas, mientras el fraile moría predicando “las cosas del cielo y del infierno”. Cinco días después, su cuerpo fue encontrado incorrupto “y su sangre tan fresca como si entonces lo acabaran de martirizar”. Su entierro en Eztatlán se hizo “con mucha devoción y con voz de santo”. Para Mendieta, la veneración que el pueblo mostraba hacia las reliquias era una prueba más de la “autenticidad” de su martirio, pues la “fama” de santidad constituía un argumento valioso en los procesos de canonización desde la Edad Media.¹⁶

Por otro lado, el martirio reforzaba la idea retórica de una Iglesia americana equiparable a la de los tiempos apostólicos, cuyo éxito se debía a que las tierras de misión habían sido fertilizadas con la sangre de los victimados. Esta idea estaba también subyacente en la narración que Mendieta tomó de su maestro y cronista fray Toribio de Motolinía sobre el martirio de tres niños tlaxcaltecas. Para mostrar lo aventajados que estaban en la fe los nativos del nuevo continente gracias a la labor evangelizadora franciscana, ambos cronistas incluyeron en sus obras la vida de Cristóbal, el hijo de un noble asesinado por su padre porque destruía sus ídolos y derramaba su pulque. El infanticidio consistió en quemarlo en una hoguera y encajarle un puñal bajo los efectos del alcohol e instigado por una de sus esposas y por varios “vasallos”.



Los cronistas incluyeron también las historias de otros dos niños, el noble Antonio y su sirviente Juan, educados en el convento de los franciscanos de Tlaxcala, quienes fueron muertos a palos en el pueblo de Cuauhchinchan por unos “sayones”, por destrozar ídolos durante una campaña misional del dominico fray Bernardino Minaya. Ambas narraciones están construidas con base en el modelo hagiográfico medieval sobre el martirio, y en especial sobre los Santos Inocentes, alrededor de los infantes mártires romanos y a partir del éxito de las narraciones que desde el siglo XII reseñaban los “martirios” de niños cristianos a manos de los judíos. En la narración franciscana se introducían largos diálogos entre víctimas y victimarios, entre frailes y niños, se daban pormenores de las distintas versiones que se conocían del hecho, se describía cómo se descubrieron los crímenes y la suerte que corrieron los asesinos, todos ajusticiados.¹⁷

La historia de los niños mártires de Tlaxcala, además de ser una muestra de los frutos que los franciscanos habían conseguido con su labor misional, constituía un medio didáctico efectivo para promover la denuncia de idolatrías, que en Nueva España eran el sustituto retórico de las herejías. Por otro lado, en América, tierra de nueva conversión, la construcción del tema de la idolatría hacía necesario una elaboración del martirio, pero al no existir mártires mendicantes al principio, el tema de los niños tlaxcaltecas se volvió, como vimos, la catapulta para la elaboración de un esquema retórico sobre la santidad de la nueva iglesia indiana recién fundada. Su nacimiento era fertilizado por la sangre de los mártires niños, como lo había sido la Iglesia primitiva española con san Vito, o con los santos Justo y Pastor. En el futuro, esa narración sería incluida en todas las crónicas franciscanas, aunque en ninguna se hablaba de la promoción de estos niños a la beatificación.

Además de conseguir la exaltación de la labor misionera de los frailes, los niños mártires se convirtieron en un signo de orgullo para los señores tlaxcaltecas, que los vieron como una prueba más de la elección divina hacia su pueblo, como un símbolo de su identidad y una demostración de la capacidad de los indios para vivir la santidad. Cuadros, narraciones y pequeñas obras de teatro difundieron sus martirios y son muestra de una fuerte devoción local tlaxcalteca hacia ellos.¹⁸

Sin embargo, los niños mártires fueron un caso aislado, pues la retórica franciscana y jesuita plasmada en sus crónicas tenía como finalidad

principal mostrar las glorias de su corporación y no la de sus fieles. Durante los tres siglos virreinales estos textos registraron más de un centenar de franciscanos y jesuitas que perdieron la vida en Nueva España, víctimas de las continuas rebeliones indígenas y de los ataques de los nómadas que llenaron la historia del norte y del sureste de México. Alrededor de ellos y de sus martirios se construyó la historia misionera de algunas regiones, narrada a la manera de *Menologios* o colecciones de vidas edificantes.¹⁹ A pesar de que ninguno de ellos fue beatificado o canonizado por Roma, nació así un modelo hagiográfico propio de Nueva España: el del mártir entre bárbaros.

Un elemento común en el modelo eran las descripciones pormenorizadas de la violencia con que fueron tratados dichos mártires, desde el arribo de los “bárbaros” hasta los tormentos que les aplicaban: macanazos, pedradas, flechazos, mutilaciones, decapitaciones y antropofagia se repetían *ad nauseam*; con frecuencia, tales tormentos eran comparados con los de los mártires de los primeros siglos del cristianismo. Finalmente, la narración insistía en el elemento sobrenatural que se manifestaba a menudo por medio del milagro: el vaticinio que el mártir hacía de su propia muerte, la dificultad que tenían los victimarios para conseguir su objetivo o la frescura de la sangre o del cuerpo cuando era encontrado después de varios días de muerto.

Su carácter “santo” se completaba con las menciones a los actos de devoción que suscitaron entre los fieles sus cuerpos muertos, o lo que se encontró de ellos: las procesiones que se realizaron hasta el lugar de su entierro, las ofrendas que les llevaban los indígenas y, en contraste, el interés de los frailes y de los españoles por conseguir como reliquias pedazos de sus hábitos y partes de sus cadáveres.²⁰

A partir de las crónicas de los franciscanos fray Jerónimo de Mendieta y fray Juan de Torquemada (escritas a fines del XVI y principios del XVII, respectivamente) se conformó este modelo martirial. Su elaboración, al igual que las narraciones de las vidas de los misioneros no mártires, respondía a dos hechos: por un lado, al interés de las órdenes religiosas por exaltar a los varones que las honraban con sus vidas y por mostrar los frutos de su actuación durante la primera etapa de la evangelización, edad dorada que se estaba construyendo, como un concepto político, en ese periodo de pugnas entre los regulares y los obispos; por el otro, como



producto de la necesidad que tenían los clérigos y los habitantes de estas tierras de conformar en ellas espacios sagrados y por lo tanto muestras de una elección de la Providencia divina.

A pesar de que tales narraciones insistían en llamar a estos religiosos mártires, ya desde principios del siglo xvii podemos notar que esto era puesto en duda. El argumento que sostenía tal actitud estaba basado en el hecho de que la mayoría de esos religiosos no habían tenido una voluntad explícita de morir por la fe; las rebeliones los habían sorprendido sin darles la oportunidad de elegir entre salvar su vida o entregarse al martirio. Por otro lado, los misioneros muertos en el norte de Nueva España o en las fronteras del virreinato del Perú habían sido asesinados por indios “salvajes”, personajes no contemplados por un modelo hagiográfico nacido durante el dominio del Imperio romano. El mártir debía morir como víctima de un tirano y entre los “verdugos indígenas” este personaje no existía. Como vimos, en la *Monarquía Indiana* de fray Juan de Torquemada (1557 ca.-1624) quedó reflejada dicha polémica, especialmente en el prólogo del libro xxi.

Tales discusiones seguían vivas en 1645 cuando el jesuita Andrés Pérez de Ribas (1576-1655) publicó en Madrid su *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe*, en la que aseguraba que los jesuitas muertos en el norte de México (como el padre Gonzalo de Tapia, asesinado en 1594 durante una rebelión), eran verdaderos mártires equiparables a los apóstoles de Cristo, pues no huyeron, aun conociendo el peligro en que se encontraban, e incluso muchos habían vaticinado su muerte entre los infieles y apóstatas. De hecho, todos habían sido víctimas del odio de los pecadores y de los hechiceros, considerados como ministros de Satán, quienes veían amenazado su dominio por la predicación cristiana.²¹ Además, recuerda el jesuita al relatar las muertes de los padres Julio Pascual y Manuel Martínez en la misión de Sinaloa, los numerosos jesuitas habían sido muertos en los cuatro elementos: “en el mar” por los piratas calvinistas; por los paganos japoneses “en el fuego”; colgados “en el aire” en Inglaterra; y en varias partes de la tierra muertos “con exquisitos tormentos”.²²

Pérez de Ribas puso especial atención en los ocho jesuitas asesinados durante la rebelión tepehuana de 1616, la más violenta sin duda y la que cobró la vida del mayor número de sacerdotes de su orden, además de la de muchos colonos. Su descripción se volvió modélica e influyó, tanto en

obras de propaganda sobre los logros espirituales de la Compañía en el mundo (el martirologio ilustrado de Mathias Tanner por ejemplo),²³ como en una serie de lienzos pintados para los templos misionales de Santiago Papasquiaro y San Ignacio del Zape en el siglo XVIII. Por varios autores sabemos de la presencia de pinturas similares en otras misiones, lo cual muestra una clara intención de los jesuitas por promover la devoción a sus mártires, a pesar de no haber sido reconocidos como tales por Roma.²⁴

Medio siglo después de la rebelión comenzó a difundirse una leyenda sobre una imagen de la Virgen que en la misión del Zape (donde esta se inició) había sido arrojada a una laguna de agua hirviendo después de ser arrastrada con una soga al cuello y flechada. En algunas versiones de la leyenda esa imagen era la misma que se veneraba en el santuario del Zape, el cual comenzó a llamarse Nuestra Señora de los Mártires. La asociación entre el ícono milagroso y los jesuitas muertos en la rebelión tepehuana reforzó la popularidad de estos en la Nueva Vizcaya; incluso el rectorado que se fundó para regir las misiones tepehuanas se puso bajo la ambigua advocación de los Santos Mártires. Así, aunque la muerte de los ocho jesuitas quedaba supeditada al “martirio” de una imagen milagrosa, su recuerdo se mantuvo vivo en la devoción popular.²⁵

A finales del siglo XVII la polémica martirial se reavivó a raíz de la muerte de veintidós franciscanos a manos de los indios rebeldes de Nuevo México en 1680. La opinión que se inclinaba a reconocerlos como mártires, y por lo tanto como santos, fue expresada, entre otros, por el canónigo criollo Isidro de Sariñana (1630-1696) en un sermón fúnebre pronunciado en las exequias de los frailes muertos e impreso en 1681. Al principio de la pieza oratoria se advierte que no se iba a tratar a tales frailes como mártires, pues tal definición debía estar sujeta a los dictados de la Santa Sede; sin embargo, todo el sermón era una continua argumentación velada que expresaba precisamente lo contrario. La apostasía de los indios aparecía como una persecución contra Cristo y su Iglesia; los religiosos “abrazaron en obsequio de la fe las muertes que padecieron”; las flechas, los arcos, los carcajes que mataron a los frailes eran descritos como instrumentos de suplicio en los términos de la iconografía de los martirologios. Estaban presentes por tanto los dos requisitos necesarios para este género de santidad: una persecución y la voluntad de entregarse a la muerte por la fe. La moraleja servía para reforzar esos argumentos: los franciscanos debían



continuar enviando religiosos a la zona, aun a riesgo de que se produjeran nuevas muertes, hasta no ver a esas almas de regreso en el redil de Cristo.²⁶

En una breve mención a los sucesos, el cronista franciscano Agustín de Vetancurt reseñaba en su *Teatro mexicano* la muerte providencial de los veintiún mártires en el día de San Lorenzo y atribuía al Demonio su ejecución, anunciada ya a una niña por la Virgen seis años atrás. En el mismo libro, su *Menologio* recuerda los nombres de esos hijos de la provincia, “mística Raquel que los llora”, la cual “sin aplaudirlos mártires ni celebrarlos santos”, recordaba su sangre vertida como “ejemplo de la edificación espiritual de tantas almas”. A dos años de haber sido recuperadas las misiones, Vetancurt convertía la muerte sublime en discurso para recuperar el proyecto de la expansión franciscana en el norte, el cual la rebelión había dejado en suspenso. Al dar testimonio de las virtudes de sus compañeros de hábito, fray Agustín hacía votos porque esas misiones no se quedaran sin las coronas “que le labraron de colores varios los rubíes de los mártires, los diamantes cándidos de los confesores, y las esmeraldas de los penitentes”.²⁷

A mediados del siglo XVIII (y posiblemente a imitación de los jesuitas muertos por los tepehuanos y de la Virgen del Zape), el recuerdo de los mártires del Nuevo México tuvo un nuevo impulso y sus primeras representaciones plásticas. Primero en Tlalnepantla y después en la capital, los franciscanos comenzaron a dar culto a una milagrosa imagen de la Virgen de la Macana, “víctima” de un golpe asestado con ese instrumento en su rostro por uno de los rebeldes de Nuevo México. En varios grabados y en tres pinturas aparecía representada la Virgen “mártir” teniendo como fondo a los veintiún frailes muertos durante la rebelión, al ejército que reconquistó el reino norteño y al indio sacrílego ahorcado como un nuevo Judas.²⁸

Un año antes de la recuperación del Nuevo México y de la restauración del dominio hispano en la región, una rebelión en la Pimería alta cobró la vida del jesuita Francisco Xavier Saeta a principios de 1695. Misioneros y autoridades reconocían que los tumultos fueron ocasionados por los abusos de los militares y de los mayordomos ópatas y que el deceso del padre Saeta mostraba la necesidad de consolidar un trabajo misional que se había mostrado insuficiente. Las críticas iban dirigidas sobre todo a la cabeza de la misión, Francisco Eusebio Kino, acusado por las autori-

dades de la orden de privilegiar la expansión territorial en detrimento de una catequización más profunda, con lo cual se insinuaba que la deficiente cristianización había sido la causante de la rebelión. Para responder a tales acusaciones en su contra, Kino escribiría un memorial sobre el martirio del jesuita, a quien no dudaba en llamar “santo”, “venerable” y “siervo de Dios”, y atribuía el sacrílego asesinato al Maligno, receloso por los logros de los misioneros.²⁹ Aunque la descripción del martirio del padre Saeta fuera sólo un pretexto para defender su proyecto de expansión en la Pimería y acallar las críticas que había despertado su actuación, el texto del padre Kino es un ejemplo más de la necesidad de mostrar que los sacerdotes muertos a manos de los indios debían ser considerados verdaderos mártires y se les tenía que rendir el debido culto por su sacrificio para la expansión del catolicismo.

En las narraciones tanto de Vetancurt y Sariñana, como de Kino, existe una clara intención de implementar un nuevo modelo de mártir novohispano que exigía un tipo diferente de verdugo y un tratamiento más acabado de las circunstancias del martirio. Tales cambios eran explicables por el contexto distinto en el que se desarrollaron las misiones del siglo XVI respecto a las de fines del XVII y a las del XVIII, y por los métodos “más racionales” de misionar desarrollados por jesuitas y franciscanos, estos últimos organizados a partir de sus nuevos colegios de *Propaganda Fide*. Frente a la mayor parte de los frailes menores muertos en el siglo XVI, casi todos a manos de infieles y en el campo, los jesuitas y franciscanos de las centurias posteriores fueron mostrados como víctimas de indios apóstatas, cuyos martirios se dieron en medio de rebeliones que destruían iglesias y poblados. Así, los nuevos malvados eran individuos con nombre, hechiceros o gente cercana a la misión, y en un intento de adaptarlos al modelo “imperial” romano se les llamaba “tiranos”.³⁰

Al mismo tiempo, la narración de los martirios se enriquecía con descripciones de demoníacos festines en los que los victimarios se comían partes del cuerpo de sus víctimas, les cortaban la cabeza y, embriagados, destruían sacrílegamente templos, hostias e imágenes. A menudo, junto a los sacerdotes, morían los fieles entre sus pueblos destruidos. Para demostrar que los martirios reunían los requisitos solicitados por Roma, los cronistas ponían en labios de los mártires edificantes sermones mientras agonizaban, y hasta redactaban diálogos entre ellos y sus adversarios. Con



esos textos se demostraba que la causa de su martirio había sido el odio de los apóstatas hacia el Evangelio, que ya conocían, y la necesidad de exterminar a los sacerdotes que los conminaban a dejar sus idolatrías, sus borracheras y su afán de tener muchas mujeres. Además, la entrega a la muerte era un acto voluntario pues, a pesar de conocer el peligro en que se encontraba su vida, el sacerdote no desamparaba la misión. Con la inclusión de estas anécdotas se llenaban las fórmulas: “odio contra la fe cristiana, muerte ocasionada por predicar contra los vicios y entrega voluntaria al martirio”.³¹

Por último, como recurso retórico necesario para hacer creíbles los hechos, los cronistas señalaban haberlos escuchado de labios de testigos presenciales. Por ello, las historias incluían a menudo relaciones del modo por el cual se conocieron los sucesos y textos de quienes los presenciaron, o de aquellos que descubrieron los cuerpos muertos de los mártires, con descripciones meticulosas de las heridas de las víctimas y de las escenas del crimen.

Para el siglo XVIII, el nuevo modelo de mártir ya estaba consolidado y se presentaba como una prueba de la labor y vitalidad de las órdenes religiosas, amenazadas ahora por los aires secularizadores de los obispos borbónicos. Al mismo tiempo, el ejemplo de tan heroicos sacerdotes se convirtió en un medio para atraer misioneros que estuvieran dispuestos a entregar su vida por Cristo en las fronteras de la cristiandad. De todos los institutos religiosos, el que mostraba la más optimista actitud respecto a los logros futuros en esos campos misionales eran los colegios de *Propaganda Fide*. Los retratos de sus misioneros y mártires llenaban los claustros de sus edificios y sus cronistas ponderaban sus hazañas.³² Fray Isidro Félix de Espinosa (1679-1755), misionero él mismo, cronista y fundador de uno de los colegios, el de San Fernando, describió en su crónica los martirios de dos de sus más eminentes miembros: fray Francisco Casañas, protomártir de los colegios de *Propaganda Fide*, quien había muerto a fines del siglo XVII en el Nuevo México, poco tiempo después de aplacada la prolongada rebelión que había assolado esa zona. El 4 de junio de 1696, varios indios del pueblo de San Diego de los Hemes, coligados con los apaches, hicieron salir al fraile de su iglesia y una vez en el atrio lo capturaron, le partieron el cráneo y, aún vivo, le arrojaron piedras hasta matarlo.³³

En la otra frontera, fray Pablo Rebullida, evangelizador de los talamanca de Costa Rica, fue asesinado en el pueblo de Urinama en septiembre de 1709. Después de flecharlo y golpearlo, murió por fin degollado “como el cordero”; fue muerto a cuchillo, pues tal objeto debía servir como “símbolo de la palabra cuya eficacia viva penetra el alma”. Su cuerpo incinerado, pero intacto por designio divino, fue primero trasladado a Cartago y después a Guatemala, y al pasar por los pueblos lo hacía como “emperador victorioso”. Sus reliquias ya comenzaban a hacer milagros y curaciones, el primer requisito para solicitar su beatificación pues su fama de santidad era evidente. Para Espinosa, estos dos mártires eran la prueba fehaciente de que el proyecto misional novohispano se estaba consumando; sus muertes, acaecidas en las zonas fronterizas del norte y del sur, mostraban una sociedad que consolidaba su territorio y que encontraba en estos dos modelos de la Iglesia apostólica primitiva una prueba de su madurez.³⁴

Cuando la cultura barroca llegaba a su fin y el Occidente comenzaba a desmovilizar sus defensas contra los terrores apocalípticos y contra el omnipotente poder de Satanás, y proponía como héroes a hombres laicos, con valores más mundanos, que luchaban por el aquí y el ahora, Nueva España se enorgullecía de tener como modelos heroicos a mártires que se habían distinguido por luchar precisamente contra esas fuerzas oscuras y que habían muerto por destruirlas.

Al igual que Félix de Espinosa, Andrés Pérez de Ribas medio siglo atrás consideraba las misiones entre bárbaros (y sus mártires) tan dignas de alabanza como las que en este momento servían de modelo a la literatura misional, las del Lejano Oriente. Al final de la primera parte de su *Historia de los triunfos* intercalaba una digresión para equiparar en dignidad el trabajo de los misioneros entre gentes tan “bárbaras y fieras” con las otras misiones que los jesuitas tenían entre las “naciones nobles, políticas y de lustre del mundo”, como las de la China y el Japón.³⁵

Los beatos mártires del Japón, veneración y culto

En 1586 se publicó en Barcelona la *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China* del agustino radicado en México, Juan González de Mendoza, libro que en los próximos años vio ediciones en siete idiomas. El inusitado interés que despertaba el Lejano



Oriente en el mundo europeo se veía reforzado en el imperio español con la anexión de la corona portuguesa a la herencia de Felipe II seis años antes. A las posesiones recién adquiridas en las islas Filipinas se agregaban las colonias lusitanas en India y China, con lo cual se exacerbaban las expectativas de un imperio universal católico bajo el dominio ibérico. La expansión de la misión hacia esas tierras se veía por tanto como una obligación ineludible para Felipe II y su dinastía, sobre todo cuando en 1597 llegaban las noticias sobre el martirio de veintiséis cristianos asesinados en las islas del Japón, un territorio marginal que de pronto tomó una dimensión insólita. Al igual que en los tiempos apostólicos primitivos, la actividad evangelizadora en el Lejano Oriente comenzaba a dar sus primeros mártires, anuncio de una fértil nueva cristiandad regada por su sangre. Misión y martirio era un binomio cuya eficacia se venía aduciendo desde el siglo XIII como parte de los proyectos mendicantes de llevar la fe católica al islam y a los mongoles. A pesar de los fracasos de ambas misiones, el ideario de los frailes sobre una evangelización regada con sangre de mártires seguía vivo y se mostraba como algo factible a partir de 1597.³⁶

Entre esos primeros mártires del Japón había diecisiete seculares nipones, tres más (un coadjutor y dos catequistas japoneses) estaban vinculados a los jesuitas y los seis restantes eran frailes franciscanos descalzos, algunos de ellos viejos misioneros, otros llegados en 1596. Ese año, el *taikó* Toyotomi Hideyoshi desató una persecución contra los cristianos por ser un elemento que impedía la anexión de los territorios sureños de Hiroshima y Nagasaki al proyecto unificador del Japón. Después de un juicio en Kyoto, veintiséis personas fueron llevadas a esta última ciudad para ser crucificadas. Desde 1587, la predicación cristiana abierta estaba prohibida, aunque los miembros de la Compañía de Jesús (portugueses e italianos asentados en las islas niponas desde mediados del siglo XVI), seguían promoviendo las conversiones, sobre todo al sur del Japón, con la ayuda de los señores feudales de la zona, aunque tenían también representantes en la corte de Kioto. Los dirigentes de Hiroshima y Nagasaki eran los principales opositores a la política unificadora de Hideyoshi, por lo que este ordenó primero la expulsión de los misioneros extranjeros y, ante la desobediencia, la ejecución de varios cristianos en el sur en 1597 como un castigo ejemplar.³⁷

Después de un controvertido proceso apoyado por la monarquía y promovido por miembros de la orden de los franciscanos descalzos en España y Roma, en 1627 la Sagrada Congregación de Ritos y el papa Urbano VIII expedieron el acta por la cual eran beatificados los veintiséis mártires muertos en Nagasaki en 1597. Los jesuitas, principales opositores a que sus muertes fueran reconocidas como martirios, alegaban que los frailes no habían perecido por predicar el Evangelio, sino a causa de su indiscreción e imprudencia, echando por tierra la labor, menos espectacular pero más eficiente, que habían desempeñado por décadas los miembros de la Compañía. De hecho, alegaban, Felipe y alguno de sus compañeros franciscanos no habían llegado como misioneros a Japón, sino por un accidente, pues una tormenta los había desviado de su ruta entre Manila y Nueva España en 1596. Para los jesuitas, debía continuarse con la prohibición (hecha por Gregorio XIII en 1585 pero revocada por Paulo V en 1608) de que otras órdenes participaran en la misión japonesa, pues sus métodos de predicación pública eran contraproducentes y contravenían la política que promovían los ignacianos de convertir en privado a los dirigentes.³⁸

En Nueva España, a pesar de que la figura del beato criollo no recibió una especial atención en el proceso, varias corporaciones de la ciudad de México insistieron en destacarlo y en impulsar una devoción individual hacia él. El ayuntamiento de la capital novohispana lo convirtió en una de sus glorias patrias y lo juró por patrono de la ciudad en 1629. Ese mismo año, el cabildo eclesiástico encabezó una ceremonia en la catedral, a la cual asistió la madre del mártir, cuyo vientre fue incensado ante la presencia del virrey y de la corte.³⁹ Poco después, el gremio de plateros lo hizo su santo protector, pues se decía que el beato había sido aprendiz de ese oficio. Los franciscanos descalzos y calzados lo exaltaron en sus sermones como su mayor timbre de orgullo, pues con él se terminaba la “esterilidad” de este reino y con su muerte se iniciaba una era que anunciaba la conversión de todos los pueblos aún paganos del Lejano Oriente.⁴⁰

En 1661, para consolidar su presencia, la congregación del oratorio de San Felipe Neri inauguraba su primera capilla en la ciudad en el lugar donde se creía había nacido el beato. De hecho, desde entonces, la fiesta de “san” Felipe de Jesús se celebraba con gran boato en la capilla del oratorio todos los años, a expensas de una capellanía que dejó el prefecto de la congregación José Martínez de los Ríos.⁴¹ Por último, en 1673, se puso bajo su



advocación el templo de las religiosas capuchinas de la capital construido a expensas de los bienes del mercader de plata Simón de Haro.⁴²

Con “san” Felipe, la puerta estaba abierta para nuevas beatificaciones y parecía que el martirio era el mejor medio para obtenerlas. Por ello, los habitantes de la ciudad de México estuvieron a la expectativa con la apertura del proceso de otro de sus hijos, el agustino criollo fray Bartolomé Gutiérrez, quien murió mártir en el Japón en 1632. Su vida, o por mejor decir su muerte, fue descrita por primera vez en un librito publicado en Manila en 1638 por fray Martín Claver.⁴³ Pero paradójicamente Urbano VIII, quien había beatificado a los primeros mártires en Japón en 1627, con sus reformas sobre el culto generó un gran crecimiento de la burocracia vaticana, y sobre todo de un ejército de gestores y procuradores, lo que propició un aumento exorbitante en los costos de los procesos. Aguinaldos para los criados de los cardenales, obsequios de chocolate, tabaco, paños finos e imágenes para los postuladores y promotores de la fe, pago de derechos para los ministros de la Congregación, salarios de abogados, agentes, copistas y traductores, impresión de memoriales, remisoriales, sumarios y biografías, facturas de pinturas y estampas de los postulados para promover su culto y sus milagros y el salario de los gestores. Todos estos gastos debían salir de las limosnas recogidas en los países que querían ver a sus venerables en los altares.⁴⁴ El complicado papeleo de los procesos, la pereza de los funcionarios y el dolo de los gestores, que prolongaban las causas para asegurarse más entradas, hicieron que, en la mayoría de los casos, duraran varias décadas y que muchas quedaran inconclusas.

Esto sucedió con las doscientas cinco personas martirizadas en Japón que en 1643 tenía registradas la Sagrada Congregación de Ritos, cuyos funcionarios se veían rebasados para ver si todos los casos cumplían con el protocolo solicitado. Las causas detenidas de los mártires recibieron un nuevo impulso entre 1685 y 1686 bajo el pontificado de Inocencio XI, quien reunió dos nuevas congregaciones de las cuales salió en 1687 un decreto que ordenaba la reapertura de los procesos detenidos por cuestiones formales. En ese tiempo llegaba a Roma el agustino madrileño fray Joseph Sicardo (1644-1715) después de una conflictiva estancia en Nueva España. Aduciendo que ninguno de los argumentos para el retraso era válido, el religioso comenzó a enviar cartas a los reyes de España y Portugal, a los cabildos eclesiásticos y a las comunidades monásticas interesadas

y logró que fueran remitidos a Roma numerosos memoriales. Él mismo hizo acopio de tal cantidad de materiales, que en 1698 publicó en Madrid un voluminoso libro titulado *Cristiandad en el Japón*, con la finalidad de acelerar los procesos.

Fray Joseph obtuvo una buena parte de esos materiales durante su estancia en México, donde saqueó el archivo del convento grande de los agustinos, llevándose de él documentos sobre Nueva España y Filipinas. La obra de Sicardo dedicó una especial atención, como es lógico, a los miembros de su orden y en especial al agustino criollo fray Bartolomé Gutiérrez.⁴⁵ A pesar de ello, ni él ni el resto de los mártires en Japón recibirían nuevas beatificaciones sino hasta el siglo XIX, por lo que no pudo darse ninguna manifestación de culto hacia ellos en el periodo virreinal, aunque sí hubo muestras de continua devoción.⁴⁶ Así lo menciona Ignacio Carrillo y Pérez, quien a fines del siglo XVIII recordaba que, para solicitar limosnas para la beatificación de fray Bartolomé, se distribuían estampas que mostraban al mártir “atado a un madero y puesto en una hoguera”.⁴⁷

Es claro que para los novohispanos del siglo XVII los mártires en las fronteras de los salvajes mostraban a la cristiandad europea una tierra que era aún zona de gentiles; de todos modos, la sangre de estos mártires estaba ya dando frutos con la conversión “masiva” de los bárbaros. En cambio, para los intereses de los religiosos novohispanos a nivel imperial funcionaba mejor un modelo martirial que embonaba a la perfección con los esquemas tradicionales y del cual la Nueva España poseía dos ilustres ejemplos: fray Felipe de Jesús y fray Bartolomé Gutiérrez, criollos que habían muerto en el Japón por la fe de Cristo. Japón presentaba las condiciones ideales que llenaban el esquema del martirio “a la romana”: era un país con un emperador y con crueles gobernadores, quienes cumplían con creces el tipo del “tirano”. Sus verdugos castigaban la disidencia religiosa con suplicios, como la crucifixión y la hoguera, asimilables a los infringidos por la Roma de los primeros siglos del cristianismo. Por otro lado, los misioneros se habían trasladado allá a sabiendas que podían padecer martirio, pues en Japón existía un odio explícito hacia la fe católica y una persecución declarada contra ella. Además, al ser Nueva España madre de misioneros y de mártires en Asia, se volvía una nación evangelizadora como lo eran las de Europa, lo que constituía una prueba fehaciente de su madurez espiritual y de su pretensión de ser espejo y sucesora de la Iglesia primitiva apostólica.⁴⁸



Trece años antes de publicada la obra de Sicardo sobre Japón, en 1685, llegaba a Nueva España la nueva de “cinco padres de la Compañía y cincuenta y tantos soldados” asesinados en las islas Marianas.⁴⁹ No era la primera vez que México recibía noticias sobre misioneros jesuitas en la Micronesia, pues entre 1670 y 1676 se supo que los nativos habían matado ahí a los padres Luis de Medina, Luis de San Vítores y Sebastián de Monroy. Las noticias de esas muertes conmocionaron a la capital del virreinato y los jesuitas novohispanos tuvieron un importante papel en su difusión. En 1673, Francisco de Florencia publicaba una relación del martirio del padre Medina que dedicaba a la reina Mariana, promotora de las misiones en las islas que llevaban su nombre. El jesuita criollo consideraba la nueva conquista espiritual dentro del destino misional del imperio hispánico y que el oro del martirio era superior al que la Corona sacaba de América.⁵⁰ Un año después, en 1674, Joseph Vidal, procurador de las misiones en las Marianas, escribía desde México una carta edificante con la descripción del martirio del padre Luis de San Vítores, muerto en dichas islas en 1672. Los jesuitas novohispanos no sólo hicieron circular las reliquias de esos mártires en sus colegios, sino que también mandaron pintar cuadros alusivos a dichas muertes, en especial la de San Vítores, que se mostraba atravesado por una lanza en el pecho y con un machete incrustado en su cabeza.⁵¹

Sin embargo, esa tierra de “salvajes y ladrones” que eran las islas Marianas no tenían mayor atractivo para los novohispanos, quienes tenían bastante con sus propios “bárbaros”. En cambio, el exótico Japón, “reino privilegiado de los mártires” de la época moderna, se encontraba en la mira de la expansión de las monarquías española y portuguesa, las cuales ya tenían asentamientos comerciales y misioneros en el sureste de Asia, en China y en Filipinas. Con todo, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII Japón cerró sus puertas a todo contacto con los ibéricos y recibió en cambio a mercaderes holandeses e ingleses que no tenían interés proselitista.

A pesar de que las misiones católicas en esas islas se enfrentaban a un futuro incierto y no se veían por ningún lado los prometidos frutos de la sangre derramada por sus mártires, el culto de Felipe de Jesús en Nueva España desbordó todas las expectativas y cohibió la veneración al resto de los beatos y venerables muertos en Japón. No obstante, un nuevo impulso a esos mártires comenzó a vislumbrarse en el siglo XVIII por parte de los jesuitas novohispanos, quienes difundieron las imágenes de sus tres mártires

japoneses: Pablo Miki, servidor de la Compañía durante once años como coadjutor; Juan Suan de Goto, joven catequista que tenía 19 años al morir; y Diego Kisay, un casado que ayudó a los jesuitas en su labor misionera. Estos beatos “jesuitas” japoneses rescatados del olvido fueron considerados como parte fundamental de la propaganda de la orden durante el siglo XVIII, cuando los ataques contra la Compañía se volvieron más virulentos.

Aunque para entonces era claro que la cristianización del Japón había sido un fracaso, el impulso por representarlos iconográficamente se convirtió en un recurso de propaganda de las glorias de la Compañía, la cual hasta entonces no había conseguido elevar a los altares a ninguno de sus misioneros martirizados por los nativos rebeldes en América, en las islas Marianas o en el “civilizado” Japón. Varios retratos de ellos patentizan la difusión de su culto, como los que conservan el templo de San Francisco Xavier en Tepotzotlán, la casa profesa de la Compañía en la ciudad de México e incluso varias misiones norteañas, como lo muestra el reciente hallazgo de un lienzo que representa a los tres mártires en la iglesia de San José Temeychi, en Chihuahua.⁵² Curiosamente, en todos los casos, los japoneses aparecían representados con rasgos occidentales y su especificidad étnica oriental se ocultaba, muy posiblemente por la necesidad retórica de mostrarlos ante sus fieles españoles e indios bajo un modelo de “jesuita” blanco, el mártir sufriente de una propaganda que lo difamaba y calumniaba.⁵³ Además, al tratarse de “beatos”, se les podía dar culto público y se volvieron un importante elemento de propaganda de los logros y actividades de los jesuitas en el orbe. Así, en los grandes lienzos alegóricos que la Compañía mandó pintar en México en el siglo XVIII, los tres mártires pudieron compartir el espacio “celestial” con las grandes lumbreras del firmamento jesuítico: san Ignacio de Loyola, san Francisco Xavier, san Francisco de Borja y el recién canonizado (en 1737) Jean-François Régis.⁵⁴

Epílogo

Como todo fenómeno religioso, la actividad cultural alrededor de los venerables y beatos mártires en Nueva España fue producto de la interacción entre promoción y devoción. Por un lado, los miembros del clero, sobre todo franciscanos y jesuitas, las familias ricas y los ayuntamientos tuvieron especial interés en exaltar y difundir los relatos de sus desastrosas muertes



por medio de crónicas y sermones. Pero una devoción sólo se expande gracias a la aceptación, transmisión e interés de los fieles y de las hermandades en las cuales estaban insertos, pues ellos y ellas eran finalmente los usuarios de tales cultos, a los que veían como una solución a sus apremiantes necesidades cotidianas. Un tercer factor decisivo en el culto era su sacralización por la Sagrada Congregación de Ritos, cuyo consentimiento era condición indispensable para la veneración de los mártires.

En este caso estaban los beatos hacia los cuales no era difícil encauzar la devoción por medio de sermones, imágenes y fiestas. En cambio, las prohibiciones de Urbano VIII volvieron problemático impulsar la veneración de quienes no habían sido reconocidos por Roma. A pesar de ello, sus narraciones, imágenes y reliquias fueron utilizados en el espacio privado para uso de sus miembros; incluso en algunas ocasiones, como en el caso de los mártires jesuitas y de los primeros franciscanos muertos en la guerra del Mixtón, se expusieron también en el ámbito público de las misiones. De hecho, toda la retórica martirial iba dirigida a promocionar que sus miembros fueran reconocidos por Roma como beatos, para que su culto pudiera ser utilizado como un instrumento de propaganda para las órdenes y de orgullo para las ciudades y las misiones.

De ahí que la mayor actividad propagandística fuera dirigida a promocionar a los llamados “protomártires”, es decir a los primeros que “fertilizaron” con su sangre la tierra de misión: fray Juan Calero en Nueva Galicia, fray Felipe de Jesús en Japón, Hernando de Tapia y los mártires jesuitas entre los tepehuanos, los padres Medina, San Vítores y Monroy en las Marianas. A ellos se les prestó una especial atención, no sólo porque se presentaban como modélicos de lo que sería después el espacio misional, sino también porque sus muertes prototípicas se utilizaban en los discursos dirigidos a las autoridades para conseguir privilegios y, hacia el interior de las instituciones, servían para fortalecer las identidades corporativas entre los propios miembros. Los mártires y su culto constituían además instrumentos fundamentales para la apropiación del espacio, como lo ha demostrado José Refugio de la Torre Curiel en un importante trabajo. En las fronteras, martirio y santidad insertaban historias y lugares “dentro de narraciones y geografías más amplias, en este caso las del mundo cristiano occidental”, pero también funcionaban para destacar los proyectos de expansión misional de cada orden.⁵⁵

Con todo, la veneración a dichos personajes se enfrentaba a varias paradojas. La primera, que no se les podía rendir culto, pero al mismo tiempo, uno de los argumentos para la promoción a los altares era su fama pública de santidad, de ahí que las narraciones destacaran la actividad devocional desarrollada alrededor de sus cuerpos durante las exequias y la búsqueda de sus reliquias por parte de los fieles. La segunda paradoja era que la Congregación de Ritos exigía para la beatificación a lo menos un milagro concedido por la intercesión del postulado, aunque la imposibilidad de rendirle aún culto fuera un impedimento fuerte para que los fieles clamaran por dichos favores, sobre todo habiendo santos reconocidos más eficientes. Por último, a pesar de haber derramado su sangre por la fe de Cristo, como lo exigía el Evangelio, una compleja cantidad de requisitos burocráticos impedían su veneración, aun cuando la misma Iglesia considerara el bautizo de sangre como una visa de acceso inmediato al cielo. Los fieles jamás se cuestionaron tales paradojas, pero no cabe duda de que, a pesar de las promociones hechas por los eclesiásticos, la devoción y el culto hacia esos mártires parece poco notoria fuera de los conventos y colegios.

Además de todas las razones aducidas podemos pensar en otras condiciones que incidieron en la insuficiencia del culto a los religiosos muertos por la fe, pero no reconocidos por la Iglesia. Una pudo estar relacionada con que muchos de los mártires murieron en grupo y, en general, las devociones funcionan mejor hacia individuos que hacia “colectivos”; los vínculos entre los fieles y los santos son de tipo interpersonal y están marcados por el intercambio de dones y favores entre dos “personas”. Otra, que la abundancia de representaciones y reliquias de los numerosos mártires antiguos fue algo sin duda determinante para que los más recientes no tuvieran el culto debido, pues sus cuerpos habían desaparecido en la mayor parte de los casos. Incluso en dos ocasiones su veneración quedó supeditada a la de sendas imágenes milagrosas de la Virgen (las del Zape y la Macana) que con las narraciones de su “martirio” a manos de los rebeldes, desplazaron la atención que los fieles pudieran tener hacia los jesuitas y franciscanos que en verdad habían derramado su sangre.

El 15 de noviembre de 1702, el duque de Alburquerque y su mujer pasaban por Puebla de camino a la ciudad de México para ser recibidos oficialmente como virreyes de Nueva España. Cuando visitaban el templo de San Francisco, donde estaba expuesto el cuerpo incorrupto del hermano



fray Sebastián de Aparicio (lego muerto por vejez en dicho convento), este comenzó a expeler abundante sangre. De inmediato el comisario de los franciscanos que venía en la comitiva facilitó al virrey vasos y paños para absorber el preciado líquido y guardarlo: “para reliquia cuando llegue el proceso de beatificación”.⁵⁶ La anécdota, narrada por el diarista Antonio de Robles, muestra que el hecho de no estar beatificado (Aparicio lo fue hasta 1789) no era impedimento para mostrarle veneración y cierto culto por la expectativa de su ascenso a los altares.

Otro franciscano, Antonio Margil de Jesús, quien misionó en las fronteras norte y sur del virreinato y que recorrió moribundo el camino entre Querétaro y la capital, fue apoteósicamente recibido al llegar a la ciudad y, una vez fallecido, su cadáver recibió unas exequias que, según su biógrafo, “no hubieran sido mayores si hubieran muerto en México san Antonio de Padua o san Francisco Xavier”.⁵⁷

No podemos decir lo mismo de los numerosos mártires no beatificados cuyas muertes han sido aquí reseñadas. De la mayor parte de ellos no quedó huella, ni su sangre derramada fue objeto de veneración como la de Sebastián de Aparicio. En sus casos ese líquido vital se quedaba sólo como una metáfora. En la hagiografía de fray Luis de Cáncer, el único mártir dominico muerto en La Florida a garrotazos y desollado, se cuenta que al bajar de su navío a predicar dijo: “esto con sangre se ha de fundar”.⁵⁸ Es muy probable que los frailes y jesuitas que iban a predicar “entre bárbaros” hubieran introyectado el viejo tópico retórico sobre la sangre de los mártires que fertiliza las tierras de misión. Pero su entrega y su muerte no tuvieron la respuesta esperada por parte de Roma, ni de los fieles a los que supuestamente habían redimido con su muerte.

NOTAS

- 1 Utilizo la edición coordinada por Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1979.
- 2 Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, The Chicago University Press, 1981, p. 32 y s.
- 3 Las palabras del Evangelio de san Lucas (12, 8-12) no dejan lugar a dudas: “A quién me confesare delante de los hombres, el Hijo del Hombre le confesará delante de los ángeles de Dios. El que me negare delante de los hombres será negado delante de los ángeles de Dios”. La misma palabra “mártir”, es decir, “testigo”, denotaba ese significado relacionado con declararse seguidor de Cristo a pesar del riesgo de ser perseguido e incluso muerto.
- 4 Javier Pérez Embid, “Usos de la hagiografía durante la reforma gregoriana”, en *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental (siglos XI-XII)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2006, p. 113-151.
- 5 Henryk Misztal, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005, p. 146 y s. Citado por Doris Bieńko, “Las *Veræ Effigies* y los retratos simulados. Representaciones de los venerables angelopolitanos, siglos xvii y xviii”, en Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar y Jorge Luis Merlo (coords.), *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018, p. 259 y s.
- 6 Sobre estos mártires medievales, reyes guerreros “victimados” por los paganos, niños “sacrificados” por los “pérfidos” judíos, misioneros muertos entre musulmanes y sacerdotes asesinados por reyes tiranos, véase Antonio Rubial, *La violencia física y simbólica de los santos en el cristianismo*, México, Madrid, Ediciones de Educación y Cultura, Trama Editorial, 2011, p. 48 y s. y 169 y s.
- 7 Alejandro Cañeque, *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la monarquía hispánica*, Madrid, Marcial Pons, 2020, p. 32 y s.
- 8 Pablo Escalante, “Cristo, su sangre y los indios. Exploraciones iconográficas sobre el arte mexicano del siglo xvi”, en Helga von Kügelgen (ed.), *Herencias indígenas, tradiciones europeas y mirada europea*, Frankfurt, Madrid, Vervuert-Iberoamericana, Ars Iberica et Americana, 2004, p. 71-93.
- 9 Un ejemplo de ello es la causa de san Juan Nepomuceno promovida ante la Sagrada Congregación de Ritos por los jesuitas checos a principios del siglo xviii para contrarrestar el calvinismo en Bohemia. Jaime Cuadriello, “El padre Clavijero y la lengua de san Juan Nepomuceno”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. xxxiii, n. 99, 2011, p. 137-179.
- 10 Cañeque, *Un imperio de...*, p. 71 y s.
- 11 E. A. Foran (et al.), *Notes on the Lives of the English Augustinian Martyrs*, Londres,



- Foran & Perry, 1922, p. 41 y s.
- 12 Martín Olmedo Muñoz, “Espiritualidad, temporalidad e identidad en un proyecto agustino: la pintura mural de los conventos de la orden de ermitaños en Nueva España”, tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, p. 236 y s. Este autor señala que por lo menos en seis conventos agustinos existen aún hoy pinturas murales del siglo xvi con las imágenes de los mártires, siendo el de Charo, en Michoacán, el que conserva el programa más completo sobre este tema.
 - 13 Hay una muy buena reproducción de ambos cuadros con una ficha muy completa elaborada por Isabel del Río, en Clara Bargellini y Michael K. Komanecki (eds.), *El arte de las misiones del norte de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Antiguo Colegio de San Ildefonso, Secretaría de Cultura de la Ciudad de México, 2009, p. 246-247.
 - 14 Rogelio Ruiz Gomar, “De santos y místicos dominicos. Aproximación a un programa de pinturas en el coro del templo de Santo Domingo de la ciudad de México”, en Wobeser, Aguilar y Merlo (coords.), *La función de...*, p. 235-254.
 - 15 *Catálogo de pintura del Museo de El Carmen*, México, Probusa, 1987, p. 95.
 - 16 Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, ed. de Antonio Rubial, 2 v., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, Segunda parte, v. II, cap. 1, p. 463 y s. En esta segunda parte de la obra se incluyen también los martirios de otros 18 religiosos de la orden franciscana muertos en el norte.
 - 17 Toribio de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, 1969, p. 174 y s. Mendieta, *Historia eclesiástica indiana...*, Primera parte, v. I, libro III, cap. 24-27, p. 385 y s. Véase también Antonio Rubial, “El tirano, el judío y el idólatra. La hagiografía de los mártires niños y sus malvados verdugos en España y Nueva España”, *Revista virtual Destiempos*, año 5, n. 28, enero-febrero de 2011, p. 2-13, www.destiempos.com (consulta: 9 de octubre de 2019).
 - 18 Jaime Cuadriello, *Las glorias de la república de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Museo Nacional de Arte, 2004, p. 303 y s. La Iglesia católica no beatificó a los niños de Tlaxcala sino hasta 1990.
 - 19 Un ejemplo es el *Menologio* de Francisco de Florencia y Juan de Oviedo, publicado en México en 1747 (ampliación de uno previo que el mismo Florencia publicó en Barcelona en 1671). Ahí se reseñan las muertes de cincuenta mártires jesuitas a manos de los indígenas en la provincia mexicana de la Compañía de Jesús. Véase Jason Dick, “The Sacred Historian’s Craft Francisco de Florencia and Creole Identity in Seventeenth-Century New Spain”, tesis de doctorado en Filosofía, Toronto, University of Toronto, 2012, p. 74 y s.
 - 20 Richard Trexler, “Alla destra di Dio. Organizzazione della vita attraverso i santi morti in Nuova Spagna”, en *Church and Community 1200-1600. Studies in the History of Florence and New Spain*, Roma, 1987, p. 510 y s.

- 21 Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunphos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo Orbe* [Madrid, 1645], ed. de Ignacio Guzmán, México, Siglo XXI Editores, 1992, libro VII, cap. 3, p. 414 y s. Dos años antes salió en Madrid con abundante información sobre estos martirios la obra del también jesuita Juan Eusebio Nieremberg, *Firmamento religioso de lucidos astros en algunos claros varones de la Compañía de Jesús*, Madrid, por María de Quiñones, 1644.
- 22 Pérez de Ribas, *Historia de los...*, libro IV, cap. 15, p. 282. Por las fechas en que el padre Pérez de Ribas publicaba sus *Triumphos* en Madrid, otros dos jesuitas habían impreso obras similares para el Paraguay y Chile: Antonio Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (Madrid, 1639); Alonso de Ovalle, *Histórica relación del reyno de Chile, y de las misiones, y ministerios que exercita en la Compañía de Jesús* (Roma, 1646). Véase Alejandro Cañeque, “Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, n. 145, invierno de 2016, p. 13-61.
- 23 Mathias Tanner, *Societas Iesus usque ad sanguinis et vital profusionem militans in Europa, Africa, Asia et America*, Praga, per Nicolaum Hampel, 1675.
- 24 Isabel Cristina del Río Delmotte, “Mártires jesuitas de la rebelión tepehuana: análisis de obras realizadas para su conmemoración. Siglos XVII y XVIII”, tesis de maestría en Historia del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2009. Esta autora hace un estudio pormenorizado de ocho de dichos lienzos. Los del Zape son los más antiguos (principios del siglo XVIII) y representan a los padres Luis Alabes, Juan Fonte, Juan del Valle y Jerónimo Morante. Los situados en la parroquia de Papasquiario pertenecen a mediados del siglo XVIII y representan a Diego de Orozco, Bernardo Cisneros y Hernando de Santarén (este último firmado por Miguel Cabrera). Del último de los cuadros, el del mártir Hernando Tobar, solo hay referencia fotográfica y su paradero es desconocido. En el libro de Bargellini y Komanecki, *El arte de las...*, p. 248, hay una buena reproducción del cuadro de Santarén de Miguel Cabrera.
- 25 A mediados del siglo XVIII, el cronista jesuita Juan Antonio de Oviedo fijaba la leyenda en el *Zodiaco Mariano*, texto iniciado por el padre Florencia en la centuria anterior y que él concluyó e imprimió en 1755. Véase en la edición moderna (con prólogo de Antonio Rubial, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995), Quinta parte, cap. VII, p. 371 y s. Para la historia del santuario, véase Clara Bargellini, “The Virgin of El Zape and Jesuit Missions in Nueva Vizcaya”, en Cynthia Radding (ed.), *Borderlands of the Iberian World*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 489-508.
- 26 Isidro de Sariñana, *Oración fúnebre [...] en las exequias de 21 religiosos [...] de san Francisco que murieron a manos de los indios apóstatas de la Nueva México en 10 de agosto del año de 1680*, México, por la viuda de Bernardo Calderón, 1681, p. 3 y s.
- 27 Agustín de Vetancurt, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares de la Nueva España en el Nuevo Mundo Occidental de las Indias* [México, 1698], 2a. ed.



- facsimilar, México, Porrúa, 1982, libro IV, cap. VI, p. 103 y s. *Menologio franciscano*, p. 2 y 86.
- 28 Ilona Katzew, “La Virgen de la Macana. Emblema de una coyuntura franciscana”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n. 72, 1998, p. 39 y s.
- 29 Eusebio Francisco Kino, *Vida del P. Francisco J. Saeta, S. J.: sangre misionera en Sonora*, México, Jus, 1961. Véase sobre este tema, José Refugio de la Torre Curiel, “Santidad y martirio en testimonios jesuitas y franciscanos sobre la cristianización del noroeste novohispano. Siglos XVII y XVIII”, *Relaciones*, n. 145, invierno de 2016, p. 63-107.
- 30 Isidro Félix de Espinosa, *Crónica apostólica y seráfica de todos los colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España*, ed. de Lino Gómez Canedo, Washington, Academy of American Franciscan History, 1964, libro V, cap. 50, p. 923 y s.
- 31 Antonio Rubial, “El mártir colonial. Evolución de una figura heroica”, en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe, entre el mito y la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 75-87.
- 32 Sobre las imágenes de estos misioneros, véase Antonio Rubial y María Teresa Suárez, “Mártires y predicadores. La conquista de las fronteras y su representación plástica”, en Fausto Ramírez y Jaime Cuadriello (eds.), *Los pinceles de la Historia. De la patria criolla a la nación mexicana (1750-1860)*, México, Museo Nacional de Arte, 2000, p. 50-71.
- 33 Espinosa, *Crónica apostólica y...*, libro IV, cap. 9, p. 491 y s.
- 34 Espinosa, *Crónica apostólica y...*, libro V, cap. 50, p. 923 y s.
- 35 Pérez de Ribas, *Historia de los...*, libro VII, cap. 1, p. 409.
- 36 Cañeque, *Un imperio de...*, p. 65 y s.
- 37 Sobre este “protomártir” y su culto hay una abundante bibliografía. Una de las primeras hagiografías fue escrita por su hermano de hábito, fray Baltasar de Medina, *Vida, martirio y beatificación del invicto protomártir del Japón San Felipe de las Casas o de Jesús, franciscano descalzo natural de México*, México, Juan de Ribera, 1683. Varios sermones y otros textos muestran también la gran expansión de su culto. Véase Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 260 y s.
- 38 Cañeque, *Un imperio de...*, p. 215 y s.
- 39 José Boero, *Los 205 mártires de Japón*, trad. de Pablo Antonio del Niño Jesús. México, Imprenta de Lara, 1869, p. 23. Baltasar de Medina, *Crónica de la Santa Provincia de San Diego de México* [México, 1682], México, El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor, 1996, libro I, cap. XII, f. 33.
- 40 Véase sobre estos sermones en Bernarda Urrejola Davanzo, *El Rélox del púlpito. Nueva España en el contexto de la monarquía según sermones de la época (1621-1759)*, México, Santiago de Chile, El Colegio de México, Universidad de Chile, Facultad de

- Filosofía y Humanidades, 2017, p. 335 y s.
- 41 Julián Gutiérrez Dávila, *Memorias históricas del oratorio de san Felipe Neri de la ciudad de México* [México, Imprenta de María de Rivera, 1736], ed. facsimilar, México, Sociedad Mexicana de Bibliófilos, 2005, p. 7.
- 42 Concepción Amerlinck y Manuel Ramos, *Conventos de monjas, fundaciones en el México virreinal*, México, Condumex, 1995, p. 116 y s.
- 43 Martín Claver, *El admirable y excelente martirio en el reyno de Japón de los benditos padres fray Bartolomé Gutiérrez, fray Francisco de Gracia y fray Thomas de San Agustín [...]*, Manila, por Luis Beltrán, 1638. El opúsculo de Claver fue reeditado en México en 1666, con algunos agregados, por el criollo Juan Fernández Lechuga. La obra lleva el título, *Relación del martirio del Ven. P. fray Bartolomé Gutiérrez del orden de San Agustín de la Provincia de México* y está citada por Mariano Beristáin, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, 3 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, Claustro de Sor Juana, 1980-1981, v. II, p. 152.
- 44 Carta de Aniello Nipho, procurador de la causa de Gregorio López, 4 de julio de 1727, Archivo General de Indias [en adelante, AGI], *México*, 3034.
- 45 Joseph Sicardo, *Cristiandad en el Japón*, Madrid, F. Sanz, 1698.
- 46 En 1862, el papado emitió el decreto de canonización de Felipe de Jesús y hasta 1867, en época de Pío IX, se concedió la beatificación a fray Bartolomé Gutiérrez y se le dio el 7 de septiembre como su día de fiesta. Junto a él, también se elevaba al culto público a otro fraile novohispano, este fue un franciscano muerto en Omura en 1627 llamado fray Bartolomé Laurel. Tales beatificaciones estaban inmersas en la necesidad de fortalecer al bando conservador frente a los anticlericales liberales mexicanos. Antonio Rubial, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999, p. 153.
- 47 Ignacio Carrillo y Pérez, *México gentil, católico y político*, 3 v., edición de Baltazar Brito Guadarrama, México, Fundación Teixidor, 2018, v. II, p. 141.
- 48 Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 133 y s.
- 49 Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables*, 3 v., México, Porrúa, 1972, v. II, p. 109.
- 50 Francisco de Florencia, *Exemplar vida, y gloriosa muerte por Cristo del fervoroso P. Luis de Medina de la Compañía de Jesús que de la religiosa Provincia de Andalucía pasó a la conquista espiritual de las Islas de los Ladrones, que hoy se llaman Marianas, el año de 1667 y en ellas coronó su predicación con su martirio el año de 1670*, Sevilla, Juan Francisco de Blas, 1673.
- 51 Alexandre Coello de la Rosa, “Colonialismo y santidad en las islas Marianas. La sangre de los mártires (1668-1676)”, *Hispania Sacra*, v. LXIII, n. 128, julio-diciembre de 2011, p. 707-745.
- 52 Bargellini y Komanecki (eds.), *El arte de...*, p. 286.



- 53 Antonio Rubial García, “La politización de las imágenes. La propaganda projesuítica en Nueva España antes y después de la expulsión (1750-1800)”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, t. LVI, 2015, p. 9-32.
- 54 Isabel Mateo Gómez, “Dos alegorías mexicanas de la exaltación de la Compañía de Jesús tras la expulsión de la orden por Carlos III”, en *Cuartas Jornadas de arte. El arte en tiempos de Carlos III*, Madrid, Alpuerto, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989, p. 377-386.
- 55 Torre, “Santidad y martirio...”, p. 69 y s.
- 56 Robles, *Diario de sucesos...*, v. III, p. 236 y s.
- 57 Isidro Félix de Espinosa, *El peregrino septentrional atlante delineado en la exemplarísima vida del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús*, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1737, libro II, cap. 31, p. 323.
- 58 Juan de la Cruz, *Corónica de la orden de predicadores, de su principio y sucesso hasta nuestra edad*, Lisboa, Manuel Juan, 1547, libro III, cap. 14, p. 163r. y 164v.