

Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas

Alejandro Cañeque*

UNIVERSIDAD DE MARYLAND

A través de un análisis de los contextos discursivos y la intertextualidad de algunas obras jesuitas sobre martirio en el Nuevo Mundo, el artículo propone que, en su momento, estas historias resultaban creíbles, en primer lugar, porque las historias martiriales servían para confirmar muchos de los prejuicios religiosos de la época, en particular la noción de la brutalidad innata del pagano, del infiel, del hereje, del apóstata o del bárbaro. Por otra parte, la sociedad en general se hallaba expuesta continuamente al espectáculo público del suplicio corporal, ya que la cultura punitiva de la época se cebaba especialmente en el cuerpo, por lo que no hacía falta ejercitar demasiado la imaginación para aceptar la existencia de tales atrocidades.

(Juan Bautista Ferrufino, Andrés Pérez de Ribas, hagiografía, Compañía de Jesús)

En 1645, el provincial de la Compañía de Jesús en la Nueva España, el cordobés Andrés Pérez de Ribas, publicó en Madrid un voluminoso tomo con el expresivo título de *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe* en el que se narraba con gran detalle la historia de los inicios de la misión jesuita en el noroeste de México. Pérez de Ribas no hablaba de oídas, pues él mismo había pasado 16 años entre las sierras y desiertos de las remotas regiones del noroeste mexicano. La obra, de casi 800 páginas impresas a dos columnas, constituye la relación más importante de la empresa jesuítica en di-

* acaneque@umd.edu

cha región. El grueso tomo se divide en dos partes y la primera, que consta de siete libros, se dedica a describir los intentos de conversión de la región de Sinaloa, mientras que la segunda parte, compuesta de cinco libros, narra, en particular, la conversión (y posterior rebelión) de los indios Tepehuanes. El último libro, el XII, se dedica a los intentos de evangelización de la Florida por parte de los jesuitas.¹ Los historiadores modernos han hecho uso de la *Historia* por la gran cantidad de información que aporta sobre las costumbres y modos de vida de los diferentes grupos indígenas que habitaban esta zona de México en la primera mitad del siglo XVII. Pero la obra contiene otro tipo de información que el etnohistoriador tiende a pasar de largo: en la parte final de cada uno de los doce libros el autor dedica varios capítulos a narrar las vidas y violentas muertes de muchos de los misioneros jesuitas. Con un tono hagiográfico, Ribas presenta a los misioneros como auténticos mártires que murieron en defensa de la religión cristiana. Para el etnohistoriador, la hagiografía, con sus fantásticas historias de traición indígena y martirio misionero, es un género que no resulta de mucha utilidad. Por supuesto, Pérez de Ribas veía las cosas de manera muy diferente, pues para él dichas historias no eran sino la parte principal de la obra y lo que le daba su razón de ser. Es en estas biografías que cierran cada uno de los doce libros que conforman la obra donde el autor precisamente sitúa el clímax y desenlace de los diferentes relatos que componen la *Historia*. A este respecto, la obra se halla saturada de gráficas y macabras imágenes de sangre, tortura y muerte. Así describe Pérez de Ribas la muerte de uno de los jesuitas durante la rebelión de los Tepehuanes:

Antes de matarlo le cogieron en alto ocho indios, diciéndole por escarnio las palabras que dél habían oído en la misa: *Dominus vobiscum*, y respondiendo otros, *Et cum spiritu tuo*. Y trayéndole desta suerte, desde afuera le tiraron un flechazo que le pasó la espalda de parte a parte. Y después, para que fuera su muerte más cruel, le cogieron entre tres y los dos dellos lo te-

¹ Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las mas barbaras, y fieras del Nuevo Orbe: conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañia de Jesus en las misiones de la prouincia de Nueua-España...*, Madrid, Por Alonso de Paredes, 1645.

nían por los brazos, en forma de cruz, para que muriera como su Señor y Redemptor Nuestro, Jesucristo. El tercero de los indios con una hacha le abrió el cuerpo de alto a bajo, diciendo el bendito padre antes de expirar: “Haced hijos míos de mí lo que quisiéredes, que por mi Dios muero”. Y con esto dio su alma a Dios en suavísimo holocausto.²

Este tipo de escena, con sus detalladas y sangrientas descripciones, se repite una y otra vez a lo largo de la obra de Pérez de Ribas. Pero este énfasis en lo sangriento y macabro no es peculiar de Pérez de Ribas, sino que forma parte de una literatura que se había desarrollado enormemente desde la segunda mitad del siglo XVI, como consecuencia del enfrentamiento entre católicos y protestantes. Pero a pesar de este renacimiento de la cultura martirial en la segunda mitad del Quinientos, las historias martiriales que tienen como escenario el Nuevo Mundo no aparecerán hasta mediados del Seiscientos. La razón de esta tardanza se debió a que la actividad misional sistemática en las fronteras de esa parte del imperio español no comenzó hasta este periodo. Y esta actividad sistemática no empezó antes porque hasta entonces la China y el Japón, pero sobre todo éste último, habían movilizad el fervor evangelizador de las Órdenes religiosas. Mientras el Japón apareciese como el gran objetivo misional, las (desde la perspectiva europea), remotas y desoladas fronteras americanas ofrecían muy poco atractivo.

Si, para finales del siglo XVI, las poblaciones de los antiguos imperios de Mesoamérica y los Andes ya habían sido convertidas al cristianismo (en teoría al menos) la labor misionera de las Órdenes había quedado reducida a lejanas y generalmente inaccesibles regiones, habitadas por poblaciones de “bárbaros” que ocupaban el último lugar de la escala de civilizaciones de los religiosos.³ En opinión

² Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos de nuestra santa fee*, pp. 607-608. Excepto en los títulos de las obras, la ortografía ha sido modernizada en todas las citas incluidas en este artículo.

³ Así lo explicaba claramente José de Acosta en su *De procuranda indorum salute*, publicado por primera vez en 1588, sólo unos años antes de que los jesuitas empezaran sus incursiones en territorios indígenas no conquistados. La obra constituye un auténtico manual de evangelización y fue escrita para contrarrestar las opiniones de aquellos que sostenían que no merecía la pena el esfuerzo de intentar la conversión de los indios, ya

de muchos, la capacidad de estas poblaciones para comprender las complejidades de los dogmas cristianos era casi nula y el proceso de conversión de estas gentes no se podía comparar a los intentos de evangelización de las ricas y complejas civilizaciones de la China y el Japón. Eso explica que América se convirtiera en escenario martirial sólo cuando el Japón se desvaneció del imaginario de las órdenes religiosas como el teatro de conversión más prometedor y excitante, aunque la China, como se verá más adelante, seguiría ejerciendo una poderosa atracción en los ardores misioneros.

Aunque los jesuitas habían empezado a extenderse por las fronteras americanas del imperio español desde finales del siglo XVI, no será hasta mediados del XVII cuando sus esfuerzos evangelizadores se concentren en el Nuevo Mundo por la progresiva desaparición de las oportunidades de misión en otras áreas del globo. Y esta concentración en el Nuevo Mundo se corresponderá con la aparición y desarrollo de una literatura martirial que marcará la creación de las correspondientes fronteras misionales. Sin embargo, los mártires, o por mejor decir, las obras de contenido martirial, sólo tendrán una presencia significativa en los momentos iniciales de consolidación de la correspondiente frontera misional. Como se verá en las páginas que siguen, en un corto espacio de tiempo, entre 1639 y 1646, los jesuitas publicarán historias y relaciones en las que se relata con gran detalle los esfuerzos evangelizadores de la Compañía en tres remotas zonas fronterizas de América: el noroeste de México, el Paraguay y el sur de Chile. Estas obras señalan claramente el interés de la Orden en afirmar su presencia en las fronteras americanas del imperio español, pero son, además, las primeras crónicas jesuitas del Nuevo Mundo en las que el discurso martirial juega un papel fundamental.

que estos ponían a prueba la paciencia de los misioneros con sus “costumbres bestiales”. *De procuranda* también constituye un auténtico manual de *realpolitik* colonial, en el que la simbiosis entre religión y poder imperial se presenta a menudo de manera descarnada. En su primera edición, el tratado formaba parte de otro más amplio sobre el Nuevo Mundo que apareció con el título de *De natura noui orbis libri duo, et De promulgatione Euangelii, apud barbaros, siue De procuranda indorum salute libri sex*, Salmanticae, apud Guillelmum Foquel, 1589 [1588]. El tratado sobre la evangelización se publicará por separado en Lyon en 1670 con el título *De promulgando euangelio apud barbaros siue De procuranda indorum salute, Libri sex*, Lugduni, sumptibus Laurentii Anisson, 1670.

Más tarde, en la década de 1680, aparecerá otra crónica fronteriza, la de la región amazónica, que se puede considerar como la última gran crónica misional jesuita del siglo XVII.

EL RENACIMIENTO DE LA CULTURA MARTIRIAL

La cristianización gradual de la Europa medieval había tenido como resultado la casi completa desaparición del fenómeno martirial, que tanto había caracterizado los siglos iniciales del cristianismo. Aunque esta desaparición convirtió dicho fenómeno en un recuerdo distante en la Europa bajomedieval, la cultura religiosa había permanecido profundamente imbuida con el concepto de martirio. Al fin y al cabo, el cristianismo es una religión basada en la idea de un salvador-mártir y las obras sobre la pasión de Jesucristo, las prescripciones para sufrir con paciencia, y el arte de bien morir gozaron de gran predicamento en el cristianismo bajomedieval.⁴ Esa misma cultura religiosa se hallaba dominada por el culto a los santos y sus reliquias. Muchos de los santos más populares en la Europa bajomedieval (Pedro, Pablo, Sebastián, Lorenzo, Andrés, Lucía, Bárbara) eran, o así se creía, santos mártires de la Antigüedad. Además de sus reliquias, ya fueran auténticas o no, representaciones vivamente imaginadas de la pasión y muerte de estos mártires de la Antigüedad que se hallaban presentes por todas partes en la Europa bajomedieval. Esta cultura bajomedieval no sólo persistiría sino que sería reforzada a lo largo del siglo XVI como consecuencia de las divisiones religiosas de la época.⁵ Miles de hombres y mujeres, principalmente en los

⁴ En el siglo XV, *De Imitatione Christi* y el *Ars moriendi* se convirtieron, con la ayuda de la imprenta, en auténticos best sellers en toda Europa. El autor de *Imitación de Cristo* era el fraile agustino de origen alemán Tomás de Kempis, c. 1380-1471 y una de las primeras ediciones impresas de su manuscrito apareció bajo el título *De imitatione Christi et de contemptu omnium vanitatum mundi*, Venice, Per Petrum Löslein, 1483. El *Ars moriendi* o *Arte de bien morir* fue compuesto a inicios del siglo XV por un fraile anónimo, siendo uno de los primeros libros en publicarse impreso. El título completo de la edición de Colonia de fines del siglo XV es *Speculum artis bene moriendi de temptationibus, penis infernalibus, interrogationibus agonisantium, et varijs orationibus pro illorum salute faciendis*, Cologne, Heinrich Quentell, c. 1493.

⁵ Brad Gregory, "Martyrs and Saints", en R.P. Hsia, *A Companion to the Reformation World*, Malden, Blackwell Pub., 2004, 458-459.

Países Bajos, Francia e Inglaterra, fueron ejecutados judicialmente por causa de sus creencias religiosas, sobre todo en el siglo xvi. Sus simpatizantes les rendían homenaje como genuinos mártires que habían muerto defendiendo la verdadera religión, mientras que sus detractores los denunciaban como falsos mártires. En este sentido, estos mártires se nos presentan como la encarnación literal de los desacuerdos doctrinales que caracterizaron el cristianismo de los siglos xvi y xvii.⁶

En el caso concreto de los católicos, éstos afirmarían con rotundidad la importancia del martirio como instrumento divino en la lucha contra la herejía. Si en una de las últimas sesiones del Concilio de Trento en 1563 se promulgaron varias resoluciones subrayando la efectividad de imágenes y reliquias en la propagación del catolicismo, el jesuita Antonio Possevino, estudioso de las teorías artísticas, insistía, poco después de la conclusión del concilio, en que las representaciones de martirios debían ser “sangrientas y vívidas” para que así produjeran un mayor impacto en el espectador.⁷ No sería por casualidad que gran parte de los espacios públicos de los colegios e iglesias jesuitas de este periodo quedaran saturados de terribles imágenes martiriales.⁸

Aunque las sociedades católicas de Europa se hallaban impregnadas de imágenes martiriales, la probabilidad de que los miembros de dichas sociedades, especialmente los habitantes de la monarquía hispánica, sufrieran martirio era prácticamente nula. En el caso de España, la uniformidad religiosa se había conseguido de manera

⁶ Brad S. Gregory, *Salvation at stake: Christian martyrdom in early modern Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

⁷ Citado en J. Patrick Donnelly, “Art and the early Jesuits: The historical context”, en Jane ten Brink Goldsmith *et al.*, *Jesuit art in North American collections*, Milwaukee, Patrick and Beatrice Haggerty Museum of Art, Marquette University, 1991, 11-12. Possevino también estaba enormemente interesado en la evangelización de los pueblos del mundo. Véase John Patrick Donnelly “Antonio Possevino’s plan for world evangelization”, en J.S. Cummins, ed., *Christianity and missions, 1450-1800*, Aldershot, Ashgate/Variorum, 1997, 37-56.

⁸ Jane ten Brink Goldsmith, “Jesuit iconography: the evolution of a visual idiom”, en Goldsmith *et al.*, *Jesuit art in North American collections*, pp. 16-21; Kirstin Noreen, “*Ecclesiae militantis triumphus*: Jesuit iconography and the Counter-Reformation”, *Sixteenth Century Journal* xxxix/3, 1998.

temprana, y los escasos intentos por introducir el protestantismo en la península se habían erradicado de manera veloz e implacable. No obstante, si los católicos españoles tenían pocas posibilidades de sufrir martirio en su propio país, las fronteras del imperio hispánico les ofrecían amplias oportunidades para demostrar su fervor religioso. Los miembros de las órdenes religiosas aceptarían el desafío con gran fruición, contribuyendo a la causa de la Iglesia católica por todo el mundo con un sinnúmero de mártires. Es por esta razón que, al examinar la importancia histórica del fenómeno martirial en la frontera norte, debemos situarlo necesariamente en un contexto imperial. La presencia de mártires, además, no se limitó al Nuevo Mundo, sino que se dio en muchos otros lugares, siguiendo las fronteras del imperio español, un imperio que, no hace falta recordar, era de ámbito global. Sería en estas fronteras, precisamente, donde adquiriría su mayor importancia, en esas zonas de contacto (o de fricción) donde la civilización hispánica se encontraba con otras culturas y otras religiones. Si se ha argumentado que en el transcurso del proceso de evangelización de Europa a lo largo de la Edad Media, dondequiera que la cristiandad se encontraba con una frontera, necesitaba de mártires,⁹ podríamos afirmar que, en la Edad Moderna Temprana, allá donde las órdenes religiosas se topaban con una frontera, se hallaban igualmente necesitadas de mártires.

El fenómeno martirial en el mundo hispánico no se produce en todas partes al mismo tiempo, sino que se mueve temporal y geográficamente según aparecen y desaparecen las ocasiones de martirio. Tiene sus inicios en Europa, con la persecución contra los católicos en Inglaterra, en particular contra los jesuitas, durante el reinado de Isabel I. Las historias de mártires jesuitas empezarán a circular por Europa a partir de 1580, con el inicio de la misión de Inglaterra. La Corona española, en su lucha contra “el cisma de Inglaterra” apoyará la creación de varios colegios jesuitas en España (San Albano en Valladolid y San Gregorio en Sevilla) para educar a seminaristas ingleses e irlandeses que, una vez terminados sus estudios, debían

⁹ Donald Weinstein y Rudolph M. Bell, *Saints and society: The two worlds of western Christendom, 1000-1700*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, 160.

regresar a Inglaterra para, desde la clandestinidad, intentar la reconversión de la isla. Pero una vez arribados a su destino, muchos fueron descubiertos, detenidos, acusados de alta traición y condenados a una cruel muerte (muchos otros mártires jesuitas procedían de los colegios ingleses de Douai y de Roma).¹⁰ De este modo, Inglaterra se constituirá en la primera frontera martirial jesuita, la que se podría definir, desde la perspectiva de la Orden, como la “frontera de la herejía”.¹¹ Aunque la persecución contra los católicos ingleses continuó durante las primeras décadas del siglo xvii, con el acceso al trono en 1625 de Carlos I, un monarca con una actitud más positiva hacia los católicos, Inglaterra prácticamente dejó de aparecer como tierra de mártires.

Esta persecución fue el hecho histórico que sirvió para activar el fenómeno martirial en el mundo hispánico, puesto que hasta finales del siglo xvi la existencia de mártires era prácticamente nula. La evangelización de América en el siglo xvi no produjo ni mártires ni una literatura martirial. Los primeros miembros de las órdenes que llegaron al Nuevo Mundo, especialmente los franciscanos, lo hicieron con la expectativa de crear una sociedad cristiana ideal, sin que la esperanza de alcanzar el martirio jugara ningún papel relevante en su motivación para cruzar el Atlántico. Además, era ese un momento en el que la reforma protestante estaba dando sus primeros pasos y todavía no se habían creado las profundas divisiones religiosas que contribuyeron al renacimiento de la cultura martirial en Europa. Bartolomé de las Casas ni siquiera admitía la posibilidad del marti-

¹⁰ Martin Murphy, *Ingleses de Sevilla: el Colegio de San Gregorio, 1592-1767*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Sevilla, 2012; Javier Burrieza Sánchez, “Los misioneros de la restauración católica: la formación en los colegios ingleses”, en Charlotte de Castelneau-l’Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky, Ines G. Županov, eds., *Missions d’évangélisation et circulation des savoirs XVIe-XVIIIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011; Victor Houlston, *Catholic resistance in Elizabethan England: Robert Persons’s Jesuit polemic, 1580-1610*, Aldershot, Ashgate, 2007; Anne Dillon, *The construction of martyrdom in the English Catholic community, 1535-1603*, Aldershot, Ashgate, 2002; Michael E. Williams, *St. Alban’s College, Valladolid: four centuries of English Catholic presence in Spain*, Nueva York, St. Martin’s Press, 1986.

¹¹ El jesuita Pedro de Ribadeneira compuso, sin duda, el martirologio inglés más influyente en lengua española. Véase su *Historia ecclesiastica del scisma de Inglaterra*, especialmente la segunda parte, publicada en 1593, la primera parte había aparecido en 1588.

rio. Para él, los religiosos que habían perecido a manos de los indígenas en el transcurso de la conquista habían muerto, no por su condición de evangelizadores, pues los indios ni siquiera conocían el Evangelio, sino por ser españoles e ir acompañados de crueles conquistadores que robaban y asesinaban indiscriminadamente.¹²

A finales del siglo XVI, los franciscanos ya habían perdido, en gran medida, el ímpetu evangelizador que los había caracterizado, hallándose la mayoría de ellos cómodamente instalados en sus parroquias y doctrinas.¹³ Los jesuitas, por el contrario, pertenecían a una Orden nueva, poseída de un gran impulso evangelizador y sin una experiencia misionera que los condicionara. Además, cuando arriban al Nuevo Mundo a partir de la década de 1570, lo harán imbuidos de una cultura martirial en pleno desarrollo en Europa. Esta cultura se manifestará en gran medida a través del “deseo de las Indias”, el deseo que mostraban numerosos miembros de la Orden para que se les enviara a las Indias, ya fueran las orientales o las occidentales, y, con ello, la posibilidad, siempre presente, de morir de manera violenta en defensa de la religión católica. El archivo jesuita de Roma guarda miles de *indipetae*, peticiones de jesuitas de toda Europa para que se les enviara a alguna de las misiones establecidas por la Compañía en Asia o América y que requerían el permiso del general de la Orden. En el caso de la provincia jesuita de la Bética, por ejemplo, la gran mayoría de estas peticiones se concentran en las últimas décadas del siglo XVI y la primera mitad del XVII, es decir, en el momento de mayor auge de la cultura martirial.¹⁴ No obstante

¹² Fray Bartolomé de las Casas, *Obras Completas. 9. Apología*, edición de Ángel Losada, Madrid, Alianza Editorial, 1988, 335, 337.

¹³ En la década de 1620, los franciscanos mostrarían gran interés en la evangelización del Nuevo México, pero esta misión constituiría una excepción. La Orden sólo recuperaría el ardor evangelizador en los últimos años del siglo XVII con la fundación de los Colegios de Propaganda Fide, siendo el Colegio de Querétaro el primero en fundarse en 1683. De este colegio partirán los frailes que, en décadas sucesivas, establecerán las misiones de Coahuila y Texas. Véase Isidro Félix de Espinosa, *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España*, edición de Lino Gómez Canedo, Washington, Academy of American Franciscan History, 1964.

¹⁴ Véase Francisco Luis Rico Callado, “El ‘deseo de las Indias’ entre los jesuitas de la provincia de la Bética de la Compañía de Jesús en los siglos XVI y XVII”, en Wenceslao Soto, coord., *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la*

este deseo martirial tardara algún tiempo en desarrollarse, pues en la década de 1560 todavía no parece hallarse presente. Prueba de ello es la encuesta solicitada por Jerónimo Nadal, general de la Orden, durante su visita a las provincias ibéricas en 1561 y 1562. De los casi 700 jesuitas españoles y portugueses que respondieron a la encuesta, tan sólo 3 citaron el deseo de alcanzar el martirio como una de las razones que los había llevado a entrar en la Compañía, mientras que el deseo de ir a las Indias sólo se cita en 10 ocasiones.¹⁵

Será sólo a partir de 1580, con el inicio de la misión de Inglaterra y del incremento en la persecución de los católicos ingleses, cuando la cultura martirial empiece a calar en la sociedad hispana. Al mismo tiempo que los católicos eran perseguidos en Inglaterra, en el extremo sur de Europa, y como consecuencia del enfrentamiento entre musulmanes y cristianos en la frontera del Mediterráneo, miles de cautivos cristianos, pertenecientes a todos los estamentos sociales, se hacinaban en las prisiones de Argel y Marruecos a la espera de su redención por las órdenes religiosas dedicadas a ello (los mercedarios y trinitarios). La existencia de esta población cautiva daría lugar a la aparición y desarrollo de una copiosa literatura sobre el cautiverio en la que se definía a los cautivos como “mártires cristianos” que sufrían persecución a manos de los infieles mahometanos.¹⁶ En ese sentido, el Mediterráneo se consti-

fundación de la provincia, Granada, 2007, 551-574. Para un estudio de la atracción que ejercían las Indias orientales como *locus* martirial por excelencia entre los jesuitas italianos de finales del XVI y principios del XVII, véase Gian Carlo Roscioni, *Il desiderio delle Indie: storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino, G. Einaudi, 2001.

¹⁵ Aliocha Maldavsky, “Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII. Ensayo historiográfico”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 132, Zamora, El Colegio de Michoacán, otoño 2012, 158.

¹⁶ La obra emblemática de esta literatura de cautivos-mártires es, sin duda, el libro de Diego de Haedo, *Topographia e historia general de Argel: repartida en cinco tratados do se veran casos extraños, muertes espantosas y tormentos exquisitos...*, Valladolid, por Diego Fernandez de Cordoua y Ouiedo, 1612. La mayoría de los estudiosos hoy en día coinciden en que el autor de la *Topographia* en realidad no fue Haedo sino un clérigo portugués llamado Antonio de Sosa. Véase George Camamis, *Estudios sobre el cautiverio en el siglo de oro*, Madrid, Editorial Gredos, 1977; José María Parreño, “Experiencia y literatura en la obra de Antonio de Sosa”, en Antonio de Sosa, *Diálogo de los mártires de Argel*, edición de Emilio Sola y José María Parreño, Madrid, Ediciones Hipérior, 1990, 9-23.

tuirá en una segunda frontera martirial, que se podría definir como la “frontera de la infidelidad”, la cual quedará en manos de las órdenes redentoras y en la que los jesuitas no tendrán ninguna presencia. Aunque el norte de África seguiría siendo tierra de cautivos hasta inicios del siglo XIX, es en las primeras décadas del siglo XVII (el periodo que va aproximadamente desde la expulsión de los moriscos en 1609 hasta 1640) cuando se produce un gran incremento en el número de cautivos. Es en este periodo cuando Argel se convierte en el lugar por antonomasia del cautiverio cristiano y, por extensión, en *locus* martirial. A partir de la segunda mitad del Seiscientos, por una serie de circunstancias tanto internas como externas, la actividad corsaria magrebí descenderá notablemente, y con ello el número de cautivos cristianos, aunque volverá a resurgir a finales del siglo, esta vez centrada en Marruecos.¹⁷

En el otro extremo del globo, desde la segunda mitad del siglo XVI, las órdenes religiosas (jesuitas, franciscanos y dominicos, en particular) aspiraban a la conquista, si no militar, al menos espiritual de la China y del Japón. Tras algunos éxitos iniciales, a finales de la centuria los gobernantes del Japón decidieron prohibir la predicación del cristianismo en sus dominios. Las primeras décadas del siglo XVII se caracterizarán por una violenta persecución de los cristianos japoneses y de los miembros europeos de las órdenes religiosas, muchos de los cuales, desobedeciendo las órdenes de expulsión, permanecerán clandestinamente en el Japón. Muchos pasarán a engrosar las listas de “mártires del Japón” que las órdenes se encargaban de publicar regularmente.¹⁸ Si a esto añadimos la producción

¹⁷ Sobre el cautiverio cristiano en el norte de África, se puede consultar José Antonio Martínez Torres, *Prisioneros de los infieles. Vida y rescate de los cautivos cristianos en el Mediterráneo musulmán, siglos XVI-XVII*, Barcelona, Bellaterra, 2004; Maximiliano Barrio Gozalo, *Esclavos y cautivos: conflicto entre la cristiandad y el islam en el siglo XVIII*, Valladolid, Consejería de Cultura, 2006; Robert C. Davis, *Christian slaves, Muslim masters: white slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003; Ellen G. Friedman, *Spanish captives in North Africa in the early modern age*, Madison, University of Wisconsin Press, 1983.

¹⁸ Véase, por ejemplo, Pedro Morejón, *Relacion de la persecucion que vvo en la yglesia de Iapon: y de los insignes Martyres, que gloriosamente dieron su vida en defensa de nra santa Fé, el Año de 1614. y 616*, Mexico, Por Ioan Ruyz, 1616; Diego de San Francisco, *Relacion verdadera y breve de la persecucion y martirios que padecieron por la confession de nues-*

por parte de las órdenes de una extensa literatura polémica sobre los mártires del Japón, que circulará profusamente tanto por el mundo hispánico como por el resto de Europa, se entiende que en la primera mitad del siglo XVII, el Japón se convirtiera en el *locus* martirial por excelencia, constituyendo, quizás, la más importante frontera martirial, que, desde la perspectiva jesuita se veía como la “frontera del paganismo civilizado”.¹⁹ Estos mártires jugarán, además, un destacadísimo papel en el enfrentamiento entre españoles y portugueses por el control del Asia oriental, convirtiéndose, asimismo, en un arma poderosa en la feroz competencia que existía entre los jesuitas, por un lado, y los franciscanos y dominicos, por otro, por control de las misiones del Asia oriental.²⁰ Pero cuando en 1640, la práctica totalidad de los miembros de una numerosa embajada portuguesa de Macao, que había viajado al Japón para solicitar el restablecimiento de la actividad comercial, fueron ejecutados por contravenir la expresa prohibición de la entrada de extranjeros en tierras japonesas, Japón dejará definitivamente de ser un foco de evangelización

tra Santa Fee Catholica en Iapon quinze religiosos... del Orden de... S. Francisco de las Islas Philipinas... desde el año de 1613 hasta el de 1624, Manila [México], en el Colegio de S. Thomas de Aquino, por Thomas Pimpin, 1625 [1626]; Melchor Manzano de Haro, *Historia del insigne y excelente martyrio que diez y siete religiosos de la Prouincia del Santo Rosario de Filipinas, de la Orden de Santo Domingo, padecieron en el populoso Imperio de Iapon por la predicacion del Santo Euangelio...*, Madrid, por Andres de Parra, 1629.

¹⁹ Acosta había señalado que no todos los “bárbaros”, que para Acosta todos los pueblos no cristianos del orbe eran iguales, por lo que no se debían utilizar los mismos métodos de conversión con unos y otros. Acosta, por tanto, procede a dividir a estos pueblos en tres clases, situando en la clase superior a chinos, japoneses y una buena parte de los habitantes de la India. Estos pueblos poseían gobiernos, leyes, ciudades, magistrados, practicaban el comercio y, sobre todo, conocían la escritura. En realidad, lo único que los diferenciaba de los europeos es que no eran cristianos, por lo que el método apropiado para convertirlos era el mismo que usaron los apóstoles para convertir a griegos y romanos, es decir, razonando y argumentando con ellos para así convencerlos de la intrínseca superioridad de la religión cristiana. Acosta, *De procuranda indorum salute*, p. 63.

²⁰ Emilio Sola, *Historia de un desencuentro: España y Japón, 1580-1614*, Alcalá de Henares, Fugaz, 1999; Michael Cooper, “A mission interrupted: Japan”, en R. Po-chia Hsia, ed., *A companion to the reformation world*, Malden, Blackwell, 2004; J. F. Moran, *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*, 1992; George Elison, *Deus destroyed: The image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, Harvard University Press, 1973; C. R. Boxer, *The Christian century in Japan, 1549-1650*, Berkeley, University of California Press, 1951.

(aunque no desaparecerá del imaginario europeo como lugar antonómico de martirio).²¹

En este sentido, no fue por casualidad que Pérez de Ribas publicase su voluminosa crónica repleta de mártires en 1645. Para entonces, tanto Inglaterra como Japón y el norte de África habían dejado de suministrar energía al ímpetu evangelizador y redentor de las órdenes religiosas. Es el momento en el que los jesuitas centran su mirada en las misiones de las remotas regiones fronterizas de América, las cuales vendrán a constituir una última frontera misional que, a ojos de los misioneros europeos, se definirá como la “frontera del paganismo salvaje”.²²

LA IRRUPCIÓN DE LOS JESUITAS EN LAS FRONTERAS AMERICANAS

La Compañía de Jesús fue la última de las grandes órdenes religiosas en llegar a América. Cuando se establecieron en el continente, en 1568 en el Perú y en 1572 en México, el ardor evangelizador de los primeros años de la conquista se había desvanecido en gran parte. Al inicio, los jesuitas se concentraron en las ciudades de españoles, fun-

²¹ Antonio Francisco Cardim, *Relação da gloriosa morte de quatro embaixadores Portuguezes, da Cidade de Macao, com sincoenta, e sete Christãos de sua companhia, degolados todos pella fee de Christo em Nangassaqui, Cidade de Iappaõ, a tres de Agosto de 1640...*, Lisboa, Na Officina de Lourenço de Anueres, 1643.

²² En la “etnología de la barbarie” imaginada por Acosta, la mayoría de los habitantes del Nuevo Mundo pertenecen a esta clase, la cual ocupa el ínfimo peldaño en la escala de civilización, Acosta excluye a los “mexicanos y peruanos”, a quienes sitúa en la segunda clase. Según Acosta, son gentes “sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijos”. No tienen residencia fija, y cuando la tienen “más se parece a una cueva de fieras o a un corral para el ganado”. A estas gentes hay que educarlas como a niños, “para que aprendan a ser hombres”, y si se dejan enseñar de manera voluntaria, tanto mejor, pero si se resisten, entonces hay que obligarles a que abandonen la selva y vivan en pueblos bien organizados, para que así puedan entrar, aunque sea a la fuerza, “en el reino de los cielos”. Acosta, *De procuranda indorum salute*, pp. 67, 69. Para un análisis crítico de estas categorías, véase Chantal Caivallet, “El proceso colonial de invención de las fronteras: tiempo, espacio, culturas”, en Christophe Giudicelli, ed., *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*, México, CEMCA, El Colegio de Michoacán, Casa de Velázquez, 2010, 59-82; Guillaume Boccaro, “Antropología política en los márgenes del Nuevo Mundo. Categorías coloniales, tipologías antropológicas y producción de la diferencia”, en *Fronteras movedizas*, pp. 103-135.

dando colegios y seminarios para atender las necesidades espirituales y educativas de éstos. Pero para finales del siglo xvi se observa un aumento de su interés por la evangelización de los pueblos indígenas que habían escapado a la dominación de los españoles, un interés claramente acorde con el ímpetu misional de ámbito mundial que caracterizaba a la Orden. Además, este es un momento en el que la Corona española deja de ver con buenos ojos las conquistas militares, tanto por razones prácticas (carecía de los recursos para sostener la incorporación de nuevos territorios) como ideológicas. En la segunda mitad del siglo xvi, la Corona había legislado en contra del uso de medios violentos para convertir a los indígenas al cristianismo; los nuevos asentamientos deberían siempre ir acompañados de la conversión pacífica y voluntaria de los nativos. La Corona había incluso eliminado la palabra “conquista” de su vocabulario, reemplazándola con el eufemismo “pacificación”.²³ De este modo, prácticamente se dejaba en manos de las órdenes religiosas la expansión de las remotas fronteras del imperio americano.

El año de 1591 marcará la reanudación del trabajo misional de la Compañía en el Nuevo Mundo, tras el fallido intento de establecer una misión en la Florida en la década de 1560.²⁴ Será este año cuando los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez lleguen a Durango, capital de la gobernación de Nueva Vizcaya. De allí partirán hacia la provincia fronteriza de Sinaloa. Tan sólo tres años más tarde, en 1594, el padre Tapia morirá a manos de los indios que trataba de evangelizar, pasando a disfrutar del honor de ser considerado el primer mártir jesuita de las vastas regiones fronterizas del norte de la Nueva España. Pero no será hasta medio siglo después que Pérez de Ribas escriba su *Historia* y con ello marque la consolidación de la

²³ *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, Madrid, [1680] 1791, libro IIII, título I, ley VI; título IIII; Abelardo Levaggi, *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América. Historia de los tratados entre la Monarquía española y las comunidades aborígenes*, Madridm 2002, 17-34.

²⁴ Sobre el intento de evangelización de la Florida por los jesuitas, véase David Hurst Thomas, “The Spanish Missions of La Florida: An Overview”, en David Hurst Thomas, coord., *Columbian Consequences. Volume 2: Archaeological and Historical Perspectives on the Spanish Borderlands East*, Washington y Londres, 1990, 369-374. Sobre la muerte de los jesuitas, véase Rubén Vargas Ugarte, *Los mártires de la Florida, 1566-1572*, Lima, 1940.

frontera misional del noroeste. Pérez de Ribas escribe para defender la acción jesuita y así justificar el dispendio que le suponía a la Corona española el intento de evangelización de poblaciones tan remotas.²⁵ Para ello, Pérez de Ribas, como tantos otros autores antes que él, apela a los intereses materiales de la Corona, arguyendo que sin convertir antes a los nativos al cristianismo será muy difícil que los españoles puedan penetrar en el territorio para extraer sus riquezas minerales. Dicha extracción no supondrá ningún perjuicio para los nativos, aclara el autor, puesto que ellos no se aprovechan de las minas existentes en sus tierras. La existencia de esta riqueza mineral en tierras habitadas por gentes tan “fieras y bárbaras” es, para Ribas, un gesto de la clemencia divina, pues Dios la había plantado allí para que por medio de ella se les pudiese comunicar a sus habitantes la luz del Evangelio.²⁶

A pesar de estas preocupaciones de carácter secular, o tal vez a causa de ellas, la *Historia* de Pérez de Ribas constituye, sin duda, el ejemplo más acabado de la literatura martirial situada en el Nuevo Mundo. Pero, a pesar de su insistencia en la ferocidad de los habitantes de la frontera norte de la Nueva España, el autor no ve estas muertes como un caso único, sino que las sitúa en un contexto martirial de ámbito global. Así, al relatar las muertes de los padres Julio Pascual y Manuel Martínez en la misión de Sinaloa, el autor recuerda los muchos jesuitas que han muerto en Inglaterra o en el Japón en defensa de la religión católica.²⁷ Aunque si Pérez de Ribas dispo-

²⁵ En opinión de Ignacio Guzmán Betancourt, la *Historia* se publicó para defender a los jesuitas de México de los ataques del obispo De la Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, una influyente figura que disfrutaba de poderosas conexiones en la corte de Madrid y con quien los jesuitas se hallaban enzarzados en una agria disputa en la que se trataba de dirimir hasta dónde debía llegar el control de la jerarquía eclesiástica sobre los miembros de la Orden. Pérez de Ribas pasó dos años en Madrid para asegurar la rápida publicación de su *Historia*, ya que esta obra serviría para propagar las loables actividades de la Compañía en tierras mexicanas y contrarrestar, así, los ataques de Palafox. Véase “La verdadera historia de la conquista del noroeste”, en Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*, edición facsimilar de Ignacio Guzmán Betancourt, México, 1992, IX-XXXV.

²⁶ Pérez de Ribas, *Historia*, pp. 635-637. Éste es un argumento que ya había utilizado José de Acosta en su *De procuranda indorum salute*, lib. III, cap. XVIII.

²⁷ Pérez de Ribas, *Historia*, p. 282.

nía de una abundante literatura martirial tanto antigua como moderna en la que inspirarse para redactar su obra, al momento de su composición los jesuitas apenas estaban empezando a desarrollar esta literatura en tierras americanas. Antes de 1645, los jesuitas tan sólo habían publicado un par de obras de temática martirial. La primera es una breve relación de la muerte en 1628 de tres sacerdotes jesuitas en la misión del Paraguay. Escrita por el italiano Juan Bautista Ferruffino, procurador general de la provincia del Paraguay, apareció sin licencia ni aprobaciones de ninguna clase, y sin lugar ni fecha de publicación. Es un librito en cuarto de tan sólo sesenta páginas y compuesto con un tipo de letra muy grande. Claramente se escribió para que se leyera, especialmente por el rey mismo, al que iba dirigido. Según su autor, los tres mártires representan “el primer fruto de la fe en aquellas provincias dilatadas, que comenzadas ya a regar con sangre, esperan adelantarse en fecundidad a otras muchas”. Y le suplica al monarca que “envíe un copioso escuadrón de religiosos soldados” para que saque a los nativos de su ceguera espiritual.²⁸

Esta obrita se podría considerar como el prólogo de otra de mayor significación y en la que el discurso martirial juega un papel importante. Se trata de la *Conquista espiritual del Paraguay* del jesuita limeño Antonio Ruiz de Montoya. En muchos aspectos, es una obra similar a la de Pérez de Ribas: al igual que éste, Ruiz de Montoya, el gran impulsor de la misión jesuítica del Paraguay, no hablaba de oídas pues había pasado veinte años en las selvas de aquella región; la relación también se publicó en Madrid, donde Montoya se hallaba residiendo como procurador de la provincia del Paraguay, saliendo a la luz en 1639, tan sólo unos años antes que la *Historia*. La *Conquista espiritual* está dividida en 81 capítulos y en los primeros se describe, de manera sumaria, la provincia del Paraguay y sus diversas poblaciones indígenas. La mayor parte de la obra, sin embargo, está dedicada a describir todas las reducciones que los jesuitas han fundado hasta la fecha. Intercalados entre estas descripciones se

²⁸ Juan Bautista Ferruffino, *Relacion del martirio de los Padres Roque González de Santacruz, Alonso Rodriguez, Juan del Castillo, de la Compañía de Jesus, padecido en el Paraguay a 16 de Noviembre de 1628...* [s.l., s.f.]

encuentran los martirios de cinco miembros de la orden, muertos a manos de los indígenas. Los últimos capítulos están dedicados a narrar los destrozos causados en las reducciones por las incursiones de los *bandeirantes* brasileños en busca de esclavos indígenas.²⁹

Pero la *Conquista espiritual*, aunque una obra de gran significado no tiene la densidad de la *Historia* de Pérez de Ribas. Es una obra de tan sólo doscientas páginas y no alcanza ni la calidad literaria ni la profundidad etnográfica de la *Historia*. Lo que distingue y le da su fuerza a la *Conquista espiritual* es la urgencia con que está escrita, pues supone una intervención sobre el futuro misional e imperial del Paraguay, que se veía seriamente amenazado por las incursiones de los *bandeirantes* de San Pablo. En opinión de Montoya, la sangre de los mártires había producido “el fruto copiosísimo de veinte y cinco poblaciones o reducciones que la Compañía tiene hoy firmes en la fe y obediencia de Su Majestad”, pero las incursiones de los paulistas ponían en peligro estos avances. Ruiz de Montoya se había trasladado a Madrid en 1638 como procurador de la provincia precisamente para recabar el apoyo y protección de la Corona.³⁰ Los jesuitas no podían contar para su defensa con la población del Paraguay de origen europeo, que se mostraba hostil a que los indígenas de las reducciones se vieran eximidos de la encomienda y del servicio personal a los colonizadores. Dada la escasez de recursos de la Corona, los jesuitas concluyeron que la única posibilidad de supervivencia de las reducciones era armar a la población indígena, pero para eso tenían que vencer la prohibición de que los indios portaran armas de fuego. Ruiz de Montoya fue enviado a España precisamente con ese cometido. Un año después publicaba su relación sobre la misión del Paraguay que, sin duda, ayudó a convencer a las autoridades regias para que permitieran la creación de las milicias guaraníes y, con ello, se garantizara la supervivencia de la misión.³¹

²⁹ Antonio Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus, en las provincias del Paraguay, Parana, Vrugway, y Tape*, Madrid, en la imprenta del Reyno, Año 1639.

³⁰ Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual*, Introducción, fol. 11r.

³¹ Alberto Armani, *Ciudad de Dios y ciudad del sol. El “Estado” jesuita de los guaraníes, 1609-1768*, traducción de Marcos Lara, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, 77-87.

La otra gran crónica jesuita que aparece a mediados del siglo xvii, y que marca igualmente el establecimiento definitivo de otra remota frontera misional en América, es la *Histórica relación del reino de Chile* del jesuita chileno Alonso de Ovalle, que se publica en Roma en 1646, justo un año después de la publicación de la *Historia* de Pérez de Ribas. Los jesuitas llegaron a Chile en 1593, poco antes de que se produjera la gran rebelión indígena de 1598-1599. Desde que Pedro de Valdivia conquistara el norte de Chile en 1540, los invasores españoles habían sido incapaces de someter a los nativos araucanos.³² Como los habitantes de la frontera norte de México o los del Paraguay, los araucanos o mapuches se caracterizaban por vivir en asentamientos dispersos y por un poder político descentralizado. Una característica de estos pueblos era el hecho de que la guerra constituía, ya antes de la llegada de los españoles, un fenómeno central en la articulación de la sociedad indígena y en la elaboración de su identidad. A esto habría que añadir que esta población mostró gran habilidad para adaptarse a las necesidades de la guerra contra los españoles. A estos factores específicos de la frontera araucana habría que añadir otros, comunes a todas las fronteras americanas, como eran el escaso número de españoles y las dificultades de abastecimiento de una región tan remota, todo lo cual explicaría la incapacidad española para someter a la población indígena.³³

La *Historia relación* de Ovalle aparece cinco años después de la celebración de lo que, en las fuentes hispanas, se conoce como las paces o parlamento de Quillín y refleja el optimismo jesuita ante lo que se creía una paz duradera que haría posible la evangelización de

³² Aunque hoy en día los indígenas de Chile se definen a sí mismos como *mapuches*, este vocablo sólo lo empezaron a utilizar en la segunda mitad del siglo xviii, por lo que he preferido utilizar el término *araucano*, a pesar de que, en los siglos xvi y xvii, esta palabra sólo hacía referencia a los habitantes de la parcialidad de Arauco y no abarcaba a la totalidad de los indígenas del centro-sur de Chile, región que se conocía como la Araucanía. Véase Guillaume Boccara, "Etnogenesis mapuche: resitencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile, siglos xvi-xviii". *Hispanic American Historical Review* 79:3, 1999, 425-461.

³³ Boccara, "Etnogenesis mapuche", pp. 427-428, 434-440; Robert Charles Padden, "Cultural Change and Military Resistance in Araucanian Chile, 1550-1730", *Southwestern Journal of Anthropology*, 13:1, 1957, 103-121.

los indígenas de la Araucanía.³⁴ El libro de Ovalle es una edición muy cuidada y elegante, de casi 500 páginas a dos columnas, con numerosas ilustraciones, entre las que se incluye el martirio de los tres jesuitas mencionados más arriba. Incluye también un enorme mapa plegado de Chile con escenas de la atroz guerra entre españoles e indios que había durado cien años y de la firma de la paz en 1641.³⁵ La obra de Ovalle es muy similar y al mismo tiempo muy diferente a la de Pérez de Ribas. Dividida en ocho libros, los dos primeros describen la geografía y naturaleza chilenas y el tercero a sus habitantes. Del libro cuarto al séptimo se narra, de manera cronológica, la invasión y colonización de Chile por los españoles y la fiera resistencia de sus habitantes al dominio español, especialmente de aquellos que habitaban al sur del río Biobío. El libro octavo y último, que es el más largo de todos, pues ocupa casi una cuarta parte del total, se dedica a los esfuerzos evangelizadores de los jesuitas por tierras chilenas.

Si Pérez de Ribas escribe como etnógrafo, Ovalle lo hace más como naturalista, ya que se muestra especialmente interesado en describir la naturaleza y geografía chilenas, alabando la abundancia y fertilidad de su suelo, su clima semejante al de Europa, la variedad de sus ríos, la riqueza de su flora y fauna. Como alguien que había nacido y crecido en Chile, Ovalle muestra un aprecio por su tierra natal que no existe en la crónica de Pérez de Ribas (ni en la de Ruiz de Montoya). Mientras que Chile se representa como un frondoso

³⁴ El optimismo de Ovalle era ciertamente prematuro. Aunque los acuerdos de Quilín redujeron el nivel de violencia en la frontera, no pusieron fin a las malocas. El incremento de la presión esclavista llevaría a un gran levantamiento de las poblaciones indígenas de la Araucanía en 1655, que llegaría incluso a amenazar la ciudad de Santiago. Rolf Foerster, *Jesuitas y mapuches: 1593-1767*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1996, 221-226. A pesar del saqueo y destrucción de las iglesias durante este conflicto, los indios respetaron las vidas de los misioneros, lo cual podría haber sido efecto de la identificación de los jesuitas con políticas menos violentas y de su oposición, en general, a la esclavitud indígena.

³⁵ Alonso de Ovalle, *Historica relacion del reyno de Chile, y delas misiones, y ministerios que exercita en el la Compañia de Iesus*, Roma, por Francisco Cauallo, 1646. Para un análisis de los grabados de la obra, véase María Luisa Fischer, “La *Histórica relación del reino de Chile*, 1646 de Alonso de Ovalle: el reino de lo visible en una crónica ilustrada”, *Revista de Estudios Hispánicos* 23, 1996, 137-152.

vergel, el noroeste mexicano aparece dominado por una naturaleza agreste y salvaje, de escarpadas sierras y amenazantes desiertos. Esta naturaleza agreste se corresponde perfectamente con la fiera y barbarie de sus habitantes. Por el contrario, Ovalle, a pesar de la violencia fronteriza, tiene una visión mucho más positiva de los indígenas de Chile, dedica varios capítulos a describir la nobleza y valentía de los nativos, algo que habría sido impensable en los casos de Ribas y Montoya. También resulta llamativo que nunca se refiera a ellos como “bárbaros”, un término que Ribas utiliza continuamente. Esto tiene que ver, sin duda, no sólo con el hecho de que Ovalle sintiera una cierta identificación con la población originaria de Chile, sino, muy probablemente, con que, en la etnografía de la barbarie desarrollada por Acosta, éste había colocado a los araucanos no en la tercera sino en la segunda clase de bárbaros, junto a los aztecas e incas. Acosta tenía, en general, una opinión favorable de estos pueblos, sobre todo de los incas, sin duda, por ser los que mejor conocía.³⁶

Aunque, a primera vista, el discurso martirial no ocupa un lugar tan prominente en la crónica de Ovalle como en las de Ribas y Montoya, pues sólo se narra la muerte en Elicura en 1612 de los jesuitas Martín de Aranda, Horacio Vechi y Diego de Montalbán, el martirio, no obstante, juega un papel altamente simbólico en la estructura de la obra. El libro VII, y penúltimo, está dedicado a dichas muertes y concluye con el establecimiento de la paz de Quillín, como si el autor quisiera dar a entender que con la sangre de los mártires jesuitas se había abierto la puerta a la pacificación y conversión de la frontera chilena. El libro VIII, y último, por tanto, se dedica al “Principio y progresos que ha tenido la fe en el Reino de Chile”, progreso que se debía, evidentemente, a los esfuerzos de la Compañía de Jesús. Ovalle concluye su *Relación* reproduciendo un largo memorial que le había dirigido a Mucio Viteleschi, Preósito General de la Compañía, en el que expresa de manera apasionada la urgente necesidad de religiosos que tiene la misión de la Araucanía. Ésa era la razón que había traído a Ovalle a Europa, primero a Espa-

³⁶ Acosta, *De procuranda indorum salute*, p. 65.

ña, a reclutar “apostólicos operarios” para la remota misión de Chile, y después a Roma, para continuar su labor de alistamiento. Y esa era la razón que le había llevado a escribir su magna obra, para dar a conocer al público europeo un lugar tan desconocido y apartado como Chile y así facilitar la labor de reclutamiento.

LA ALARGADA SOMBRA DE LA CHINA Y EL JAPÓN

En su intento de reclutar novicios y de obtener fondos de la Corona para sus respectivas fronteras misionales, tanto Ovalle como Pérez de Ribas y Ruiz de Montoya tenían que competir con la misión de China y el precedente del Japón, que había quedado marcado en la conciencia contemporánea con la sangre de numerosos mártires. Esta competencia era tal que Hernando de Santarén, uno de los primeros jesuitas en intentar cristianizar a los acaxeos de Sinaloa, reflexionando en 1602 sobre las difíciles condiciones en que realizaba su misión, debido a su soledad y aislamiento, falta de alimentos y escaso éxito en las conversiones, manifestaba que no se arrepentía de su decisión de llevar el cristianismo a tan remota región y, para darse ánimos, se decía a sí mismo, “aquí está el Japón y aquí está la China”.³⁷

Esta atracción por la conversión de las civilizaciones asiáticas no era privativa de los jesuitas. Los franciscanos y dominicos también mostraron un enorme interés por las misiones de Asia. Desde mediados del siglo XVI, los franciscanos de Nueva España empezaron a ver la conversión de China y Japón como un objetivo mucho más atractivo que el Nuevo Mundo. El propio Bernardino de Sahagún expresaba en 1576 un gran optimismo por las posibilidades evangelizadoras que la China ofrecía, en contraste con su creciente pesimismo respecto al futuro del cristianismo en México, “donde –según escribía– la Fe Católica tiene muy flacas raíces, y con muchos trabajos se hace muy poco fruto y con poca ocasión se seca lo plantado y

³⁷ Thomas H. Naylor y Charles W. Polzer, coords., *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain. A documentary History. Volume One: 1500-1700*, Tucson, University of Arizona Press, 1986, 164-165.

cultivado”. En contraste con América, en la China “hay gente habi-lísima, de gran policía y de gran saber”. Para Sahagún, si el cristianismo consigue implantarse en China durará muchos más años que en la Nueva España o el Perú, donde la fe católica está como de paso. En ese sentido, la evangelización de América no habría sido sino el paso necesario para alcanzar el verdadero premio: la evangelización del “gran reino de la China”.³⁸

A mediados del siglo xvii, China y Japón seguían ejerciendo una extraordinaria atracción en la imaginación religiosa. Así, Ruiz de Montoya se ve obligado a señalar en su crónica que el objetivo de su relato no es el comparar la misión del Paraguay con “otras muy lustrosas”, ya que el que busque en su escrito “las casas y palacios, la policía, las sedas, los vestidos japoneses, la variedad de comidas y regalos”, no las hallará porque en el Paraguay la única vestidura y traje que existe es la que “al nacer concede la naturaleza a los humanos”. Pero Ruiz de Montoya se apresura a señalar que a pesar de la pobreza de la misión, al Paraguay no le faltan los mártires que tanto abundan en el Japón.³⁹ Es, sin duda, por esta razón que, al final de la primera parte de la *Historia* de Pérez de Ribas, la narración se interrumpe para intercalar una digresión del autor en la que se intenta demostrar que el trabajo de los misioneros entre gentes tan “bárbaras y fieras” es una actividad tan digna como las otras misiones de evangelización que los jesuitas llevan a cabo entre las “naciones nobles, políticas y de lustre del mundo”, como las de la China y el Japón.⁴⁰ Pérez de Ribas reconoce que es legítimo el dudar que alguna vez se pueda convertir de verdad a los habitantes de regiones tan inhóspitas como el noroeste mexicano, debido a “su corta capaci-

³⁸ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, tomo III, Mexico, Editorial Porrúa, 1956, 357. Véase también Francisco Morales, “De la utopía a la locura. El Asia en la mente de los franciscanos de la Nueva España: del siglo xvi al xix”, en Elisabetta Corsi, coord., *Órdenes religiosos entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, 2008, 57-83. Sobre el interés novohispano por los mártires del Japón y el desinterés por los religiosos muertos en la frontera norte, véase Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 133-160.

³⁹ Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual*, fol. 63r.

⁴⁰ Pérez de Ribas, *Historia*, p. 409.

dad, como lo demuestran sus bárbaras e inhumanas costumbres, sin género de policía de repúblicas ni reyes ni gobierno”, siendo normal que cunda el desánimo entre los misioneros al tener que lidiar con gentes tan primitivas, todo lo cual les puede hacer dudar del valor de arriesgar sus vidas por semejante empresa que nunca traerá los frutos deseados. A esta duda Pérez de Ribas responde que lo que hace más llevaderos semejantes peligros, e incluso puede hacerlos más deseables, “es la esperanza del martirio”.⁴¹ Efectivamente, el martirio ocupa un papel fundamental en la *Historia*, pues sin mártires las misiones jesuitas del noroeste mexicano corrían peligro de caer en la irrelevancia, además de poner en peligro el continuo apoyo de la Corona española.

Pero por esta razón, Pérez de Ribas tiene que dejar bien claro que las muertes de estos jesuitas constituyen auténticos martirios, ya que muchos podrían argüir que los indios habían matado a los jesuitas simplemente por su violencia innata o sus salvajes costumbres. Para él, el verdadero martirio sólo tiene lugar cuando se derrama la sangre y se pierde la vida “por la gloria de Dios y de su santísima fe, y no por el antojo de un bárbaro, que cortó la cabeza o cubrió de flechas a un ministro de almas, por sola costumbre que tenía el tal bárbaro de quitar la vida a todos los que no son de su nación, teniendo a todas las demás por enemigas”.⁴² Aunque es cierto, reconoce Pérez de Ribas, que los indios no utilizan los mismos métodos que se usaban en las persecuciones de la Antigüedad, donde los mártires eran juzgados en un tribunal que examinaba sus creencias religiosas y los condenaba a muerte a causa de ellas, él insiste una y otra vez que los nativos matan a los religiosos “en odio de nuestra Santa Fe y por perseguirla”, pues son siempre los “hechiceros” (“falsos sacerdotes” e “instrumentos del demonio”, como él llama a los especialistas religiosos de los pueblos nativos) los que generalmente promueven de manera consciente la muerte de los misioneros. Prueba de ello son las señales que habían dejado algunos de ellos en el trance de su muerte. Por ejemplo, después de matar al padre Gonzalo de Tapia,

⁴¹ *Ibid.*, pp. 410, 414.

⁴² *Ibid.*, p. 414.

los indios le cortaron la cabeza y el brazo izquierdo, pero cuando intentaron cortarle el derecho, no lo consiguieron por mucho que lo intentaron. La razón era, según Pérez de Ribas, que el religioso había muerto haciendo la señal de la cruz con los dedos índice y pulgar de la mano derecha, que además son los mismos que se utilizan para sujetar la Sagrada Forma, señal inequívoca, en opinión del autor, de que Tapia había muerto por la fe de Cristo.⁴³

Alonso de Ovalle también es consciente de la desventaja a la que se enfrenta la misión de la Araucanía al tener que competir con las de la China y el Japón, pero, al contrario que Pérez de Ribas, él transmite una visión optimista del cristianismo indígena, y piensa que si todos los indios de América no se han convertido ya es simplemente por la falta de religiosos y porque “el tiempo no ha dado lugar a penetrarlo todo”. No niega que muchos misioneros hayan derramado su sangre en América, pero esta sangre no es nada comparada con toda la que se ha vertido en “la persecución del Oriente”. Al contrario de lo que sucede en Asia, en el Nuevo Mundo los nativos se convierten fácilmente, porque sus religiones eran tan sólo “ignorancias y desvaríos de gentiles, que como nieblas a la presencia del sol, se desbarataron y desaparecieron luego al rayar de la primera luz de nuestra católica religión, sin que fuese menester gastar tiempo en disputas y argumentos para convencer y persuadir su verdad”. En cuanto a la irrefutable evidencia de la oposición al cristianismo de los pueblos del centro-sur de Chile, Ovalle tiene una visión bastante simplista de sus causas, ya que, según él, este rechazo es sólo una cuestión de “apetito sensual”, el cual impide a los indígenas aceptar

⁴³ *Ibid.*, pp. 416-417. Del mismo modo, Ferrufino en su *Relacion* siempre deja claro que la muerte de los tres jesuitas en el Paraguay constituyen verdaderos martirios. En el caso de los dos primeros, el hecho de que, después de matarlos, los indios arrastraran sus cuerpos alrededor de la iglesia de la reducción del Caaró y luego los arrojaran dentro de la misma iglesia, es prueba fehaciente para Ferrufino de que “habían concurrido en el martirio de los padres las circunstancias más exactas que se requieren para que lo sea, pues con esta [injurias] descubrieron haber sido el odio de la fe la ocasión de quitarles la vida”. Respecto al padre Castillo, el autor nos informa de que una vez “asegurado de que su muerte era por causa y odio de la religión que predicaba, animó soberanamente su mente con la consideración de su dicha, pues sabía que era aquel linaje de muerte calificado martirio”.

que, al convertirse al cristianismo, tengan que conformarse con vivir con una sola mujer.⁴⁴

La sombra de las misiones de China y Japón seguirá presente muchos años después en la mente del colombiano Manuel Rodríguez, procurador general de las provincias jesuitas de Indias en Madrid, quien en 1684 publicó un extenso volumen de más de 400 páginas en folio para defender las misiones de los ríos Marañón y Amazonas. Los jesuitas, que durante mucho tiempo habían ignorado aquella región, entraron en ella por primera vez en el año de 1638.⁴⁵ La obra de Rodríguez, aunque tan monumental como la de Pérez de Ribas, carece del estilo dinámico y de las cualidades literarias de esta última. Además, el discurso martirial ocupa un lugar mucho menor en la narrativa. El proyecto fundamental de Rodríguez al escribir su crónica radica en demostrar los beneficios de la misión amazónica, a pesar de su lejanía, aislamiento y pobreza, lo que la convertía en una empresa poco atractiva. Rodríguez intenta transmitir a su audiencia la idea de que será más fácil conquistar a los nativos del Amazonas con misioneros que con una expedición militar, aunque no se deba excluir la presencia de soldados que protejan a los religiosos en sus correrías por las selvas amazónicas. Rodríguez también recomienda que se establezca un presidio donde sea más conveniente. Pero, por supuesto, esta fuerza militar debe de estar siempre supeditada a las necesidades de la misión y debe servir para proteger a la población indígena de los abusos de los colonos europeos, ejerciendo, de este modo, “una suave violencia” que servirá para atraer a los indígenas a la fe cristiana.⁴⁶ Rodríguez sostiene

⁴⁴ Ovalle, *Histórica relación*, lib. VIII, cap. IV, p. 334.

⁴⁵ Estas misiones estaban localizadas en la región de Maynas, que abarca, aproximadamente, desde la estribación oriental de la cordillera andina hasta la confluencia del Marañón con el Amazonas, en el departamento de Loreto, al norte del Perú actual. Véase Sandra Negro, “Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto”, en Sandra Negro y Manuel M. Marzal, coords., *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

⁴⁶ Manuel Rodríguez, *El Marañón, y Amazonas. Historia de los descubrimientos, entradas, y reduccion de naciones. Trabajos malogrados de algunos conquistadores, y dichosos de otros, assi temporales, como espirituales, en las dilatadas montañas, y mayores rios de la America....*, Madrid, en la Imprenta de Antonio Gonçalez de Reyes, año de 1684, 409-410.

que, aunque desde los tiempos de Pizarro se había intentado conquistar la zona militarmente numerosas veces, dichas empresas siempre habían fracasado, insinuando con ello que la conquista del Marañón y del Amazonas debía dejarse en manos de la Compañía.⁴⁷ Puesto que el resto de las órdenes religiosas habían mostrado poco interés en la zona, para Rodríguez estaba claro que “la cristianidad de el Marañón la reservó y la entregó Dios al cuidado de la Compañía”.⁴⁸

Rodríguez se enfrenta al mismo problema al que cuarenta años antes había tenido que hacer frente Pérez de Ribas: cómo justificar una misión en un lugar tan inaccesible y en el que el éxito de la evangelización era más que dudoso. A lo largo de toda la crónica hay una insistencia en la falta de misioneros y de medios y una queja más o menos explícita hacia los que “pueden y deben enviar predicadores a la mucha gentilidad de las Indias y no los envían”.⁴⁹ Hacia el final del libro, Rodríguez cita por extenso una carta escrita por un jesuita napolitano desde Quito (la misión del Marañón dependía del colegio jesuita de Quito) en la que cuenta sus experiencias en América, a la espera de ser enviado a la misión del Marañón, y en la que se lamenta amargamente “del poco aprecio que parece se hace destas misiones”. Sus propios correligionarios, parientes y amigos napolitanos habían intentado disuadirle de su marcha a las Indias, argumentando que el viaje era tan peligroso que nunca llegaría vivo y, en caso de que sobreviviese, viviría siempre “enfermo e inhábil”; incluso habían solicitado al general de la orden que le impidiese el viaje. En su carta, el jesuita señala que en Nápoles muchos de sus compañeros insistían en que si quería dedicarse a la evangelización de paganos e infieles, en vez de marcharse a las Indias, debería ir a la China, que era una empresa mucho más “gloriosa”. Para el napolitano, sin embargo, las misiones entre “indios pobres” son mejores que las misiones entre “los ricos de la China”. Al contrario que los chinos, los nativos de la región amazónica se sujetan a la religión cristiana con suma facilidad: “en hallando un indio no hay sino abrazarle,

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 429-430.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 435-436, 442.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 371.

darle un regalillo de vestido u otra cosa, instruirlo y después bautizarlo. [...] El bautizar uno es bautizar todos los de su nación, por no tener tirano ni bonzos ni religión ni secta que les impida convertirse”. Para demostrar las ventajas de la misión amazónica, el jesuita establece una serie de comparaciones entre las dos culturas:

[En la China] los convertidos, que son señores y políticos, presumidos de sabios, no tienen la sujeción que deben al padre si no es que fuese un San Francisco. Aquí es el padre el superior, el patrón y, en su estimación, su rey y su pontífice, obediéndole con todo rendimiento. [...] Allá la lengua y caracteres sónicos son muy difíciles de aprenderse. Acá en tres meses puede aprenderse la lengua de estas naciones. [...] Allá son altivos y soberbios de natural. Acá es indecible la humildad y docilidad de estos gentiles, como de todos los demás indios, que tanto se sujetan por su pusilanimidad a los españoles, aunque tal vez se les han rebelado algunos.

El autor insinúa que con los chinos pasará lo mismo que con los turcos, que a pesar de estar tan cerca de Europa nadie se molesta en ir a convertirlos, porque, a causa de su pertinacia, son “inconvertibles”. Por último, el autor de la misiva no puede dejar de hacer referencia a la cuestión del martirio: “Una cosa podrán decirme los que aspiran a la China y Japón: que allí hay martirio y aquí no, como me decían en Nápoles”. El problema con la misión del Amazonas es que aunque también ha tenido sus mártires (tres cita el autor), nadie se acuerda de ellos, aunque el propio autor no parece muy seguro de que dichas muertes puedan ser calificadas de martirio. Por ello concluye que, sea martirio o no, lo que está claro es que la muerte de estos religiosos a manos de los indios fue “por Cristo y por amor de su fe”.⁵⁰

El atractivo, tanto material como intelectual, de las misiones de Asia suponía un serio obstáculo para el reclutamiento de religiosos. Existe cierta ironía en el hecho de que el martirio en la China se viera como más probable (y más auténtico, según los cánones martiriales, pues se asemejaba más a los martirios de la Antigüedad) que el de las fronteras americanas, a pesar de que la misión china, en

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 374, 379, 381-382.

realidad, no había producido un solo mártir hasta la fecha. No obstante, es necesario señalar que el Nuevo Mundo siempre ejerció una atracción especial entre ciertos sectores de la población católica europea. Para Gerónimo Pallas, un joven jesuita calabrés que en 1617, a la edad de veintitrés años, fue enviado al Perú, la misión a las Indias se caracterizaba por “los excesivos trabajos, grandes infortunios e innumerables peligros de perder la vida”, y por eso, concluye Pallas, dicha misión “es un martirio y quien la emprende y lleva adelante no vence menos de lo que los mártires padecieron”. Pero es por esta razón, precisamente, que los miembros de la Orden con vocación de mártires “piden instantemente ser enviados donde mayores ocasiones hay de padecer”.⁵¹

LA RETÓRICA DEL MARTIRIO

Cuando los autores jesuitas del siglo XVII se sentaban a escribir sus crónicas misionales tenían a su disposición una enorme literatura martirial, tanto antigua como moderna, de la que podían nutrirse para inspirarse (aunque la mayoría de esta literatura no se había originado en tierras americanas). La existencia de este “archivo” martirial es de gran importancia, pues si aspiramos a entender el significado último de la *Historia* de Pérez de Ribas y de toda la literatura martirial de este periodo, no sólo es necesario situar estas obras en su contexto político-religioso, sino que además debemos examinar su contexto discursivo y su intertextualidad. En su monumental tratado sobre el martirio en la Europa de la Temprana Edad Moderna, Brad Gregory sostiene que el estudio del fenómeno martirial debería servir de correctivo a ciertas tendencias historiográficas recientes que minimizan la importancia de la teología y el dogma en las controversias religiosas de la época de la Reforma protestante. Este énfasis en la teología, sin embargo, puede llevar a una lectura demasiado literal de las historias de mártires y a minimizar la importancia de la idea de “martirio” como un concepto teórico que es ne-

⁵¹ Gerónimo Pallas, *Misión a las Indias. De Roma a Lima: la “misión a las Indias”, 1619, Razón y visión de una peregrinación sin retorno*, José J. Hernández Palomo, estudio y transcripción, Madrid Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006, 42, 290.

cesario deconstruir. Las historias impresas de mártires son textos complejos con múltiples niveles de lectura que requieren de un análisis tanto textual como contextual. En este sentido, los textos martiriales tienen un carácter tanto denotativo (reflejan la realidad) como connotativo (son constitutivos de la realidad), aunque esto es algo que, sin duda, se puede aplicar a cualquier documento histórico.⁵²

El análisis textual es incluso más importante cuando estudiamos el fenómeno martirial en un contexto imperial y colonial, como es el caso de la práctica totalidad de los mártires del Nuevo Mundo, cuya existencia fue básicamente textual, ya que estos supuestos martirios ocurrieron en áreas remotas y aisladas y no frente a cientos de espectadores, como fue el caso de los mártires europeos. En otras palabras, la existencia de los mártires hispanos dependió siempre de la palabra escrita, sin la cual sus persecuciones y suplicios apenas habrían tenido alguna repercusión. Sin la relación escrita y, sobre todo, impresa, la fuerza político-religiosa del mártir se habría visto seriamente disminuida. Esto no significa dudar del deseo de muchos miembros de las órdenes religiosas de sufrir y morir en nombre de su religión, pero no podemos subestimar el papel que jugaron los autores de martirologios y crónicas martiriales en crear y recrear las historias que daban forma y substancia a la cultura martirial.⁵³

⁵² Sigo en esto los argumentos de Daniel T. Reff en “Contextualizing missionary discourse: The Benavides *Memorials* of 1630 and 1634”, *Journal of Anthropological Research*, 50:1, primavera de 1994, 51-67.

⁵³ A este respecto es también necesario explorar la intersección entre martirio y literatura, pues muchos de los grandes talentos literarios del mundo hispánico del siglo xvii compusieron obras de temática martirial, lo que nos estaría indicando un substancial grado de penetración de la cultura martirial en la sociedad hispánica de la época. Lope de Vega, por ejemplo, es el autor tanto de una relación en prosa como de una comedia que tienen como asunto los mártires del Japón. La relación en prosa es *Triunfo de la Fee en los reynos del Japon por los años de 1614 y 1615...*, Madrid, 1618; la obra teatral lleva por título *Los primeros mártires del Japón*, 1637. Lope también es el autor de una novela corta de tema martirial titulada *La desdicha por la honra*, publicada por primera vez en 1624. Uno de los dramas más prominentes de Calderón de la Barca es *El príncipe constante, y mártir de Portugal*, 1629. Tanto Calderón como Lope escribieron dramas cuyos protagonistas son mártires de los primeros siglos del cristianismo: *Los dos amantes del cielo*, por el primero, y *Lo fingido verdadero*, por el segundo. En México, Sor Juana Inés de la Cruz compondría un auto sacramental de temática martirial titulado *San Hermenegildo, el mártir del sacramento*.

Como ha mostrado Maureen Ahern en su estudio de la *Historia de los triumphos de nuestra santa fee*, Pérez de Ribas adopta de manera eficaz los tropos más comunes del género hagiográfico a la acción jesuita en la frontera norte. En el Prólogo de la *Historia*, el autor equipara los trabajos de la Compañía en Sinaloa a principios del siglo XVII con las misiones de los primeros apóstoles, cuya sangre martirial sirvió para fertilizar la semilla del cristianismo.⁵⁴ La descripción del martirio del padre Gonzalo de Tapia en 1594, en tiempos de la primera misión a Sinaloa, es paradigmática a este respecto, al evocar las muertes de los primeros cristianos, despedazados por las fieras en los anfiteatros romanos. En ese sentido, el vertido de la sangre del fundador de la misión de Sinaloa tiene el mismo efecto que el derramamiento de la sangre de los mártires de la Antigüedad, pues ambas sirven para extender el cristianismo por el mundo. Al mismo tiempo, Pérez de Ribas equipara las muertes de jesuitas en la frontera norte con la misma Pasión de Jesucristo. Recuérdense, por ejemplo, la muerte del misionero citada al inicio de este artículo, donde el autor hace explícita esta idea: según su relato, los indígenas habían sujetado al sacerdote “por los brazos, en forma de cruz, para que muriera como su Señor y Redemptor Nuestro, Jesucristo”. De este modo, el cuerpo torturado del misionero deviene en la perfecta representación del emblema fundamental de la Pasión de Cristo.⁵⁵

Las descripciones de las muertes de los misioneros en tierras americanas siempre siguen el mismo modelo: premonición, viaje hacia el *locus* martirial, traición de un chamán o de un cacique, encuentro o captura, tormento, ejecución, sucesos milagrosos y clarividencia retroactiva (después de cada muerte, el autor recuerda las

⁵⁴ La idea de que “la sangre de los mártires es la semilla de la Iglesia” fue repetida una y otra vez desde que Tertuliano, c. 160-225, probablemente el principal teorizador del martirio en los siglos iniciales del cristianismo, la expresara en su *Apologeticus*, capítulo 50. En el siglo XX, la conocida máxima de Tertuliano resonaba en la obra pictórica de Diego Rivera, quien en 1926 decoró la capilla de la Universidad Autónoma de Chapingo con un mural titulado “La sangre de los mártires revolucionarios fertilizando la tierra”, siendo Emiliano Zapata uno de esos mártires revolucionarios a los que hace referencia el mural.

⁵⁵ Maureen Ahern, “Visual and verbal sites: The construction of Jesuit martyrdom in northwest New Spain in Andrés Pérez de Ribas’ *Historia de los Triumphos de nuestra Santa Fee, 1645*”, *CLAR* 8:1, 1999.

premoniciones que anunciaban la escena martirial). Igualmente, se pone gran énfasis en la recuperación de los restos de los misioneros muertos (las reliquias son imprescindibles para crear el culto al mártir; además, con las reliquias el mártir se asimila al santo).⁵⁶ El relato de las muertes, en 1628, de Roque González de Santacruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo en las selvas del Paraguay es un buen ejemplo de todo esto. En esta ocasión el traidor está representado por la figura de Potiravá, indio apóstata que actúa como la conciencia indígena de Ñezú, cacique principal y “famoso hechicero”, el cual, según nos cuenta el autor de la relación, se resentía de la influencia que los tres jesuitas habían conseguido entre los nativos. Así le habla Potiravá a Ñezú:

Ya ni siento mi ofensa ni la tuya, solo siento la que esta gente advenediza hace a nuestro ser antiguo. [...] ¿Por ventura faltan ejemplos en el Paraguay de quien son los españoles, de los estragos que han hecho en nosotros? [...] ¿Quién duda que los que nos introducen ahora deidades no conocidas, mañana, con el secreto imperio que da el magisterio a los hombres, introduzgan nuevas leyes o nos vendan infamemente a donde sea castigo de nuestra credulidad un intolerable cautiverio?⁵⁷

A pesar de la intrínseca maldad con que se intentan representar las ideas de Potiravá, en última instancia sus palabras pueden verse como un contradiscurso de rebeldía indígena en oposición al discurso ortodoxo del autor de la crónica y que deja entrever la existencia de lo que puede haber sido una resistencia más o menos determinada por parte de la población indígena de la zona a los avances del colonialismo europeo.⁵⁸ Por otro lado, las palabras de

⁵⁶ Sancho Dávila, *De la veneracion que se deve a los cuerpos de los Sanctos y a sus Reliquias y de la singular con que se a de adorar el Cuerpo de Iesu Christo nro Senor en el Sanctissimo Sacramento*, Madrid por Luis Sanchez, 1611.

⁵⁷ Esta cita y las siguientes han sido tomadas de Ferrufino, *Relacion del martirio de los Padres Roque Gonçalez de Santacruz, Alonso Rodriguez, Iuan del Castillo*, sin paginación. Ruiz de Montoya incluye una relación muy similar de la muerte de los tres jesuitas en su *Conquista espiritual*, fols. 74r-77r.

⁵⁸ Carlo Ginzburg ha examinado esta inserción de una “voz foránea disonante” en las crónicas martiriales jesuitas producidas en el contexto de la evangelización de las Islas

Potiravá también podrían dejar entrever un velado criticismo por parte del autor hacia los excesos del régimen laboral de la encomienda o de los intentos de esclavizar a la población indígena.

El momento álgido de la narración martirial se alcanza cuando Ñezú se deja influir por las palabras de Potiravá y ordena la muerte de los misioneros. La muerte del padre Juan del Castillo toma la forma de un suplicio prolongado, que se describe con gran detalle. Así, después de matar a los padres Roque y Alonso, los conjurados acuden a su choza, dispuestos a acabar con su vida:

Aquí comenzó a padecer de veras, primero dándole palos terribles y después, atándole con una soga las manos y la cintura, le sacaron del pueblo abominable para darle con más dilatados tormentos la muerte no merecida. [...] Comenzaron, pues, a arrastrarle hasta un arroyo [...] Le dio Quarobay tres heridas con una espada [...] Cayó el venerable soldado de Cristo y era esto lo que ellos querían, que ayudase la flaqueza del santo a la crueldad de sus matadores. Y así le arrastraron por la falda de un monte, tan áspero y con tal violencia, que a pocos pasos no le quedo hilo de su vestido, sino sola una media [...] Desta suerte desnudo le arrastraron tres cuartos de legua, sacándole gran copia de sangre, tanto las muchas heridas como la vergüenza de verse descubierto. [...] Unos le pasaron los ijares con saetas, otros con los arcos le punzaban los ojos, otros otras partes igualmente sensibles, haciendo su cobarde crueldad ingeniosos tormentos en el santo. [...] Con dos grandes peñas le deshicieron la cara y le molieron el cuerpo, dando con esto fin a su muerte y principio a su inmortalidad.

Tras la muerte del mártir, o durante el martirio, los verdugos suelen proceder a profanar y ridiculizar todo lo que tenga que ver con el cristianismo, en un proceso de inversión ritual. Así, el autor de la relación nos informa de que los indios, tras dar muerte al padre Castillo,

Marianas a finales del siglo xvii. "Alien Voices: The Dialogic Element in Early Modern Jesuit Historiography", en Carlo Ginzburg, *History, Rhetoric, and Proof*, Hanover y Londres, 1999, 71-91. También Maureen Ahern ha examinado las crónicas de Gerónimo de Mendieta y Pérez de Ribas para revelar en ellas la existencia de discursos alternativos de resistencia indígena. Véase "Martyrs and Idols: Performing Ritual Warfare on Early Missionary Frontiers in the Northwest", en Susan Schroeder y Stafford Poole, coords., *Religion in New Spain*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2007, 279-297.

pasaron a la iglesia y rompiendo cuanto había venerable en ella, reservó para sí Ñezú los sagrados ornamentos. [...] Se revistió el sacrilego la casulla y con ella salió a la vista de su pueblo triunfante. Y haciendo traer delante de sí los infantes bautizados por el padre, él con diabólicos ritos, rayéndo-les la lengua y el pecho, daba a entender que les borraba la divina señal que hermosó sus almas con el bautismo.

Maureen Ahern sostiene que esta apropiación por parte de los indígenas alzados de los objetos y símbolos asociados con la autoridad religiosa de los españoles debería entenderse como gráfica manifestación de rechazo a dicha autoridad y, al mismo tiempo, como una afirmación de la soberanía indígena.⁵⁹ Esto es muy probablemente así si tomamos la narración de Ruiz de Montoya al pie de la letra. Pero también es posible que estas inversiones rituales, que, curiosamente, se repiten en prácticamente todas las crónicas martiriales de América, fueran simplemente una convención narrativa, producto de una creencia, dominante entre los jesuitas, según la cual las religiones indígenas no eran sino una inversión diabólica de los rituales del cristianismo.⁶⁰

Las muertes de los misioneros siempre se describen como felices o dichosas muertes, puesto que el martirio es un don divino que garantiza la ascensión al cielo del mártir. Por eso, cuanto más brutales sean los suplicios, más “excelente” o “ilustre” y más auténtico (más parecido a los modelos de la antigüedad) se considera el martirio. Para alcanzar el martirio debe existir la voluntad de morir. Cuando al padre Castillo se le desata la soga con que los indios le habían atado las manos, él mismo les dice: “Volved a atarme, que muero de buena gana”.

Tras la muerte del mártir se suceden los hechos milagrosos. Los indios abandonan el cuerpo del padre Castillo en el monte para que sea devorado por las fieras y no quede rastro de él, pero como las fieras, “por respeto”, dejan su cuerpo indemne, deciden quemar sus

⁵⁹ Ahern, “Martyrs and Idols”.

⁶⁰ Probablemente fue José de Acosta quien más contribuyó a difundir esta idea. Véase, sobre todo, el libro quinto de su *Historia natural y moral de la Indias*, Sevilla, en casa de Juan de León, 1590.

restos en una gran hoguera. Intentan hacer lo mismo con el cuerpo del padre Roque González, pero una voz que sale de su cuerpo les dice a los indios: “Habéis muerto mi cuerpo pero no mi alma, que está ya entre los bienaventurados en el cielo. Muchos trabajos os han de venir con ocasión de mi muerte, porque mis hijos vendrán a castigaros”. Este hecho milagroso sólo sirve para enfurecer más a Ñezú, quien intenta ahogar las voces, pero al darse cuenta de que no pueden salir de los labios por estar destrozados por los golpes de las clavas, deciden abrirle el pecho. Las voces, sin embargo, todavía se oyen, y todos concluyen que deben de salir del corazón, por lo que se lo arrancan, lo atraviesan con una flecha y lo arrojan al fuego. Sin embargo, el fuego no consigue consumirlo. De este modo, el corazón del padre Roque, al ser posteriormente recuperado por los cristianos, se convertirá en valiosa reliquia. El relato concluye con el castigo de los verdugos y la recogida de reliquias:

No quedó sin castigo esta atroz inhumanidad, [...] porque los indios de la Candelaria y de otras reducciones [...] tomaron debida venganza de aquellos sacrílegos alevosos. [...] Pero lo que más hace a nuestro propósito fue la presa que tuvo esta vitoria. [...] Recogieron las sagradas reliquias, cuerpos, vestidos y sangre de los santos, con que pasando triunfantes por las reducciones de aquella tierra [...] llegaron a la ciudad de la Asunción, adonde a vista de tan glorioso espectáculo [quedó] conmovido el pueblo y toda la nobleza.

El castigo de los culpables de las muertes de los religiosos es un aspecto indispensable del relato martirial, tanto es así que en el caso de la muerte del padre Pedro Suárez a manos de los abijiras en 1667, relatada en la crónica amazónica de Manuel Rodríguez, este castigo se realizó nueve años después de dicha muerte. Aunque la identificación de los asesinos después de tan largo tiempo resultaba más que improbable, este detalle no parece preocupar al autor, pues lo que importa es dejar constancia de que los culpables reciben su merecido castigo.⁶¹

⁶¹ Rodríguez, *El Marañón, y Amazonas*, libro v, caps. III-IV. La presencia constante del castigo de los culpables en el relato martirial jesuita está, sin duda, estrechamente vinculado a la afirmación de José de Acosta, según la cual si los nativos, “sin haber sido

Las relaciones martiriales no sólo se nutren de la hagiografía a la hora de construir sus relatos. Algunos autores sostienen que las historias de santos y mártires se valieron de los recursos de los libros de caballerías, que tan populares eran en la época, para incrementar el atractivo de sus historias.⁶² Sin embargo, las historias caballerescas son muy diferentes a las martiriales.⁶³ Donde sí encontramos muchos rasgos comunes es con la novela de aventuras de los siglos XIX y XX, cuyas características perduran hoy en muchas películas fantásticas y de aventuras producidas por Hollywood.⁶⁴ Como en las historias martiriales, los protagonistas de las novelas y películas de aventuras son siempre héroes masculinos carismáticos, que representan el orden patriarcal y que se caracterizan por su coraje, astucia, capacidad de liderazgo, fortaleza y perseverancia. En las historias de aventuras, la figura del héroe se halla en continuo peligro; la acción es constante y se desarrolla en lugares exóticos, y estos lugares siempre se encuentran dominados por una figura masculina demoniaca, características todas que encontramos en los relatos martiriales. El cuerpo del héroe juega un papel fundamental en ambas historias: es de una fortaleza y resistencia tan increíbles que desafían a la razón. Al mismo tiempo, se intenta transmitir al lector una sensación de horror a través de la tortura y mutilación del cuerpo del héroe. Finalmente, las historias de aventuras, como las de mártires, se desarrollan en un contexto imperial europeo (el *locus* por antonomasia

provocados injustamente, sino tratados humana y generosamente, persisten en perjudicar a los nuestros [...] no solo será lícito a los nuestros defenderse y protegerse, sino además resarcirse de esos daños y vengar la afrenta recibida”. Acosta, *De procuranda indorum salute*, p. 355.

⁶² Pierre Darnis, “La lectura del espejo sagrado: Una hermenéutica del *Flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneyra”, en Marc Vitse, ed., *Homenaje a Henri Guerrero. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana, 2005, 442; José Aragués Aldaz, “Para el estudio del *Flos Sanctorum Renacentista*. La conformación de un género”, en Vitse, ed., *Homenaje a Henri Guerrero*, pp. 97-99.

⁶³ Para una descripción de los elementos característicos de los libros de caballerías, véase Daniel Eisenberg, *Romances of Chivalry in the Spanish Golden Age*, Newark, Juan de la Cuesta, 1982, 55-74.

⁶⁴ Nos referimos a obras tan conocidas como *Robinson Crusoe*, *La isla del tesoro*, *El último mohicano*, *Los Robinsones suizos*, *Miguel Strogoff* o *Las minas del rey Salomón*. El *western*, como forma peculiar del género cinematográfico de aventuras, también podría incluirse aquí.

de la historia de aventuras es la frontera), lo que les presta a estas historias un contenido político implícito.⁶⁵ La gran diferencia entre un tipo y otro de historia es, obviamente, el destino final del protagonista: mientras que en el relato de aventuras el héroe siempre sobrevive, en la historia martirial no le queda más remedio que morir, única manera de alcanzar el título de mártir.

El martirio del padre Cristóbal de Mendoza, narrado por Ruiz de Montoya en su *Conquista espiritual*, es representativo de todo lo dicho. Nacido en Santa Cruz de la Sierra y miembro de una de sus más nobles familias, Mendoza, acompañado de algunos fieles, se vio un día atacado por un numeroso grupo de indígenas. Sin dudar un momento, Mendoza saltó sobre un caballo y se lanzó al contraataque, pero su decidida defensa se vio entorpecida cuando su caballo cayó en un lodazal. Dando voces a los suyos para que huyesen al monte y se salvarsen, el padre Mendoza le arrebató la rodela a un indio para guarecerse de la lluvia de flechas que sobre el caían, aunque no pudo impedir que una flecha le golpease la sien, dejándole aturdido. Habiendo recibido varios golpes en la cabeza y dos flechazos, el cuerpo del jesuita se vino a tierra. Allí los indios “lo molieron a palos”, lo desnudaron y le cortaron una oreja “por trofeo”. Para suerte del sacerdote, antes de que pudieran rematarlo, empezó a llover y los indios, que tenían intención de quemar el cuerpo, decidieron dejarlo para el día siguiente y salieron huyendo para guarecerse de la lluvia. Según nos cuenta el autor de la relación, Mendoza

Volvió en sí bien tarde de la noche obscura, hallóse desamparado de los suyos, desnudo y metido en un pantano, la cabeza rota por dos partes, la sien herida, las espaldas atravesadas de saetas, y su cuerpo todo ensangrentado [sic]. Levantóse el invicto mártir y medio arrastrando se apartó algún trecho, buscando algún abrigo, mas ¡cómo lo había de hallar en la campiña! Dejo a la consideración lo que este santo haría toda aquella noche.⁶⁶

⁶⁵ Martin Green, *Seven types of adventure tale: An etiology of a major genre*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1991; Margaret Bruzelius, *Romancing the novel: Adventure from Scott to Sebald*, Lewisburg, Bucknell University Press.

⁶⁶ Esta cita y las siguientes proceden de Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual*, fols. 87v-89r.

A partir de este momento, los elementos de la narración son los típicos del relato martirial: cuando los indios regresaron a la mañana siguiente, viendo que el misionero seguía vivo, empezaron a burlarse de él, preguntándole que dónde estaba ese Dios del que tanto predicaba. En respuesta, Mendoza, a quien aparentemente todavía le quedaban fuerzas para mantener una conversación, empezó a amonestar a los indios para que se convirtieran al cristianismo y a amenazarlos “con el riguroso castigo con que Dios castiga a los rebeldes”. Los indios le mandaron callar, pero como él seguía hablando, “con un machetazo que le dieron en la boca le derribaron los dientes, que –añade Ruiz de Montoya– recogidos por un muchacho que se halló presente y le ayudaba a misa, los tenemos hoy por reliquias”. A pesar de este acto de brutalidad, los indios no consiguieron que el padre Mendoza se callara. Esta persistencia nos conduce al clímax martirial. Ruiz de Montoya menciona que Mendoza le había dicho en cierta ocasión en que los dos se hallaron en peligro “que deseaba un martirio breve y repentino, por no ver tan de espacio la cara de la muerte”. Montoya añade de manera tersa y sucinta: “No se le concedió, porque se le dilató la vida con una larga muerte, para que a pena larga siguiese largo premio y no se pusiese duda en su martirio”. El relato continúa así:

Prosiguió el santo con su predicación y ellos con sus golpes y porrazos, cortándole los labios de la boca, la oreja que le quedaba y las narices, repitiendo por mofa lo que el santo solía decir a los cristianos en la explicación de la doctrina. Atravesado en un palo, lo llevaron a un bosquecillo para que allí muriese, y como si su boca estuviese muy entera les dijo el gusto con que moría y el amor que tenía a sus almas, deseando lavarlas en las aguas puras del bautismo. [...] Cansados ya de maltratar el santo, le sacaron la lengua por debajo de la barba y con bestial fiereza le fueron desollando todo el pecho y vientre, que todo hacia un pedazo con la lengua. Tuvo siempre los ojos clavados en el cielo, como reconociendo el camino por donde su alma a largos pasos había de caminar a la corona. Abrieronle el pecho y aquel corazón que ardía en su amor se le sacaron y atravesándole de saetas decían los obstinados hechiceros: veamos si su alma muere ahora.

Para realzar la intrínseca maldad de los indios, Montoya añade un toque de canibalismo a la narración: “Volviéronse a sus casas estas bestias, y no hartos con las carnes de tan amoroso padre, fueron a comerse dos hijos que el santo en Cristo había engendrado, cautivos el antecedente día”. La historia, sin embargo, no acaba aquí, pues el canon martirial exige tanto la recuperación del cuerpo del mártir como el castigo de los verdugos. Así, Montoya nos informa de que mas de mil cuatrocientos indios aliados de los jesuitas hicieron en los indios enemigos “muy cruel matanza, y entre ellos murieron todos los que martirizaron al padre”. A pesar de la feroz resistencia del enemigo, el ataque terminó sin que muriera nadie en el bando jesuita, algo que se tuvo como gran maravilla. Finalmente, se sacó el cuerpo de Mendoza del arroyo adonde lo habían arrojado sus verdugos, siendo “recibido en el pueblo con universal llanto de los indios y envidia de los padres”.

El deseo del padre Mendoza de morir de manera breve y repentina contrasta poderosamente con lo que, según Agustín Dávila y Padilla, cronista de la Orden de los dominicos de México, dijo Santo Domingo a unos herejes que tenían la intención de asesinarlo. Cuando éstos, después de convertirse, le preguntaron al santo qué habría hecho si hubieran perseverado en su intento de matarle, esto fue lo que respondió: “Pidiérais yo con mucha instancia que no me quitásedes la vida de repente, privándome de la gloria del espacioso tormento, sino que me fuédes poco a poco cortando dedos y brazos y desmembrándome todo, para que el cuerpo mutilado diese vuelcos palpitando en su propia sangre y acabase con mayor tormento la vida”.⁶⁷ Santo Domingo se nos muestra aquí como un mártir que sigue las convenciones martiriales al pie de la letra, pues, en la retórica martirial las torturas no provocan dolor en el mártir sino alegría y felicidad, ya que le aseguran la gloria divina, y esta felicidad, por añadidura, es proporcional a la cantidad y calidad de los tormentos.⁶⁸ Ruiz

⁶⁷ Agustín Dávila y Padilla, *Historia de la fundacion y discurso de la prouincia de Santiago de Mexico, de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes, y casos notables de Nueua España*, Madrid, en casa de Pedro Madrigal, 1596, 115.

⁶⁸ Goldsmith, “Jesuit iconography”, pp. 16-17; Darnis, “La lectura del espejo sagrado”, pp. 437, 449.

de Montoya, por el contrario, al incluir el comentario del padre Mendoza en su relato, deja traslucir, por un breve instante, a un personaje de carne y hueso, a quien probablemente le horrorizaba la idea de ser torturado. Lo que nunca sabremos es si la muerte que sufrió a manos de los indígenas guaraníes fue efectivamente tan atroz como la que describe Ruiz de Montoya.

CONCLUSIÓN: EL IMPERIO MARTIRIAL DE LOS JESUITAS

Para finales del siglo XVII el ímpetu evangelizador jesuita en tierras americanas no había decaído en absoluto y en las últimas décadas del siglo se establecerán nuevas fronteras misionales en el Alto Perú (actual Bolivia), en las extensas llanuras tropicales al oriente de la gran cordillera andina. Será ahora cuando, tras varios intentos fallidos, algunos misioneros de la provincia jesuita del Perú consigan, por fin, implantar una serie de reducciones en los Llanos de Mojos, mientras que, por su parte, los del Paraguay establecerán, pocos años antes del cambio de siglo, la misión de los Llanos de Chiquitos.⁶⁹ Por los mismos años, en la frontera norte de la Nueva España el padre Kino establecerá la misión de la Pimería Alta, que se extenderá por el norte de Sonora y sur de Arizona.⁷⁰ La consolidación de estas nuevas fronteras misionales quedará marcada con las correspondientes crónicas martiriales.⁷¹

⁶⁹ Javier Baptista, “Las misiones de los jesuitas en Bolivia: Mojos y Chiquitos”, en Manuel Barzal y Luis Bacigalupo, eds., *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*, Lima, PUCP, Universidad del Pacífico, IFEA, 2007.

⁷⁰ Herbert Eugene Bolton, *Los confines de la cristiandad: una biografía de Eusebio Francisco Kino, S. J.: misionero y explorador de Baja California y la Primería Alta*, México, Editorial México Desconocido, Universidad de Sonora, Universidad de Baja California, 2001.

⁷¹ Antonio de Orellana, *Relacion summaria de la vida, y dichosa muerte del U.P. Cypriano Baraze de la Compañía de Jesus, muerto á manos de Barbaros en la Mission de los Moxos de la Provincia del Perú*, Lima, En la Imprenta Real de Joseph de Contreras, 1704; Juan Patricio Fernández, *Relacion historial de las misiones de los Indios, que llaman Chiquitos, que están à cargo de los padres de la Compañía de Jesus de la provincia del Paraguay*, Madrid, Por Manuel Fernandez, 1726. En el caso de la Pimería Alta, se da la circunstancia de que la extensa crónica que escribió el propio Kino no vería la luz hasta principios del siglo XX. Véase *Las misiones de Sonora y Arizona. Comprendiendo: la Crónica titulada: “Favores celestiales” y la “Relación diaria de la entrada al norueste” por el padre Eusebio María [sic] Kino*, México, Editorial Cultura, 1913-1922.

En los albores del nuevo siglo, los religiosos de la Compañía de Jesús se habían establecido de manera efectiva en los confines del imperio español de América y la aparición de las crónicas de Pérez de Ribas, Ruiz de Montoya, Alonso de Ovalle y Manuel Rodríguez había marcado la realidad de este establecimiento. Aunque las muertes de los misioneros jesuitas en América nunca alcanzarán el refinamiento martirial de sus correligionarios del Japón, los autores de las crónicas harán un uso altamente simbólico del discurso martirial para intentar poner en el mapa de la conciencia católica las misiones de las, desde la perspectiva europea, remotas y desoladas regiones donde la cultura española se enfrentaba, en situación de inferioridad, a civilizaciones indígenas que no parecían quedar muy impresionadas por las supuestas verdades de la religión católica.

La propagación de historias e imágenes martiriales no sólo sirvió para energizar el ardor evangelizador de los miembros de la Orden, sino que, al mismo tiempo, jugó un papel de gran trascendencia en la consolidación y expansión de las fronteras del imperio español, puesto que, en gran medida, los misioneros aparecen en este periodo como los más activos agentes de la penetración colonial hispana, intentando con insistencia establecer nuevas fronteras misionales y, con ello, hacer avanzar las fronteras del imperio. Esta idea la hace explícita el propio Juan Bautista Ferrufino al escribir al rey para que interceda ante el papa para que se inicie el proceso de canonización de los tres jesuitas muertos en el Paraguay en 1628. En la carta de Ferrufino evangelización y poder imperial se hallan estrechamente entrelazados con el discurso martirial. Ferrufino asimila a los tres misioneros con los primeros conquistadores de las Indias, pues si éstos fueron y son premiados por los monarcas por sus servicios, aquéllos “deben con mayores ventajas ser favorecidos de la piadosa liberalidad de Vuestra Majestad, por haber sido los primeros que en la provincia del Uruguay publicaron el nombre de Cristo, y a su sombra el de Vuestra Majestad, conquistando para entrambas coronas aquella provincia”. Para Ferrufino, estas muertes son de especial significado, pues han sucedido en una provincia nueva. Así, los enemigos de la Iglesia verán “que no sólo se conservan con sangre las provincias adquiridas, sino que con la misma va comprando nuevas

posesiones”. Pero, no sólo la Iglesia, sino también la Corona saldrá beneficiada si se canoniza a los tres jesuitas. Si, por una parte, dicha canonización servirá para alentar la llegada de más misioneros con la esperanza de “premio semejante”, por otra, el aumento que ello supondrá del número de indígenas convertidos, asimismo traerá consigo un aumento de los vasallos del rey, pues, concluye Ferrufino,

mientras no viven estos bárbaros en poblado, no puede decirse que lo son de Vuestra Majestad, antes son mortales enemigos nuestros. Y reduciendo aquella gente a modo de vivir humano y político gobierno, se conseguirá ser aquellos verdaderamente reinos, poderse con seguridad trajinar lo conquistado del Perú y hacer útiles con el comercio aquellas tierras tan extendidas.⁷²

Las crónicas analizadas en este artículo son claro presagio de la preponderancia que los jesuitas alcanzarán en las fronteras americanas del imperio español, preponderancia que no hará sino extenderse y consolidarse durante más de un siglo hasta la expulsión de la Orden en 1767. Aunque la Compañía de Jesús había sido criticada por preferir el trabajo entre las civilizaciones avanzadas de la China y el Japón, será precisamente esta Orden la que se arroje con mayor ímpetu a la conversión de ininidad de pueblos indígenas de América que durante casi un siglo habían permanecido, más o menos, al margen de la civilización hispana y de los intereses de la Compañía.⁷³ Al mismo tiempo, los franciscanos y dominicos, que tanto habían criticado a los jesuitas por su excesiva concentración en las civilizaciones de Asia, prácticamente desaparecen de la acción misionarial en el Nuevo Mundo durante el siglo XVII, con la notable excepción de la actividad franciscana en Nuevo México. En la América del

⁷² *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, mártires del Caaró e Yjubí*, José María Blanco, ed., Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu, 1929, 682-685. Ricardo Padrón ha presentado un argumento parecido para el caso del Japón. Véase su “The blood of martyrs is the seed of the monarchy: Empire, utopia, and the faith in Lope’s *Triunfo de la fee en los reynos de Japón*”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 36:3, otoño de 2006, 517-537.

⁷³ Una de las razones por las que Pérez de Ribas había escrito su *Historia*, según el mismo manifiesta, era precisamente para defenderse de estas “calumnias”, lib. VII, cap. 1, p. 409.

Sur, las fronteras del imperio español quedarán prácticamente en manos de los jesuitas (con algunos focos franciscanos de actividad misional en el Amazonas y el Orinoco). Serán los jesuitas, también, quienes hagan un mayor y más sofisticado uso del discurso martirial para afirmar y propagar la acción evangelizadora de la Compañía en el Nuevo Mundo. De este modo, los jesuitas se encargarán de construir, poco a poco y con ayuda de la sangre martirial, un imperio en las fronteras del imperio.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, José de, *De natura noui orbis libri duo, et De promulgatione Euangelii, apud barbaros, siue De procuranda indorum salute libri sex*, Salmanticae, apud Guillelmum Foquel, 1589 [1588].
- _____, *Historia natural y moral de la Indias*, Sevilla, en casa de Juan de León, 1590.
- _____, *De promulgando euangelio apud barbaros siue De procuranda indorum salute, Libri sex*, Lugduni, sumptibus Laurentii Anisson, 1670.
- AHERN, Maureen, “Martyrs and Idols: Performing Ritual Warfare on Early Missionary Frontiers in the Northwest”, en Susan Schroeder y Stafford Poole, coords., *Religion in New Spain*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2007, 279-297.
- _____, “Visual and verbal sites: The construction of Jesuit martyrdom in northwest New Spain in Andrés Pérez de Ribas’ *Historia de los Triumphos de nuestra Santa Fee, 1645*”, *CLAR* 8:1, 1999.
- ANÓNIMO, *Speculum artis bene moriendi de temptationibus, penis infernalibus, interrogationibus agonisantium, et varijs orationibus pro illorum salute faciendis*, Cologne, Heinrich Quentell, c. 1493.
- ARAGÜÉS ALDAZ, José, “Para el estudio del *Flos Sanctorum Renacensista*. La conformación de un género”, en Marc Vitse, ed., *Homenaje a Henri Guerrero, La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana, 2005, 97-99.

- ARMANI, Alberto, *Ciudad de Dios y ciudad del sol. El "Estado" jesuita de los guaraníes, 1609-1768*, traducción de Marcos Lara, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- BAPTISTA, Javier, "Las misiones de los jesuitas en Bolivia: Mojos y Chiquitos", en Manuel Barzal y Luis Bacigalupo, eds., *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*, Lima, PUCP, Universidad del Pacífico, IFEA, 2007.
- BARRIO GOZALO, Maximiliano, *Esclavos y cautivos: conflicto entre la cristiandad y el islam en el siglo XVIII*, Valladolid, Consejería de Cultura, 2006.
- BOCCARA, Guillaume, "Etnogenesis mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile, siglos XVI-XVIII", *Hispanic American Historical Review* 79:3, 1999.
- _____, "Antropología política en los márgenes del Nuevo Mundo. Categorías coloniales, tipologías antropológicas y producción de la diferencia", en Christophe Giudicelli, ed., *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*, México, CEMCA, El Colegio de Michoacán, Casa de Velázquez, 2010.
- BOLTON, Herbert Eugene, *Los confines de la cristiandad: una biografía de Eusebio Francisco Kino, S. J.: misionero y explorador de Baja California y la Primería Alta*, México, Editorial México Desconocido, Universidad de Sonora, Universidad de Baja California, 2001.
- BOXER, C. R., *The Christian century in Japan, 1549-1650*, Berkeley, University of California Press, 1951.
- BRUZELIUS, Margaret, *Romancing the novel: Adventure from Scott to Sebald*, Lewisburg, Bucknell University Press.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, "Los misioneros de la restauración católica: la formación en los colegios ingleses", en Charlotte de Castelnau-l'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky, Ines G. Županov, eds., *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVIe-XVIIIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.
- CAIVALLET, Chantal "El proceso colonial de invención de las fronteras: tiempo, espacio, culturas", en Christophe Giudicelli, ed., *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socio-*

- culturales en las fronteras americanas*, México, CEMCA, El Colegio de Michoacán, Casa de Velázquez, 2010.
- CAMAMIS, George, *Estudios sobre el cautiverio en el siglo de oro*, Madrid, Editorial Gredos, 1977.
- CARDIM, Antonio Francisco, *Relação da gloriosa morte de quatro embaixadores Portuguezes, da Cidade de Macao, com sincoenta, e sete Christãos de sua companhia, degolados todos pella fee de Christo em Nangassaqui, Cidade de Iappaõ, a tres de Agosto de 1640...*, Lisboa, Na Officina de Lourenço de Anueres, 1643.
- CASAS, Bartolomé de las, *Obras Completas. 9. Apología*, edición de Ángel Losada, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- COOPER, Michael, "A mission interrupted: Japan", en R. Po-chia Hsia, ed., *A companion to the reformation world*, Malden, Blackwell, 2004.
- DARNIS, Pierre, "La lectura del espejo sagrado: Una hermenéutica del *Flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneyra", en Marc Vitse, ed., *Homenaje a Henri Guerrero. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana, 2005.
- DÁVILA Y PADILLA, Agustín, *Historia de la fundacion y discurso de la prouincia de Santiago de Mexico, de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes, y casos notables de Nueua España*, Madrid, en casa de Pedro Madrigal, 1596.
- DÁVILA, Sancho, *De la veneracion que se deue a los cuerpos de los Santos y a sus Reliquias y de la singular con que se a de adorar el Cuerpo de Iesu Christo nro Senor en el Sanctissimo Sacramento*, Madrid por Luis Sanchez, 1611.
- DAVIS, Robert C., *Christian slaves, Muslim masters: white slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003.
- DILLON, Anne, *The construction of martyrdom in the English Catholic community, 1535-1603*, Aldershot, Ashgate, 2002.
- DONNELLY, John Patrick, "Antonio Possevino's plan for world evangelization", en J.S. Cummins, ed., *Christianity and missions, 1450-1800*, Aldershot, Ashgate/Variorum, 1997.
- _____, "Art and the early Jesuits: The historical context", en Jane

- ten Brink Goldsmith, *et al.*, *Jesuit art in North American collections*, Milwaukee, Patrick and Beatrice Haggerty Museum of Art, Marquette University, 1991.
- EISENBERG, Daniel, *Romances of Chivalry in the Spanish Golden Age*, Newark, Juan de la Cuesta, 1982.
- ELISON, George, *Deus destroyed: The image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, Harvard University Press, 1973.
- ESPINOSA, Isidro Félix de, *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España*, edición de Lino Gómez Canedo, Washington, Academy of American Franciscan History, 1964.
- FERNÁNDEZ, Juan Patricio, *Relacion historial de las misiones de los Indios, que llaman Chiquitos, que están à cargo de los padres de la Compañia de Jesus de la provincia del Paraguay*, Madrid, Por Manuel Fernandez, 1726.
- FERRUFINO, Juan Bautista, *Relacion del martirio de los Padres Roque Gonçalez de Santacruz, Alonso Rodriguez, Iuan del Castillo, de la Compañia de Iesus, padecido en el Paraguay a 16 de Noviembre de 1628...* [s.l., s.f.]
- FISCHER, María Luisa, “La *Histórica relación del reino de Chile*, 1646 de Alonso de Ovalle: el reino de lo visible en una crónica ilustrada”, *Revista de Estudios Hispánicos* 23, 1996.
- FOERSTER, Rolf, *Jesuitas y mapuches: 1593-1767*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1996.
- FRIEDMAN, Ellen G., *Spanish captives in North Africa in the early modern age*, Madison, University of Wisconsin Press, 1983.
- GINZBURG, Carlo, “Alien Voices: The Dialogic Element in Early Modern Jesuit Historiography”, en Goldsmith, Jane ten Brink, “Jesuit iconography: the evolution of a visual idiom”, en Goldsmith *et al.*, *Jesuit art in North American collections*, Milwaukee, Patrick and Beatrice Haggerty Museum of Art, Marquette University, 1991.
- _____, *History, Rhetoric, and Proof*, Hannover y Londres, 1999.
- GREEN, Martin, *Seven types of adventure tale: An etiology of a major genre*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1991.
- GREGORY, Brad S., “Martyrs and Saints”, en R.P. Hsia, *A Companion to the Reformation World*, Malden, Blackwell Pub., 2004.

- _____, *Salvation at stake: Christian martyrdom in early modern Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- HAEDO, Diego de, *Topographia e historia general de Argel: repartida en cinco tratados do se veran casos extraños, muertes espantosas y tormentos exquisitos...*, Valladolid, por Diego Fernandez de Cordoua y Ouiedo, 1612.
- Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, mártires del Caaró e Yjubí*, José María Blanco, ed., Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu, 1929.
- HOULISTON, VICTOR, *Catholic resistance in Elizabethan England: Rob-ert Persons's Jesuit polemic, 1580-1610*, Aldershot, Ashgate, 2007.
- KEMPIS, Tomás de, *De imitatione Christi & de contemptu omnium vanitatum mundi*, Venice, Per Petrum Löslein, 1483.
- KINO, Eusebio Francisco, *Las misiones de Sonora y Arizona. Com-prendiendo: la Crónica titulada: "Favores celestiales" y la "Relación diaria de la entrada al norueste" por el padre Eusebio María [sic] Kino*, México, Editorial Cultura, 1913-1922.
- LEÓN PINELO, Antonio de y Juan de SOLÓRZANO, *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, Madrid, [1680] 1791, libro III, título I, ley VI; título III.
- LEVAGGI, Abelardo, *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América. Historia de los tratados entre la Monarquía española y las comunidades aborígenes*, Madrid, 2002.
- MALDAVSKY, Aliocha, "Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII. Ensayo historiográfico", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 132, Zamora, El Colegio de Michoacán, otoño 2012.
- MANZANO DE HARO, Melchor, *Historia del insigne y excelente mar-tyrio que diez y siete religiosos de la Prouincia del Santo Rosario de Filipinas, de la Orden de Santo Domingo, padecieron en el populo-so Imperio de Iapon por la predicacion del Santo Euangelio...*, Ma-drid, Por Andres de Parra, 1629.
- MARTÍNEZ TORRES, José Antonio, *Prisioneros de los infieles. Vida y rescate de los cautivos cristianos en el Mediterráneo musulmán, siglos XVI-XVII*, Barcelona, Bellaterra, 2004.

- MORALES, Francisco, “De la utopía a la locura. El Asia en la mente de los franciscanos de la Nueva España: del siglo XVI al XIX”, en Elisabetta Corsi, coord., *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, 2008.
- MORAN, J. F., *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*, Routledge, 1992.
- MOREJÓN, Pedro, *Relacion de la persecucion que vvo en la yglesia de Iapon: y de los insignes Martyres, que gloriosamente dieron su vida en defensa de nra santa Fé, el Año de 1614. y 616*, Mexico, Por Ioan Ruyz, 1616.
- MURPHY, Martin, *Ingleses de Sevilla: el Colegio de San Gregorio, 1592-1767*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Sevilla, 2012.
- NAYLOR, Thomas H. y Charles W. Polzer, coords., *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain. A documentary History. Volume One: 1500-1700*, Tucson, University of Arizona Press, 1986.
- NEGRO, Sandra, “Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto”, en Sandra Negro y Manuel M. Marzal, coords., *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Lima Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.
- NOREEN, Kirstin, “*Ecclesiae militantis triumphus*: Jesuit iconography and the Counter-Reformation”, *Sixteenth Century Journal* XXIX/3, 1998.
- ORELLANA, Antonio de, *Relacion summaria de la vida, y dichosa muerte del U.P. Cypriano Baraze de la Compañia de Jesus, muerto á manos de Barbaros en la Mission de los Moxos de la Provincia del Perú*, Lima, En la Imprenta Real de Ioseph de Contreras, 1704.
- OVALLE, Alonso de, *Historica relacion del reyno de Chile, y delas misiones, y ministerios que exercita en el la Compañia de Jesus*, Roma, por Francisco Cauallo, 1646.
- PADDEN, Robert Charles, “Cultural Change and Military Resistance in Araucanian Chile, 1550-1730”, *Southwestern Journal of Anthropology*, 13:1, 1957.
- PADRÓN, Ricardo “The blood of martyrs is the seed of the monar-

- chy: Empire, utopia, and the faith in Lope's *Triunfo de la fee en los reynos de Japón*", *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 36:3, otoño de 2006, 517-537.
- PALLAS, Gerónimo, *Misión a las Indias. De Roma a Lima: la "misión a las Indias", 1619, Razón y visión de una peregrinación sin retorno*, José J. Hernández Palomo, estudio y transcripción, Madrid Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006.
- PARREÑO, José María, "Experiencia y literatura en la obra de Antonio de Sosa", en Antonio de Sosa, *Diálogo de los mártires de Argel*, edición de Emilio Sola y José María Parreño, Madrid, Ediciones Hiperión, 1990.
- PÉREZ DE RIBAS, Andrés, *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las mas barbaras, y fieras del Nuevo Orbe: conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Iesus en las misiones de la prouincia de Nueua-España...*, Madrid, Por Alonso de Paredes, 1645.
- _____, *Historia de los triumphos de nuestra santa fee*, edición facsimilar de Ignacio Guzmán Betancourt, México, 1992.
- REFF, Daniel T., "Contextualizing missionary discourse: The Benavides Memorials of 1630 and 1634", *Journal of Anthropological Research*, 50:1, primavera de 1994.
- RIBADENEIRA, Pedro de, *Historia ecclesiastica del scisma de Inglaterra*, primera parte, 1588; segunda parte, 1593.
- RICO CALLADO, Francisco Luis, "El 'deseo de las Indias' entre los jesuitas de la provincia de la Bética de la Compañía de Jesús en los siglos XVI y XVII", en Wenceslao Soto, coord., *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia*, Granada, 2007.
- RODRÍGUEZ, Manuel, *El Marañon, y Amazonas. Historia de los descubrimientos, entradas, y reduccion de naciones. Trabajos malogrados de algunos conquistadores, y dichosos de otros, assi temporales, como espirituales, en las dilatadas montañas, y mayores rios de la America....*, Madrid, en la Imprenta de Antonio Gonçalez de Reyes, año de 1684.
- ROSCIONI, Gian Carlo, *Il desiderio delle Indie: storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino, G. Einaudi, 2001.

- RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus, en las prouincias del Paraguay, Parana, Vrugway, y Tape*, Madrid, en la imprenta del Reyno, Año 1639.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, tomo III, Mexico, Editorial Porrúa, 1956.
- SAN FRANCISCO, Diego de, *Relacion verdadera y breve de la persecucion y martirios que padecieron por la confesion de nuestra Santa Fee Catholica en Iapon quinze religiosos... del Orden de... S. Francisco de las Islas Philipinas... desde el año de 1613 hasta el de 1624*, Manila [México], en el Colegio de S. Thomas de Aquino, por Thomas Pimpin, 1625 [1626].
- SOLA, Emilio, *Historia de un desencuentro: España y Japón, 1580-1614*, Alcalá de Henares, Fugaz, 1999.
- THOMAS, David Hurst, "The Spanish Missions of La Florida: An Overview", en David Hurst Thomas, coord., *Columbian Consequences. Volume 2: Archaeological and Historical Perspectives on the Spanish Borderlands East*, Washington y Londres, 1990.
- VARGAS UGARTE, Rubén, *Los mártires de la Florida, 1566-1572*, Lima, 1940.
- WEINSTEIN, Donald y Rudolph M. BELL, *Saints and society: The two worlds of western Christendom, 1000-1700*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- WILLIAMS, Michael E., *St. Alban's College, Valladolid: four centuries of English Catholic presence in Spain*, Nueva York, St. Martin's Press, 1986.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 12 de septiembre de 2014

FECHA DE APROBACIÓN: 31 de octubre de 2014

FECHA DE RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 26 de mayo de 2015