

Martirio, triunfo y devoción: la circulación del arte jesuita en las misiones de Tierra Adentro, siglos xvii y xviii

Fecha de recepción: 9 de marzo de 2021

Fecha de aceptación: 16 de junio de 2021

La presente investigación aborda un grupo de cuadros conservados en el colegio jesuita de San Luis de la Paz y la parroquia de Santiago Papasquiari. En ellos se exhiben episodios de martirios de miembros de la orden ocurridos en Nueva España durante los siglos *xvi* y *xvii*, cuyas noticias escritas circularon en la Ciudad de México; desde allí, ya en el siglo *xviii*, fueron comisionados dichos cuadros de historia para enviarlos a los espacios erigidos como escenarios del proyecto evangelizador de los ignacianos. La circulación de fuentes escritas, así como de modelos visuales en esa época, funcionó como un efectivo testimonio de la importancia del Camino Real, no sólo como una vía de transporte y comercio, sino también como vehículo de intercambio de ideas e identidades.

Palabras clave: iconografía, pintura de historia, Compañía de Jesús.

This research deals with a group of paintings preserved in the Jesuit college of San Luis de la Paz and the parish of Santiago Papasquiari. In them episodes of Jesuit martyrdoms that occurred in New Spain during the 16th and 17th centuries are exhibited, as written news circulated in Mexico City; from there, as early as the 18th century, these history paintings were commissioned to be sent to the spaces that functioned as stages of the Ignatian evangelization project. The circulation of written sources, as well as visual models at that time functioned as an effective testimony to the importance of the Camino Real, not only as a means of transport and commerce, but also as a vehicle for the exchange of ideas and identities.

Keywords: Iconography, story painting, Society Iesu.

La historia de la Compañía de Jesús en México y el establecimiento de sus misiones indígenas en el septentrión novohispano están íntimamente ligadas al Camino Real de Tierra Adentro. Gracias a dicha vía y a sus ramales que conectaban con los principales centros urbanos y distritos mineros del centro y norte del virreinato, los jesuitas establecieron una eficaz red de comunicación, necesaria para el intercambio de información y productos entre sus casas centrales y las fundaciones misionales. El protagonismo de los ignacianos en las campañas evangelizadoras del norte del virreinato aún puede palparse en sus antiguas fundaciones misionales, merced a los testimonios de su poderoso patrocinio artístico, tanto en los circuitos pictóricos locales como en las obras comisionadas desde la Ciudad de México, para vestir los muros de sus templos, claustros y haciendas y colegios.

* Doctorando en la Universidad de Valencia, España.

En este ensayo me serviré de pinturas de historia que exhiben episodios de martirios ocurridos en las fronteras de los siglos XVI y XVII, en las misiones de Durango y Sinaloa, y que se conservan en dos antiguas fundaciones jesuitas de vocación minera, cercanas al trazo del Camino Real. Este tema pictórico, tan propio de la compañía, era esgrimido como afirmación o prueba de las acciones evangelizadoras entre la gentilidad americana, además, así quedaba incorporado dicho territorio en el escenario de una cristiandad extendida. Desde la capital novohispana, tanto el provincialato como los doctrineros de la orden encargaron estas obras salidas de los talleres de dos de los más afamados pintores de la época e importantes colaboradores de la iconósfera jesuita novohispana: Miguel Cabrera (1715-1768) y Francisco Antonio Vallejo (1722-1785), quienes también lideraban el desarrollo de la pintura de la metrópoli. Abordaré con detalle sus obras conservadas en las mencionadas residencias, por sus implicaciones institucionales, su origen, materialidad y traslados.

Desde la Ciudad de México a las fronteras del septentrión

La creación de caminos novohispanos determinaba el desarrollo de nuevos asentamientos humanos y, al mismo tiempo, el descubrimiento de yacimientos mineros en las campañas de exploración determinaba la prolongación de los caminos existentes, o la construcción de ramales que comunicaran a las fundaciones con los asentamientos en crecimiento. El Camino Real de Tierra Adentro era la columna vertebral de la comunicación terrestre;¹ desde su trazo se extendían de forma

¹ *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos*, vol. II: *El periodo virreinal*, t. II: *El proceso de consolidación de la vida virreinal*, México, UNAM / FCE, 2001, pp. 362-365.

radial numerosos caminos secundarios que, agrupados, podían conformar sistemas locales. A este cometido, la consolidación del territorio septentrional a través de la colonización acudió el brazo regular de la Iglesia novohispana, en concreto la orden franciscana y la Compañía de Jesús. La misión, como núcleo poblacional junto con presidios y reales mineros, tenía la intención de crear asentamientos permanentes para evangelizar y dilatar la frontera católica de las posesiones monárquicas, así como aprovechar la mano de obra disponible en actividades agrícolas, ganaderas y argentíferas.² Los grupos originarios, refractarios a aceptar los preceptos morales del cristianismo y la imposición de una estructura de poder invasora, procedieron a la destrucción de algunos núcleos misionales, que implicaba algunas veces la muerte de las autoridades militares y religiosas.

El éxito de una fundación misional dependía de reducir con eficacia a los indios seminómadas y desarrollar actividades económicas que permitieran la supervivencia de sus habitantes y la construcción de casas e iglesia para consolidar el proceso de evangelización. Los conjuntos arquitectónicos de las misiones jesuitas más estables —algunos de ellos conservados, otros descritos en documentos— descuellan por su riqueza ornamental; en las zonas de mayor conflicto o con menor presencia indígena casi nunca se construía una iglesia de cal y canto, ya que los edificios más importantes (el templo y el aposento misionero) se fabricaban con adobe.³ Desde sus casas centrales en la Ciudad de México, la compañía enviaba cuadros a los templos misionales más importantes con la intención

² Antonio Rubial, *El cristianismo en la Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*, México, FCE, 2020, pp. 275-176.

³ Bernd Hausberger, "La vida en el noroeste. Misiones jesuitas, pueblos y reales de minas", en *Historia de la vida cotidiana en México*, t. I: *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, FCE / El Colegio de México, 2004, pp. 449-451.

de replicar una constelación visual conformada por sus santos, mártires y miembros fundadores, que siempre representaron en las comunidades donde ejercieron su ministerio, incluso en las más distantes. Puesto que muchos de estos encargos (pinturas y retablos) quedaron adaptados perfectamente en el espacio arquitectónico, es dable pensar que los artistas, u oficiales del taller, viajaban a dichos asentamientos para diseñar las imágenes de acuerdo con la disposición del lugar. Luego, desde la capital virreinal, los lienzos terminados eran enrollados y montados en mulas para transportarlos por largas distancias; era importante que dichos traslados se hicieran durante el estiaje para evitar que la lluvia arruinara las obras; cuando éstas eran entregadas en su destino, un comisionado del taller artístico extendía los lienzos para tensarlos sobre un bastidor y luego colocarlos en un marco labrado, y así finalmente colgarlos en el muro para el que fueron pensadas. En algunas obras se pintaba un marco fingido por si ocurriera que no se pudiera enmarcar.⁴ La presencia de dichas imágenes, surgidas de los mejores talleres pictóricos, dejaba una impronta determinante en los círculos artísticos locales y consolidaba la promoción de nuevos cultos.

“Camino para visitar otros colegios y misiones de tierra adentro...”

Los afanes misionales de la Compañía de Jesús — establecida en Nueva España desde 1572— comenzaron en 1590 en el poblado de San Luis de la Paz, presidio de frontera creado en 1560 para proteger el Camino Real de las minas de Zacatecas a la Ciu-

⁴ Ilona Katzew, “La irradiación de la imagen: la movilidad de la pintura novohispana en el siglo XVIII”, en Ilona Katzew (coord.), *Pintado en México 1700-1790, Pinxit Mexici*, México, Fomento Cultural Banamex / Los Angeles County Museum of Art, p. 98.

dad de México.⁵ La creación de la localidad se llevó a cabo en el contexto de la colonización del norte y la protección de los caminos contra los grupos chichimecas que atacaban a las diligencias y se refugiaban en la Sierra Gorda. En 1594, los jesuitas establecieron una residencia en el poblado, cuyo desarrollo dependió totalmente de las acciones de los religiosos, dedicados a la evangelización de los indios y a la administración de haciendas de producción agrícola y ganadera; además, el cercano yacimiento minero de San Pedro de los Pozos dotó a los religiosos de rentas provenientes de la explotación minera. En el siglo XVII, la misión ignaciana de San Luis de la Paz estaba afianzada como la más exitosa de entre todas las repartidas en el norte virreinal y era ruta “para visitar otros colegios y misiones de la tierra adentro”,⁶ pues estaba ubicada en un importante ramal del Camino Real, en el tramo de Querétaro a San Luis Potosí.

La prosperidad de la misión se vio reflejada en la construcción de un fastuoso templo parroquial que tuvo varias ampliaciones y estuvo decorado con un extraordinario número de retablos y pinturas, de acuerdo con la información de los inventarios hechos en 1772 y 1785, fechas posteriores al abandono de la misión por causa del extrañamiento

⁵ El maestro Alejandro David Sánchez afirma que fue elegido san Luis Rey como patrono del sitio debido a “la intención de exaltar las virtudes con las que tradicionalmente se reconoció al santo: la justicia y la paz, la guerra justa contra el infiel y la protección de sus súbditos”, merced a los conflictos entre los españoles en sus intentonas de colonización y los grupos chichimecas reacios a permitir que se asentaran en sus territorios. Además, el virrey fundador y el santo francés compartían el mismo nombre. David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de una nación india. Los chichimecas de misiones en la jurisdicción de San Luis de la Paz (1743-1810)”, tesis de maestría en historia, UNAM, México, 2015, p. 37.

⁶ 13° Congregación Provincial en la capital de México. 3 de febrero de 1643. Francisco Zambrano, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, t. V, México, Jus, 1962, p. 411.

to de la orden en 1767.⁷ El altar principal estaba dedicado a san Luis rey de Francia y a los lados del presbiterio campeaban colaterales dedicados a san Ignacio de Loyola y san Francisco Javier. Aunque los documentos no lo especifican, con seguridad los altares estaban contruidos en madera, dorados, y adornados con estípites, si consideramos las convenciones formales de la época. Además de los santos a quienes se dedicaban dichos aparatos visuales, existían otras imágenes que complementaban el discurso iconográfico. El retablo del presbiterio estaba adornado con esculturas de san Ignacio, san Francisco Javier, san Francisco de Regis y san Francisco de Borja: todos santos jesuitas asociados a los momentos fundacionales de la institución. El tabernáculo de la Virgen de Guadalupe, adornado con una pintura de dicha devoción mariana y puesto sobre una mesa adamascada, estaba acompañado de dos lienzos, colocados a manera de *pendant*, que representan los sendos martirios de san Lorenzo y san Bartolomé, conservados en el templo parroquial; este último basado en un diseño del pintor español José de Ribera (1591-1652), dato que comprueba la circulación de los modelos españoles por medio de estampas y grabados que eran copiados por los artistas americanos. En el altar de san Juan Nepomuceno,⁸ el santo bohemio

⁷ *Listas de las alhajas de plata que tiene esta parroquia de San Luis de la Paz, antes administrada por los regulares que se llamaron de la Compañía de Jesús*, Archivo de España de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares (AESI-A), Misiones, Sección América, Apartado Nueva España, 73, legajo 5, expediente 3, México, 27 de octubre de 1785, José de Gálvez. F 3f.

⁸ En los años postreros de los jesuitas, cuando ya se cernían sin disimulo sobre ella los ataques de sus malquerientes, san Juan Nepomuceno fue declarado patrono de la orden; elección que, por supuesto, no es casual, pues el santo confesor había sido elegido protector contra las maledicencias y la mala fama. Juan Nepomuceno fue clérigo de Praga, que fue martirizado a finales del siglo XIV por orden del emperador Wenceslao de Bohemia, cuando aquél se negó a revelar lo que la emperatriz había dicho en confesión. La canonización del mártir se logró en 1729. Este culto se diseminó pronto en el virreinato de la

estaba acompañado de pequeñas esculturas de san Luis Gonzaga y san Estanislao Kostka. Estas últimas devociones, junto con el culto a la Virgen de Luz,⁹ datan del siglo XVIII y fueron difundidas con rapidez en el orbe ignaciano, lo que patentiza la efectividad del intercambio de imágenes e ideas en el circuito misional novohispano, aun cuando provenían de ámbitos periféricos como Bohemia y Sicilia —lugares en los cuales se originó el culto a san Juan Nepomuceno y la Virgen de la Luz, respectivamente.

Hay un lienzo novohispano conservado en una sombría capilla de la parroquia de San Luis de la Paz (dedicada a san Luis Rey), que destaca por su excelente oficio pictórico y su significado en los discursos políticos en la medianía del siglo XVIII (figura 1). Se trata de la representación de la muerte del ignaciano Gonzalo de Tapia, fundador de la mencionada parroquia y martirizado a manos de indígenas sinaloenses en 1594. Es una obra firmada en la Ciudad de México por Francisco Antonio Vallejo (1722-1787), reconocido artífice que realizó otros importantes encargos para los colegios jesuíticos de la capital. Este lienzo, que recoge los tres momentos del martirio a partir de las armas esgrimidas por los indios prevaricadores —el mazo que

Nueva España, promovido en parte por la llegada de jesuitas checos a las misiones septentrionales. La iconografía nepomuciana consiste en la representación del santo vestido de confesor y con bonete, sosteniendo él mismo, o algún angelillo, una lengua rojiza. Jaime Cuadriello, “El padre Clavijero y la lengua de san Juan Nepomuceno”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 33, núm. 99, 2011, pp. 137-148.

⁹ La imagen de la Virgen de la Luz fue pintada en 1717 en la isla de Palermo y en 1732 su “sagrado original” fue llevado al colegio jesuita de León, en Nueva España, después de ser elegida por sorteo para residir en dicha ciudad. Pronto, su culto se afianzó y se extendió en el centro del virreinato y en las misiones septentrionales. Después de la expulsión jesuítica, a pesar de ser prohibido, su culto permaneció. Lenice Rivera, “De Sicilia a Nueva España: promoción, patrocinio y regionalización de la imagen de la Madre Santísima de la Luz (1732-1767)”, tesis de maestra en historia del arte, UNAM, México, 2014, pp. 9 y 10.

mata, el hacha que cercena y el fuego que pretende aniquilar—, debe ser leído en clave de la evangelización novohispana y su justificación en la agenda imperial: es importante decir que los detractores de la compañía denunciaron que la avaricia y la relajación de las vocaciones misioneras habían provocado una crisis que se extendió a muchas de sus fundaciones; incluso, los propios jesuitas se quejaron de la vida aseglarada y mandarinesca de la mayoría de los 106 misioneros censados en 1738.

En 1740, el general Francisco Rertz propuso “dejar aquellas misiones y curatos antiguos, donde o por razón de las minas, o de otros comercios y granjerías, o por más expuestos a los muchos males que apunté en el despacho pasado, son ocasiones de repetidas quejas, y no muchas falsas”.¹⁰ En esta época, muchos jesuitas misioneros dirigieron sus esfuerzos a la acumulación de bienes materiales, descuidando la “instrucción y cultivo de su pueblo, y almas que les están encomendadas”;¹¹ además, muchos ñinguitas estaban disgustados por haber sido enviados a la conversión de los naturales y fracasaban en su intento de volver a los colegios urbanos; desanimaban a sus compañeros, al mismo tiempo que se les veía en “continuos comercios, contratos y negociaciones y aun dados a mineros, con escándalo y repetidos lamentos en los tribunales”.

En este escenario, en 1759 el provincial del instituto, Pedro Reales, solicitó al obispado michoacano la renuncia al curato de San Luis de la Paz por “ir en contra de la calidad de la orden” y en la visita que hizo a la misión ludovicense “intentó preparar los ánimos de los indios a que recibiesen

sacerdotes porque ellos se habían de retirar a sus colegios”.¹² Ante esta situación, el párroco del cercano poblado de San Miguel el Grande y la república de naturales de San Luis de la Paz, enviaron sendas defensas para que la compañía permaneciera en la residencia,¹³ sin saber que fueron los propios jesuitas quienes pidieron dejarla. Por sugerencia del virrey, en 1761 el obispo vallisoletano determinó que la orden continuara en la misión y que no debía insistir “en dicha renuncia, ni la repitiese, ni tampoco en mí, que aunque me hiciese mil, hacer yo caso de ninguna”.¹⁴

Dicha resolución sólo postergó el abandono de los jesuitas de San Luis de la Paz: en 1767 los siete padres que residían en el poblado fueron notificados sobre la pragmática de expulsión. Los chichimecas se amotinaron para impedir la salida de sus benefactores. Como respuesta, las autoridades virreinales reprimieron con violencia a los naturales y los ignacianos partieron a su exilio incierto. A partir de ese momento, el curato fue administrado por el clero secular, que comenzó a cobrar onerosos servicios parroquiales a los naturales y terminó por desarticular la misión indígena.

El *Martirio de Gonzalo de Tapia*, como estrategia evocativa, representa un episodio de la edad dorada de la evangelización y afirmaba las acciones misionales de la institución, mostrando el fruto más deseable de los afanes apostólicos, cuya recompensa era la corona del martirio y la promesa de que la cuota de sangre serviría a las futuras conversio-

¹⁰ “Carta del p. General Rertz al Provincial Ansaldo”, 8 de enero de 1740. José Gutiérrez Casillas, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, t. xvi, México, Jus, 1962, pp. 153-156.

¹¹ “Carta del p. General Rertz al Provincial Oviedo”, 10 de mayo de 1738. José Gutiérrez Casillas, *Diccionario...*, op. cit., p. 257.

¹² “El Conde de Aranda al virrey Marqués de Croix”, Biblioteca Nacional de México (BNM), fondo de origen, manuscritos, vol. 1031, 25 de julio de 1767, f. 40r.

¹³ “La Misión de Nuestra Señora de Guadalupe al obispo de Michoacán”. Archivo Histórico Casa de Morelos (AHCM), Fondo diocesano, sección Gobierno, serie Religiosos, subserie Jesuitas, siglo xviii, 1760.

¹⁴ “El obispo Pedro Anselmo Sánchez de Tagle al virrey Marqués de Cruillas”. AHCM, Fondo diocesano, sección Gobierno, serie Religiosos, subserie Jesuitas, siglo xviii, 28 de marzo de 1761.

nes.¹⁵ Así, este alegato visual en contra de los enemigos de los jesuitas está anclado en un relato del siglo XVI sucedido en el entorno inestable del septentrión, diseñado en la capital virreinal ya en el siglo XVIII y, desde el taller, trasladado a una misión de frontera a través del Camino Real; además, esta comisión nos permite conocer el diálogo que existía entre las casas centrales de la compañía y sus residencias que, aunque lejanas, formaban parte de una eficaz red de relaciones e intereses, merced a los caminos terrestres. Por otro lado, tengo para mí que se trata de una composición original de Vallejo: no conozco otra obra con mayor enjundia y elocuencia que plasme los afanes evangelizadores de los jesuitas novohispanos, cuando ya columbraban un desfavorable desenlace de sus conflictos con la Corona española y el clero secular.

La construcción de una memoria gráfica en territorio de misión, en colaboración con el provincialato y los artistas de la capital, también puede palpase en la antigua misión de Santiago Papasquiari, fundación minera enclavada en la Sierra Madre Occidental, cercana a la ciudad episcopal de Durango, un asentamiento urbano atravesado por el Camino Real. Al despuntar el siglo XVII, los jesuitas fueron convocados por el gobierno español para evangelizar a los indígenas tepehuanes que estaban siendo forzados a bajar de las montañas, establecerse alrededor de las minas somontanas y trabajar en ellas. Con el tiempo, la presión moral de los religiosos y los trabajos no remunerados provocaron el estallido de una violenta rebelión indígena entre 1616 y 1618, la destrucción de los asentamientos mineros y las misiones, así como la muerte de españoles, indios cristianiza-

¹⁵ Julián Alonso Briones Posada. "Mazo, hacha, tea y pincel: imágenes de una santidad fracasada. Promoción, politización e identidad en la representación del martirio de Gonzalo de Tapia (1494-1767)", tesis de maestría de historia del arte, UNAM, México, 2018, pp. 66-74.

dos, esclavos negros y ocho sacerdotes jesuitas.¹⁶ Los colonizadores recuperaron el control del territorio después de una sangrienta incursión punitiva, y las misiones volvieron al control del instituto. A mediados del siglo XVIII, el proceso de secularización de la iglesia novohispana coincidió con la crisis vocacional de las misiones que continuaban bajo la administración de la Compañía de Jesús; en un caso paralelo al de San Luis de la Paz, los jesuitas de Santiago Papasquiari —muy probablemente en diálogo con el provincialato— comisionaron a Miguel Cabrera, destacado pintor vecindado en la Ciudad de México, un lienzo de medio cuerpo del jesuita español Hernando de Santarén, uno de los martirizados durante la rebelión tepehuana (figura 2). La imagen muestra al misionero que, aunque asustado, 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, con seguridad una Biblia, como instrumentos de la labor evangelizadora. La mirada dirigida hacia un rompimiento de gloria alude a la visión de un glorioso tránsito. En clave simbólica, las flechas representan las *arma belli*, instrumentos utilizados por los naturales infidentes para provocar la muerte de los doctrineros, en oposición a las *arma Christi*: crucifijo y Biblia, palabra e imagen. Así, las armas cristianas se imponen, indemnes, en este enfrentamiento de fuerzas antagónicas, y el martirio adquiere un valor instrumental a partir de la retórica cristiana: el triunfo de la Compañía de Jesús y sus militantes sobre la gentilidad. Además, así quedaba probado el lucimiento y utilidad de la orden en la ocupación de nuevos territorios y el aumento de vasallos para la Monarquía hispánica.

¹⁶ Antonio Rubial, *El cristianismo en...*, op. cit., pp. 314-315.



Figura 2. *Hernando de Santarén* mártir, Miguel Cabrera, siglo XVIII, óleo sobre tela, parroquia de Santiago Papasquiario, Durango, México. Fuente: <tierramixta.com.mx>.



Figura 3. *Mártir Bernardo Cisneros*, siglo XVIII, óleo sobre tela, parroquia de Santiago Papasquiario, Durango, México. Fuente: <tierramixta.com.mx>.

El *Martirio de Hernando de Santarén* se conservó en la sacristía del templo de Santiago junto con dos lienzos de autor desconocido que representan las muertes de Bernardo de Cisneros y Diego de Orozco, misioneros martirizados en el mismo levantamiento indígena (figuras 2 y 3). La ausencia de signatura impide asegurar si también provienen de capital novohispana, pero sus elementos formales las acercan a la producción plástica del centro del virreinato, como es el caso de los retratos pareados de mártires franciscanos que ornaban las dependencias del Colegio de Propaganda Fide de Querétaro (fundado en 1683). Este par de obras, que forman un *pendant*, muestran en un primer plano a los mártires españoles cargando un crucifijo en la mano izquierda, y en un segundo plano, están representadas sendas escenas de sus

muerdes a manos de indígenas tepehuanes; mientras que el misionero Cisneros es golpeado con un mazo hasta la muerte, el padre Orozco, arrodillado, es asaetado por la espalda. Según el relato del cronista jesuita Andrés Pérez de Ribas (1576-1655), los misioneros fueron asesinados en el atrio del templo de Santiago Papasquiario; la inclusión de estos episodios a modo de *fatto*, confirman el martirio *in odium fidei*, a partir de la presencia del sayón o agente enemigo que vuelve efectiva la entrega de la vida para extender la fe, así como dilatar simbólicamente las fronteras de la cristiandad imperial. El agreste territorio y el tono desolado del fondo enfatizan el desamparo del territorio misional: el *locus* martirial por antonomasia. Los mártires de los tepehuanes cobraron relevancia en los discursos políticos de la Compañía de Jesús en la Nueva

España, como confirma la sugerencia de beatificación del “Venerable mártir Gonzalo de Tapia y a los otros diez que en Tepehuanes y Chinipas habían muerto por Jesucristo a manos de los bárbaros”; la propuesta fue expuesta en la 12ª Junta Provincial de 1637; ante el silencio de la Santa Sede, la petición de beatificación de los mártires jesuitas en el septentrión fue repetida en 1668.¹⁷ Sin embargo, la propuesta fue nuevamente ignorada. Aunque el papado no reconoció la santidad de los doctrineros asesinados por indígenas americanos, sin duda estos mártires formaron parte del orgullo localista y corporativo de la Compañía de Jesús, sobre todo en el ámbito marginal y misionero donde ejercieron su apostolado. Hasta ahora no existen otras obras, en la hagiografía pictórica jesuita, que utilicen este modelo de retrato, en el que se exhibe al mártir en empaque de cuerpo completo —indemne y cuasi apoteótico—, acompañado de la narración visual de su muerte.

En el viaje de ida, desde la Ciudad de México al septentrión novohispano, los misioneros andaban por el Camino Real para establecerse en las misiones ya fundadas, o promover la creación de nuevos centros de evangelización; ya avecindados en la zona, algunos de ellos murieron como consecuencia de levantamientos indígenas. Los relatos de sus martirios eran redactados *in situ* a partir de entrevistas hechas a testigos o a los propios sazones: los testimonios recopilados eran enviados a la capital novohispana para redactar las crónicas y memorias de la orden. Dichas obras literarias eran la fuente de inspiración para componer los retratos y las historias de los cuadros de martirio que, comisionadas a los mejores talleres artísticos, eran enviadas por el mismo camino a los cotos espirituales

¹⁷ Francisco Javier Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, t. III, Roma, Institutum Historicum, S. J., 1959, pp. 398-299.

de las misiones, ganados simbólicamente para la agenda espiritual de la Corona española, gracias a la sangre derramada de los émulos de Cristo.¹⁸

A pesar de que estas pinturas no tienen la grandilocuencia del *Martirio de Gonzalo de Tapia*, también son testimonio de la identidad fraguada por la compañía y de su meditado gusto artístico en todos los sitios donde establecieron fundaciones. En el episodio de la dejación de las misiones ignacianas, el asentamiento de Santiago Papasquiario fue cedido al brazo secular en 1753; el inventario de ese año permite conocer que el templo de dicha fundación era de fábrica sólida y aderezada con cinco colaterales. En este mismo documento están mencionados los cuadros de los mártires tepehuanes.¹⁹ La cesión de los asentamientos indígenas controlados por los jesuitas comenzó en 1740 y se prolongó hasta 1767, año aciago para la institución: en ese año el rey ordenó la expulsión de los jesuitas de todos los dominios hispánicos. En este ínterin fueron comisionadas las obras abordadas: es dable pensar que dichos cuadros fueron encargadas por la institución para dar ejemplo de virtud a los no-

¹⁸ La composición visual de una escena religiosa, sobre todo si se trataba de una historia cuya iconografía fuera nueva o poco conocida, tenía que estar basada, y legitimada, en los testimonios de las autoridades literarias de la época. Para las imágenes de los martirios de Gonzalo de Tapia y de los misioneros de tepehuanes, los comitentes tomaron como fuente de inspiración la crónica de Andrés Pérez de Ribas, publicada en Madrid en 1645: *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe*. Pruebas de este argumento son, en primer lugar, la cartela aneja a la pintura del martirio de Tapia, que muestra casi literal el testimonio perezribeano, y la narración visual de los martirios de Santarén, Cisneros y Orozco, sobre las armas que les causaron las muertes y el lugar exacto donde fueron martirizados. Máxime que Pérez de Ribas se encontraba en la región de Guadiana (Durango) como misionero, en el momento de la rebelión de 1617. Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, Madrid, Imprenta de Alonso de Paredes, 1645, pp. 607-612; cfr. Briones Posada, *Mazo, hacha, tea y pincel...*, *op. cit.*, pp. 56-57.

¹⁹ Miguel Vallebuena, “Los bienes misionales: objetos litúrgicos y de arte”, en *Patrimonio misional en el sur de la Nueva Vizcaya*, México, INAH, 2009, pp. 83-88.



Figura 4. *Mártir Diego de Orozco*, siglo XVIII, óleo sobre tela, parroquia de Santiago Papasquiaro, Durango, México.
Fuente: <tierramixta.com.mx>.

veles misioneros, y así enfrentar a la decadencia moral generalizada; además, se justificaba la ocupación de las doctrinas indígenas ante la inminente secularización de las misiones, con la intención de componer (y legar) una memoria visual sobre los actos fundantes de la corporación, anclados en la edad dorada de la evangelización septentrional.

Por medio del Camino Real y los senderos y vías secundarias que vertebraba, circularon durante dos siglos los productos de las haciendas controladas por la compañía, así como sus cartas, manuscritos, alhajas y obras artísticas encargadas desde otros asentamientos hacia las distintas residencias jesuitas, incluso las más distantes, gracias a su envidiada y estructurada organización.

En esos mismos caminos anduvieron, con sigilo y presteza, los mensajeros que portaban la pragmática que condenaba a los ignacianos a un amargo exilio pasado el segundo tercio del siglo XVIII. Luego del abandono de las misiones, los franciscanos —y con menor presencia, el clero secular— intentaron reactivar el proyecto evangelizador de la orden, pero sin alcanzar el esplendor del episodio jesuita en el septentrión novohispano. Las imágenes martiriales, desprovistas del respaldo político y espiritual de la orden, quedaron enmudecidas y permanecen actualmente como detritos visuales de un prestigio local diluido entre los aires secularizadores de las fronteras de los siglos XVIII y XIX (figura 4).