

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

“A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay

Andrew Redden, *University of Liverpool*

Fueron nuestros Padres de su Colegio de la Compañía, [...], y soldados de la milicia de Cristo que habían muerto peleando valerosamente por la honra y gloria de su Capitán IESUS.¹

En marzo de 1617, la población de Guadiana, entonces capital de la provincia de Nueva Vizcaya (Nueva España), sepultó a cuatro jesuitas muertos por los indios cuatro meses antes, durante un levantamiento de la etnia de los tepehuanes.² Según el misionero y cronista jesuita, Andrés Pérez de Ribas, los mataron no por haberles hecho mal, sino simplemente por ser sacerdotes y no por otra causa.³ El mismo cronista, sin embargo, no rehúsa en describirles en términos militares, dentro de un armazón conceptual en el cual los jesuitas servían como la vanguardia de las tropas de la Ciudad de Dios. Luchaban *ad maiorem Dei gloriam*, como dice el lema de la Compañía. Por supuesto, Pérez de Ribas no quería decir que aquellos jesuitas tomaban armas y luchaban en batallas físicas contra indígenas de la frontera norteña de Nueva España, sino que luchaban espiritualmente contra las armas espirituales del demonio. Sin embargo, debemos reconocer el anacronismo de dibujar una línea entre lo espiritual y lo material, en tanto que en aquel entonces no había una separación clara. En el caso de la rebelión de los tepehuanes que se alzaron en 1616 contra las exigencias (tanto espirituales como materiales) de los españoles, Pérez de Ribas veía a los tepehuanes como los instrumentos del

¹ Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos*, p. 627.

² Aunque Pérez de Ribas no especifica precisamente la fecha, el entierro tuvo lugar el día de la fiesta de Santo Tomás de Aquino, que en aquel entonces se celebraba en el mes de marzo (p. 628). Véanse Bernardino de Sahagún, *Psalmódia Christiana*, pp. 78-83. El misal antiguo católico, usado desde 1564 a 1961, lo celebra el 7 de marzo.

³ Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos*, p. 612.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

demonio y, como veremos en continuación, si un jesuita lucha espiritualmente contra el demonio, por poco empieza a luchar físicamente contra las fuerzas del demonio a pesar de la advertencia de San Agustín (a través de las polémicas del fraile dominico Bartolomé de las Casas) que “a las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido”.⁴ Es decir que en caso de violencia, los buenos solamente deben recibir el martirio y fiar en la bondad de la divina justicia, no pueden luchar físicamente.

Así que el siguiente artículo trata de las tensiones entre dos deberes del cristiano (y por ende de los jesuitas) en las fronteras hispanas en el siglo XVII; los de ser mártir y de luchar contra las fuerzas supuestamente diabólicas. Examinaremos entonces algunos casos comparativos de la frontera de Nueva España junto con otros de la frontera de la Provincia jesuítica de Paraguay (en particular lo que es ahora Uruguay) que demuestran una variedad de respuestas con respecto al tema, y que destacan la gran distancia entre opiniones jesuíticas acerca de la supuesta pasividad necesaria del mártir.

La polémica en sí ya no era entre los que deseaban morir y buscaban la muerte a propósito y los que condenaban esa actitud y conducta como el ‘falso martirio’ y hasta el suicidio; aunque ese debate había sido parte de la tradición martiriológica hispana desde el siglo nueve con el movimiento cordubense de los mártires mozárabes quienes resistían el régimen de los Umayyad pero sin el apoyo de toda la comunidad cristiana.⁵ Se creó una gran polémica entre cristianos mozárabes y también castellanos respecto de la forma debida de comportarse. Siguiendo esta tradición, ciertamente entre los religiosos del siglo diecisiete

⁴ Bartolomé de las Casas, *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*, ed. y trad. Vidal Abril Castelló et al (Salamanca: Junta Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2000), Cap. 33, p. 214. Aquí, Las Casas cita San Agustín, *Contra Epistolam Parmeniani*, Libro 2, c. 23, pero debería haber citado el Libro 3, c. 2: ‘Neque enim potest esse salubris a multis correptio, nisi cum ille corripitur qui non habet sociam multitudinem. Cum vero idem morbus plurimos occupaverit, nihil aliud bonis restat quam dolor et gemitus’. Vidal Abril Castelló lo traduce como: ‘Un correctivo aplicado a muchas personas no puede ser salutar, salvo si se aplica a una persona que no tiene una gran cantidad de defensores. Cuando la misma enfermedad afecta a muchos, a las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido’. Véanse la nota 751 (p. 214).

⁵ Véanse: Kenneth Baxter Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, passim; Edward Colpert, *The Martyrs of Córdoba (850-859): A Study of the Sources*, 1962, passim; Ann Christys, *Christians in al-Andalus*, pp. 52-107.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

quedaba una tendencia de exagerar la voluntad de aceptar la muerte como Dios ordenaba, al deseo de morir como otros mártires habían muerto antes. Por ejemplo, en el caso del jesuita Hernando de Tovar -también muerto en la insurrección de los tepehuanes de 1616- desde niño, se había creado en San Miguel de Culiacán en el ambiente religioso del supuesto martirio del Padre Gonzalo de Tapia, muerto en julio de 1594 por unos indígenas del pueblo de Deboropa después de un conflicto con Nacabeba, uno de sus líderes.⁶ Según dice Pérez de Ribas, el visitador de México Padre Martín Peláez regresaba de Culiacán con la cabeza de Tapia como reliquia y se hospedó en la casa de la madre de Tovar, doña Isabel. La madre buscó un cofre para usar como relicario, pero el que tenía era demasiado pequeño. El niño Hernando luego dijo, “este cofrecito es muy pequeño para la cabeza de un tan grande santo como el Padre Tapia; guardádmelo para la mía, que tengo de morir mártir”.⁷ No obstante, Pérez de Ribas sabe bien el peligro de representar a un mártir como si estuviese provocando su propia muerte, es decir, un cuasi-suicidio y seguramente un falso mártir. De hecho, cuando Hernando de Tovar finalmente sufre su martirio auto-pronosticado, Pérez de Ribas lo representa con la resignación apropiada a la voluntad de Dios. Cuando su compañero, un arriero, le gritaba que huyese, respondió Hernando: “si ya es llegada la hora, recibamos la que nos envía Dios”.⁸

Así que el siguiente artículo examinará varios casos particulares de fuentes jesuíticas que muestran las ambigüedades entre los que recibían el martirio sin usar la violencia (directa o física) y los que morían o creían que era legítimo que un mártir muriese en plena batalla mientras usaba la violencia contra otros. Además, el ensayo reconocerá la complejidad de estos casos viendo también las diferencias entre aquellos que recibían el martirio con valor, tranquilidad y resignación santa como el Padre Hernando supuestamente lo hizo, y aquellos que aunque murieron en circunstancias político-religiosas parecidas, y por ende también fueron reconocidos como mártires, no tuvieron el mismo coraje (o quizá, fe) que sus colegas, y buscaban la manera de no morir -es decir, fueron mártires reacios-.

⁶ Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos*, pp. 48-51; Gilberto López Castillo, *El poblamiento en tierra de indios cahitas*, pp. 70-73.

⁷ Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos*, p. 519.

⁸ Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos*, p. 601.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

Dolor y Gemidos

Quizá, para el martirio cristiano, el armazón más conocido hoy en día es el del mártir pasivo, el que recibe su martirio sin resistirlo. Resistencia a la muerte sería problemático no sólo porque sería resistencia a la providencia divina sino porque también para resistir, uno tendría que hacer daño a otros, acción que sería nada menos que maldad. Bartolomé de las Casas expuso esta actitud negativa frente a la violencia escribiendo en su *defensa de los indios* que: “no hay que hacer el mal para sacar un bien”.⁹ Y, como hemos visto, para reforzar el punto, citó a San Agustín diciendo que “a las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido”.¹⁰

Por supuesto, San Agustín escribía sobre un contexto específico y obviamente Las Casas tenía sus propias razones para citarlo—en sí no hablaba del martirio. Agustín se refería a que si un tirano tuviese gente para protegerse, no se podía intentar justificarle por el conflicto que resultaría y el daño que causaría a los demás y en general. En tales circunstancias los buenos, en vez de usar la violencia, no tendrían opción sino lamentarse y llamar a la justicia divina. El punto clave es que ellos mismos no debían de hacer nada. Las Casas citaba a San Agustín simplemente para refutar a aquellos (y específicamente para refutar al retórico Juan Ginés de Sepúlveda) que argumentaban que era legítimo conquistar a los indígenas de las Américas para forzarles a acabar con el sacrificio humano.¹¹ Las Casas fuertemente rechazaba este propósito diciendo que no había una lógica moral que permitía una conquista con el fin de poner fin al sacrificio humano por la cantidad de muertes que había causado, seguía causando, y causaría en adelante. La

⁹ Las Casas, *Apología*, Cap. 4, p. 36.

¹⁰ Las Casas, *Apología*, Cap. 33, p. 214, citando a San Agustín, *Contra Epistolam Parmeniani*, Libro 3, c. 2, para 14 (citado como ‘Libro 2, c.23’).

¹¹ Para saber más sobre Bartolomé de las Casas y el debate entre él y Juan Ginés de Sepúlveda, véanse las obras de Lewis Hanke, así como *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y la lucha por la justicia en la conquista española; Aristotle and the American Indians: a Study in Race Prejudice in the Modern World; The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Véanse también: Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, pp. 27-145 y David Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, pp. 58-101.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

conquista, según Las Casas, causaba más daño (a través de la violencia) que el pecado que supuestamente iba a remediar.

A pesar de que Las Casas (y San Agustín) argumentaban sobre sucesos específicas el sentimiento de sus argumentos se puede situar en un contexto mucho más amplio, y un contexto directamente relevante al asunto del martirio. Este sentimiento es que uno no se podía hacer un mal (como usar la violencia) a pesar de que sea dirigido hacia un fin merecedor; simplemente uno tenía que llorar a Dios como si fuese un profeta del antiguo testamento como Job. Uno no tenía más remedio que poner toda su fe en Dios y esperar que Dios mismo ejerciera la divina justicia.

Estaba bien para moralizar contra los españoles (como las Casas hacía) que a su parecer este discurso de usar la violencia para poner fin a otra violencia del sacrificio, lo usaban simplemente para conquistar, hacer pillaje y al fin y al cabo violar los derechos de pueblos, líderes y hasta príncipes quienes según el pensamiento teológico del tiempo, gobernaban según el derecho natural y según el orden divino. Sin embargo, aquel sentimiento se convierte en un problema histórico cuando se le aplica a pueblos indígenas y a aquellos que supuestamente querían protegerlos. Es decir que cuando fuesen atacados por fuerzas superiores, los indígenas, o bien los sacerdotes jesuitas que trabajaban con ellos ¿no tenían derecho a defenderse? Según la lógica de las Casas, parece que no, sino deberían rendirse a la voluntad de Dios, bien que significase el martirio. Veamos ahora cómo esta lógica funcionaba o no en la práctica misionera de los jesuitas.

Martirios pasivos, martirios ideales

El noviembre de 1616 unos indígenas tepehuanes del pueblo de Tenerapa, cerca del pueblo Santiago Papasquiario, se inquietaron bajo el mando español. El líder de la insurrección era uno de los mayores de la etnia quien también ejercería cargos religiosos, y según Pérez de Ribas era “un grande hechizero y de muy familiar trato

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

con el demonio".¹² Este anciano, según la crónica, había recibido el bautismo, pero luego rechazó lo que los misioneros enseñaban, y empezó a viajar por la región contra-evangelizando a su gente, llevando consigo una deidad, o como dijeron los jesuitas, un ídolo, aparentemente predicando una doctrina que se oponía al cristianismo. Fue disciplinado por el gobernador de Nueva Vizcaya y, aunque en el auto profesó ser cristiano, el proceso judicial y penitencial le causó más rencor aún hacia los españoles y su religión. No nos sorprendería leer en la crónica de Pérez de Ribas que volvió a predicar a su gente, mezclando un discurso religioso y anti-cristiano con un discurso político y anti-español. Hablaba en términos de liberación, tanto de los españoles y su presunción de secuestrar la tierra de los tepehuanes y sus aliados, como del cristianismo que siempre les acompañaba:

hizo adorar a su ídolo, persuadiendo a los indios con sus embustes y mañas, que él con su ídolo era Dios, y que entrambos estaban enojados y ofendidos, porque habiendo señalado por tierra y patria a los españoles, los reinos de allende el mar en España; sin su licencia hubiesen pasado a estas partes, poblado en sus tierras, y introducido la ley cristiana, de que él los quería libertar.¹³

Era una cuestión de aplacar a los dioses locales, quienes se habían ofendido por la entrada de los españoles y "de no hacerlo [...], les había de sobrevenir gran castigo, de enfermedades, pestilencias, y hambres". La solución al problema político-religioso que la deidad sugería por medio de su representante era directa y eficiente:

Para [...] desenajar a sus verdaderos Dioses, convenía pasar a cuchillo a todos los antiguos Cristianos, y principalmente a los Sacerdotes y Padres que los doctrinaban, y a todos los Españoles de la comarca.¹⁴

No se habían de preocupar por el hecho de que algunos seguramente morirían en las batallas que iban a venir, porque prometía su resurrección dentro de siete días y para los viejos, les prometía la juventud eterna. En efecto, los tepehuanes esperaban una utopía inmanente que se alimentaba de la misma doctrina que rechazaban enseñada por los misioneros jesuitas y corrió la voz por las poblaciones a través de jóvenes mensajeros llevando consigo arco y flecha (simbolizando la llamada a la guerra). Los jóvenes vestían con las insignias chamánicas de autoridad

¹² Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos*, p. 598.

¹³ Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos*, p. 598.

¹⁴ Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos*, p. 598.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

divina, “un cristal como espejo sobre el vientre”, o como Pérez de Ribas insistía, era el mismo “viejo hechicero” quien se había tomado forma de mozo resplandeciente, como un demonio vestido de ángel de luz.¹⁵

La insurrección se agravó rápidamente, y los guerreros tepehuanes tomaron en serio el mandamiento de “pasar a cuchillo a todos los españoles” y salieron a cazar aquellos que encontrasen en los caminos y arrasar con las estancias, los reales de minas y los pueblos de españoles. Determinaron que su levantamiento coincidiera con una fiesta de la instalación de la imagen de una Virgen en el pueblo de Zape para que pudiesen cercar y aniquilar no sólo la población del pueblo sino también todos aquellos que habían venido a la fiesta, los religiosos en particular. Un grupo de guerreros de la población de Santa Catalina topó con el jesuita Hernando de Tovar (arriba mencionado) en camino a la fiesta el 16 de noviembre. Como hemos visto, su compañero el arriero español huyó, dejando al sacerdote (según la crónica) esperando su destino con la resignación debida de un santo mártir. Los guerreros, entretanto, se burlaban de la catequesis básica que habían recibido durante las visitas poco frecuentes de los misioneros y en especial su creencia en la resurrección diciendo: “Veamos este que es santo, ¿cómo lo resucita su Dios? Qué piensan estos, que no [h]ay sino enseñar Padre nuestro, que estás en los cielos; y Dios te salve María”.¹⁶ Según Pérez de Ribas (quien dijo que basaba su historia en el testimonio de un indígena cristiano de México prisionero de los guerreros y que luego escapó a Guadiana para ser testigo de la matanza) Hernando de Tovar empezó a contestar sus burlas con predicarles la verdad (según su punto de vista). No le dejaron terminar porque ahí mismo le mataron con una lanzada al pecho.¹⁷

Los guerreros prosiguieron, y pusieron cerco a una estancia donde se habían recogido según la crónica cerca de doscientos personas. Arrasaron con la estancia y sólo sobrevivieron dos; uno que había vivido un tiempo con los tepehuanes y se le libró un amigo indígena, y otro que se había ocultado durante la batalla. En este enfrentamiento cabe mencionar la muerte de un adolescente llamado Pedro Ignacio de catorce años, anteriormente estudiante de un colegio jesuita en la ciudad de

¹⁵ Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos*, p. 599.

¹⁶ Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos*, p. 601.

¹⁷ Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos*, p. 601.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

México. Según la crónica, un fraile franciscano llamado Pedro Gutiérrez salió de la estancia con un crucifijo en alto, exhortando a los guerreros que dejaran de cometer tanta maldad. No es de sorprenderse leer que recibió un flechazo en el estomago y quedó muerto. El joven, entretanto, seguía al fraile, levantó la cruz y, según Pérez de Ribas, “murió con el crucifijo en las manos y protestando nuestra santa fe [...] y Dios tenía a este niño, para que acabase su vida tan temprano, con muerte muy parecida de mártir”.¹⁸

Cogió la insurrección al Padre Hernando de Santarén en el pueblo de Tenerapa. Al igual que Hernando de Tovar, iba a Zape para celebrar la fiesta de la Virgen al lado de sus colegas y hermanos jesuitas. Tuvo la mala suerte (o buena suerte dependiendo del punto de vista) de ir más rápido que los despachos mandado por el jesuita Andrés Tutino advirtiéndole del tumulto y que volviese de inmediato para no ponerse en peligro. Sin embargo, las advertencias no le alcanzaron y Santarén llegó al pueblo de Tenerapa poblado por los tepehuanes. Al llegar, sin saber nada del alzamiento, tocó la campana de la iglesia para juntar la población para la misa que quería decir. En vez de llamar a indígenas cristianos fieles como pensaba, sólo logró avisar a los que se habían rebelado de su llegada. Cuando finalmente Santarén se dio cuenta de la desolación del pueblo y la destrucción dentro de la iglesia y resolvió irse, ya era demasiado tarde. Le alcanzaron saliendo del pueblo, y le tiraron de su mula. Fue entonces que Santarén les preguntó, “¿qué mal les había hecho?” y “¿por qué le querían quitar la vida?” Ellos, según la crónica, le respondieron que no les había hecho mal, y le mataban simplemente porque era sacerdote, “no había menester otra causa”.¹⁹ Y con eso, dice Pérez de Ribas:

Le descargaron un tan fiero golpe con un palo, que le abrieron la cabeza, y esparcieron los sesos por la tierra, añadiendo otras heridas, con que el bendito Padre, invocando el dulce nombre de IESUS, acabó felizmente su jornada.²⁰

Comparando los casos arriba mencionados, de los martirios de los dos jesuitas, Hernando de Tovar, Hernando de Santarén y el joven Pedro Ignacio, según

¹⁸ Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos*, p. 602.

¹⁹ Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos*, p. 612.

²⁰ Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos*, p. 612.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

el armazón hagiográfico de su cronista Pérez de Ribas, todos fueron martirios ideales. Los dos sacerdotes murieron con la calma debida de los santos; aceptaron su destino como parte de la providencia divina, pues así lo ordenaba Dios. Aceptar eso les daría el valor necesario para continuar su deber de predicar la fe, intentar salvar las almas de estos guerreros que según su parecer se habían entregado al demonio. Si no las podían salvar, al menos ellos mismos iban a dar testimonio a su fe con sus propias muertes. Según la narración de Pérez de Ribas, fueron enigmáticos, resignados, y por ende, santos. Podríamos preguntar entonces por qué preguntó el Padre Santarén a sus verdugos ¿qué mal les había hecho? ¿Era para disuadirlos del acto, o mejor dicho para intentar salvarse la vida? ¿Era Santarén un mártir reacio a pesar de todo?

La verdad es que si Pérez de Ribas como cronista hubiera presentado uno de sus candidatos a la gloria divina como cobarde o reacio no hubiera seguido la lógica de una hagiografía. De hecho, lo que escribía Pérez de Ribas no era tanto para demostrar el temor de Santarén sino para señalar las similitudes entre su martirio y la pasión de Cristo—hasta decir las mismas palabras del profeta Micah y atribuidas a Dios en la liturgia de Viernes Santo.²¹ La oración, llamada “los improperios” actúa como un diálogo entre Dios y su pueblo en el cual Dios acusa al pueblo con las palabras “pueblo mío, ¿qué te he hecho?”. Santarén no sólo muere como mártir sino que juega el papel de Dios acusando a su pueblo con el pecado de haberle martirizado. Para Pérez de Ribas no hay duda que Santarén murió como mártir y ahora está dentro de los rangos de los mártires delante del trono de Dios portando vestidos de blanco lavados en la sangre del cordero.²²

No obstante, cabe mencionar que no todos estos tres martirios aparentemente ideales son presentados como martirios claros. La muerte del joven Pedro Ignacio era la de un mártir clásico, pero a pesar de las hagiografías enfáticas de sus colegas, Pérez de Ribas, muestra cierta falta de certidumbre en cuanto al muchacho. Sugiere al lector que por sus virtudes y por su forma de morir era probable que fuera mártir pero no lo proclama como hecho cierto sino se limita a

²¹ Micah 6: 3-5.

²² Rev 7: 9-16.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

decir que su muerte era 'muy parecida de mártir'.²³ Al contrario de las muertes de sus colegas, por el hecho de no ser sacerdote -de no poder llevar el papel de Cristo litúrgicamente- dan lugar a dudas en la mente del cronista de la certidumbre del martirio del joven; era ambiguo y mejor era sugerir que su martirio fuese probable y dejar la certeza a la providencia divina.

Martirios ambiguos I: martirios reacios.

Quedando con la noción de martirios ambiguos, pasamos ahora a unos casos casi contemporáneos y comparativos que sucedieron entre los años 1628 y 1644 en la provincia de Paraguay en la región alrededor del río Uruguay. Como veremos, hay diferencias cualitativas entre la crónica publicada de Pérez de Ribas y las cartas jesuíticas que fueron escritas sobre los eventos de la región del Uruguay. Las ambigüedades de los casos son más obvias en las cartas y existen más espacios para dudar de la certeza de los martirios. Las mismas cartas actuaban como una de las fuentes de una crónica corta, o mejor dicho, una martiriología escrita por el jesuita Juan Eusebio Nieremberg como parte de la campaña de diseminación de la historia de los "protomártires" de Paraguay, pero para el propósito de este ensayo, quedaremos con las cartas precisamente para poder analizar mejor estas ambigüedades.²⁴

En el primer caso murieron tres jesuitas, Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo en 1628 a manos de alrededor de quinientos indígenas guaraníes alzados y liderados por un cacique-chaman llamado Ñezú. El segundo caso, más ambiguo aún, tuvo lugar en 1644 y en aquel caso murió el Padre Diego de Alfaro a manos de *bandeirantes* portugueses de São Paulo.

²³ Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos*, p. 602. Ver nota 19.

²⁴ Para la crónica de Nieremberg, *Historia panegyrica, de tribus gloriosis Martyribus, ex eadem Societate IESV, nuper in Vrugai pro fide occisis; quorum Martyrij gloriam multa prodigia significarunt*, véanse la edición facsimilar y traducida, *Primeras noticias de los protomártires de Paraquaria: La historia panegírica de Juan Eusebio Nieremberg*. León Francia: 1631, editado por W. Michael Mathes.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

Como contexto histórico, los años entre 1610 y 1640 fueron de expansión muy rápida para la Compañía en la región del Río de la Plata. En 1609 dos jesuitas salieron de Asunción con un cacique Paraná-Guaraní, llamado Arapizandú para fundar una reducción llamado San Ignacio Guazú.²⁵ Entre los años 1610 y 1632 la Compañía fundó más de veinte reducciones más.²⁶ En 1628, según la carta mandada a Roma el siguiente año, cuatrocientos indígenas guaraníes nuevamente contactados por los jesuitas se juntaron al otro lado del río Ibicuí en la región del Caaró, con trescientos más indígenas de la reducción de la Candelaria. Según la carta, el cacique de los cuatrocientos y 'los que estaban con él' dieron permiso a los Padres Roque González y Juan del Castillo para que entrasen en la reducción -y cabe notar el balance del poder en el cual eran los guaraníes dando permiso a los jesuitas antes que pudiesen entrar en el nuevo asentamiento- donde todos repartieron los terrenos y prepararon la tierra para construir sus viviendas y sembrar.²⁷

Para ambos los guaraníes y los jesuitas todo comenzó a lo esperado. Los guaraníes empezaron un nuevo asentamiento con sus aliados y parientes de la nueva reducción de la Concepción. Aproximadamente cada tres o cuatro años solían cambiarse de asentamiento porque la tierra ya no rendía. Además, cuando grupos se volvieron demasiado grandes tampoco era extraño que una parte del grupo se fuese bajo el liderazgo de un chaman o un líder para empezar una población nueva. Así que la nueva fundación de la gente de Caaró no era algo fuera de lo normal. Para los jesuitas también todo iba como esperaban. A su parecer, todo se iba desarrollando según la providencia divina ordenaba. Seguían contactando gente a través de los ya contactados y fundando nuevas reducciones, como la del Río Ibicuí.

²⁵ Barbara Ganson, *The Guaraní Under Spanish Rule in the Río de la Plata*, pp. 35-36.

²⁶ Ver también las notas introductorias escritas por Michael Mathes a la martirilogía de Nieremberg ('Introducción', en *La historia panegírica*).

²⁷ Archivum Romanum Societatis Iesu [en adelante ARSI], Paraq. 11, Histor 1600-1695, "1629-1629: Relacion del Glorioso Martirio de los Sanctos Padres Roque Gonzalez, Alonso Rodriguez y Juan del Castillo, para el Señor Governador Hernan Darias de Saavedra y remitida al padre francisco Vazquez Truxillo Provincial de la Compañía de JHS en la Provincia del Paraguay", fols 172-179, fol. 173r.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

El problema era que ambos lados tenían expectativas muy distintas de esa convivencia y no nos sorprenderemos oír que muy pronto surgían conflictos que procedían de las distintas cosmovisiones, y en particular de la necesidad socio-económica para los caciques guaraníes de ser polígamos.

Leemos:

Estando las cosas en esta prosperidad y felices principios, el demonio—viéndose echar de su antigua posesión—determinó extirpar el santo evangelio de todas estas provincias, haciendo matar si pudiese todos sus predicadores. Tomó pues por instrumento al cacique Ñezú gran hechicero [...] el cual por odio que tenía a la Ley de Dios y a los Sacerdotes por ser tan contrarios a su mal oficio y a su pretensión de ser adorado por Dios y a la multitud de mujeres que tenía, persuadió al cacique Aarupera, uno de los principales del Caaro que matase al santo Padre Roque y a su compañero [...] y que no había de quedar sacerdote a vida, con lo cual vivirían ellos a sus anchuras conforme al ser y costumbres de sus abuelos.²⁸

Tanto como en la crónica de Pérez de Ribas, se ve aquí el discurso hagiográfico del jesuita narrador, quien ya marca a los padres como santos y a los agresores como siervos del diablo. El contexto, como hemos visto, lo elabora como la lucha antigua entre el bien y el mal, que se había vuelto una lucha territorial en las Américas; los jesuitas eran la vanguardia de las fuerzas de la luz, atravesando las fronteras, penetrando y tomando el territorio del demonio, convirtiendo a su gente, y fundando reducciones, es decir, fortalezas cristianas para defender la frontera espiritual y de las cuales podían hacer más incursiones en territorio enemigo.

Vemos también, como en la crónica de Pérez de Ribas, que desde el principio, este amazón ya está mezclado con el discurso del martirio, pues una de las reglas canónicas para reconocer un martirio es que la víctima sea muerto *in odium fidei*, o bien como dijo el narrador, “por odio que [su asesino] tenía a la Ley de Dios”. En el caso de los jesuitas de la Nueva Viscaya, como hemos visto, fue suficiente que fuesen sacerdotes para generar este odio fatal, pero regresando al Uruguay, en realidad se puede creer que Ñezú de hecho tenía odio a la “Ley de Dios” (como dice el jesuita). Sin embargo, habría que calificarlo un poco. Su disgusto (u odio se puede decir), habría sido provocado más bien por la decepción que sentía en las grietas que muy de prisa empezaron a abrirse en la convivencia original entre la gente del Caaró y los dos jesuitas porque los sacerdotes no dejaban que viviesen como dice la

²⁸ *Ibid.*, fs. 173v-174r.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

carta “conforme al ser y costumbres de sus abuelos”, sino les regañaban y les fastidiaban o, al parecer de los jesuitas, les intentaban persuadir a la conversión.

Sin embargo, en vez de convertirles, los jesuitas provocaron una respuesta violenta de los caciques del Caaró porque al igual que los jesuitas en las fronteras de la Nueva España hacía con los líderes y gente mayor indígena, los sacerdotes amenazaban su estructura tradicional de vivir. En sí, amenazaban su autoridad tanto en el campo espiritual como el campo temporal (aunque, como hemos visto, en realidad no había separación entre los dos). En tal caso el líder de los guaraníes, Ñezú, actuaba en la capacidad de cacique político y líder espiritual, pues él era el chaman, o el *pajé* con más poder y más experiencia, y como tal, era el enfoque directo e indirecto de los discursos moralistas de los jesuitas.

El momento específico de la insurgencia y martirio de los jesuitas tomó lugar en un ambiente tanto simbólico como realista. La misma violencia del ataque mostraba el intento de obliterar todo rasgo del catolicismo en la región. Leemos que el padre Alonso Rodríguez decía misa mientras que el padre Roque González ponía el toque final al nuevo campanario de la iglesia. Apenas se había agachado para atar la cuerda al badajo de la campanilla cuando un guerrero le dio un golpe en la cabeza con una maza de piedra. Junto con otros seguían golpeándolo como decía el narrador “haciéndolo añicos la cara y cabeza”.²⁹ Lo mismo hicieron con Alonso Rodríguez cuando salió de la misa para averiguar lo que pasaba. Desnudaron los cuerpos y partieron a uno de los jesuitas por la cintura. Los arrastraron hasta la iglesia donde los tiraron antes de pegar fuego a todo. Según dijo el narrador, quien decía que citaba a los testimonios de algunos de los que lo habían matado:

Estando en el fuego habló dentro del pecho el corazón del santo Padre Roque clara y distintamente y les dijo en la lengua que él había venido a sus tierras por el bien de sus almas, y añadió, ‘Aunque me matéis, no me matéis. Mi alma va al cielo y no tardará el castigo’.³⁰

La respuesta fue más violenta aún; jalaron el cuerpo del fuego y abrieron el pecho para sacarle el corazón. Luego tiraron todo de nuevo a las llamas.

²⁹ *Ibíd.*, f. 174r.

³⁰ *Ibíd.*

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

De manera parecida a la crónica de los martirios en Nueva Vizcaya, aquí vemos entonces una historia clásico del martirio, que tuvo lugar justamente al momento de pleno gozo de la fe—dice el narrador:

Se puso a decir misa y dicha y dada las gracias salió a levantar un palo que con su compañero con más de doscientos indios había sacado aquella mañana del monte con gran contento y algazara para [el] campanario. [...] Se bajó el s.to Padre Roque a atar la cuerda a la lengüeta de la campanilla para tocarla y alegrar la gente.³¹

En contraste, la furia con que los indígenas martirizaron a los jesuitas demuestra el *odium fidei* necesario para canonizarlos. Leemos:

No paró aquí el odio y furor contra nuestra Santa fe Católica de aquellos bárbaros, una devotísima imagen de nuestra Señora que había sido la conquistadora de todas estas misiones la hicieron pedazos con grande inhumanidad, el ara la quebraron, al cáliz le quitaron el pie, el misal rasgaron y las hojas esparcieron por los campos. La santa Cruz la derribaron e hicieron otros muchos desacatos.³²

No sólo mataron a los sacerdotes que irritaban a los caciques, y que socavaban su manera tradicional de vivir, sino querían aniquilar todo rasgo del poder del catolicismo—su diosa (la Virgen), sus instrumentos rituales (el cáliz y el altar), sus palabras (el misal), y el símbolo más potente, la cruz; la destrucción de las manifestaciones físicas del catolicismo demostraba de manera tangible la victoria espiritual de los guaraníes sobre los jesuitas y sus divinidades (incluyendo a los santos en el panteón católico). Tan fuerte fue el sentimiento en contra de los jesuitas que no aguantaban ningún desacuerdo, pues también mataron “con grande rabia y coraje” a un cacique que trató de intervenir para salvar a los sacerdotes.³³ Y tanto como en el caso del joven Pedro Ignacio en la Nueva Vizcaya, cabe mención que el narrador no otorgó al cacique el honor de ser mártir; sólo recibió una mención de ser “un buen viejo cacique”. El narrador sólo se enfocaba en los martirios de los miembros de su orden. Otra vez, un jesuita narrador podía ser seguro del martirio vinculado al sacerdocio, en imitación de Cristo en la vida y la muerte, pero una vez que gente laica muriese en las mismas conflagraciones demuestra menos certidumbre sobre el asunto.

³¹ *Ibíd.*

³² *Ibíd.*, fol. 174v.

³³ *Ibíd.*

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

El siguiente martirio del jesuita Juan del Castillo nos llama la atención al carácter de los martirios de los tres sacerdotes. El narrador estableció clara y gráficamente que fueron asesinados *in odium fidei*, pero al mismo tiempo se supone que para ser mártir uno debería tener cierta voluntad de morir por la fe, así como en el caso de Hernando de Tovar (arriba mencionado). Al menos se supone que debería haber la voluntad de dar testimonio con el saber que pudiese resultar en la muerte de uno. Por un lado se podría decir que Roque González y Alonso Rodríguez ni siquiera supieron lo que pasó ya que no había tiempo para saber. Por otro lado se puede responder que dieron testimonio simplemente por haber vivido la fe en la comunidad en donde murieron. Sin embargo, el caso de Juan del Castillo es algo distinto. Los guaraníes alzados llegaron adonde el padre Juan del Castillo rezaba las horas y según el narrador: “dieronle grandes bofetadas [y] dijeronle que le querían matar”.³⁴ Respondió, “que si lo hacían por sus cosas que las tomasen todas que él se las daba y que le tuviesen entre ellos por esclavo que él les serviría”.³⁵ Parece que como persona cualquiera Juan del Castillo en realidad no quería morir; quería seguir con vida y buscaba la manera de hacerlo.

En su libro *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Luke Clossey ha documentado el fenómeno de las solicitudes que los jesuitas novicios mandaban a sus superiores, inspirados por las cartas anuas que circulaban a través de la Compañía, en que pedían que les mandasen a las misiones más peligrosas para tener la oportunidad de ser mártires.³⁶ Según estas cartas de solicitud los jóvenes estaban más que preparados para arriesgar sus vidas *ad maiorem dei gloriam*, y para salvar almas para Dios. A este grupo de mártires serviciales, se puede unir quizá el joven Pedro Ignacio quien se educó en el colegio jesuita de México y quien murió en el alzamiento de los tepehuanes con el crucifijo en la mano. Sin embargo, parece que en el momento clave, el Padre Juan de Castillo ya no tenía esta misma convicción. Rogaba a los guerreros guaraníes que no le matasen, hasta que dijo que sería su esclavo. Quizá lo dijo para ganar tiempo, equivocándose que le podría dar tiempo suficiente para que sus compatriotas viniesen a rescatarle. Otra

³⁴ *Ibid.*, fol. 174v.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, pp. 120, 125-7.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

posibilidad sería que como ya pensaba que les servía (como sacerdote) no habría mucha diferencia de antes, simplemente habría evitado las consecuencias dolorosas de la violencia. Quizá simplemente malentendió las razones por el ataque. Sean lo que sean las razones, cuando finalmente entendió que les rogaba en vano, hizo una petición final, que le llevaran adonde estaban otros jesuitas que iban a matar. Dijo “llevadme allá y matadme junto a ellos”.³⁷

Otra vez podemos suponer que quería ganar tiempo, pero también hay otra razón por haber pedido este último favor. En la compañía de sus compañeros podrían fortificarse entre sí para aguantar lo que les iba a sobrevenir. Existía una fuerza moral en comunidad, y podían rezar juntos e ir juntos a la gloria con las coronas de los mártires. Sin embargo, los guaraníes no le dieron ni esta consolación. Quizá sabían que la unidad les daría poder moral y espiritual. Sabiendo eso, hicieron que Juan del Castillo sufriese toda la desolación de morir aislado, lejos de sus compañeros y sin su apoyo:

Le echaron en el suelo y maniatado le llevaron arrastrando tres cuartos de legua y más, de malísimo camino de cuevas y piedras y dos arroyos. Y cuando llegó a donde le quemaron sino estaba ya muerto le acabó a matar un indio esclavo de Ñezú con una porra de piedra y después otros con piedras grandes le molieron los huesos y atados los brazos a modo de cruz le echaron mucha leña encima y le quemaron de manera que apenas se halló miembro de su cuerpo que no estuviese o muy molido de las piedras o quemado del fuego.³⁸

A comparación con sus dos compañeros de la región del Caaró, y los tres de la Nueva Vizcaya, por más que lo quería evitar, la muerte o bien el martirio del padre Juan del Castillo fue lenta y dolorosa. Lo que unía los martirios (a pesar de sus diferencias) fue que todos murieron violentamente a manos de otros sin haberse ellos usado la violencia contra sus agresores.

Martirios ambiguos II: mártires violentos

³⁷ ARSI, Paraq. 11, Histor 1600-1695, “1629-1629: Relacion del Glorioso Martyrio de los Sanctos Padres Roque Gonçalez..., fols. 174v-175r.

³⁸ *Ibíd.*, fol. 175v.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

Si bien todos los casos arriba mencionados hablan de personas (mayormente sacerdotes) que sufrieron la muerte violenta a manos de otros, y se puede decir dentro del armazón agustino-lascasiano en que se resignaban a la providencia divina, ahora pasamos a un contraste total, al último caso que es -como se intitula su carta defensora—el de “la dichosa muerte del Padre Diego de Alfaro”.³⁹

Desde los años veinte del siglo XVII, las misiones jesuitas de las fronteras de Uruguay y Paraguay habían sido blanco de ataques de grupos de aventureros portugueses de São Paulo y sus aliados indígenas. Estos bandeirantes despojaban a las nuevas misiones y esclavizaban a sus habitantes. Por supuesto era mucho más eficiente dejar que los jesuitas hicieran el trabajo de fundar reducciones, concentrando a los guaraníes en pueblos grandes y luego atacar a los pueblos cuando ya estaban repletos, en vez de cazar a los guaraníes por el monte. Había motivos locales y globales para esta agresión y el motivo local (y se debería decir el motivo principal) era simplemente que la economía de São Paulo se basaba casi exclusivamente en la esclavitud de indígenas supuestamente en guerra con la corona portuguesa.⁴⁰ El motivo global, sin embargo, era que aunque en aquel momento la corona portuguesa y la corona española estaban unidas (desde el tiempo de Felipe II de España), siempre surgían conflictos políticos que finalmente llevaron a los dos imperios a la guerra en 1640. Las misiones jesuíticas-guaraníes de Uruguay y Paraguay eran entonces una amenaza a las ambiciones territoriales de los portugueses en São Paulo porque aseguraban la frontera política. Atacar a las misiones era una manera de empujar la línea hacia el sur a favor de los portugueses y ganarles terrenos y recursos (tanto humanos como minerales).⁴¹

Durante este tiempo, carta tras carta escrita por los jesuitas mostraba la tremenda frustración e impotencia de no poder proteger a sus neófitos; aunque los guaraníes eran guerreros (el mismo nombre “guaraní” significa “guerrero”), no

³⁹ ARSI, Paraq. 11, HISTOR, 1600-1695, “Carta o defensorio sobre la dichosa muerte del P. Diego de Alfaro, 16 enero 1644”, fols 263-270.

⁴⁰ Ver Alida Metcalf, *Go-Betweens and the Colonization of Brazil, 1500-1600*, pp. 108-118 y 157-159; Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond, 1540-1750*, pp. 479-87.

⁴¹ Ver Synesio Sampaio Goes Filho, *Navegantes, bandeirantes, diplomatas: um ensaio sobre a formação das fronteiras do Brasil*, pp. 89-136.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

podían defenderse contra los ataques relativamente masivos de los portugueses que tenían armas de fuego. Los jesuitas entonces intentaban varias estrategias. Hacían peticiones a las autoridades españolas antes de la guerra con Portugal para que hiciesen presión sobre sus colegas portugueses. Entretanto, ya que la Compañía de Jesús era una de las primeras organizaciones realmente multinacionales, los jesuitas en São Paulo y Río de Janeiro presionaban a las autoridades portuguesas que dejaran de permitir las incursiones. Y para no dejar piedra por mover, también presionaban a la suprema autoridad espiritual -al Papa en Roma- para que pronunciase sobre el asunto. Tales solicitudes simplemente provocaban represalias, nuevas incursiones y motines en contra de la Compañía. Por ejemplo, después de que el Papa Urbano VIII promulgó una Bula en 1640 excomulgando a aquellos ciudadanos de São Paulo que participaban en las incursiones, leemos que:

Amotinándose fueron en odio de la bula apostólica contra nuestro colegio de la Compañía de JHS [...] y con ímpetu con hachas y machetes rajaron la puerta de la portería, dando muchas golpes y cuchilladas en un Jesús de bronce [...] en odio del Papa, y de su bula, [...] hablaban como que fueran herejes, diciendo que si viniera allí, le había de colgar por haberles enviado aquella bula, [...] y de los de la Compañía y sus colegios echándolos violentamente de ellos, lo que hicieron en Holanda y Inglaterra, y atacando con gran furia alarma, se juntaron los soldados [...] y con numeroso ejército hecho de todos, y de sus falsos tupis y verdaderos cautivos de nuestras reducciones, las acometieron [a las misiones] el marzo pasado con intento de acabar con todo.⁴²

En tanto, entre los años 1631 y 1640, los jesuitas llevaron a cabo una desastrosa relocalización hacia el sur de las misiones norteñas que quedaban cerca de la frontera, supuestamente fuera del alcance de los portugueses. A pesar de la resistencia de muchos guaraníes de las misiones que no querían dejar sus tierras ancestrales, la relocalización fue forzada y, según las cifras citadas por Alberto Armani, de las doce mil personas más o menos que empezaron la marcha sólo cuatro mil llegaron por la cantidad de muertes que hubo de enfermedad, hambre y exposición al clima, y también por los que se escaparon nuevamente a la selva.⁴³

⁴² ARSI, Paraq. 11, HISTOR 1600-1695, "Defensorio sobre la [...] muerte del P. Diego de Alfaro", fol. 269.

⁴³ Alberto Armani, *Ciudad de Dios y ciudad del sol; el 'estado' jesuita de los guaraníes (1609-1768)*, p. 80.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

Este cuadro cuasi-apocalíptico es el contexto de la carta que describe el ataque de los portugueses sobre las reducciones de Guairá y la muerte del Padre Diego de Alfaro, y empieza:

Ni disminuye nada su gloria, [...] decir que murió de un pelotazo peleando con una escopeta en la mano capitaneando los Indios.⁴⁴

Su defensa prosigue:

Y cuanto a haber muerto de un pelotazo es cierto, pero tuvo tiempo de confesarse antes de morir; Que tuviese una escopetilla en la mano, también es verdad, pero ni estaba armado, ni iba capitaneando los indios, antes bien en el cuerpo del ejército, ni la escopetilla, que llevaba en la mano, si alguna vez la disparó, fue más para animar a los indios a la defensa natural suya, y de sus mujeres, e hijos, y de sus Iglesias, y de la fe y buenas costumbres.⁴⁵

En contraste con los demás mártires de la Nueva Vizcaya, y de la región del Caaró, aquí tenemos un jesuita muerto en plena batalla quien—según su defensor Diego de Boroa—sólo animaba a los guaraníes luchando contra los portugueses. Un lector tendría que ser muy ingenuo de creer que Diego de Alfaro sólo disparaba su escopeta al aire para animar a su gente en la lucha y, por los argumentos que propone luego, está claro que Boroa tampoco pensaba que le iban a creer. De hecho, la gran parte de su defensa, desvía el enfoque del punto clave respecto de si Alfaro verdaderamente luchaba o no hacia la necesidad teórica de luchar.

Boroa cita a varias autoridades teológicas y también al antiguo testamento - específicamente cuando Moisés mató al Egipcio para proteger a una hebrea- para argumentar que no sólo:

Es lícito, justo y santo matar al que acomete al inocente, defendiéndole cuando de otra manera no puede librarse [...] sino que sería obligatorio y pecado mortal dejarlo de hacer.⁴⁶

El énfasis sobre la obligación de matar al injusto no podría ser más fuerte, pues dejarlo de hacer sería pecado mortal. Su discurso, con una lógica impecable y muy jesuita, seguía vinculándose a la parábola del buen pastor aunque en el texto bíblico la parábola no sugiere explícitamente que el pastor debe usar la violencia en

⁴⁴ ARSI, Paraq. 11, HISTOR 1600-1695, "Defensorio sobre la [...] muerte del P. Diego de Alfaro", fol. 263v.

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ *Ibíd.*

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

defensa de su rebaño, sino que debe estar dispuesto de morir para él.⁴⁷ No obstante, Boroa apasionadamente argumenta que un pastor tiene que defender el rebaño de los estragos de los lobos y, necesariamente, defender a las ovejas del lobo implica el uso de la violencia. Del mismo modo, un sacerdote que es un buen pastor en vivo entonces está obligado a defender a sus parroquianos -como dice Boroa- de los despojos de los portugueses como cualquier pastor defendería su rebaño del lobo. Boroa construye su imaginario con una lógica fuertemente agresiva diciendo que la obligación del pastor (o bien del sacerdote) es especialmente imperativa cuando el no hacerlo sería como juntar a los guaraníes en las reducciones como ovejas al matadero.

Para apoyar a su argumento, cita luego el caso del obispo portugués Marcos de Texeira, quien murió luchando contra los holandeses que habían invadido a Bahía:

Saliendo en persona a campaña, armado no sólo a pelear con los enemigos, sino capitaneando como buen pastor el ejército de sus ovejas, de que se le ocasionó la muerte.⁴⁸

Aunque quizá nos puede parecer difícil imaginar un ejército de ovejas, el punto sigue siendo el mismo; que si se puede permitir que un obispo luchase en guerra contra invasores heréticos entonces un sacerdote tenía la misma obligación de “capitanear a sus ovejas” y liderarlas en su defensa.

Sin embargo, una cosa es defender las acciones violentas de un sacerdote con lógica y precedentes, pero otra cosa es persuadir a los lectores que el mismo sacerdote es un mártir. En realidad, después de terminar su discusión Boroa trata el asunto como una cosa obvia y prácticamente probada. Simplemente añade que:

Si el doctor Sylvio extiende [...] la razón de martirio a los que en guerra justa defienden la república por amor de la justicia, no habrá doctor escolástica ni universidad alguna que no afirme que ésta guerra defensiva que hacen los Indios de nuestras reducciones a que los padres les asisten [haga que] no menos estima y veneración se debe al padre Diego de Alfaro, superior que era de todas aquellas reducciones o poblaciones [...] pues movido del mismo fin y motivo de caridad y defensa de su rebaño salió a campo [...]

⁴⁷ Juan 10: 10-18.

⁴⁸ ARSI, Paraq. 11, HISTOR 1600-1695, “Defensorio sobre la [...] muerte del P. Diego de Alfaro”, fol. 269r.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

animado a la pelea expuesto a dar la vida por los suyos y derramar su sangre por su amor.⁴⁹

Conclusión

Nos queda por ver si nosotros los escolares y universitarios (como dice Boroa) y en términos más amplios, cualquier lector, podemos reconciliar la idea de un mártir jesuita quien no sólo murió por lo que creía, como en los casos de Hernando de Tovar, Hernando de Santarén, Pedro Ignacio, Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, o por ser simplemente sacerdote como todos aquellos (menos Pedro Ignacio) sino que murió, luchando (es decir, usando la violencia) por una causa, bien sea una causa justa.

Según sus cronistas, los jesuitas muertos en la región del Caaró, Uruguay en la frontera Paraguaya en 1629, y el joven Pedro Ignacio y los jesuitas muertos en la insurrección de los tepehuanes en la Nueva Vizcaya en 1616 murieron como mártires, resignados (en última instancia) a la providencia divina. Según las fuentes, jugaban su papel conforme con el refrán Agustino-lascasiano que “a las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido”. Y en la trayectoria de la muerte de Juan de Castillo especialmente se ve muy bien “el dolor y el gemido”. Asimismo, se ve también la resignación requerida de un verdadero mártir y su reconocimiento que Dios lo remediaría. Entretanto, en el caso del muchacho Pedro Ignacio, sabemos menos de lo que supuestamente habría pensado o dicho que en los demás casos, pero entendiendo esta resignación del mártir y la creencia que al final Dios lo remediaría, quizá se puede comprender mejor por qué el joven, que no era sacerdote, murió con un crucifijo en la mano en vez de una espada.

Sin embargo, el Padre Diego de Alfaro no podía esperar que la justicia divina se vengase de los portugueses y ciertamente no estaría de acuerdo con el refrán del dolor y el gemido. Para él, y también para su defensor Diego de Boroa, parece que el verdadero martirio no era morir pasivamente como los jesuitas de la Nueva Vizcaya, o sin saber como González y Rodríguez, o patéticamente rogando para la

⁴⁹ *Ibíd.* fols 268v-269r.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

vida como Juan del Castillo, ni siquiera era el morir en proceso de lamentar a Dios pidiendo su merced, sino que era morir en plena batalla, luchando por la justicia y para defender a los inocentes. En tal caso, usar la violencia no era tanto “hacer el mal para sacar un bien” sino que era hacer “lo justo y necesario para sacar un bien”. Morir defendiendo el rebaño era seguir la palabra de la sagrada escritura y morir así era morir como mártir. Para concluir, vale la pena recordar las palabras cuasi-militares de Pérez de Ribas con que abrimos este ensayo cuando hablaba de los mártires de la Nueva Vizcaya:

Fueron nuestros padres de su Colegio de la Compañía, [...], y soldados de la milicia de Cristo que habían muerto peleando valerosamente por la honra y gloria de su capitán IESUS.⁵⁰

La lucha ya no se limitaba al campo de lo espiritual. Para Diego de Alfaro, defender la honra y gloria de Jesús necesitaba la defensa física de su gente. Fracasar en su defensa física sería fracasar también en su defensa espiritual. Para los que defendían las acciones de Alfaro, y para Alfaro mismo, el conflicto entre la ciudad de Dios y la ciudad terrestre era algo tangible y físico y los soldados que murieron en la batalla se volvieron mártires. Ya no se hablaba de la violencia del martirio sino también de la violencia del mártir.

⁵⁰ Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos*, p. 627.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

Bibliografía

Agustín, San, *Contra Epistolam Parmeniani*, Libros 2-3. <http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430_Augustinus_Contra_Epistolam_Parmeniani_MLT.pdf>, [accedido, 15/08/2011].

Alden, Dauril, *the Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

Armani, Alberto, *Ciudad de Dios y ciudad del sol; el 'estado' jesuita de los guaraníes (1609-1768)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Baxter Wolf, Kenneth, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Brading, David, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Casas, Bartolomé de las, *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*, ed. y trad. Vidal Abril Castelló et al., Salamanca, Junta de Castilla y León, 2000.

Clossey, Luke, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Colpert, Edward, *The Martyrs of Córdoba (850-859): A Study of the Sources*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1962.

Christys, Ann, *Christians in al-Andalus*, Richmond, Curzon Press, 2002.

Ganson, Bárbara, *The Guaraní Under Spanish Rule in the Río de la Plata*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

Hanke, Lewis, *Aristotle and the American Indians: a Study in Race Prejudice in the Modern World*, London, Hollis & Carter, 1959.

Hanke, Lewis, *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y la lucha por la justicia en la conquista española*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968.

Hanke, Lewis, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Boston, Little Brown, 1965.

López Castillo, Gilberto, *El poblamiento en tierra de indios cahitas. Transformaciones de la territorialidad en el contexto de las misiones jesuitas, 1591-1790*, México D.F., Siglo XXI editores-El Colegio de Sinaloa, 2010.

Andrew Redden, 'A las buenas personas no les queda más que el dolor y el gemido: la violencia del martirio y la violencia del mártir en las fronteras de Nueva España y Paraguay', in *La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, ed by J.C. Zazueta Manjarrez and G. López Castillo (Culiacán: COLSIN, 2012) pp.101-28: ISBN 978-607-7904-07-6

Mathes, W. Michael (ed.) *Primeras noticias de los protomártires de Paraquaria: La historia panegírica de Juan Eusebio Nieremberg. León Francia: 1631*, trad. Bengt Löfstedt, Santo Tomé, Baja California: Casa de la Cultura "Concepción Centeno de Navajas", Carem, 2004.

Metcalf, Alida, *Go-Betweens and the Colonization of Brazil, 1500-1600*, Austin, University of Texas Press, 2005.

Pagden, Anthony, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las mas bárbaras y fieras del nuevo Orbe*, Madrid, Alonso de Paredes, 1645, (edición facsímil, México D.F., Siglo Veintiuno Editores, 1992).

Sahagún, Bernardino de, *Psalmodia Christiana*, trans by Arthur Anderson, Salt Lake City, University of Utah Press, 1992.

Sampaio Goes Filho, Synesio, *Navegantes, bandeirantes, diplomatas: um ensaio sobre a formação das fronteiras do Brasil*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

Fuentes de archivo

Archivum Romanum Societatis Iesu [ARSI], Paraq. 11, Histor 1600-1695.