

AMBOS MUNDOS

Un imperio de mártires

Alejandro
Cañeque

Religión y poder en las fronteras
de la Monarquía Hispánica



ALEJANDRO CAÑEQUE

**UN IMPERIO
DE MÁRTIRES**

**Religión y poder
en las fronteras
de la Monarquía Hispánica**

Marcial Pons Historia
2020

ÍNDICE

	<i>Pág.</i>
AGRADECIMIENTOS	9
NOTA SOBRE LA TRANSCRIPCIÓN DE TEXTOS Y EL USO DE VOCABLOS EXTRANJEROS	11
INTRODUCCIÓN	13
El contexto político-religioso e imperial	17
El surgimiento de las fronteras martiriales	19
El discurso martirial	23
CAPÍTULO I. EL RENACIMIENTO DE LOS MÁRTIRES	27
El resurgir del ímpetu martirial	30
La nueva hagiografía	35
La difusión del ideal de martirio	40
Atletas de la fe y varoniles mujeres	46
Deseo martirial y evangelización del mundo	56
CAPÍTULO II. LOS MÁRTIRES INGLESES Y LA LUCHA CONTRA EL PROTESTANTISMO	71
La misión de Inglaterra	71
El camino hacia la invasión	75
Una sangrienta y lastimera tragedia	82
La guerra de las imágenes	88
Los secretos juicios de Dios	94
Mártires de profesión	100
Lo que fue será	105
Luisa de Carvajal o la imposibilidad del martirio	112
Epílogo	127

	<i>Pág.</i>
CAPÍTULO III. CAUTIVOS Y MÁRTIRES EN LA PUGNA CON EL ISLAM.....	131
Un mundo de cautivos y renegados.....	134
Una visión apocalíptica y martirial de Argel.....	145
Cervantes, autor martirial.....	155
Mártires, moros y moriscos en las Alpujarras.....	164
La misión de Marruecos.....	180
Epílogo.....	198
CAPÍTULO IV. MÁRTIRES Y CONTROVERSIAS EN LA CONQUISTA ESPIRITUAL DEL JAPÓN.....	201
La misión del Japón.....	203
De breves pontificios y líneas de demarcación.....	208
Los mártires de Nagasaki.....	215
Vinieron a mis manos dos tratados.....	222
El arduo camino de la canonización.....	233
Entran los dominicos en escena.....	237
No son todos mártires.....	249
Mártires y apóstatas.....	260
Epílogo.....	269
CAPÍTULO V. LOS MÁRTIRES DEL NUEVO MUNDO Y LA EXPANSIÓN DE LAS FRONTERAS DEL IMPERIO.....	273
María de Jesús de Ágreda y el deseo martirial femenino.....	279
La pasión de fray Diego Ortiz.....	293
La irrupción de los jesuitas en las fronteras americanas.....	300
Entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe.....	304
En los confines del imperio.....	315
La alargada sombra de la China y el Japón.....	322
En los Llanos de Mojos y Chiquitos.....	330
La última frontera martirial.....	335
El imperio martirial de los jesuitas.....	345
Epílogo.....	347
CONCLUSIONES.....	353
NOTAS.....	361
BIBLIOGRAFÍA.....	429
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES.....	465
ÍNDICE DE NOMBRES.....	469

INTRODUCCIÓN

En marzo de 2001, el papa Juan Pablo II procedía a la beatificación de 233 víctimas de la Guerra Civil, a las que la Iglesia católica consideraba como mártires por haber muerto *in odium fidei*. Años más tarde, en octubre de 2007, su sucesor, Benedicto XVI, aprobaba la beatificación de otras 498 víctimas católicas de la Guerra Civil. Y en octubre de 2013, el papa Francisco beatificaba de golpe a 522 víctimas más de la trágica contienda entre españoles ¹. A esta proliferación de mártires de la Iglesia católica corresponde una asimismo portentosa multiplicación del número de santos desde tiempos de Juan Pablo II, quien a lo largo de su pontificado canonizó a 482 individuos, lo que constituye un número mayor que la totalidad de santos canonizados por todos sus predecesores juntos desde el siglo XVI ². Por su parte, el papa Francisco también pasará a la historia por haber dado su bendición en 2014 a la veloz canonización de Juan Pablo II, que tuvo lugar apenas nueve años después de su muerte ³.

Aunque en verdad se podría argumentar que esta multiplicación de santos y beatos representa una democratización del concepto de santidad, desde la perspectiva de este estudio dicha proliferación constituye un extraordinario proceso de banalización de la noción de santidad. En efecto, en los siglos XVI y XVII, la presunción era siempre que los santos y mártires (el mártir es el santo por excelencia) eran individuos especiales, únicos, excepcionales, dotados de las características del héroe, por lo que su abundancia era, por definición, imposible. Aunque de forma habitual los escritores de crónicas y relaciones martiriales se referían a los religiosos asesinados por todo el mundo con el título de mártires y santos, en estos siglos resultaba muy difí-

cil ser oficialmente reconocido por la Iglesia como beato y, todavía mucho más, como santo, algo que solo se alcanzaba después de un largo proceso, proceso que todavía se haría más dilatado después de las reformas de Urbano VIII en las primeras décadas del siglo XVII, al requerirse un periodo de espera de cincuenta años después de la muerte del potencial santo o santa para poder iniciar la causa de beatificación ⁴. Las canonizaciones se realizaban con cuentagotas y la canonización simultánea en 1622 de cinco santos fue algo excepcional por su número y por el hecho de que cuatro de los cinco nuevos santos eran españoles ⁵. Más que nada reflejaba la influencia de la monarquía española en Roma. Pero, a pesar de esta influencia, dichas canonizaciones habían requerido un esfuerzo de más de medio siglo. La veloz canonización de Juan Pablo II habría resultado imposible (y es probable que hasta incomprensible) en dichos siglos.

Lo que sí tienen en común las canonizaciones y beatificaciones antiguas y modernas es su carácter controvertido y su politización ⁶. Pero, al contrario que los mártires, beatos y santos contemporáneos, que apenas tienen trascendencia en la sociedad y cuyos nombres casi nadie recuerda, pues en realidad no existe un culto a tales santos y beatos, en los siglos XVI y XVII una canonización tenía un enorme impacto, del mismo modo que la noción de martirio en estos siglos gozaba de gran ascendente y poseía una enorme fuerza movilizadora.

Los archivos y bibliotecas del mundo hispánico se hallan repletos de crónicas y relaciones que narran la muerte de miembros de las órdenes religiosas a lo largo y ancho de las fronteras del imperio español en sus intentos de evangelizar a «herejes», «infieles» y «paganos», muertes que las órdenes conceptualizaban como martirios. Los historiadores modernos han mostrado un gran interés en el estudio de los procesos de homogeneización religiosa de la Península Ibérica o de evangelización de América, pero han ignorado en su mayoría el fenómeno martirial, a pesar de hallarse presente en todas partes. En cierta manera, es comprensible esta falta de interés, puesto que no existe un ideal más alejado de las secularizadas sociedades occidentales que el del martirio. Tal vez no haya mejor ejemplo de esto que la manera en que la obra de Cervantes, *Los baños de Argel*, se representó en 1979 cuando fue rescatada de su olvido escénico por Francisco Nieva. En su adaptación, Nieva suprimió lo que se puede considerar como uno de los momentos culminantes de la obra original, el martirio mediante crucifixión del niño cautivo Francisquito por ne-

garse a renunciar a su fe cristiana. Nieva justificaría la omisión de esta escena aduciendo que era «una concesión algo burda y lacrimosa hecha al cristianismo popular con objeto de conmover y de atraerse un público al que [Cervantes] no ha tenido en cuenta para nada en el complejo planteamiento artístico de *Los baños de Argel*»⁷. Una concesión lacrimosa tal vez, pero burda no. Como quedará demostrado en este estudio, el interés por el martirio en la Edad Moderna no fue, ni mucho menos, algo exclusivo de las clases populares, ya que algunas de las plumas más ilustres de la época se ocuparían con profusión de este tema. Irónicamente, la supresión por Nieva de la escena martirial no era sino una concesión a un público moderno al que le habría resultado incomprensible semejante acto de constancia religiosa, y más en el caso de un niño⁸.

Como ya observó Stuart Clark en su estudio sobre la importancia de la demonología en las sociedades europeas premodernas, «los mejores puntos de acceso a la historia de una cultura extraña son aquellos cuyo significado es más opaco»⁹. Siguiendo el consejo de Clark, este libro se propone examinar uno de esos puntos opacos y reconstruir la cultura martirial que impregnó a la sociedad hispana desde las últimas décadas del siglo XVI hasta mediados del XVIII, cuando la noción de martirio dejó de ser atractiva y perdió todo su poder dinamizador. Una minuciosa lectura de los relatos martiriales nos permitirá desentrañar elementos cruciales de la historia religiosa, política, social y cultural de la Monarquía Hispánica e identificar no solo las ideologías dominantes, sino también las tensiones político-religiosas existentes.

Es evidente que la historia de la Monarquía Hispánica no se asocia en absoluto con la historia martirial; sin embargo, en este trabajo partimos de la premisa de que «poder» y «autoridad» son nociones cruciales en el estudio de la cultura martirial, por lo que dicha cultura no se puede comprender sin entender las relaciones de poder que le daban forma. En ese sentido, uno de los objetivos de este estudio es elucidar hasta qué punto la Corona participó del ideal martirial de las órdenes religiosas y lo fomentó. En este trabajo, por otro lado, no se intenta discernir si las muertes de los miembros de las órdenes religiosas constituyeron auténticos martirios en un estricto sentido ontológico del término; lo que nos interesa, sobre todo, es comprender el papel dinamizador de la figura del mártir en la sociedad hispana de la Edad Moderna y, dado el gran poder, prestigio e influencia del que

disfrutó dicha figura en este periodo, dilucidar de qué modo este poder se canalizó, controló y utilizó.

Todo esto no quiere decir que en este estudio se ignore el carácter esencialmente sacro de las crónicas martiriales. Antes bien, con este libro intentamos rescatar un mundo de mártires, beatos, santos, milagros y sucesos maravillosos que, aunque se nos aparezca por completo ajeno, es necesario tomar en serio para mejor comprender la historia de los siglos XVI y XVII. Con esto queremos rescatar la historia martirial de manos de la historia confesional, que es la que tradicionalmente ha dominado su estudio. Las cuestiones de poder y autoridad o de imperialismo y colonialismo están, por lo general, ausentes en esta historiografía, que suele tener una tendencia apologética y devocional, y que, al primar el aspecto religioso sobre todos los demás, simplifica de manera excesiva las complejidades del fenómeno martirial. Por su parte, los historiadores modernos no confesionales hacen justo lo contrario, utilizando las crónicas martiriales por la abundante información que pueden aportar sobre temas diversos e ignorando al mismo tiempo su contenido martirial. Por supuesto, los autores de dichos relatos veían las cosas de manera muy diferente, pues para ellos dicho contenido no era sino la parte principal de las obras y lo que les daba su razón de ser. Lo que estaba en juego en estas crónicas no era su veracidad en el sentido moderno y positivista del término, sino la creencia en el poder redentor del martirio en la lucha contra la herejía y el paganismo.

A este respecto, nuestros argumentos son similares a los de Willibald Sauerländer en su estudio de las pinturas de mártires de Rubens. Sauerländer reprocha a los modernos historiadores del arte que hayan despojado la obra pictórica de Rubens de sus referencias religiosas, centrándose solo en los aspectos estéticos de dichas pinturas, fascinados los unos y asqueados los otros por la estética de la violencia martirial. Para Sauerländer, los retablos pintados por Rubens para decorar las iglesias de los Países Bajos españoles deben situarse necesariamente en el contexto histórico de las guerras de religión y de la iconoclastia protestante. Además, el significado último de estas pinturas, que solían ir acompañadas de reliquias, se pierde cuando se examinan aisladas del contexto litúrgico y ritual en el que se exhibieron en sus orígenes. Es precisamente su vertiente religiosa la que transforma en brillantes escenas llenas de significado sobre el poder redentor del martirio lo que para el moderno espectador no son sino repugnantes

escenas de increíble violencia. Como bien observa Sauerländer, este énfasis en la cultura sagrada que daba sentido y significado a las pinturas martiriales de Rubens sirve para recordarnos que el mundo de Rubens era muy diferente del nuestro ¹⁰. Así pues, siguiendo estos argumentos, en este estudio se tiende a enfatizar la brecha histórica que separa y diferencia a los mártires de la Edad Moderna de los mártires del siglo XX beatificados en los últimos tiempos.

El contexto político-religioso e imperial

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. Pero 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. Esta cultura bajomedieval no solo persistiría, sino que sería reforzada a lo largo del siglo XVI como consecuencia de las divisiones religiosas de la época. Será en concreto la confrontación entre católicos y protestantes el hecho que reactivará la cultura martirial europea, haciéndola vivamente presente en sus sociedades. En los Países Bajos, Francia e Inglaterra, miles de personas serán ejecutadas judicialmente a causa de sus creencias religiosas. En el caso concreto de los católicos, estos afirmarán con rotundidad la importancia del martirio como instrumento divino en la lucha contra la herejía. Sin embargo, aunque las sociedades católicas de Europa se hallaban impregnadas de imágenes martiriales, la probabilidad de que los miembros de dichas sociedades, en especial los habitantes de la Monarquía Hispánica, sufrieran martirio era muy reducida. En el caso particular de España, la uniformidad religiosa se había conseguido de manera temprana, y los escasos intentos por introducir el protestantismo en la península se habían erradicado de manera veloz e implacable.

No obstante, si los españoles tenían pocas posibilidades de padecer martirio en su propio país, las fronteras del imperio hispánico les ofrecían amplias oportunidades para poner a prueba 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 víctimas. Es por esta razón que

al examinar la importancia histórica del fenómeno martirial en la sociedad hispánica debemos situarlo por fuerza en un contexto imperial. La presencia de mártires 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. Será en estas fronteras, precisamente, donde el fenómeno martirial adquirirá su mayor importancia. 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 ¹¹, podríamos afirmar que, en la Edad Moderna, allá donde las órdenes religiosas se topaban con una frontera, se hallaban asimismo necesitadas de mártires. Por tanto, partiendo de la proposición de que el fenómeno martirial no fue estrictamente religioso, en este libro se argumenta que las historias de mártires fueron poderosos instrumentos que, en manos de las órdenes religiosas, sirvieron, por un lado, para combatir el protestantismo en Europa y el islam en el Mediterráneo y, por el otro, para intentar consolidar o expandir el imperialismo y colonialismo hispanos en Asia y América.

Durante los siglos de apogeo del ideal martirial, las órdenes religiosas actuaron con un marco de referencia planetario, no solo porque sus miembros veían como su misión ineludible e inaplazable la conversión al catolicismo de todas las gentes del mundo, sino también porque eran habitantes de una entidad política, la Monarquía Hispánica, que, asimismo, tenía aspiraciones globales ¹². Esta confluencia de intereses a escala mundial servirá para unir estrechamente el destino de las órdenes religiosas con el de la Corona, algo que quedará perfectamente plasmado en las crónicas martiriales. Sin embargo, el marco de referencia planetario presentaba un serio inconveniente, ya que establecía una jerarquía en la que los mártires de Inglaterra y del Japón ocupaban el lugar de privilegio, mientras que los del Nuevo Mundo, en la mente de muchos misioneros, se veían como mártires de segunda clase, pues ni las misiones de América disfrutaban del prestigio de aquellas, ni estos mártires podían competir con aquellos que tanto parecían asemejarse a los de la Antigüedad. Como se verá en el quinto capítulo, esta jerarquía martirial condicionará en gran manera los esfuerzos misionales en el Nuevo Mundo.

Al mismo tiempo que es necesario realzar la intersección de poder y religión en el fenómeno martirial, este debe insertarse en la historia

del imperialismo y colonialismo europeos. La propagación de historias e imágenes martiriales, al energizar el ardor evangelizador de los miembros de las órdenes, desempeñó un papel de gran trascendencia en la consolidación y expansión de las fronteras del imperio español en América, puesto que, en gran medida, los misioneros aparecieron 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 a expensas de las poblaciones indígenas. Por ello, una de las premisas de este trabajo es que el hecho martirial en el mundo hispánico poseyó un decidido carácter imperial y, por ende, planetario, por lo que su historia no se puede estudiar disociada del marco imperial en el que se desarrolló. Es más, en este estudio la Monarquía Hispánica, que no es equivalente al concepto de «España», se toma como una unidad de análisis lógica y coherente. Las historias martiriales, que con tanta abundancia circularon por todos los territorios del imperio, sirvieron para conectar a sus habitantes y cimentar la identidad católica de la monarquía.

El surgimiento de las fronteras martiriales

En la historiografía tradicional, la noción de «frontera» se ha utilizado para indicar un lugar que separaba con más o menos nitidez las sociedades europeas de las sociedades indígenas, un espacio en el que la confrontación bélica era constante. En el caso de América, el término «frontera» ha servido para marcar el avance inexorable de la civilización europea frente a las primitivas sociedades indígenas. En este estudio, sin embargo, el concepto de frontera se entiende de manera radicalmente diferente y se utiliza en un sentido expansivo. No solo se aplica a espacios concretos de la geografía del globo (esas zonas de contacto, o de fricción, donde la civilización hispánica se encontraba con otras culturas y otras religiones), sino que también representa una idea, una imagen del mundo exterior, una manera de relacionarse con las poblaciones no católicas del mundo. Esta manera de entender la noción de frontera está muy influida por la más reciente historiografía sobre las fronteras del Nuevo Mundo. Esta historiografía refuta la tradicional dicotomía que separaba con nitidez civilización europea y sociedades indígenas. Para estos historia-

dores, las zonas fronterizas constituyen un «punto medio», un espacio cultural marcado por su fluidez y porosidad y por la creación de identidades de naturaleza híbrida. Las fronteras, por tanto, no fueron barreras que sirvieron para separar con claridad a la civilización europea de la indígena, sino que constituyeron lugares intermedios que personas, mercancías e ideas pertenecientes a sociedades y culturas diversas cruzaban con facilidad y de manera frecuente ¹³.

En la Monarquía Hispánica existieron cuatro grandes fronteras martiriales. El fenómeno martirial en el ámbito hispánico no se produjo en todas partes al mismo tiempo, sino que se desplazó temporal y geográficamente según aparecieron y desaparecieron las ocasiones de martirio. La primera frontera se estableció en Europa, a raíz de la persecución contra los católicos de Inglaterra durante el reinado de Isabel I. Desde la perspectiva de la Monarquía Hispánica, Inglaterra constituía la *frontera de la herejía*. Las historias de mártires empezarán a circular por España a partir de 1580, con el inicio de la misión jesuita de Inglaterra. La Corona, 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 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 (muchas otras víctimas jesuitas procedían de los colegios ingleses de Douai y de Roma). Los autores católicos insistirán en que los condenados no eran «traidores», sino «mártires» que morían a causa de su religión. 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 en gran medida dejará de aparecer como tierra de mártires.

La persecución de Inglaterra es de gran trascendencia histórica, pues fue el hecho que sirvió para activar el fenómeno martirial en el mundo hispánico. Será solo 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, pues hasta finales del siglo XVI la circulación de historias martiriales había sido prácticamente nula. La evangelización de América en la primera mitad del siglo XVI no produjo ni mártires ni una litera-

tura martirial. Los primeros miembros de las órdenes que llegaron al Nuevo Mundo, en especial los franciscanos, lo hicieron con la expectativa de crear una sociedad cristiana ideal, sin que la esperanza de alcanzar el martirio desempeñara ningún papel relevante en su motivación para cruzar el Atlántico. 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 contribuirían al renacimiento del ideal de martirio en Europa.

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 Túnez 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 como «mártires cristianos» a los cautivos muertos a manos de los infieles mahometanos. En ese sentido, el Mediterráneo se constituirá en una segunda frontera martirial, 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 el periodo que va de las últimas décadas del siglo XVI a las primeras del XVII cuando se produce un gran incremento en el número de estos. Es en esta época 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.

En el otro extremo del globo, desde la segunda mitad del siglo XVI, las órdenes religiosas 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 de manera clandestina en el Japón. Mu-

chos pasarán a engrosar las listas de «mártires del Japón» que las órdenes se encargaban de publicar de forma regular. De este modo, en la primera mitad del siglo XVII, el Japón se convertirá en el *locus* martirial por excelencia, constituyendo, quizás, la más importante frontera martirial, que desde la perspectiva de las órdenes se veía como la *frontera del paganismo civilizado*. Estos mártires desempeñarán, además, un destacado 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 el control de las misiones del Lejano Oriente. 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 (aunque, como se verá en el capítulo quinto, no desaparecerá del imaginario europeo como lugar antonomástico de martirio).

Para mediados del siglo XVII, 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, en el imaginario religioso, una última frontera martirial, la *frontera del paganismo salvaje*. Aunque los franciscanos habían adquirido una gran experiencia evangelizadora en las primeras décadas de la colonización española, esta experiencia, como ya se mencionó, no dio origen a una literatura martirial. Serán los jesuitas quienes desarrollen una literatura de mártires centrada en las fronteras americanas. No será por casualidad que en la década de 1640 aparezca por primera vez una serie de crónicas martiriales jesuitas que vendrán a marcar la consolidación de las primeras fronteras misionales de Sinaloa, Paraguay y Chile. En las últimas décadas del siglo XVII, el ímpetu evangelizador jesuita en tierras americanas no habrá decaído en absoluto y los miembros de la orden establecerán nuevas fronteras misionales en la región amazónica al norte del Perú (Maynas) y en las extensas llanuras tropicales al oriente de la cordillera andina, en la actual Bolivia (Llanos de Mojos y Chiquitos). El enorme impulso evangelizador que los poseía llevará a los miembros de la Compañía más allá incluso de

las fronteras americanas. Navegando por la inmensidad del océano Pacífico, los ignacianos se instalarán en las islas Marianas, que se convertirán en la gran frontera martirial del fin de siglo.

El discurso martirial

Este estudio se basa sobre todo en fuentes impresas, puesto que el fenómeno martirial se desarrolló con la ayuda de la imprenta. Incluso podría argumentarse que sin relaciones impresas no existirían los mártires de la Edad Moderna. Esta concentración en las fuentes impresas nos permitirá dilucidar el grado de influencia de unas historias martiriales sobre otras, además de sus modos de circulación. Cuando los autores del siglo XVII se sentaban a escribir sus relatos de mártires tenían a su disposición una enorme literatura martirial, tanto antigua como moderna, de la que podían nutrirse para inspirarse. La existencia de este archivo martirial es de gran importancia, pues, para entender el significado último de toda la literatura de mártires de este periodo, no solo es necesario situar estas obras en su contexto político-religioso, sino que además debemos examinar su contexto discursivo y su intertextualidad. Uno de los objetivos, por tanto, de este estudio es identificar la especificidad del discurso martirial hispano e investigar los cambios que experimentó con el transcurso del tiempo.

En su monumental tratado sobre el martirio en la Europa de la 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 del periodo de la Reforma protestante ¹⁴. Sin embargo, este énfasis en la teología puede llevar a una lectura demasiado literal de las historias de mártires y a minimizar la importancia de la idea de «martirio» como una estructura conceptual que es necesario deconstruir. Esto es algo que ha sido puesto de relieve por la más reciente historiografía en inglés sobre el fenómeno martirial de la Antigüedad ¹⁵. 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 histó-

rico ¹⁶. En este estudio, por tanto, el fenómeno martirial se entiende como un conjunto de prácticas discursivas que dieron forma y significado a la acción evangelizadora de las órdenes religiosas desde la segunda mitad del siglo XVI.

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 de la Monarquía Hispánica, cuya existencia fue básicamente textual, ya que sus supuestos martirios nunca pudieron ser presenciados por los habitantes de la monarquía. En el caso de los mártires del Nuevo Mundo, sus muertes ocurrieron en áreas remotas y aisladas y no en frente de 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 muy 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 desempeñaron los autores de martirologios y crónicas martiriales en crear y re-crear las historias que daban forma y sustancia a la cultura martirial.

Directamente relacionada con esta idea se encuentra la cuestión de hasta qué grado las nociones de género moldearon el discurso martirial, puesto que la inmensa mayoría de los protagonistas de las historias martiriales de la Edad Moderna en el mundo hispano fueron hombres. Una importante pregunta a la que este estudio, por tanto, intenta responder es hasta qué punto las mujeres de la sociedad hispana participaron de una cultura martirial que aparecía dominada desde la Antigüedad por un discurso masculino, esto a pesar de la existencia de numerosas mujeres mártires en los siglos iniciales del cristianismo (véase el primer capítulo). Los casos de Luisa de Carvajal, que viajaría a Inglaterra con el deseo de sufrir martirio a manos de los herejes (examinado en el capítulo segundo) y de María de Jesús de Ágreda, famosa por sus bilocaciones, con las que no solo pretendía ayudar a la conversión de los indios de Nuevo México, sino que esperaba también que le permitieran alcanzar la palma del martirio (capítulo quinto), nos ayudarán a responder dicha pregunta.

Por último, no podemos dejar de señalar la directa conexión que existe entre martirio y literatura. Muchas de estas obras se pueden

considerar como piezas literarias de gran calidad. Autores como Ambrosio de Morales, Pedro de Ribadeneira, Jerónimo Gracián, el autor de la *Topographia* de Argel, Juan de Santa María, Andrés Pérez de Ribas o Francisco García están a la altura de las mejores plumas del Siglo de Oro. Además, muchas crónicas martiriales poseen rasgos típicos de una comedia de capa y espada o de una novela de aventuras ¹⁷. Pero lo que nos interesa apuntar aquí es la conexión explícita entre martirio y literatura del Siglo de Oro, ya que algunos de los grandes talentos literarios de la época compusieron obras de temática martirial. Aunque el análisis de estas obras queda fuera del ámbito del presente estudio, señalaremos algunos ejemplos que sirvan para mostrar el grado de penetración del fenómeno martirial en la literatura del siglo XVII.

Lope de Vega, por ejemplo, es el autor de una relación en prosa que tiene como asunto los mártires del Japón. A él también se le atribuye una comedia con el mismo asunto (véase el capítulo cuarto). Lope, asimismo, 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, *El príncipe constante, y mártir de Portugal* (1629), representa la historia del cautiverio en el norte de África de Fernando, hijo del rey de Portugal, el cual prefirió sufrir el martirio y la muerte antes que permitir que su padre entregara la ciudad de Ceuta a los moros a cambio de su libertad. Tanto Calderón como Lope escribieron dramas cuyos protagonistas son mártires de los primeros siglos del cristianismo: *Los dos amantes del cielo*, en el caso del primero, y *Lo fingido verdadero*, en el caso del segundo. En México, sor Juana Inés de la Cruz compondría un auto sacramental con el título de *San Hermenegildo, el mártir del sacramento*. Al escoger la figura de Hermenegildo, el príncipe visigodo que, por no querer renunciar a su fe católica, fue decapitado por orden de su propio padre, sor Juana se hacía eco de la gran popularidad de dicha figura en el mundo hispano del Seiscientos. El colegio jesuita de Sevilla se fundó con el nombre de San Hermenegildo y su inauguración en 1580 se celebró, de forma apropiada, con la representación de una obra teatral sobre el martirio del príncipe visigodo, canonizado en 1585 a instancias de Felipe II.

No solo las grandes luminarias del Siglo de Oro escribieron obras de temática martirial. Numerosas obras, muchas de ellas anónimas, compuestas por los profesores de los colegios jesuitas para ser repre-

sentadas por los alumnos, tuvieron como tema el martirio. El teatro jesuita fue, sin duda, una de las formas más efectivas de diseminar la cultura martirial, pues a las representaciones tenía acceso el público en general y, muy a menudo, competían en popularidad con el teatro profano¹⁸. No obstante, a pesar del indudable interés de dichas obras y de la conexión que establecemos entre literatura e historia martirial, en este estudio solo se examinarán, con algunas excepciones, aquellas obras con pretensiones de verdad y autenticidad histórica, es decir, aquellas relaciones y crónicas que se escribieron y publicaron para dejar constancia de la «verdadera» historia de las persecuciones contra los católicos y de los esfuerzos evangelizadores de las órdenes religiosas por todo el planeta.